LA REVOLUCIÓN EN EL TIEMPO ETNOLÓGICO*

THOMAS R. TRAUTMANN**
Universidad de Michigan

EN OCASIÓN DE ENCONTRARNOS CELEBRANDO la memoria de R.R. Marett, me gustaría pensar que este espíritu sabio y amistoso se sentiría complacido si, en lugar de seguir la costumbre de decir algunas palabras generales de alabanza, tomáramos seriamente una de sus ideas y la sometiéramos al escrutinio crítico que merece. Lo que Marett dijo en su libro básico de antropología (publicado por primera vez en 1912) fue lo siguiente:

> La antropología es hija de Darwin. El darwinismo la hizo posible. Rechacen el punto de vista del darwinismo y estarán rechazando la antropología (1921:8).

Ahora bien, el caso es que la antropología tal como la conocemos surgió en la década de Darwin, más o menos entre la publicación de *El origen de las especies*, en 1859, y la de *El origen del hombre*, en 1871. También es indudablemente cierto que Darwin tuvo una fuerte influencia sobre lo que llegaría a llamarse la antropología biológica o física, y que contribuyó a las discusiones formativas de

* El presente artículo es una versión al español de la Conferencia Inaugural Conmemorativa Marett, que el profesor Trautmann dictó en el Exeter College de Oxford. Esta traducción al español se publica con permiso del Instituto Antropológico Real.

** Deseo agradecer a Marcela H. Choy y a Nick Allen por sus valiosos comentarios sobre el borrador; a Paul Dresch por llamarme la atención sobre el pasaje de Byron, y a los colegas en el Instituto de Antropología Social y Cultural, Oxford, por sus numerosas amabilidades durante mi año como investigador visitante. El apoyo a la investigación fue proporcionado por la Universidad de Michigan y por el LSA Faculty Research Fund. Le estoy agradecido a Sir Richard Norman, rector del Exeter College, por su invitación a que yo pronunciara la Conferencia en Honor a Marret, la cual tuvo lugar el 26 de abril de 1991. En ella retomo un tema tratado en Trautmann 1987, cap. 2 y 9, para darle una mirada fresca. Manifiesto, asimismo, mi agradecimiento al Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, a su director, Jorge Silva, a su colega David N. Lorenzen y al Servicio de Información de Estados Unidos, por la oportunidad que me brindaron de desarrollar algunas de las ideas que aparecen aqui, en el curso de un seminario sobre "Antropología entre los anglosajones", que imparti en El Colegio de México, en junio de 1990.

lo que se llamaría la antropología social, mediante sus comentarios sobre el parentesco y el matrimonio, cuya literatura había revisado con el cuidado y atención que acostumbraba. Además, la antropología fue arrastrada al vórtice de la controversia a causa de Darwin. ¿Cómo podría haber permanecido incólume? Pues, tal como dijera un comentarista acerca de *El origen del hombre* de Darwin,

> En los salones, compite con la última novela recién aparecida y en el gabinete de estudio está perturbando lo mismo al hombre de ciencia que al moralista y al teólogo. Por todos lados está provocando una tormenta de rabia, asombro y admiración mezclados (Dawkins 1871: 195).

Por último, los que llegarían a liderar la nueva ciencia se identificaron con el darwinismo y muchos de ellos, como Lubbock y Huxley, fueron del partido de Darwin. En cierto sentido, la afirmación del rector Marett constituye su propia prueba.

Y, sin embargo, debemos presentar una objeción —aunque la postura parezca irrefutable—, puesto que en cuanto al contenido, el evolucionismo social —tan característico de la primera época de la antropología—, no tuvo en sí nada de la contribución específica de Darwin: la teoría de la selección natural. A decir verdad, es difícil imaginar cómo el proceso de formación de las especies podría haberse aplicado al proceso de cambio social, salvo de manera metafórica. Sea como sea, lo que sucede es que los esquemas de las etapas de la evolución social estaban completamente establecidos mucho antes de Darwin; en el siglo XVIII encontramos, en especial entre los escritores de la Ilustración escosesa, la tríada salvajismo, barbarie y civilización, y la serie cuádruple de cacería y pesca, "el estado pastoril", la agricultura y el comercio. El evolucionismo social no fue creado por los antropólogos victorianos que se identificaron con Darwin, aunque por medio de ellos llegó a ser dominante, de manera abrupta y enfática.[1]

[1] El interesante libro de J.W. Burrow, *Evolution and society* (1966), fue el primero en plantear el problema de una aparente discontinuidad —propuesta por el pensamiento etnológico de principios del siglo XIX— entre las teorías de las etapas del siglo XVIII y su reaparición en el evolucionismo social victoriano tardío. Mi punto de vista es que esto tenemos que verlo en términos de cómo resolver la problemática relación entre la etnología mosaica, con su estructura similar a las ramas de un árbol, y la escalera de etapas progresivas de las teorías del evolucionalismo social, y el efecto que tuvo sobre esa relación la revolución del tiempo. El tratamiento tan importante que le da Stocking (1987) al problema considera estos asuntos, pero hace hincapié en los efectos del darwinismo.

Lo que quiero plantear es que el acontecimiento decisivo para la formación de la antropología, tal como la conocemos, no fue el darwinismo estrictamente constituido, sino más bien la revolución en el tiempo etnológico. Ésta es una revolución cuya simple existencia (y no digamos nada de sus efectos) no es ampliamente conocida. Comenzaré, por lo tanto, por mostrar que esa revolución realmente sí ocurrió y por qué se hizo relativamente invisible para nosotros.

La revolución en el tiempo etnológico fue el colapso súbito, durante la década de Darwin, de la cronología corta de la historia humana que se basaba en la narración bíblica, una cronología en la que toda la historia de la humanidad había sido apiñada en el espacio de unos pocos miles de años. El descubrimiento de restos humanos en asociación con los huesos de animales extintos cambió todo eso. Lo que lo reemplazó fue el tiempo etnológico que retrocedió indefinidamente la historia humana en miles o cientos de miles de años y más. De pronto, el fondo de la historia se hundió y sus comienzos desaparecieron en el abismo del tiempo. La ampliación repentina y dramática de la escala de la historia humana, exigió un nuevo contenido, y lo que se apresuró a llenar los espacios vacíos del marco recién ampliado fue el evolucionismo social.

Quiero insistir sobre la forma tan repentina en que se produjo este cambio, al menos para aquellas almas receptivas que habrían de transformarse en la primera generación de la antropología, y en los efectos revolucionarios que ese cambio produjo sobre su pensamiento. Apoyaré mi argumento en una cita de Lewis Henry Morgan, cuyo trabajo conozco bien. En los párrafos iniciales de *La sociedad primitiva* Morgan dice:

> La gran antigüedad de la humanidad sobre la tierra ha sido establecida en forma conclusiva. Resulta notable que las pruebas se hallan descubierto en época tan reciente como los últimos treinta años, y que la presente generación deba ser la primera llamada a reconocer un hecho tan importante.
>
> Ahora se sabe que la humanidad existió en Europa durante el periodo glacial, e incluso antes de sus comienzos, con grandes probabilidades de que se originara en una etapa geológica anterior. Ellos [los hombres] han sobrevivido a muchas razas de animales de los que fueron contemporáneos, y pasaron por un proceso de desarrollo, en las diferentes ramas de la familia humana, notable tanto en sus trayectorias como en sus progresos.
>
> Como la longitud probable de su carrera está conectada con los periodos geológicos, se excluye una medida limitada del tiempo. Cien o doscien-

> tos mil años serían una estimación nada extravagante del periodo que va desde la desaparición de los glaciares en el hemisferio norte hasta el tiempo presente. Sean cuáles sean las dudas respecto de cualquier estimación de un periodo, cuya duración real es desconocida, la existencia de la humanidad se remonta hacia atrás inconmensurablemente, y se pierde en una vasta y profunda antigüedad (Morgan 1877: xxix).

Para otros que, al igual que Morgan, nacieron en las décadas de los veinte y de los treinta de siglo XIX, y que empezaron a escribir sobre temas etnológicos o de historia universal en las décadas de los cuarenta y de los cincuenta de ese mismo siglo, la revolución del tiempo en los sesenta constituyó un trastorno de marca mayor, que produjo una aguda diferencia en cuanto a la conceptualización de su obra posterior en comparación con la inicial. La generación posterior, sin embargo, tomó como garantizado el marco ampliado de la macrohistoria. Ellos, y nosotros, no pudimos recobrar como una experiencia vivida el sentido de discontinuidad que expresa Morgan. El comienzo súbito de la revolución del tiempo se volvió normal con igual rapidez. La revolución misma se hizo invisible ante la intensa iluminación del darwinismo. El agudo perfil que la revolución del tiempo presentó a sus contemporáneos se borró muy pronto, y para las generaciones posteriores pareció como si fuera idéntico al tema de la historia de la tierra o al jaleo darwiniano. Así fue como el evento constitutivo de la antropología se perdió de vista.

