Teoría y metateoría a propósito del método antropológico: ¿es el materialismo cultural una estrategia de investigación?

Pedro Tomé Martín
Universidad de Salamanca (España)

I. Las anomalías y el 'todo vale'

A pesar de que la realidad se encarga cotidianamente de demostrar lo contrario, la idea de que la antropología social es una ciencia nacida sin futuro o, cuando menos, abocada a un suicidio temprano, se ha reiterado en demasía a lo largo del presente siglo por numerosos pensadores europeos. Los argumentos que han pretendido apoyar tales afirmaciones han sido de lo más variados aunque pueden agruparse en dos grandes líneas: la indefinición teórica que caracteriza a la antropología supondrá, por una parte, su absorción por otra ciencia más elaborada; la desaparición de sociedades diferentes a la nuestra como consecuencia de la homogeneización cultural deja a la antropología, por otra, sin objeto claro de estudio. Parece fuera de toda duda que bajo dichas afirmaciones subyacen, de forma más o menos implícita, dos creencias: la antropología no es una ciencia en sentido estricto y, caso de serlo, es aquella que se ocupa del estudio de los pueblos primitivos. Evidentemente tanto una suposición como otra son, cuando menos, discutibles.

Ciertamente, la historia de la antropología nos muestra cómo con excesiva frecuencia se han rodeado o evitado determinados problemas porque un hecho contrastado empíricamente refutaba una teoría. No obstante, si tenemos que creer a Popper, la irrefutabilidad no es una virtud de la teoría sino uno de sus vicios. Es más, el hecho de que determinadas cuestiones se hayan soslayado explícitamente no quiere decir que su elusión haya sido total. Como afirma Lakatos, "los científicos tienen la piel gruesa. No abandonan una teoría simplemente porque los hechos la contradigan. Normalmente o bien inventan alguna hipótesis de rescate para explicar lo que ellos llaman después anomalía o, si no pueden explicar la anomalía, la ignoran y centran su atención en otros problemas"[1]. (Lakatos, 1989. 12)

[1] Conviene precisar, al respecto, que las "anomalías" aludidas no son un eufemismo para no nombrar una refutación, sino aquello que nos permite retener una teoría aun sabiendo que contiene datos contradictorios con el *corpus* general o inexplicables total o parcialmente desde el mismo.

Cierto es que algunos antropólogos han defendido la idea de que la antropología no es una ciencia sino una "ideología teórica"[2] (Llobera, 1975b. 377). Así considerada, la antropología sería una disciplina que pretende acercarse al ideal científico y cuyo fundamento es la ingente cantidad de datos empíricos sobre los que apoya sus afirmaciones junto a un conjunto de ideologías teórico-descriptivas que permiten interpretarlos. Sin embargo, que el objeto de la antropología sea históricamente cambiante en función de la coyuntura internacional y que las justificaciones teóricas de la misma sean variantes en el transcurso del tiempo no anula la pretensión de cientificidad de la disciplina.

Lowie, en su día manifestó que "el procedimiento científico moderno es el de abstenerse de cualquier juicio subjetivo (...). El antropólogo, como individuo, no puede dejar de responder a manifestaciones de otras culturas, de acuerdo con sus normas individuales y nacionales; pero como hombre de ciencia registra simplemente costumbres como el canibalismo o el infanticidio, comprendiéndolas y, si le es posible, explicándolas" (Lowie, 1985. 39). Sin embargo, tales posicionamientos nos parecen con el correr de los años ingenuidades que no podemos pagar. A pesar de que la ciencia no está exenta de todo tipo de prejuicios, éstos no eliminan totalmente su carácter científico. Por otra parte, podríamos afirmar que los prejuicios son inevitables independientemente de qué modelo explicativo se utilice debido a que "el ámbito objetual de las ciencias sociales está ya constituido precientíficamente; en todo caso, el científico social al deslindar categorialmente su ámbito objetual, tiene que tener en cuenta que está tratando de distinguir una clase de objetos posibles que por su parte reflejan ya una estructura categorial. " (Habermas, 1988b. 459).

En suma, la interpretación y análisis está en función de la selección previa de hechos significativos frente a otros considerados irrelevantes. La única forma posible de garantizar la *objetividad* en la recolección de los hechos sería recogiéndolos todos, y aún así es imposible no considerar algunos como más relevantes que otros. Como afirmara Lévi-Strauss en sus *Tristes trópicos:* "de aquí a unos cientos de años, en este mismo lugar, otro viajero tan desesperado como yo llorará la desaparición de lo que yo hubiera podido ver y no he visto. Víctima de una doble invalidez, todo lo que percibo me

[2] En todo caso, la afirmación de que la antropología es una "ideología teórica" es matizada por el propio Llobera al augurarle un futuro científico: "más allá de las apariencias inmediatas, la naturaleza de la antropología (se define por) su origen colonial, su objeto reprimido, su carácter ideológico, su crisis actual y su futuro como ciencia" (Llobera, 1975b.373)

hiere, y me reprocho sin cesar por no haber sabido mirar lo suficiente" (Lévi-Strauss, 1995. 61). Dicho claramente, la recogida de datos, con el modelo que sea, implica siempre ciertas dosis de subjetividad que no pueden ser eliminadas por muchos controles que se pretendan colocar.

Ahora bien, que el antropólogo considere como más relevantes unos hechos que otros no implica necesariamente que los procesos de recogida de datos sean totalmente arbitrarios. La historia de la antropología nos muestra palpablemente, desde Tylor la obsesión por la pureza metodológica. Es decir, los hechos o relaciones considerados relevantes no son aleatorios ya que, en última instancia, existen no sólo como modelos teóricos. No obstante, es el marco teórico lo que da relevancia, esto es, significatividad, a cualquier hecho. De ahí la importancia de abordar las investigaciones antropológicas desde un enfoque claro y de no situar el eclecticismo como valor máximo.