Paso ahora a plantear escuetamente mi argumento, en dos tesis: *1)* La revolución en el tiempo etnológico fue diferente de la expansión de la historia de la tierra fuera de la cronología corta, y se produjo varias décadas después. *2)* Aunque la revolución en el tiempo etnológico surgió simultáneamente con la publicación de *El origen de las especies*, fue rápidamente asimilada por Darwin y fue necesaria para la expansión de su teoría sobre la especie humana, esa revolución no provino de Darwin y, en realidad, se produjo por un camino distinto. Esta última es la posición de Jacob Gruber (1965), que acepto como cierta salvo pequeñas modificaciones.

Veamos ahora estos puntos en mayor detalle, empezando por la relación entre la historia de la tierra y la historia de la humanidad.

La historia de la tierra encontró demasiado estrecha la cronología corta y se escapó de ella bastante antes que la historia humana.

Dentro de la cronología corta, los procesos que condujeron a la forma tan irregular de la superficie de la tierra, exigieron una historia conformada por acontecimientos titánicos ocurridos en rápida sucesión. A medida que las creencias en una tierra mágica, una tierra viviente poseedora de una "fuerza plástica" creativa, retrocedían frente a teorías más racionales y mecanicistas, quedó confinado sólo al terreno del debate el asunto de si fue el fuego o el agua, lo vulcánico o lo neptuniano, la fuerza más potente para alterar la tierra.

Antes de que terminara el siglo XVIII, sin embargo, Hutton revivió la antigua doctrina de una tierra en estado sostenido, en el cual las fuerzas productivas y destructivas, de elevación y hundimiento, de formación y erosión, a largo plazo se equilibraban. Esta visión de la tierra como de un equilibrio autorregulado entre fuerzas opuestas, esta tierra tranquila, clásica, que congeniaba tanto con la mente del siglo XVIII, fue prolongada hasta el siglo XIX por Playfair y Lyell. Esta geología uniformatoria, como se le llamó, en la cual el lento paso propio de los procesos actuales de formación de la tierra se generalizó hacia el pasado, exige claramente una inmensidad de tiempo para lograr sus efectos; pero lo mismo sucedió con la escuela opuesta y más grande de inicios del siglo XIX, la geología del catastrofismo, que pintaba el curso de la historia de la tierra en términos de un cambio desigual y direccional, violento al principio y que se iba haciendo cada vez más tranquilo; la geología de una tierra en enfriamiento. Esta geología también exigía una larga cronología de la historia de la tierra.

Ambos lados de esa oposición recién constituida entre el uniformitarianismo y el catastrofismo ocuparon, por lo tanto, el campo común de una cronología larga de la historia de la tierra. Pues se vio como posible —y eventualmente se hizo respetable— el planteamiento de que el Génesis permitía un intervalo indefinido de tiempo entre la creación de la tierra y los seis días en que se creó la vida tal como la conocemos. Tomando a Oxford como la medida de la respetabilidad teológica, tan sólo señalaré que el reverendo William Buckland planteó exactamente este argumento en su conferencia inaugural de 1819, como profesor de geología.[2] Buckland,

[2] La meta de la conferencia (Buckland 1820) fue reivindicar a la geología de la imputación que se le había hecho de promover el escepticismo y mostrar que, por el contrario, la

por supuesto, fue el gran exponente de la geología del Diluvio, y el maestro de Sir Charles Lyell quien, como adalid del uniformitarianismo, debe haber sido considerado por Buckland como un alumno desagradecido.

Bajo la protección de esta paz, que estableció un cese al fuego entre el tiempo geológico y la creación narrativa del Génesis, la historia de la tierra se vio libre de expandirse hacia cualquiera de las dimensiones que los hechos hubieran podido requerir. Asimismo, gracias a esta paz, la historia de la tierra, o en todo caso de las reliquias fósiles de las formas extintas, pudo ser asignada a la cronología más larga de la tierra, en la medida en que se aceptaba que la flora y la fauna actuales, junto con la raza humana, pertenecían a la "época de creación" actual, lo cual equivale a decir, a la descrita en el Génesis. Tal era el estado de las cosas hacia los años veinte del siglo XIX.

La revolución en la cronología humana se produjo casi cuarenta años después. Esto nos lleva al segundo punto, el camino por el cual se produjo la revolución.

La reunión de 1859 de la Asociación Británica, en Aberdeen, es un punto de partida tan bueno como cualquier otro; y en muchos sentidos, Lyell es la figura ideal a través de la cual se puede ver

---

geología reforzaba el relato mosaico, al menos respecto de la poca antigüedad del hombre y de la universalidad de un diluvio reciente. El pasaje donde expone la interpretación del Génesis tomando en cuenta una larga historia de la tierra y preservando al mismo tiempo una historia humana corta, está muy corregido por la propia mano de Buckland, en la copia de la Biblioteca Bodleian:

> Podría plantearse una cuarta hipótesis (creo que la más satisfactoria), que supone que la palabra "comienzo" fue utilizada por Moisés en el primer verso del Libro del Génesis, para expresar un periodo indefinido de tiempo anterior al primer Día de la Cosmogonía Mosaica, y para equiparar a la Tierra en su estado actual como la Habitación del Hombre; un Periodo de Duración desconocida pero larga, en el cual los cambios geológicos y las Revoluciones que hemos estado considerando pudieron haber tenido lugar —cambios que, al ser antecedentes de la raza humana y totalmente desconectados de ella, fueron pasados por alto en silencio por el historiador de lo sagrado, cuya única preocupación respecto de ellos fue la de simplemente afirmar que la materia del universo no es eterna y autoexistente sino que fue creada originalmente por el Todopoderoso; mientras que los 6 días o periodos enumerados especificados [sic] por Moisés podrían interpretarse [como] expresión del Tiempo ocupado en la Preparación del orden Existente de las Cosas; en la adaptación de [la?] Luz y Atmósfera para su presente función [;] en ajustar las divisiones existentes de Tierra y Agua y en dar origen a las diversas formas de Vegetales y Animales que ahora viven sobre nuestro planeta (Buckland 1820:31).

la revolución del tiempo. En primer lugar, *Principles of geology*, publicado en 1830 y revisado y republicado muchas veces, le dio a Lyell numerosísimos lectores que lo transformaron en el vocero de la autoridad geológica para el público pensante, más allá de los confines del gremio geológico. En segundo lugar, Lyell se había resistido a la evidencia de una historia humana ampliada, más o menos hasta las vísperas de la reunión de Aberdeen. Cuando finalmente capituló ante una cronología ampliada en su conferencia en la reunión —como jefe de la sección de geología— lo hizo total y francamente, con toda la atención de la publicidad. El príncipe Alberto, quien presidió la reunión, le pidió a Lyell que aplazara la conferencia para que él pudiera asistir, y la presencia del príncipe aseguró una sala atestada, con casi 800 personas.[3]

La causa que precipitó el cambio de Lyell fue la excavación de la cueva Brixham. El año anterior, William Pengelly y Hugh Falconer habían resuelto excavar este sitio prístino, cerca de Torquay, bajo circunstancias cuidadosamente controladas. La Sociedad Geológica de Londres, a la que habían solicitado fondos, les aseguró un subsidio (de la Sociedad Real) y estableció un comité de vigilancia que incluía a Lyell. Cuando rompieron el piso de estalagmitas de la cueva, el sitio reveló herramientas de piedra que se reconocieron como la obra indudable del trabajo humano, junto con huesos de especies extintas como el rinoceronte tichorine, el oso de las cavernas y la hiena de las cavernas. Estos hallazgos hicieron que Lyell y otros se precipitaran hacia el Continente, en especial hacia Amiens y Abbeville, donde Boucher de Perthes ya había encontrado muchos restos de trabajo humano que eran, como él

[3] En cuanto al punto de vista de Lyell sobre la modernidad comparativa de la raza humana antes de la reunión de Aberdeen, véase 1853: 130 y ss. (cap. 9). Lyell hizo una descripción del escenario de la charla (Lyell 1859) en una carta a su madre (Lyell 1881: 323); la descripción que hizo Pengelly de la tormentosa discusión que siguió, se cita en Gruber (1965: 396). Joseph Prestwich (1860) había presentado un trabajo sobre los hallazgos de Brixham el mes de mayo anterior, pero dudó en sacar conclusiones que dañaran la cronología recibida, y el trabajo fue publicado seguido de otro, de Charles Babbage, que arrojaba dudas sobre la evidencia de la asociación entre los restos humanos y los de los animales extintos. Acerca del papel de lo que habría de llamarse arqueología prehistórica sobre el problema de la cronología humana, Grayson (1983) es excelente, y el mejor que he visto de los diversos trabajos sobre el tema. La historia de la geología en cuanto al problema al que nos hemos referido aquí es muy rica, empezando por *Genesis and geology* (1951) de Gillispie; de los numerosos títulos que podría mencionar, he encontrado dos especialmente útiles: *Dark abyss of time* (1984) de Paolo Rossi y "Catastrophism in geology" (1970) de R. Hooykaas.

los designaba modestamente frente al escepticismo uniforme de los profesionales, precélticos y antediluvianos. La evidencia de la cueva, más antigua y previamente rechazada, pasó también a verse bajo una nueva luz.