En los últimos se ha ido imponiendo la creencia de que mantener a toda costa un enfoque no sólo es acientífico sino pernicioso para el desarrollo de la teoría. Máxime cuando podemos reclamar como propias, aportaciones realizadas por neoevolucionistas, postestructuralistas, ecólogos culturales, marxistas, etcétera. Lo que en principio se presenta como un indicio de mentalidad abierta a posibles cooperaciones y como fruto del diálogo entre diversas tendencias científicas resulta ocultar, en demasiadas ocasiones, unos presupuestos epistemológicos e, incluso, ontológicos, que pueden no ser tan aceptables. Por otra parte, el cuestionamiento de la razón como única fuente de conocimiento permite equiparar, como igualmente probable a cualquier estrategia de investigación con la consecuente negación de la falta de fundamento adecuado para mantener una u otra como única válida. Ello representa en sí mismo un problema, porque supone la imposibilidad de vincular los resultados de una investigación con un *corpus* teórico coherente. Es decir, las ventajas de utilizar diferentes perspectivas quedan limitadas cuando nos vemos en la necesidad de utilizar hipótesis cuyos presupuestos implícitos pueden ser no coincidentes o, incluso, contradictorios. Evidentemente, la ventaja de mantener los resultados de varias investigaciones dentro de una teoría o de un modelo quedarían igualmente invalidadas cuando el mantenimiento del enfoque se hace al precio del dogmatismo.

El todo vale implica necesariamente la creencia de que cualquier valor no es otra cosa que un sin-sentido, por lo que no sería posible establecer la preeminencia de un valor sobre otro. Ello implica al menos dos problemas metodológico-epistemológicos de gran importancia y que van íntimamente

ligados: el del relativismo cultural y el de la neutralidad de la labor investigadora.

En sus inicios la doctrina del relativismo cultural surge básicamente como reacción boasiana contra el etnocentrismo imperante en el evolucionismo decimonónico que consideraba a la sociedad europea como paradigma del desarrollo. Esto es, el relativismo cultural surge para acabar con la idea de que los pueblos no europeos son primitivos. En un sentido amplio, el relativismo cultural sería la creencia de que cualquier conducta que se desarrolle dentro de un determinado ámbito cultural que, cualesquiera que sean las causas, la propicia y explica, posee exactamente el mismo valor. Es decir, llevado a sus extremos, poseerían el mismo valor hechos sociales tan diferentes como el intercambio de regalos, el atar fuertemente los pies de las mujeres chinas, el canibalismo, la prohibición de comer cerdo, las guerras tribales, etcétera.

El problema suscitado tiene como origen el carácter anfibológico del concepto *valor* y el ilegítimo salto que se produce desde uno de sus significados hasta otro. No hay duda acerca de que cualesquiera de esos hechos, o cualquiera otro, merecen el mismo respeto como objeto de análisis y estudio. Sin embargo, no todos ellos son igualmente aceptables desde un punto de vista ético. Aunque el canibalismo puede ser objeto de un estudio científico y objetivo, como puede serlo el sistema de penas que se impone en algunos países islamizados, no es necesario considerarlo como un logro cultural aceptable. A la ideología del relativismo cultural y la no intervención se puede oponer la de los derechos humanos y la modificación de ciertas pautas culturales. No estamos, con ello, defendiendo un intervencionismo o colonialismo como el que caracterizó a la antropología en sus inicios: el relativismo cultural es una ideología como lo pueden ser otras y permanecer fieles a ella puede implicar, por ejemplo, dejar morir en la miseria a millares de personas so pretexto de no modificar ciertas pautas culturales como las luchas tribales que han asolado el centro de África. Por tanto, el relativismo cultural, aunque es una actitud científicamente respetable, no es la única que un antropólogo puede mantener. Claro está que la idea opuesta puede llegar a producir el mismo número de muertos como consecuencia de la intervención de las superpotencias. Tampoco se trata, por tanto, de vindicar los derechos humanos como una idea, sino simplemente de llevarlos a la práctica en la convicción de que son una ideología más. En definitiva, se trata de tomar partido por una u otra ideología y para ello, ni la antropología ni ninguna otra ciencia nos pueden ofrecer criterios fiables.

En las últimas décadas se ha producido, sin embargo, un alza de una nueva forma de relativismo cultural que algunos han dado en llamar *cosmopolitanismo crítico*. Ahora bien, la recuperación del sofista griego, interesado por su sociedad pero observándola desde cierta distancia debe entenderse en el contexto de la recepción de las ideas derridianas por parte de la antropología interpretativa norteamericana.

II. La escritura de los Nambiquara y la Antropología Postmoderna.

En 1938 Lévi-Strauss realizó un viaje por el interior de la selva amazónica con el objeto de conocer el modo de vida de las distintas comunidades selváticas. Las experiencias y peripecias que vivió durante dicha estancia le sirvieron para inaugurar un nuevo género narrativo dentro de la antropología con la publicación de *Tristes trópicos*. En esta obra Lévi-Strauss nos presenta, en forma casi anecdótica, un suceso acontecido entre los nambiquara como consecuencia de su visita. A pesar de no ignorar que los nambiquara desconocían la escritura, Lévi-Strauss entregó a los miembros de esta comunidad, a modo de presente, lápices y papel. Días después se sorprendió al descubrirlos trazando líneas onduladas en las hojas. Al poco tiempo, aburridos de tan incomprensibles trazos, los distintos miembros del grupo fueron abandonando dicha distracción. La excepción fue el jefe de la banda quien aparentemente "había comprendido la función de la escritura: (...) él no me comunica verbalmente las informaciones, sino que traza en su papel líneas sinuosas y me las presenta, corno si yo debiera leer su respuesta. Él mismo se engaña un poco con su comedia; cada vez que su mano acaba una línea, la examina ansiosamente, como si de ella debiera surgir el significado, y siempre la misma desilusión se pinta en su rostro. Pero no se resigna, y está tácitamente entendido entre nosotros que su galimatías posee un sentido que finjo descifrar" (Lévi-Strauss, 1995. 374)