En su conferencia de Aberdeen, Lyell admitía entonces, tal como dijera,

> que el escepticismo respecto de la evidencia de la cueva a favor de la antigüedad del hombre fue llevado anteriormente al extremo. Para escapar de lo que ahora considero como una deducción legítima de los hechos que hasta el momento se habían acumulado, nos vimos obligados a recurrir a hipótesis que exigían grandes cambios en los niveles relativos y en el drenaje de los valles y, dicho en pocas palabras, en toda la geografía física de las regiones respectivas donde estaban situadas las cuevas —cambios que por sí solos implicarían una remota antigüedad de los restos fósiles humanos, y que hacen probable que el hombre sea lo bastante antiguo como para haber coexistido, al menos, con el mamut siberiano. (1859:93).

Pero, ¿qué había exactamente detrás del escepticismo de los profesionales, que los llevó a establecer criterios de prueba tremendamente estrictos para una antigüedad más larga del hombre? Este asunto lo vemos con más claridad en los diarios privados de Lyell sobre el problema de las especies, que ya han sido publicados (Lyell 1970). Sus conversaciones con Darwin lo condujeron a una larga y torturante meditación sobre la evidencia indeseada de la transmutación de las especies. En estos diarios, el darwinismo y el lamarckismo son con frecuencia intercambiables; de lo que se trataba, pues, no era del mecanismo de transformación sino del hecho de que éste existiera: lo que lo perturbaba era que la transmutación fuera un hecho, y la evidencia revelaba cada vez más que sí se trata realmente de un hecho. Sus oponentes, los catastrofistas, creían que la creación se había desarrollado progresivamente siguiendo un plan divino regular, de manera que las formas inferiores de la vida aparecen en los estratos más bajos y la más elevada —la humanidad— en el último. Ellos no parecen darse cuenta, piensa Lyell, en el peligro que plantea este punto de vista, que es el de transformarse en una teoría de la transmutación de las especies inferiores en otras más elevadas. Lo que se encuentra en juego es la dignidad del hombre —tal como se lo dice Lyell en numerosos pasajes—, la cual quedaría irremediablemente deteriorada al asimilar la humanidad

a un origen animal. Lyell, sin embargo, se había preocupado toda su vida por excluir los argumentos teológicos de la discusión sobre los hechos geológicos, y se recuerda que es injusto invocar a la teología contra los creacionistas progresivos. Lejos de ser hostil a la teología prevaleciente por la causa de la ciencia —lo que parecen haber asumido muchos académicos modernos—, Lyell creía que un estudio estrictamente científico de las causas secundarias preservaba mejor la dignidad del hombre y la existencia de Dios como la Primer Causa.[4]

La conferencia de Aberdeen, por lo tanto, le costó una profunda lucha interna. Y, aunque la prueba de la antigüedad humana provino de otra fuente, dicha prueba apuntaba hacia Darwin. *El origen de las especies* habría de ser publicada unos meses después, y Lyell lo anunció en su conferencia. Aunque *El origen* fue escrito apenas para sugerir su relación con el asunto de los orígenes humanos, ningún lector pudo pasar por alto la conexión —ya fuera en Aberdeen o en la reunión en Oxford del siguiente año— con el famoso encontronazo entre Huxley y el obispo Wilberforce. Tan pronto como estalló, la revolución en el tiempo etnológico fue absorbida por el tema más amplio de la transmutación de las especies.

A esta altura de nuestro planteamiento, detengámonos a hacer el inventario. Ya dije que la antropología, tal como la conocemos, recibió su forma moderna como una disciplina especializada a partir de la revolución en el tiempo etnológico, y que esto ocurrió durante la prolongada década de los sesenta del siglo XIX. He planteado que la revolución del tiempo se produjo súbitamente, más o menos entre los primeros hallazgos en la cueva Brixham y el discurso de Lyell en

[4] Cannon, cuyos artículos sobre Darwin (1960) y el debate uniformitario-catastrofista son de otra manera tan iluminadores, es injusto con Lyell sobre este asunto, al atribuirle una visión de sí que lo pone en el papel del científico que rechaza las intrusiones de la teología. Pero la aflicción de Lyell era que la teología misma fuera dañada por la perspectiva progresionista que sostenían sus opositores, tal como ha quedado en evidencia por la publicación de sus diarios. Por ejemplo, leemos (Lyell 1970:59) lo siguiente: "De aquí que la teoría de la progresión, que explica al hombre como perfeccionado de una especie antropomorfa, resulta natural en el momento en que sustentamos el punto de vista lamarckiano. No es justo que nos aprovechemos del apoyo teológico que se deriva de esta objeción. Sin embargo, por extraño que resulte, parecería más bien que existe en los ortodoxos una disposición a considerar la teoría del desarrollo progresivo como más en consonancia con la ortodoxia, que lo que ellos denominan la doctrina uniformitaria." Véase también pp. 106, 185 entre los abundantes pasajes que tratan de esta aflicción, que es el meollo del asunto en estos diarios.

Aberdeen. Espero que este argumento sea aceptado, y que no se sospeche que más bien estoy inventando otra revolución intelectual tan sólo para llamar la atención. Dicho esto, admito francamente que el acontecimiento tiene algo de constructo, orientado a simplificar una realidad bastante más compleja en el interés de hacerla inteligible.

Cuando examinamos de cerca la revolución del tiempo encontramos, por supuesto, que su aparición estuvo precedida por gran cantidad de inicios tentativos que no tuvieron aceptación general —cuya lista, que incluye por encima de todo los hallazgos del pertinaz Boucher de Perthes,[5] fue mencionada en la conferencia de Lyell. Una vez que la revolución se abre paso en el consenso académico que la había retenido encuentra, sin embargo, tasas diferentes de resistencia y de receptividad entre diversos individuos y colectividades. En Estados Unidos, el Juicio Scopes en los años veinte y la reciente Ciencia de la Creación revelan que la resistencia sigue, en cierta medida, hasta nuestros días. Pero ese es un lugar común de las revoluciones, tanto intelectuales como políticas, y no voy a seguir con el asunto por fascinante que sea. Quisiera regresar a mi tema principal, la formación de la antropología moderna.

También aquí admito francamente que hablar de un inicio y asignarle una fecha, incluso una década completa, al proceso formativo constituye un artificio y una conveniencia, no una verdad que estaría dispuesto a defender hasta el final. La antropología es una comunidad, una formación social; se deduce que no fue creada de la nada o revelada por los descubrimientos de individuos, en un punto específico en el tiempo. La revolución del tiempo aglutinó grupos que existían previamente y que estaban comprometidos en el discurso etnológico, y sirvió como catalizador para la formación de relaciones sociales e intelectuales nuevas entre ellos, relaciones de una comunidad especializada académicamente con un tema exclu-

[5] Las excavaciones de Boucher de Perthes en Abbeville, vilipendiadas por la opinión experta tanto en Francia como en Inglaterra, fueron centrales en la revaluación atormentada del problema de la antigüedad humana, después de la cueva Brixham. Pero, incluso estas excavaciones fueron presentadas al mundo dentro de un marco bíblico y "diluviano", que tuvo el efecto de minimizar el daño a los puntos de vista recibidos. Así, en 1838, su *De la création* planteó que la tradición bíblica de una raza de hombres destruida por el diluvio habría dejado restos humanos que a los geólogos les correspondía encontrar, y que tarde o temprano serían encontrados. El título del libro posterior, que hace públicos los hallazgos, indica el mismo marco bíblico: *Antiquités celtiques et antédiluviennes* (1847-64).

sivo y técnicas propias para tratarlo. En Gran Bretaña, la revolución del tiempo precipitó la formación del Instituto Antropológico Real, bajo el liderazgo de los darwinistas, por supuesto que no sacando a la antropología de la nada, sino imponiéndole una nueva configuración a un discurso ya existente y a sus practicantes. Stocking ha dilucidado este proceso tan bien, que nada de lo que yo pudiera añadir mejoraría su excelente análisis (1971, 1987).

Dando por sentado el aspecto social del proceso formativo, me gustaría examinar ahora el aspecto intelectual; es decir, los efectos que tuvo la revolución del tiempo sobre el contexto del pensamiento etnológico que existía previamente.[6] Haré esto mediante el bosquejo de un par de bocetos del pensamiento etnológico, antes y después de la revolución. Estos bocetos serán deliberadamente exagerados, para exaltar las diferencias antes-y-después y, por lo tanto, tendrán de alguna manera la naturaleza de los tipos ideales; luego llenaré algunos detalles que hayan sido eliminados. Terminaré con algunas notas acerca del presente y el futuro de la antropología, pues cualquier examen acerca de su pasado distante dice algo acerca de lo que la antropología es y de lo que ésta debería ser.