Este comentario puede vincularse, en parte, con el origen de la deconstrucción que Derrida pretende poner en marcha con su *De la gramatología*. Según Derrida el pensamiento occidental es básicamente logocéntrico y, por tal motivo, Lévi-Strauss, y con él toda la antropología, está incapacitado para comprender la excesiva prevalencia que se ha dado al lenguaje oral sobre cualquier otra forma de comunicación posible. En opinión de Derrida, no es cierto que los nambiquara no supieran escribir, sino que utilizaban otra forma de escritura consistente en tatuajes, aradas simbólicas, etcétera. En este sentido, la escritura sería anterior al lenguaje oral tanto en

sentido histórico como lógico. Desde este contexto debe entenderse de *la Gramatología* como un programa genérico destinado a desarrollar una lingüística de la escritura en el que su autor se siente fascinado por la legibilidad absoluta de los escritos. Los textos una vez escritos dejan de depender de su autor y pueden ser leídos en cualquier contexto imaginable, incluso aunque el autor haya perecido. En su intento de completar el sistema heideggeriano Derrida cree que, a diferencia de la palabra hablada que encuentra sus límites en la ausencia de hablantes, la palabra escrita transciende lo mundano porque permanece aún en ausencia de escritores y lectores. Es decir, lo relevante de la escritura sería, en la acepción derridiana, el hecho de que nos permite prescindir del sujeto. Desde este postulado, la husserliana crítica del signo le lleva a intuir que la independencia que la escritura muestra con respecto a cualquier acto comunicativo, la convierte en el signo originario al margen de cualquier pragmática. Con ello "llega Derrida a una inversión del fundamentalismo de Husserl, en la medida en que la fuerza transcendental originaria pasa de la subjetividad generadora a la productividad de la escritura, anónima, fundadora de la historia." (Habermas, 1989. 216)

No obstante, este basamento será lo que nos conduzca a la aportación derridiana que más influencia ha tenido en la antropología interpretativa norteamericana: el carácter logocéntrico del pensamiento occidental y su incapacidad para descubrir lo genuino de la escritura, obliga a rechazar los argumentos racionales, la razón misma y los grandes sistemas de pensamiento universal. Su punto de partida no se aleja en exceso de las pretensiones de Heidegger: "es preciso insertar los conceptos críticos en un discurso prudente y minucioso, marcar las condiciones, el medio y los límites de su eficacia, designar rigurosamente su pertenencia a la máquina que ellos permiten deconstruir" (Derrida, 1970. 20). En realidad, tal discurso va dirigido directamente a sustituir una racionalidad en la que lo esencial del lenguaje es el modelo del habla, por otra en la que lo esencial del mismo es el modelo de la escritura: "La racionalidad que dirige la escritura así ampliada y radicalizada, ya no surge de un logos, antes inaugura la destrucción, no la demolición, sino la des-sedimentación, la deconstrucción de todos los significados que tiene su fuente en ese logos. En particular el significado de 'verdad"' (Derrida, 1970. 23). Esta evocación heideggeriano-nietzscheana pronto halla eco en el ámbito de la antropología: "¿por qué no hacer que el diálogo sea la alegoría de nuestro mundo perdido de totalidad participatoria? ¿Por qué usarlo como herramienta de representación? ¿Por qué instituir una herramienta de *bricoleur*

cuando lo que necesitamos es un martillo nietzscheano?" (Tyler, 1996a.294)

La conexión del crepuscular martillo nietscheano con la crítica del pensamiento logocéntrico implica el establecimiento de una lógica de la ocasión asentada en la creencia de que existen reglas diferentes para establecer el orden de la verdad o de la justicia. Esto es, el pensamiento no logocéntrico se presenta a sí mismo como el impulso de la pluralidad, de la multiplicación posible de perspectivas que pueden llegar a establecer diferencias que no necesariamente signifiquen negaciones. La gran aportación de este pensamiento, asevera Lyotard (1975. 33-38, 305-310), es que se abandona cualquier pretensión de legitimación y, por consiguiente, el pensamiento es más libre para crear, sin tener que someterse a la lógica de la deducción. Por tanto, este pensar opinativo, que no puede ser reducido a transmisión de información, halla en la narración literaria el campo apropiado para su expresión.

La traslación de estos supuestos a la reflexión antropológica supone dar el relativamente sencillo paso de dejar de tomar en consideración los contextos para centrarse básicamente en los textos. Es decir, la aplicación de tales postulados a la antropología nos conduce irremisiblemente a dejar de hablar de los otros, para pasar a hablar de los textos en que se habla de los otros. Se produce, por tanto, una inflexión en la entonación: la nueva etnografía pretende acentuar más la "grafía" que lo "etno". Así considerada, "una etnografía postmoderna es un texto cooperativamente desenvuelto, consistente de fragmentos de discurso que pretenden evocar en las mentes del lector y del escritor una fantasía emergente de un mundo posible de realidad de sentido común, y provocar así una integración estética que poseerá un efecto terapéutico. Es, en una palabra, poesía; pero no en su forma textual, sino en su retorno al contexto y a la función original de la poesía, la cual por medio de su ruptura performativa en el habla cotidiana, evocaba recuerdos del *ethos* de la comunidad e impulsaba así a los oyentes a actuar éticamente." (Tyler, 1996b.300) El precio que se paga por desarrollar tan estético programa, no obstante, es excesivo: la vindicación de la intertextualidad como eje central de la antropología deja de lado las cuestiones referidas a los contextos de actuación de las personas. Es decir, el principal problema que plantea esta concepción de la antropología es el que atañe a las condiciones de validación de los conocimientos. El abandono de las pretensiones de universalidad inherentes al pensamiento logocéntrico se convierte así, *de facto,* en la renuncia a la posibilidad de operar con pretensiones cognitivas de carácter sistemático. Pero, entonces el riesgo de convertir los análisis culturales en colecciones

de anecdotarios que no sólo no es posible sistematizar sino siquiera teorizar, parece aguardar tras el postestructuralismo antropológico. La equiparación de condiciones de validación y autoridad etnográfica lo que hace es trasplantar un problema del ámbito de la epistemología al de la crítica literaria sin percatarse de que la indefinición de tales condiciones impide cualquier aspiración al establecimiento de afirmaciones de carácter nomotético o cuando menos legaliforme.