Un cambio en la escala del tiempo trae aparejado un cambio en el contenido. Una escala de tiempo nunca es simplemente una escala. El tiempo no se presenta como una duración vacía, homogénea, moralmente neutra, excepto quizás para los filósofos y los físicos teóricos y, entre ellos, quizás sólo para aquellos con una convicción antigua, kantiana o newtoniana. Para los seres humanos normales, el tiempo está siempre lleno, cuajado de acontecimientos y es significante.

El texto de un villancico de un escritor anónimo del siglo XV podría servir para ilustrar la relación de escala y contenido dentro del marco del tiempo bíblico

> Adán yacía allí confinado
> confinado en cautiverio
> por cuatro mil inviernos
> que no muy largos pensó.

[6] Me han señalado —debo decir que para mi total asombro— que mis palabras podrían interpretarse como para sugerir que las contribuciones de Stocking se *limitan* a los aspectos sociales del asunto. Quisiera eliminar cualquier posibilidad de tal elaboración afirmando que, como es bien sabido, Stocking discutió varias veces el aspecto intelectual del proceso formativo; por ejemplo, Stocking (1973), (1974), (1987).

Y todo por una manzana,
una manzana que él agarró
como los curas encuentran
que escrito en su libro está.

De no haber la manzana agarrado
la manzana agarrado,
nunca nuestra señora
del cielo reina habría sido.

Bendito sea el momento
en que agarró la manzana,
por tanto, nosotros cantamos
Deo gracias.

Los cuatro mil años que separan a Adán de Cristo, la caída y la redención, pasan como un sueño invernal. El movimiento binario de la historia se pliega en uno: el tipo en el antetipo, Adán en el nuevo Adán, y quizás no sea demasiado añadir, la Eva implícita en la Reina del Cielo explícita. Mediante este doblez, el cantor encuentra que la caída es un objeto de celebración, porque trae con ella la redención. Otros deberían decir si esto es teológicamente adecuado; yo lo encuentro hermoso.

Pero los poetas, como dice Santayana, son de corto aliento y alcanzan sus mejores efectos comprimiendo y en un compás corto. Si el poeta comprime aquí la historia divina en dos eventos, y luego los dos en uno solo, otros escritores de más largo aliento encuentran la escala bíblica del tiempo atiborrada de eventos secundarios, que la saturan hasta el estallido.

El discurso protoantropológico, dentro de este marco, adquirió una forma característica. En su forma racionalizada, Ilustrada, la pregunta que se planteó fue la de la relación de los no europeos con la civilización europea. En la forma cristiana de la cual fue una racionalización, la pregunta fue qué relación existe entre los gentiles y el cristianismo. La unidad de este discurso fue la nación o la raza, palabras que entonces eran intercambiables y tenían un sentido más simple que el significado que adquirieron a partir del nacionalismo y del desarrollo de la ciencia de la raza. La configuración eurocéntrica y centrada en la Biblia del discurso etnológico, dentro

de la cronología corta, es lo que quiero poner en evidencia. El nombre mismo de este discurso ya lo expresa. La palabra etnología se deriva de la palabra para las naciones, *ethnoi*, que en la traducción griega del Antiguo Testamento responde a la palabra hebrea *goyim*, esto es, gentiles; y los primeros reflejos del griego *ethnos* aparecen en inglés desde el siglo XV, con el significado de salvaje, pagano, gentil: las naciones que no son ni cristianas ni judías.[7] La perspectiva "nosotros-ellos" tomó, al principio, a la Europa cristiana como su punto de referencia.

Dentro del marco bíblico, el acontecimiento decisivo para el discurso etnológico fue la reciente desaveniencia en la Torre de Babel, que ocasionó la confusión de lenguas y la dispersión de las naciones. El tiempo etnológico, por lo tanto, comenzó un poco después de la creación y su duración fue, por lo tanto, incluso más corta que la historia de la humanidad en su mayor alcance. Dentro del mundo de habla inglesa, el sistema del arzobispo Usher de la cronología bíblica tuvo autoridad hasta bien entrado el siglo XIX (Usher 1650). Usher sitúa la creación en el 4 004 a.C. y la Torre de Babel cerca del 2 400 a.C. Todo el proceso etnológico, esto es, el desarrollo a partir de una unidad humana original de la enorme variedad de lenguajes, costumbres y de tez del presente, tenía que caber en el tiempo transcurrido desde Babel, lo cual significa decir un poco más de 4 000 años, o entre 150 y 200 generaciones.

Cada nación en el relato bíblico tiene su origen en la descendencia de Noé y sus tres hijos, Sem, Cam y Jafet, identificados frecuentemente con las naciones de Asia, África y Europa, respectivamente. La etnología mosaica, como me gustaría llamarla, adquiere a causa de esto una configuración genealógica, representada como un árbol de familia de naciones conectadas por nacimiento; un esquema clasificatorio que permite calibrar los grados de relación entre las naciones según si sus ancestros comunes están cerca o lejos. El programa del discurso etnológico era identificar las numerosas naciones del pasado y del presente con aquéllas nombradas en el Génesis; o, para ponerlo de la manera inversa, el árbol genealógico familiar del Génesis era el marco de significación en el que se distribuía la complejidad etnológica del mundo.

[7] *Oxford English Dictionary*, véase 'éthnic'.

Vale la pena recordar que el tiempo etnológico corto de la Biblia y el discurso etnológico configurado genealógicamente que era inherente a él, los compartían todos los "pueblos del libro": judíos, cristianos y musulmanes. Todas las religiones bíblicas emplearon en alguna medida, el modelo genealógico del Génesis, para ordenar sus conocimientos acerca de las naciones extranjeras. Así, por ejemplo, los escritores musulmanes encontraron que decidir si los chinos eran hijos de Sem, Cam o Jafet tenía cierto interés (Leslie 1984). Asimismo, cuando el gran matemático y cronologista musulmán al-Biruni comparó las cronologías judías y cristianas, las criticó severamente por sus numerosas contradicciones; pero cuando él viajó a India y se dedicó al estudio del sánscrito y de las ciencias indias, tuvo conciencia de haber pasado más allá de una cultura con concepciones históricas relacionadas, para entrar en otra que era decisivamente ajena. No sólo los ciclos del tiempo en el pensamiento indio eran inimaginablemente largos, sino que los indios ni siquiera creían en la creación como tal, pues en cada nueva edad del mundo, éste era formado de nuevo del mismo barro (al-Biruni 1879: 16 y ss., 1914: 321-322). Un cambio en la escala del tiempo había traído aparejado un cambio en el contenido.

En la Europa cristiana, la etnología mosaica se desarrolló de manera peculiar. No intentaremos hacer aquí una descripción detallada de ello, sino que nos bastará con algunos comentarios. Para comenzar, la cronología corta tuvo que ser defendida contra las historias nacionales mucho más largas de los egipcios y de los babilonios, tal como las consignaron en griego Manetho y Berossus. San Agustín fue tan sólo el más notable de los muchos escritores que tomaron a su cargo esta tarea.[8] En el curso de este ejercicio apologético, el cristianismo mismo se comprometió con hacer demostrable la cronología corta y la proposición de que la verdad de la narrativa mosaica era una prueba del cristianismo. Los avances subsecuentes del cristianismo y del islam extinguieron las religiones sobre las cuales se habían fundado las historias nacionales egipcias y babilonias, y durante un tiempo muy largo la cronología corta no tuvo competencia alguna.

[8] *La ciudad de Dios*, libros 12, 18. Para mayores detalles sobre este proceso, véase Trautmann 1987: 205-213.