Es preciso añadir que esta confusión entre objeto y método que subyace continuamente a estos planteamientos contradice explícitamente los objetivos que Derrida se había marcado al establecer su programa de la lingüística de la escritura: "no considero la deconstrucción como un método, como un método general, que haya de ser aplicado a muchos terrenos. La deconstrucción no es un método. Tiene algunos efectos metodológicos. Hay unas reglas generales que, en contadas situaciones, se pueden extraer de la deconstrucción y ser aplicadas pero la deconstrucción, en un sentido global, no consiste en un, conjunto de reglas metodológicas que deban ser aplicadas a la filosofía, a la literatura, etcétera (Derrida, 1989.267)

Por otra parte, la renuncia expresa a la verdad o la consideración de la misma como un *survival* de un cierto realismo ingenuo nos conduce a otra de las cuestiones que plantea esta concepción de la antropología, Cabe señalar, en primer lugar, que en demasiadas ocasiones la crítica al fracaso del programa ilustrado que adopta como fundamento el rechazo de la verdad está basada en presupuestos indemostrados. La mayor parte de los seguidores de esta corriente mantienen una visión excesivamente mecanicista de la historia como mera sucesión de acontecimientos[3]. Así, el siglo XX no sería más que una sucesión de acontecimientos anecdóticos que mostrarían cómo las esperanzas de la Ilustración, de la modernidad, no sólo no se han realizado sino que, además, son impensables por cuanto se consideran ya acabadas. Ahora bien, considerar, por ejemplo, el holocausto de la Segunda Guerra Mundial como prueba del fracaso del programa ilustrado supone la atribución mecanicista de una causa a un efecto, sin considerar la concurrencia posible de otras. Es más, tal atribución encierra una doble paradoja: por una parte, la atribución de la causa única al efecto no deja de ser contradictoria con los postulados

[3] La noción de *acontecimiento* es un supuesto inherente al pensamiento postmoderno: si la realidad no es más que el conjunto de redes que los hombres utilizamos para unir los diferentes hechos, lo auténticamente real no es "lo que hay", sino lo que "acontece". (Vid Lyotard: 1975, 1979a y 1979b)

que pretende criticar pues supone, en la práctica, una visión total (o totalizadora) de la historia; por otra, se hace preciso reconocer que sólo a la luz de los presupuestos ilustrados es visible el horror de acontecimientos como Auschwitz.

No se trataría, por tanto, de salir del tiempo histórico para adentrarnos en un tiempo mítico, como señalara Lyotard. No es cierto que el mundo sea un relato fabuloso donde las teorías son sólo narraciones. "Lo que es nuevo no es que el mundo no tenga, o tenga poco, o menos sentido, sino que experimentamos explícita e intensamente la necesidad cotidiana de darle alguno: de dar sentido al mundo, no a tal pueblo o a tal raza. (...) La dificultad de pensar el tiempo se debe a la superabundancia de acontecimientos del mundo contemporáneo, no al derrumbe de una idea de progreso desde hace largo tiempo deteriorada" (Augé, 1995.35,37) Desde este punto de vista, más que un final de la historia lo que ocurre es que la "aceleración" de la misma ha roto una determinada vivencia de la temporalidad asentada en una identidad que ahora no es posible. Afirmar que el tiempo histórico ha finalizado no deja de ser una trivialidad que esconde justamente la dificultad inherente al establecimiento de nuevas formas de identidad que parten, entre otros elementos, de dar sentido al presente en un contexto caracterizado simultáneamente por la globalización y la profundización en la individualización. En última instancia, la renuncia a la verdad ligada al final de la historia y, por ende, a una determinada concepción de la antropología, se vincula directamente al problema de la neutralidad valorativa: más que una reivindicación del *todo vale* es una *gatopardiana* solicitud de que "todo cambie para que todo siga igual". Ciertamente la historia de cualquiera de las muchas matanzas que el género humano soporta día a día puede ser escrita desde múltiples perspectivas. Qué duda cabe que "la historia de Dachau la podrían contar el miembro de las SS y el prisionero, (...) Pero sólo un cretino moral sostendría que todas estas historias son igual de verdaderas"(Harris, 1987a. 352).

Es posible, por tanto, afirmar que la versión postmodema de la antropología se puede vincular a las condiciones sociopolíticas de su surgimiento. No parece haber duda de que la antropología postmoderna, al menos en un sentido amplio, supone una traducción a términos antropológicos de postulados inherentes al neoliberalismo imperante en el ámbito político. El recurso a la narración aparentemente dialógica permite vincular el postestructuralismo a ciertas transvanguardias estéticas cuyo fundamento último es el desarrollo de una subjetividad liberada de exigencias morales. Si

que pretende criticar pues supone, en la práctica, una visión total (o totalizadora) de la historia; por otra, se hace preciso reconocer que sólo a la luz de los presupuestos ilustrados es visible el horror de acontecimientos como Auschwitz.