El proyecto etnológico en Europa estaba orientado especialmente hacia el interés en el lenguaje. El papel rector del lenguaje en la etnología mosaica no se explica totalmente por el contenido de la historia de Babel misma, y su "confusión de lenguas". Hans Aarsleff (1982: 281) plantea una conexión con la cábala judía medieval; Umberto Eco (1991) habla de la búsqueda de un lenguaje perfecto, ocasionada por la declinación de la unidad lingüística europea cuando el latín dio paso a las lenguas romances, y la Reforma promovió las vernáculas. Sea cual sea la razón, desde los tiempos de Leibniz, o incluso de Scaliger, el proyecto etnológico tomó la forma típica de colecciones de columnas paralelas de palabras, con el objeto no sólo de sacar las relaciones históricas entre las naciones, sino también de recuperar el lenguaje perdido de Noé, e incluso el de Adán. Las clasificaciones de lenguajes conducían, por lo general, a la clasificación de las naciones. En el siglo XVIII, el proyecto de un examen de las lenguas a nivel mundial de Catalina la Grande en Rusia, el proyecto de Thomas Jefferson para la comparación de las lenguas de los indios americanos y la obra de Sir William Jones sobre lo que ahora llamamos las lenguas indoeuropeas, semíticas y túrquicas, son los más ambiciosos de muchos de esos proyectos.[9]

Desde el primero de los grandes viajes de descubrimiento, este programa etnológico tuvo que enfrentarse con una oleada creciente, y luego con un diluvio, de nuevos datos etnográficos de todas partes del globo. El volumen completo del nuevo material era casi abrumador, y los problemas que el material le planteaba a la etnología mosaica solían ser agudos. El autor de una pieza de principios del siglo XVIII sobre "La historia total de la navegación, desde sus orígenes [lo cual quiere decir, el Arca de Noé] hasta esta época" —algunos creen que ese autor fue John Locke— expresó su asombro de que el Nuevo Mundo pudiera ser tan grande y, sin embargo, hubiera permanecido oculto durante tanto tiempo. La agudeza del hombre, según él, no puede llegar a concluir cómo llegó la gente a

[9] El proyecto de Catalina se encuentra descrito en F. Adelung (1815); su primer fruto es el curioso diccionario universal de Pallas (1786-1789), y su último fruto es *Mithridates* (1806-1817) de J.C. Adelung, un panorama lingüístico del mundo que fue, durante mucho tiempo, la obra capital de su tipo. Jefferson bosquejó un programa en sus *Notes on the state of Virginia* (1782: 179-180) que luego fue realizado por Stephen Du Ponceau bajo la égida de la Sociedad Filosófica Americana, de la cual ambos fueron presidentes en tiempos distintos. Sobre Sir William Jones, véase nota número 10.

ese mundo por primera vez y lo habitó tan bien, y por qué otros no pudieron encontrar el camino desde entonces (Anon 1704). Colón habría llevado consigo un hablante de hebreo para determinar si los indios eran o no las tribus perdidas de Israel, y el problema de los orígenes de los indios americanos se debatiría dentro de los términos de la etnología mosaica hasta bien entrado el siglo XIX.

Sin embargo, el escepticismo había levantado su fea cabeza y logró poner la nueva etnografía en contra de la cuenta mosaica. Ahora no eran sólo los egipcios y los babilonios —cuyas inscripciones eran ilegibles desde hacía mucho tiempo— sino sobre todo los chinos en los informes de los jesuitas, aquellos cuyas historias nacionales le planteaban un desafío a la cronología corta; y también los mexicanos, los peruanos, los siameses... la lista seguía creciendo y los problemas para hacerla encajar dentro del marco de la etnología mosaica se multiplicaban. Mucho antes de que la arqueología prehistórica le administrara el golpe de gracia, los críticos racionalistas de la cristiandad hacían uso de la nueva etnografía para atacar la cronología bíblica. Eventualmente, a comienzos del siglo XIX, el antiguo lenguaje de los monumentos egipcios fue descifrado, rehabilitando a Mentho y empujando el horizonte de la historia de la civilización mucho antes de la fecha del diluvio; asimismo, el trabajo de Champollion y Young resultó ser la vía más importante para que los orientalistas le prepararan el terreno a una comprensión más amplia del tiempo etnológico, antes de la cueva Brixham. Así, Lyell registra en sus cuadernos el efecto que tuvo sobre sus pensamientos perturbados la cronología de Bunsen para Egipto, que proclamaba diez o incluso veinte mil años de historia de la humanidad (1970:502).

Dentro de la tradición etnológica, la respuesta a sus críticos tuvo que seguir las reglas del discurso racionalista que habían acordado los partidarios de la Ilustración, tanto cristianos como escépticos. La reconstrucción racional de la etnología mosaica fue el proyecto de respuesta que planteó la Ilustración no escéptica, y en su época nadie lo condujo mejor que Sir William Jones. Recordamos a Jones por haber propuesto que el sánscrito, el latín, el griego, el celta, el gótico y el antiguo persa estaban históricamente relacionados, al ser descendientes de un lenguaje común, ahora perdido, al cual llamaríamos el protoindoeuropeo. Pero, aunque el proyecto estaba orientado por el lenguaje, era etnológico y mosaico. Jones

deseaba mostrar que la diversidad etnológica del mundo se podía explicar dentro de los límites de la cronología bíblica, como un proceso de fisión y radiación entre los descendientes de nuestros padres originales; también deseaba, aunque al final anunció con tristeza su fracaso, rastrear estos lenguajes y esta gente retrocediendo hasta su unidad en Noé.[10]

La filología comparada fue la forma conductora que tomó, en el siglo XIX, la racionalización de la etnología mosaica; y mientras se mantuvo la cronología corta, fue la reina (junto con la economía política) indiscutida de las ciencias humanas emergentes y el modelo para la etnología. El discurso etnológico durante la primera parte del siglo XIX, bajo la forma de escritos sobre la historia natural del hombre por Prichard (1834), Latham (1850) o Brace (1863), o como el primer esbozo de *Sistemas de consanguinidad y afinidad* de Morgan (1871), organizó sus materiales en modelos genealógicos que tomaron como guía las clasificaciones de los filologistas.

Entonces se produjo la revolución en el tiempo etnológico.

Su principal efecto, en lo que respecta al discurso etnológico, es que desplazó de una vez y para siempre la autoridad de la Biblia, y ciertamente la de todas las fuentes escritas incluyendo, por encima de todo, la preciada herencia de la literatura griega y latina, en la que hasta entonces se habían apoyado los europeos, como fuente de nuestro conocimiento sobre el estado humano original, "la condición primitiva del hombre". Fue entonces cuando se abrió un inmenso territorio del pasado, anterior al testimonio escrito, y a este territorio las lenguas europeas le dieron, por primera vez, el nombre de prehistoria. Se consideró que la filología tenía sólo un limitado alcance histórico, confinado a la parte más reciente del trecho histórico humano ampliado, y aunque esta ciencia, la más bíblica de todas, continúe con su útil trabajo y siga teniendo valor para la antropología, ya no es más su piedra fundamental ni el modelo de su forma ideal. Los estudiantes de las lenguas antiguas perdieron la autoridad sobre el problema de la condición primitiva del hombre, y ésta pasó a la ciencia recién bautizada de la arqueología

[10] El pasaje tan citado en el cual Jones anuncia el concepto indoeuropeo, como podríamos llamarlo, está en Jones (1786:422). Él desarrolla su proyecto etnográfico en el Discurso de Aniversario pronunciado ante la Sociedad Asiática. Éstos están publicados en *Asiatick researches*, vols. 1-3, reimpreso muchas veces en varias ediciones de las obras y como un conjunto en sí.

prehistórica, y al estudio de los huesos y las piedras que ella excava. Se desvaneció entonces el problema de cómo pudieron diferenciarse las razas de la especie humana a partir de un tipo común, dentro de la cronología corta recibida —un problema que tentó a muchos a adoptar la solución no ortodoxa de la creación separada de las razas—, y el estudio de la raza pasó a ser coto de los antropólogos biológicos o físicos. Los etnólogos que examinaban la vida social y religiosa de los salvajes contemporáneos, ahora los veían respecto de una condición primitiva que ya no estaba definida por la Biblia y los clásicos sino por el registro arqueológico. La identificación del salvajismo con el hombre primitivo se hizo tan completa que las palabras mismas, que antes de la revolución del tiempo eran cuidadosamente distinguidas, se hicieron casi idénticas, tal como lo son hoy en día.

La aparición de la antropología como la conocemos, hacia los sesenta del siglo XIX, fue la fusión intelectual de la arqueología prehistórica, la antropología biológica o física y la antropología social, más la creación de los acomodos institucionales para ajustarse a la nueva realidad; esa realidad en que se había transformado la antropología, según la adecuada frase de Stocking: el legado residual de la historia universal. Lo que siempre se había denominado la historia se organizó, al mismo tiempo, en una disciplina especializada de los registros escritos del pasado humano y sigue aún, con flagrante anacronismo, subdividiendo su pequeño fragmento de historia humana en los periodos antiguos y modernos, separados por lo que todavía se complace en llamar las edades "medias". La sustancia sobre la cual trabajaba la historia especializada y redefinida siguió siendo lo que había sido: un cuerpo conformado por cronologías detalladas y sincronismos que formaban una red temporal llena de eventos. El nuevo tiempo del antropólogo, por otra parte, se alargó indefinidamente hacia antes del inicio de la historia de la civilización. El salvajismo se transformó, por fin, no sólo en la antítesis de la civilización sino definitivamente en su precursor; y el compás que gobernó su ascenso hacia la civilización fue aminorado por la escala temporal expansiva a paso muy lento, en comparación con el paso rápido y acelerador de la civilización. En la figura de Morgan, los primeros escalones de la escalera ascendente del progreso fueron ampliados de manera que los escalones posteriores se hicieron, relativamente, más inclinados (Morgan 1877: 38); el plano inclinado del

progreso se transforma en una curva exponencial, por lo que la diferencia entre salvajismo y civilización se hace más profunda gracias a la misma fuerza que los pone en una secuencia temporal.