No se trataría, por tanto, de salir del tiempo histórico para adentrarnos en un tiempo mítico, como señalara Lyotard. No es cierto que el mundo sea un relato fabuloso donde las teorías son sólo narraciones. "Lo que es nuevo no es que el mundo no tenga, o tenga poco, o menos sentido, sino que experimentamos explícita e intensamente la necesidad cotidiana de darle alguno: de dar sentido al mundo, no a tal pueblo o a tal raza. (...) La dificultad de pensar el tiempo se debe a la superabundancia de acontecimientos del mundo contemporáneo, no al derrumbe de una idea de progreso desde hace largo tiempo deteriorada" (Augé, 1995.35,37) Desde este punto de vista, más que un final de la historia lo que ocurre es que la "aceleración" de la misma ha roto una determinada vivencia de la temporalidad asentada en una identidad que ahora no es posible. Afirmar que el tiempo histórico ha finalizado no deja de ser una trivialidad que esconde justamente la dificultad inherente al establecimiento de nuevas formas de identidad que parten, entre otros elementos, de dar sentido al presente en un contexto caracterizado simultáneamente por la globalización y la profundización en la individualización. En última instancia, la renuncia a la verdad ligada al final de la historia y, por ende, a una determinada concepción de la antropología, se vincula directamente al problema de la neutralidad valorativa: más que una reivindicación del *todo vale* es una *gatopardiana* solicitud de que "todo cambie para que todo siga igual". Ciertamente la historia de cualquiera de las muchas matanzas que el género humano soporta día a día puede ser escrita desde múltiples perspectivas. Qué duda cabe que "la historia de Dachau la podrían contar el miembro de las SS y el prisionero, (...) Pero sólo un cretino moral sostendría que todas estas historias son igual de verdaderas"(Harris, 1987a. 352).

Es posible, por tanto, afirmar que la versión postmodema de la antropología se puede vincular a las condiciones sociopolíticas de su surgimiento. No parece haber duda de que la antropología postmoderna, al menos en un sentido amplio, supone una traducción a términos antropológicos de postulados inherentes al neoliberalismo imperante en el ámbito político. El recurso a la narración aparentemente dialógica permite vincular el postestructuralismo a ciertas transvanguardias estéticas cuyo fundamento último es el desarrollo de una subjetividad liberada de exigencias morales. Si

el pensamiento logocéntrico ha servido, según este discurso, para justificar y legitimar una fábula del mundo, la Ilustración, que ha desembocado en el más absoluto nihilismo, desmontarlo, de-construirlo, equivale a negar a la razón tal capacidad. O lo que es lo mismo: no asumir el estatuto epistemológico de la ciencia moderna es el precio que se paga para de-construir las justificaciones políticas que le son inherentes. Pero, a la vez, sustituir dicha lógica histórica por otra de la ocasión, proporciona el fundamento adecuado para afirmar que ni la justicia ni las leyes son deducibles de sistema alguno. Desde este punto de vista, las mismas han de ser tenidas por meras opiniones. Por supuesto —prosigue la argumentación— considerar que el Estado es el encargado de la vigilancia de las mismas, equivale a establecer una policía del pensamiento, a eliminar cualquier libertad de expresión. Por tanto, desde estas posiciones, los términos libertad y Estado se muestran como antitéticos y la única forma de garantizar la primera es mendiante el aniquilamiento o, cuando menos, adelgazamiento del segundo. A partir de tales premisas, la desaparición del viejo pacto social keynesiano, asentado en la parsonsniana creencia de que el Estado es un "universal" en evolución hacia la perfección en la redistribución, es seguida por una reasignación de sus funciones[4].

Y, sin embargo, contrariamente a lo que opinan los adalides de este tantas veces reiterado *fin de la historia* (o de las ideologías), la universalización del modelo de sociedad asentado en la economía liberal como último estadio de la evolución ideológica de la humanidad, en la que el mercado vendría a ser un trasunto de la comtiana sociolatría, no implica más que la desaparición de cualquier ideología diferente de ésta. Es decir, la fragmentación del pensamiento solamente pretende enmascarar una ideología absolu-

[4] El reiterado debilitamiento del Estado resulta, las más de las veces, engañoso. No se debilita la estructura del Estado, sino que se abandonan algunas de las funciones clásicas y se sustituyen por otras como el intervencionismo en empresas y sectores financieros en crisis, la mercantilización de las relaciones laborales vía legislación, etcétera. Es decir, el debilitamiento del Estado persigue establecer nuevos territorios de opacidad en los ámbitos vinculados a la toma de decisiones. Por dicha razón, olvidado el taylorismo, la nueva producción industrial se caracteriza fundamentalmente por su flexibilidad, versatilidad, deslocalización y descentralización. Con todo, la discusión acerca de los postulados teóricos subyacentes al nuevo liberalismo exceden en demasía las pretensiones de este trabajo. Sobre la cuestión pueden resultar relevantes las diversas aportaciones que aparecen recogidas en Tezanos, J.F.(Coord.) (1996): *La democracia post-liberal*, (ed. Sistema. Madrid) o las que aparecen recogidas en el sugerente número monográfico extraordinario que la revista *Sociología del Trabajo* (Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de Somosaguas, Madrid) dedicó a esta problemática en 1991 agrupando las intervenciones habidas en el Congreso Internacional de Sociología del Trabajo celebrado en Alicante (España) en febrero de 1990 bajo el título *¿Neofordismo o especialización flexible?*

tista consistente en la eliminación de cualquier contradicción interna, en la eliminación de cualquier lógica posible, o lo que es lo mismo, en el establecimiento de un pensamiento que no se enfrenta a lo diverso, sino que lo fagocita y se presenta así como el único posible.