Una vez dibujados estos dos retratos —realmente, no más que bocetos— de la forma de conjunto del discurso etnológico bajo la cronología bíblica corta, y dentro del marco del tiempo ampliado hacia atrás que produjo la revolución en el tiempo etnológico, permítanme ahora completar algo de la complejidad de esta representación en cierta medida supersimplificada y abstracta. Si se examina desde la perspectiva del cambio, el contenido del discurso etnológico aparece sorprendentemente distinto antes y después del repentino cambio de la escala temporal; pero, cuando examinamos el mismo periodo desde la perspectiva de la continuidad, la pintura se ve bastante diferente.

Como indiqué al principio, el evolucionismo progresivo y francamente triunfal que durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo XIX le dio coherencia intelectual a la primera formación de la antropología, tuvo un largo periodo de evolución y la teoría de las etapas, que fue su expresión característica, había sido claramente articulada mucho antes de la revolución del tiempo. La teoría de las etapas fue sintomática de una aspiración a construir una perspectiva global de la historia humana según vertientes naturalistas, desarrollistas y progresivas. En el siglo XVIII, y en verdad un buen tiempo antes, el pensamiento etnológico se veía complicado por el surgimiento de teorías naturalistas y desarrollistas, situadas a veces dentro de la tradición más antigua de la etnología mosaica, y otras en tensión con ésta.

La condición previa de ese evolucionismo social, en el sentido más general, fue la creciente autoconfianza de Europa respecto de su pasado y del mundo no europeo; confianza que había ido creciendo desde los viajes de descubrimiento y la expansión mundial del comercio, la colonización, el imperio y la ciencia europeos.

Su resultado fue, como dice Dugald Steward en su importante afirmación sobre el tema, "un tipo particular de interrogante que, en la medida de lo que sabemos, es por completo de origen moderno" (1980 [1793]:292). Steward le dio el nombre en inglés de "theoretical or conjectural history" ('historia teórica o conjetural')

(lo que corresponde a la *histoire raisonnée* de algunos escritores franceses), con lo que quería significar principalmente la construcción razonada de historias hipotéticas del desarrollo desde un estado natural hasta la civilización; pero él incluía, asimismo, el estudio comparativo de las culturas, cuyo indudable maestro era Montesquieu. Steward reconoció en esta forma de pensamiento algo similar a lo que podríamos llamar modelado teórico.[11]

La cronología corta bloqueó, en muchas formas, la elaboración teórica total de este sentido de confianza, en términos del pensamiento histórico-universal o etnológico. Este es un tema que exige una reflexión extensa. Pero dado que el marco temporal del que dispongo es muy reducido, debo pasar más allá de todas las complejidades y llegar al meollo del asunto que, según creo, es el siguiente: dentro de la cronología corta, el inicio del "gobierno civil" o de la civilización en Egipto y Asia estaba tan cerca del comienzo de la historia humana misma, que dejaba muy poco tiempo para un estado de salvajismo original y un ascenso gradual hacia la civilización.

Ciertamente, hasta el momento en que se produjo la revolución del tiempo, decidir si los salvajes eran los representantes vivientes del estado primitivo del hombre, o los descendientes degenerados de gente anteriormente civilizada era un asunto pendiente. La narración bíblica dejaba claro, o al menos así parecía, que las primeras generaciones de la humanidad no habían sido de cazadores-recolectores sino de pastores y campesinos, y que Dios les había dado al comienzo los elementos de la vida civilizada, incluyendo un lenguaje que correspondía perfectamente a la naturaleza, la institución del matrimonio y muchas otras bendiciones. Por otra parte, el diseño global de la historia bíblica, la caída de la gracia y el ascenso hacia la redención, no se orientaba gustosamente hacia el impulso naturalista y desarrollista. De muchas maneras, el marco y el contenido de la etnología mosaica ofrecían puntos de resistencia frente a una lectura consistentemente progresista de la historia humana.

[11] Sobre los modelos teóricos del desarrollo progresivo, Steward (1980 [1793]: 296) escribió: "En muchos casos, es de mayor importancia comprobar el progreso que es más simple que el progreso que es más agradable para el hecho; por paradójico que pueda parecer, es totalmente cierto que el progreso real no siempre es el más natural. Puede haber sido determinado por accidentes particulares, que probablemente no volverán a ocurrir, y que no se pueden considerar como parte de esa provisión general que la naturaleza ha hecho para la mejora de la raza".

Muy en especial, esta etnología se orientaba a explicar a los salvajes a través de la caída, y se resistía a identificarlos con la condición primitiva del hombre.

En lo que respecta a aquellos que sustentaban una teoría degenerativa de la historia humana, un incremento en la escala no representaba diferencia alguna. Así le parecía a Byron, cuando en su diario de comienzos de los veinte del siglo XIX dice sobre el asunto:

> Si de acuerdo con algunas especulaciones se podría probar que el Mundo es muchos miles de años más antiguo que la Cronología Mosaica, o si se pudiera derrocar a Adán y Eva y la Manzana y la Serpiente ¿qué se podría poner en lugar de ellos? o ¿cómo se podría eliminar la dificultad? las cosas deben haber tenido un comienzo —y ¿qué importa cuándo o cómo?— Yo a veces pienso que el *Hombre* podría ser la reliquia de un ser material más elevado, náufrago de un mundo anterior, y degenerado por las penalidades y la lucha a través del caos hacia la Conformidad —o algo así— tal como vemos a los laplanders, los esquimales, etc., inferior en el estado presente, a medida que los Elementos se vuelven cada vez más inexorables, pero incluso así esta Supuesta Creación Preadánica más elevada debe haber tenido un Origen y un *Creador*, pues un *Creador* es una imaginación más natural que el encuentro fortuito de átomos —todas las cosas se remontan a la fuente— aunque podrían fluir hacia un Océano (Byron 1979: 46-47).

Lo corto de la cronología bíblica y el contenido de la narración bíblica, sin embargo, le presentaban serios impedimentos a quienes querían construir relaciones desarrollistas, naturalistas, de la vida humana. El problema fue enfrentado de varias maneras tal como se observa, por ejemplo, en los escritos de Adam Smith, John Millar y Jean Jacques Rousseau. Smith, en su *Dissertation on the origin of languages*, simplemente ignoró la discrepancia entre su historia conjetural y el relato bíblico, lo cual era la solución más simple. Millar, quien elaboró una relación teórico-naturalista del desarrollo del matrimonio, derivándolo de la asociación de los sexos que se da entre los animales más elevados con el objeto de criar a los más jóvenes, y la larga cría que exigen los infantes humanos, tuvo el cuidado de situar su historia dentro del marco bíblico, después de la caída. Él señaló que su teoría "sólo se puede aplicar a aquellos que han perdido todo conocimiento de las instituciones originales, las cuales, como nos informan las sagradas escrituras, fueron comunicadas a la humanidad mediante una extraordinaria revelación de los cielos" (1806:19); pero ésta no es una solución

afortunada, porque interrumpe la continuidad entre la vida animal y la humana, que el mismo Millar planteaba. Rousseau hizo un acto de evasión, con tal brillantez que todavía nos estamos preguntando qué quizo decir exactamente. Él proyectó su *Ensayo sobre el origen de la desigualdad* hacia un tiempo inventado, imaginario, que al mismo tiempo estaba fuera del marco prevaleciente, con lo cual se escapaba de las limitaciones de éste y no corría el riesgo de ser censurado sobre bases religiosas. Su estado natural "no existe, quizá nunca existió, y probablemente nunca existirá", pero de él "es, sin embargo, esencial formarse nociones correctas, a fin de conformar un juicio apropiado de nuestro estado actual" (1962 [1755]:136).[12]

La revolución del tiempo desató sus nudos y liberó el impulso de la ley-del-progreso para que se desarrollara plenamente, en el tiempo real. El marco temporal ampliado enormemente hizo de todos los registros escritos tradiciones de un pasado comparativamente reciente, y disminuyó el significado de los retrocesos temporales del progreso tales como las Edades oscuras que separaban la antigua civilización de la moderna. Los salvajes se volvieron primitivos, la fuente y el punto de partida del proceso evolucionista.

Terminaré esta historia con algunas observaciones acerca de la relación entre la antropología en el siglo XX y el marco ampliado del tiempo que la hizo nacer.

[12] Recordemos la argumentación en la apertura del *Ensayo* (Rousseau 1962 [1755]: 140-141): Los filósofos encuentran necesario referirse al estado natural, pero ninguno lo ha alcanzado alguna vez. No piensan en preguntar si alguna vez existió; pero Rousseau dice (con una sinceridad en la que sería insensato creer) que las Sagradas Escrituras dejan claro que el primer hombre, habiendo recibido la guía y los preceptos inmediatamente de Dios, no se encontraba de ninguna manera en ese estado; pero dándoles a las escrituras de Moisés el crédito que les debe todo filósofo cristiano, debemos negar que incluso antes del diluvio los hombres se encontraron alguna vez en el puro estado natural. Entonces viene el asombroso: "Por lo tanto, comencemos por dejar de lado todos los hechos, pues éstos no tienen alcance sobre el asunto" —esto es, los hechos de la historia bíblica. La religión nos exige que creamos que Dios sacó a los hombres del estado natural inmediatamente después de la creación, y que deseó que existiera la desigualdad entre ellos, pero no nos prohibe hacer conjeturas acerca de en qué se habría transformado la humanidad si hubiera sido dejada a sí misma, etc. Lovejoy (1948:18) tiene realmente razón cuando llama esto un "pararrayos contra los truenos eclesiásticos", pero también hay lugar para creer que lo que sigue es un tipo de modelado teórico en la forma que plantea Stewart.

El europtimismo que los victorianos pusieron en la construcción de su ciencia del hombre no sobrevivió el siglo XIX. Por diversas razones, el siglo XX ha sido una época de incertidumbre, y la confusión moral en la que se encuentra la antropología en la actualidad es, en cierta medida, la continuación de dudas y ambivalencias que hicieron su aparición mucho antes de la primera de las guerras mundiales. La evolución social o, en todo caso, el desarrollismo de cualquier tipo, permanece sin embargo profundamente embebido en la estructura del pensamiento moderno, como el contenido necesario del marco ampliado del tiempo que le dio a la antropología su lógica original, incluso cuando el pensamiento moderno adquiere dimensiones más amplias y extraeuropeas. Lo que ha cambiado es nuestra actitud hacia ello. El desarrollismo, si bien no el evolucionismo victoriano, llegó para quedarse; pero tal como se manifiesta ahora, no siempre resulta encantador. No podemos recuperar el alegre optimismo de Tylor, según el cual la civilización (tan sólo con que sea "juiciosa") es siempre buena para los salvajes (1913:31); cada tanto, además, no estamos seguros tampoco de que sea buena para el civilizado.

Muy aparte del papel que este cambio de sentimientos haya desempeñado para eliminar el atractivo que el evolucionismo ejercía sobre los antropólogos del siglo XX, hay varias razones internas a la ciencia que redujeron el entusiasmo por los límites extremos del tiempo macrohistórico, del cual esos antropólogos fueron los cada vez más reacios herederos. Algunas de esas razones son puramente logísticas. Hasta hace muy poco, el número de los antropólogos era muy reducido, y su posición en las universidades era marginal. La disparidad entre su número y lo vasto del campo que llegó a ser suyo por derecho de nacimiento, era inmensa. Mientras tanto, ha habido un trabajo urgente que realizar en el presente inmediato, para registrar los hechos del objetivo en rápida desaparición de la búsqueda antropológica: la sociedad primitiva. Algunos consideraron que todas las manos eran necesarias para realizar esa tarea esencial, y el pasado humano más amplio habría de sufrir un descuido comparativo.

Dentro de la antropología británica, el funcionalismo se formó, con bastante improbabilidad, dentro de un campo de fuerza polarizado entre dos intelectos tan diferentes como los de Malinowski y Radcliffe-Brown, adquiriendo así características diferen-

tes de cada uno de ellos. De Malinowski tomó lo que Gellner (1987:xi) llama "la epistemología baptista, que insiste en el conocimiento-por-inmersión-total" a través del trabajo de campo; de Radcliffe-Brown, el gusto contrario por la abstracción y la comparación; de ambos, un desagrado por los grandes constructos evolucionistas, a los que Radcliffe-Brown menosprecia mediante la frase de "historia conjetural" —tomando prestadas de Dugald Steward las palabras que éste había usado, mucho antes, para alabar los modelos imaginativos que Adam Smith usó para escapar fuera de los confines de la cronología corta. En Gran Bretaña, la ciencia del hombre escogió transformarse en una ciencia de sociedades en pequeña escala y, por virtud de una mayor intensidad de esfuerzo dentro de una escala reducida, produjo estanterías llenas de estudios clásicos. En la antropología norteamericana, pero por razones algo diferentes, se produjo un proceso similar de enfocarse en el presente o en el pasado microhistórico, bajo Boas y sus sucesores. La antropología francesa, por su parte, permaneció en una relación más estrecha con temas apropiados para un marco histórico más amplio; quizás debido a una relación más cercana a la filosofía y al estudio de las civilizaciones antiguas, y a una relación más ligera con el trabajo de campo. *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévy-Strauss (1969 [1949]) tenía una grandeza de concepción para la cual no estaban preparados los anglosajones; al principio apareció como una monstruosidad, y luego como una revelación.

Los beneficios de ese enfocarse, a través del énfasis en el trabajo de campo y en el análisis sincrónico, son evidentes. Pero también ha habido pérdidas. En Gran Bretaña han desaparecido los lazos que habían unido a los coherederos del campo temporal ampliado de la antropología y en Estados Unidos, la antropología física, la arqueología prehistórica y la antropología cultural permanecieron ligadas sólo por un remanente de buena voluntad y por la memoria de un pasado compartido. Al reducir el horizonte del tiempo —al menos en dos tradiciones nacionales durante parte de su historia reciente —la antropología social o cultural, heredera de algo más que historia, se satisfizo durante un tiempo con mucho menos.

La antropología tuvo que comenzar de nuevo a ocupar el tiempo de los historiadores. La famosa conferencia Marret de Evans-Pritchard sobre historia y antropología, dada en 1950, marcó el comienzo así como un considerable cambio de dirección de la obra

del mismo Evans-Pritchard (Evans Pritchard, 1950). Varias obras recientes nos dan razones para pensar que la recuperación se está dando bien, y que la antropología tiene algo bastante propio qué decir sobre la historia humana. Pienso en obras tan diferentes como *The oriental, the ancient and the primitive* de Goody (1990); *Plough, sword and book* de Gellner (1988); *Europe and the people without history* de Wolf (1982), y *Islands of history* (1986) de Sahlins, para nombrar unos pocos. Pero los límites más amplios del tiempo etnológico aún han sido poco tocados por la antropología social o cultural. No es "cubrir" un "periodo" más de la historia humana lo que constituye el tema propio de la arqueología prehistórica; se trata de ver el presente humano en el marco más amplio del tiempo humano.

Esto tiene algo de paradoja. La antropología social se ha retirado de la construcción activa de esquemas del desarrollo social humano sobre periodos de muy larga duración, sin rechazar, sin embargo, los conceptos desarrollistas. Sin embargo, el sentido desarrollista, el cual es el contenido necesario del marco del tiempo ampliado que marcó el comienzo de la antropología, también es —como lo he planteado— el contenido necesario del pensamiento moderno en general. Así, la antropología social o cultural cada vez tiene menos que decir, explícitamente, acerca de los límites extremos de la estructura de pensamiento que ayudó a implantar con tanta profundidad en las formas modernas de pensamiento acerca de la condición humana, estructura que compartía implícitamente. La antropología surgió para desempeñar el papel de clasificar esa estructura y ese contenido. Negarse a hacerlo es rechazar su vocación propia.

La sociobiología les ha ofrecido a los antropólogos una vía para sintetizar los contenidos del tiempo etnológico, pero a la mayoría de nosotros esto nos ha parecido una síntesis falsa, un utilitarismo primitivo desplazado a nivel del gen. La teoría tetrádica de Allen sobre la evolución de los sistemas de parentesco me parece, por el contrario, un raro ejemplo de exactamente el tipo de cosa que se quiere.[13] Asimismo, está allí donde se quiere, pues al inventar el

[13] El esquema evolucionista está en Allen (1989a); la afirmación básica de la teoría tetrádica está en Allen (1986), y con mayor elaboración en Allen (1989b).

estudio del parentesco, la antroplogía se inventó a sí misma y descubrió una voz propia.

El peligro de hoy en día no es que la antropología vaya a volverse loca por una gran síntesis que es falsa, sino que con el actual humor incierto, el horizonte de la empresa se hunda más, no sólo dentro de las fronteras de un pedazo limitado del tiempo etnológico, sino dentro de ese pedazo limitado, hacia una obsesión posmodernista por el texto antropológico como la-cosa-en-sí. Restringir nuestro campo de visión al presente, o a los textos que hacemos y leemos para y entre nosotros, no es un acto decoroso. Recordar el pasado más largo del pensamiento etnológico y las condiciones bajo las cuales surgió nuestra disciplina, podría ayudarnos a recordar nuestro derecho de nacimiento y encontrar nuestra vocación.

Traducción del inglés:
MARIELA ÁLVAREZ

REFERENCIAS

ANON. 1704. "The whole history of navigation from its original to this time" (1704), en *The works of John Locke*, vol. 10, pp. 357-512. Londres: Thomas Tegg, 1823.