Si la vindicación de la social subjetividad individual, halla concreción en el ámbito laboral en la necesaria implicación subjetiva del trabajador con el *corpus* teórico al que se halla ligado, con la "cultura de la empresa", ésta identificación halla su trasunto antropológico en la presentación de los informantes de la investigación etnográfica como sujetos partícipes del diálogo intercultural —comunicación, al igual que en el seno de la empresa, de subjetividades (D. Tedlock)— más que como objetos de estudio. Así, el antiguo informante se convierte ahora, por mor de la nueva antropología, en un sujeto flexible (cual contemporáneo asalariado) cuya polivalencia le hace ser simultáneamente observador y observado y, a la vez, individuo y representante de una comunidad compuesta de la suma de individualidades —todas ellas prescindibles—. Por otra parte, la no aceptación de otra forma posible de memoria etnográfica que la que ahora se propone, recuerda en exceso a las veleidades de un pensamiento que se presenta como el único posible omitiendo su auténtico carácter opcional. Por tanto, en la práctica, los diálogos postmodernos se convierten en platónicos monólogos a varias voces. Y es que, en el fondo, "Nietzsche sigue siendo platónico". (Lyotard, 1979a. 294)

La aplicación de este renovado y matizado *laissez faire* a la antropología olvida que, en última instancia, las ciencias sociales "se dirigen no sólo al análisis de la condicionalidad de los fenómenos culturales, sino también a hacer visible su significado."(Habermas, 1988c.71) Sin embargo, los defensores de la antropología llamada postmoderna se ven limitados para llegar a estas conclusiones debido, entre otras razones, a que parten de una concepción de la ciencia que no tiene en cuenta cuáles son las condiciones reales y actuales en que se desenvuelve. Claro ejemplo de ello sería la afirmación de Tyler quien cree que "el pensamiento científico es ahora un modo arcaico de conciencia que sobrevive por un tiempo, en una forma degradada, sin el contexto etnográfico que lo creó y lo sostuvo. (Tyler, 1996b. 298) Sin negar que estos ecos husserlianos pudieran ser válidos para criticar cierta forma de hacer ciencia, tal vez haya que pensar que el anclaje teórico en los postulados de las tres H —Hegel, Husserl y Heidegger— de los iniciadores del pensamiento postmoderno, hace que sus seguidores, institucionalícen ciertos prejuicios que identifican la ciencia más con el fisicalismo de la década de 1930 que con la que efectivamente hoy se hace.

III. Las explicaciones cuasi-causales y el soldado cobarde

Precisamente para superar las limitaciones inherentes a esa visión estrecha de la ciencia, en el campo de la antropología se deben tener presentes "las ventajas creativas que resultan del maridaje de teoría y práctica." (Kaplan, y Manners, 1975.72) Es decir, la antropología debe abandonar el faro de la neutralidad e implicarse en la resolución de los problemas sociales. Sin embargo, debe explicitarse que del conocimiento antropológico no deriva directamente ningún "deber ser" concreto: "la antropología como corpus de conocimiento no conduce automáticamente a adoptar ninguna determinada postura política ni moral." (Kaplan, y Manners, 1975.73). Aunque el conocimiento antropológico puede resultar de gran utilidad a la hora de abordar las soluciones a problemas sociales concretos, de él no se derivan decisiones políticas o morales, ni juicios de valor determinados, ya que, en última instancia, el fundamento de éstos y aquellas descansa sobre otros presupuestos. Apartir de la tajante distinción entre metodología y contenidos propios de la antropología se puede atisbar, según Kaplan y Manners, una posible respuesta a la cuestión del relativismo. En este sentido, en *Introducción crítica a la teoría antropológica* proponen diferenciar entre dos modelos de relativismo: el metodológico y el ideológico (Kaplan, y Manners, 1979. 25). El primero estaría sustentado en la idea de que al analizar una determinada cultura deben obviarse todo tipo de interferencias procedentes de las propias preconcepciones culturales. El segundo de ellos, se apoyaría en la creencia de que cada cultura es única y, por tanto, no pueden hacerse juicios valorativos sobre las culturas ajenas puesto que, por definición, son casi incomprensibles.

Esta última afirmación parte, por tanto, de la idea de que conceptos como "relativismo" y "comparación" pueden ser antitéticos. Ahora bien, ambos pueden situarse en el ámbito de la metateoría más que en el plano de la reflexión antropológica. Es decir, aunque la tesis relativista ideológica descansa en una concepción ideográfica de la cultura, si no se establecen las pertinentes matizaciones, se corre el riesgo de confundir las distinciones metateóricas comparación-relativismo, orientación nomotética-orientación ideográfica o proposición *etic-emic*. Ello supondría un considerable error metodológico porque es posible mantener una orientación nomotética sobre una cultura particular, o una ideográfica sobre la generalidad de la cultura.

Con todo, la utilización continuada de enfoques diferenciados nos conduce generalmente a saltar de los intereses de los observados a los nuestros. La conocida distinción *emic-etic* puede ilustrar lo que estamos señalando.

Mientras que una proposición *emic puede* ser fácilmente falseada por aquellos colectivos que describimos, las proposiciones *etic*, en cuanto que para su verificación se exige el acuerdo de la comunidad de científicos, son totalmente independientes de los intereses de los observados y fácilmente contrastables. Por ello, la anulación de la distinción *emic-etic* se hace al precio de un bajo nivel de verificabilidad de acuerdo con parámetros científicos. No obstante, aunque el recurso a un *corpus* teórico que esté basado primordialmente en proposiciones etic pretende, en muy buena medida, contrarrestar la subjetividad inherente a la recogida de los datos, una etnografía *emic* no tiene por qué ser ni menos empírica ni menos científica siempre que la diferenciación pemanezca con claridad y no se pretenda establecer una homología entre las unidades *emic* y las *etic*. La diferencia estriba en el hecho de que mientras las proposiciones *etic* pretenden establecer regularidades nómicas fundadas en la necesidad, pues los acontecimientos explicados exigen necesariamente ciertas conductas por parte de los observados, las explicaciones *emic* son, acudiendo a la terminología acuñada por Von Whright (Von Whright. 1979), cuasi-causales. Mientras que las *etic* pueden ser consideradas como causales, en la medida en que los sistemas son vistos como algo ajeno al observador, para que las explicaciones *emic* fuesen tenidas por tales se precisaría que nos estuviéramos refiriendo a sistemas cerrados, lo que es imposible porque una adecuada explicación *emic* exige la presencia del observador dentro del propio sistema. Las explicaciones *emic* serían cuasi-causales porque expresan la existencia de una conexión nómica que no necesariamente se da entre los acontecimientos que pretende explicar, aunque muestre las condiciones suficientes para ello. La razón de tal limitación estriba en que una explicación desde la perspectiva del observador es ineludiblemente teleológica: su objetivo es identificar el objeto de intención del actor.

El problema reseñado nos conduce a plantearnos la cuestión de en qué medida se pueden dar explicaciones causales de las intenciones. La reformulación de la cuestión con una terminología más precisa es aquella que nos interroga sobre si la vinculación entre unas premisas establecidas hipotéticamente por el investigador y las conclusiones extraídas de inferencias prácticas tienen o no carácter empírico y, por tanto, observable. Al ser las hipótesis de las que partimos, así como las conclusiones a las que llegamos, proposiciones contingentes, es decir, verdaderas o falsas empíricamente y no sólo lógicamente, debe ser posible confirmarlas sobre la base de contrastaciones empíricas. Ahora bien, si se pretende tomar en considera-

ción las consecuencias derivadas de la apreciación de la intencionalidad para no limitar la indagación a los aspectos externos de las instituciones, es preciso modificar el peso de la verificación trasladándolo desde las conclusiones a las premisas mismas pues es en ellas donde radica la intencionalidad.

Por otra parte, el problema se acrecienta ante la posibilidad de que los agentes observados modifiquen su intención. El incremento de dificultad no procede, empero, de los cambios posibles en los agentes, sino de verificar que si una intención se altera presupone haber contrastado previamente cuáles eran las primigenias. Eso será posible solamente si se adopta como punto de partida que la intencionalidad procede del hecho de que los agentes y los observadores internos sitúan sus prácticas dentro de un contexto de objetivos y creencias. Es decir, como señala Von Wright, la confirmación de los asertos finales a los que lleguemos supone la capacidad de verificar el conjunto correspondiente de premisas que implican lógicamente que las conductas observadas son intencionales a tenor de las descripciones que se ponen de manifiesto en las conclusiones. Ello obviamente presupone que no se pueden afirmar las premisas y negar las conclusiones y, a su vez, la capacidad de identificar algún item de conducta registrado como intencional a tenor de su descripción. Por tanto, estas explicaciones se hallan supeditadas a la rectitud lógica vinculada a la interdependencia de verificación de premisas y conclusiones. Con todo, hay que hacer notar que la necesidad lógica de unas conductas descritas no implica que en la práctica sean así. A pesar de esta aparente aleatoriedad, no estamos afirmando la acientificidad del modo *emic* o que no deba ser utilizado: la adecuada investigación antropológica debe reunir ambas perspectivas para ser completa, pues la utilización exclusiva de una de ellas no ofrece ninguna ventaja especialmente relevante sobre la no compatibilización de ambas. Claro que cabe cuestionarse a partir de lo expuesto hasta ahora si es todo medible.

Conviene aclarar que no existen objetos de estudios que sean en sí mismos medibles, sino que es el científico quien al descubrir un cierto número de regularidades proyecta sobre ellas un conjunto de procedimientos métricos. Por lo tanto, con independencia del ámbito científico del que nos ocupemos "si en un ámbito de fenómenos encontramos suficiente orden como para hacer comparaciones y decir que, en algún aspecto, una cosa está por sobre otra, y ésta, a su vez, por sobre otra, entonces hay, en principio, la posibilidad de efectuar mediciones. Es cuestión nuestra idear reglas mediante las cuales sea posible asignar números a los fenómenos de una manera

útil. El primer paso consiste en hallar reglas de comparación; luego, si es posible, hallar reglas cuantitativas. Cuando asignamos números a los fenómenos, no tiene ningún sentido preguntarse si son los números "correctos". Simplemente construimos reglas que especifican cómo asignar números. Desde este punto de vista, no hay nada que no sea medible en principio. "(Carnap, 1985. 91).

No obstante, siempre es posible preguntarse si el establecimiento de medidas de carácter cuantitativo nos permite conocer mejor el objeto hacia el que nos dirigimos o si, por el contrario, no es más que una "prueba-trampa" que sólo demuestra aquello que ya se sabe y que, por tanto, tiene para la ciencia una utilidad similar a la que para la guerra tiene el "soldado cobarde que traspasara con su espada a un enemigo muerto ya por otro, y se alabase en seguida de haberle dado muerte". (Schopenhauer, s/f. 148) Sin embargo, no parece haber dudas excesivas sobre las ventajas de utilizar en la antropología conceptos que nos permitan cuantificar. Afirmar la inutilidad de tal lenguaje equivaldría en un sentido amplio a afirmar la inutilidad de cualquier lenguaje científico, pues salvo que adoptemos una concepción mágica del lenguaje, la palabra "calor" no nos lo proporcionará cuando lo precisemos, ni una partitura sonará para un lego en música. (Carnap, 1985. 108) En todo caso, las más de las veces, los análisis cualitativo-comparativos que la antropología ha realizado con profusión, se asentaban justamente en la cuantificación previa.

La apelación a la cuantificación no busca conceder sin más cientificidad a la antropología, sino establecer instrumentos que permitan operacionalizar mejor determinados conceptos. Por otra parte, sería una excesiva ingenuidad creer que para que una teoría antropológica se considere científica debe necesariamente abonar el precio de la predecibilidad. No se trata tanto de considerar que porque predice es ciencia, como de pensar que porque es ciencia, puede llegar a predecir. Obviamente sería un craso error considerar que toda predicción científica debe necesaria e ineludiblemente informar acerca de hechos futuros. La historia de la ciencia antropológica nos ha mostrado numerosos ejemplos de reconstrucciones y retrodicciones que, en sentido estricto, se comportan como predicciones. Éstas, se han presentado, en ocasiones, bajo la forma de interpolaciones: conocido un determinado acontecimiento, institución u organización en un momento histórico dado y conocida su actual situación, la formulación de suposiciones acerca de acontecimientos desconocidos situados entre ambos extremos, es siempre el resultado de una

predicción. Por otra parte, tampoco han sido infrecuentes las extrapolaciones: conocido el decurso histórico de una determinada organización o institución, pero no sus inicios, sólo mediante predicciones, más o menos laxas, puede acudirse a ellos. En suma, únicamente mediante predicciones es posible aclarar el sentido de las numerosas historias posibles que han hecho que exista una organización o institución con las características presentes o pasadas conocidas.