AARSLEFF, Hans 1982. *From Locke to Saussure, essays on the study of language and intellectual history*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

ADELUNG, Johann Christoph 1806-17. *Mithridates oder allgemeine Sprachenkunde mit den Vater Unser als Sprachprobe in bey nahe fünfhundert Sprachen und Mundarten*. 4 vols. (vol. 4, ed. Johann Severin Vater). Berlín: Vossischen Bucchandlung.

ADELUNG, Friedrich 1815. *Catherinens der Grossen Verdienste um die vergleichende Sprachenkunde*. San Petersburgo: Friedrich Dreschsler.

ALLEN, N.J. 1986. "Tetradic theory: an approach to kinship", *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 17, 87-109.

____ 1989 a. "The evolution of kinship terminologies", *Lingua* 77, 173-185.

____ 1989 b. "Assimilation of alternate generations", *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 20, 45-55.

AL-BIRUNI, Abu Raiham Muhammad ibn Ahmad 1879. *The chronology of ancient nations* (Athar-ul-Bakriya), Edward C. Sachau (trad.). Londres: K. Paul, Trench, Trubner.

____ 1914. *Alberuni's India*. Edward C. Sachau (trad.). Londres: K. Paul, Trench, Trubner.

BOUCHER DE CRÈVECOEUR DE PERTHES, Jacques 1838. *De la création, essai sur l'origine et la progression des êtres*. 5 vols. Abbeville.

____ 1847-64. *Antiquités celtiques et antédiluviennes, mémoire sur l'industrie primitive et les arts à leur origine*. 3 vols. París: Treuttel y Wurtz, Derache, Dumoulin, Didion.

BRACE, Charles Loring 1863. *The races of the Old World, a manual of ethnology*. Londres: John Murray.

BUCKLAND, William 1820. *Vindicae geologicae; or the connexion of geology and religion explained*. Oxford.

BURROW, J.W. 1966. *Evolution and society, a study in Victorian social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

BYRON, George Gordon, Baron Byron 1979. *Byron's letters and journals*. Leslie A. Marchand (comp.). Vol. 9, 1821-1822: 'In the wind's eye.' Londres: John Murray.

CANNON, Walter F. 1960. "The Uniformitarian-Catastrophist debate", *Isis* 51, 38-55.

____ 1961-62. "The bases of Darwin's achievement: a revaluation", *Victorian studies* 5,109-134.

DAWKINS, W. Boyd 1871. "Darwin *On the descent of man*", *Edinburgh review* 134, 195-235.

ECO, Umberto 1991. "The search for the Lingua Adamica". Serie de conferencias dictadas en el Teatro Sheldonian, Oxford, enero.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1950. "Social anthropology: past and present. The Marett Lecture, 1950", en *Social anthropology and other essays* (1962). Nueva York: The Free Press.

GELLNER, Ernest 1987. *The concept of kinship, and other essays on anthropological method and explanation*. Oxford: Basil Blackwell.

____ 1988. *Plough, sword and book, the structure of human history*. Londres: Collins and Harvill.

GILLISPIE, Charles 1951. *Genesis and geology, a study in the relations of scientific thought, natural theology and social opinion in Great Britain, 1790-1850*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

GOODY, Jack 1990. *The Oriental, the ancient and the primitive, systems of marriage and family in the pre-industrial societies of Eurasia*. Cambridge: Cambridge University Press.

GRAYSON, Donald K. 1983. *The establishment of human antiquity*. Nueva York: Academic Press.

GRUBER, Jacob W. 1965. "Brixham Cave and the antiquity of man", en *Context and meaning in cultural anthropology*. Melford E. Spiro (comp.), pp. 373-402. Nueva York: The Free Press; Londres: Collier-Macmillan.

HOOYKAAS, R. 1970. "Catastrophism in geology, its scientific character in

relation to actualism and uniformitarianism", *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, AFD. Letterkund. Nieuwe Reeks, Deel 33, núm. 7.

JEFFERSON, Thomas 1782. *Notes on the state of Virginia, written in the year 1781, somewhat corrected and enlarged in the winter of 1782, for the use of a foreigner of distinction, in answer to certain queries proposed by him...* N.p., n. pub.

JONES, Sir William 1786. "The third anniversary discourse, delivered 2 February, 1786, by the President", *Asiatick researches* 1, 415-431.

LATHAM, Robert Gordon 1850. *The natural history of the varieties of man.* Londres: John van Voorst.

LESLIE, Donald Daniel 1984. "Japhet in China", *Journal of the American Oriental Society* 104, 403-409.

LÉVI-STRAUSS, Claude 1969 [1949]. *Elementary structures of kinship.* (Les structures élémentaires de la parenté). James Harle Bell y Hohn Richard von Sturmer (rev., comp. y trad.), Rodney Needham (comp.). Londres: Eyre & Spottiswoode.

LOVEJOY, Arthur O. 1948. *Essays in the history of ideas.* Baltimore: The Johns Hopkins Press.

LYELL, Sir Charles 1853. *Principles of geology; or, the modern changes of the earth and its inhabitants considered as illustrative of geology.* 9a. ed., rev. Londres: John Murray.

____ 1859. "On the occurence of works of human art in post-Pliocene deposits", *Reports of the British Association for the Advancement of Science* 29, 93-95.

____ 1863. *The geological evidences of the antiquity of man, with remarks on theories of the origin of species by variation.* Londres: John Murray.

____ 1881. *Life, letters and journals of Sir Charles Lyell, Bart.* Comp. por la señora Lyell, 2 vols. Londres: John Murray.

____ 1970. *Sir Charles Lyell's scientific journals on the species question.* Leonard G. Wilson (comp.). New Haven y Londres: Yale University Press.

MARETT, R. R. 1921 [1912]. *Anthropology.* Nueva York: Henry Holt; Londres, Williams y Norgate.

MILLAR, John 1806. *The origin of the distinction of ranks.* 4a. ed. Edimburgo: William Blackwood; Londres, Longman, Hurst, Rees, & Orme.

MORGAN, L.H. 1871. *Systems of consanguinity and affinity of the human family.* Smithsonian contributions to knowledge, vol. 17. Washington, D.C.: Smithsonian Institution.

____ 1877. *Ancient society, or researches in the lines of human progress from savagery through barbarism to civilization.* Nueva York: Henry Holt.

PALLAS, P.S. 1786-89. *Linguarum totius orbis vocabularia comparativa, au-*

gustissimae cura collecta. 2 vols. San Petersburg: Johann Carl Schnoor.

PRESTWICH, Joseph 1860 [1859]. "On the occurence of flint-implements, associated with the remains of extinct mammalia, in undisturbed beds of a late geological period", *Proceedings of the Royal Society of London* 10, 50-59.

PRICHARD, James Cowles 1843. *The natural history of man; comprising inquiries into the modifying influence of physical and moral agencies on the different tribes of the human family*. Londres: H. Bailliere; París: J.B. Bailliere; Leipsic: T.W. Weigel.

ROSSI, Paolo 1984. *The dark abyss of time, the history of the earth and the history of nations from Hooke to Vico*. Lydia G. Cochrane (trad.). Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

ROUSSEAU, J.J. 1962 [1755]. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, C.E. Vaughan (comp.) vol. 1, pp. 124-220. Oxford: Basil Blackwell.

SAHLINS, Marshall 1986. *Islands of history*. Chicago y Londres: University of Chicago Press.

SMITH, Adam 1983 [1761]. "Considerations concerning the first formation of languages," en *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*, A.S. Skinner (comp.), vol. 4: Lectures on rhetoric and belles lettres, J.C. Bryce (comp.), pp. 201-226. Oxford: Clarendon Press.

STEWART, Dugald 1980 [1793]. "Account of the life and writings of Adam Smith, ed. I.S. Ross", en Adam Smith, *The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith*, A.S. Skinner (comp.), vol. 3: Essays on philosophical subjects, ed. W.P. D. Wightman y J.C. Bryce (comps.), pp. 269-351. Oxford: Clarendon Press.

STOCKING, George W., Jr. 1971. "What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute (1837-71)", *Man* 6, 369-390.

_____ 1973. "From chronology to ethnology: James Cowles Prichard and British Anthropology 1800-1850". En James Cowles Prichard, *Researches into the physical history of man*, ed. George W. Stocking, Jr., pp. ix-cx. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

_____ 1974. "Some problems in the understanding of nineteenth century cultural evolutionism". En Regna Darnell, ed., *Readings in the history of anthropology*, Nueva York: Harper & Row.

_____ 1987. *Victorian anthropology*. Nueva York: The Free Press; Londres: Collier Macmillan.

TRAUTMANN, Thomas R. 1987. *Lewis Henry Morgan and the invention of kinship*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

TYLOR, Edward B. 1913. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom.* 5a ed. 2 vols. Londres: John Murray.

WOLF, Eric R. 1982. *Europe and the people without history.* Berkeley, Los Angeles. Londres: University of California Press.

USHER [i.e. Ussher], James 1650. *The annals of the Old and New Testament with the synchronismus of heathen story to the destruction of hierusalem by the Romanes.* Londres: J. Crook & G. Bedell.