En todo caso, la formulación de cualquier predicción científica es posible solamente en el seno de una teoría científica porque "no hay acontecimientos que sean intrínsecamente casuales y, consiguientemente, no hay acontecimientos intrínsecamente improyectables. La casualidad y la proyectabilidad son ambas relativas: el azar al contexto físico total y la proyectabilidad lo es al estado del conocimiento". (Bunge, 1981. 640) En todo caso, una proyección debe cumplir siempre con dos condiciones, ofrecer información y ser contrastable, por lo que siempre debe ser formulada en términos observacionales. En cierto modo, el contenido proyectivo de cualquier proposición es asimilable a la probabilidad, ya que cuanto mejor sea la predicción más probable es que se cumpla. Lo que caracteriza a las leyes probabilísticas es la sustitución de la universalidad por la probabilidad estadística de que ocurra una conexión entre dos fenómenos. La diferencia no es una mera cuestión semántica. Mientras que las leyes universales informan de que un fenómeno debe acontecer necesariamente, las leyes probabilísticas solamente informan de que es posible que el fenómeno esperado ocurra. Ello nos enfrenta a los dos problemas básicos del probabilismo: descartar hipótesis correctas y aceptar hipótesis falsas. Ambos errores proceden del principal problema teórico con que se enfrenta toda prueba estadística: "los enunciados probabilísticos no son lógicamente falsables, porque ningún enunciado particular los puede refutar". (González Echeverría, 1987. 84) Consecuentemente, una correlación estadística si no es puesta en conexión con una determinada teoría o enfoque no explica absolutamente nada. Es más, la prevalencia de determinados datos en las monografías antropológicas puede derivar "no del valor o interés intrínseco de tales datos, sino de la actitud que tiene como lema 'En caso de duda, recoge datos' " [5] (Barley, 1993,75).

[5] "En cierto modo se trata de un enfoque comprensible. El estudioso no puede saber de antemano qué resultará importante y qué no. Una vez ha registrado los datos en su cuaderno, experimenta una fuerte resistencia a no incluirlos en su monografía, recuerda los kilómetros bajo el sol o las horas invertidas en obtenerlos. Por otra parte, la selección presupone una visión coherente de lo que se pretende hacer..." (Barley, 1993,75)

IV- Clasificaciones y comparaciones

Uno de los principales problemas que la antropología debe superar para sustentar su cientificidad reside precisamente en el hecho de que *per se* los datos no explican nada si no se vinculan a una teoría. La dificultad de la cuestión se pone de manifiesto al asociar los datos con el desarrollo de un método esencialmente comparativo. Es decir, preguntarse si la antropología es científica equivale, en un sentido amplio, a interrogarse si son posibles las comparaciones interculturales. Para resolver de forma adecuada tal cuestión no puede obviarse que un gran número de los conceptos que tradicionalmente ha utilizado la antropología como "matrimonio", "incesto", "parentesco", etcétera, son de todo uso (*odd-job*) porque en ellos tienen "cabida una serie de significados que parcialmente se solapan". (González Echeverría, 1987.1 10) Lo problemático, por tanto, de estos conceptos es que designan de forma unívoca realidades que son polívocas. Por lo mismo, hay que ser suficientemente conscientes de que instituciones que son descritas y agrupadas bajo un mismo concepto —como el de "matrimonio"— pueden poseer implicaciones sociales claramente diferenciadas. (Leach, 1971. 168) Consecuentemente, cualquier taxonomía elaborada a partir de conceptos politéticos está condenada a mantener un alcance muy limitado, con lo que se debe rechazar la pretensión de establecer teorías generales a propósito de cuestiones como el "parentesco", el "incesto", etcétera.

En opinión de Leach, la mayor parte de las clasificaciones que la antropología ha efectuado proceden del tácito supuesto de que los diferentes sistemas sociales se comportan como "especies" diferentes en el sistema de Linneo. Sin embargo, el dinamismo de las culturas haría que toda clasificación antropológica sea una suerte de "realismo escolástico". (Leach, 1975a, 312) Es más, prosigue Leach, aunque las clasificaciones puedan ser de gran utilidad como procedimiento *ad hoc* no puede negarse que están influidas por todo tipo de modas y circunstancias accidentales. Por tal razón, las comparaciones deben quedar reducidas a lo que acontece dentro de *órdenes culturales* homogéneos: "las instituciones, costumbres y otras unidades culturales, serán comparables si están dentro de un mismo modo de producción, pero no cuando pertenezcan a modos de producción distintos, ya que en este caso sus significaciones pueden ser diferentes incluso si en apariencia sean la misma, al pertenecer a modelos culturales que responden a leyes distintas. "(Moreno, 1979,197) Frente al escepticismo taxonómico que pretende, entre otras cosas, acabar con las conclusiones y procedimientos a los que Murdock llegó

con su "muestra universal", sólo cabe rechazar cualquier atisbo de principio de autoridad y ubicarse en el lugar de una computadora que compara todo con todo, por complejo e inútil que pueda parecer. (Leach, 1975a. 315)

Con todo, la posición teórica de Leach no parte de la invalidez del método comparativo de la antropología, sino que adopta como punto de partida que dicho método "constituye un instrumento esencial para la explosión del argumento antropológico, pero no es, ni puede ser, una forma enmascarada de experimento científico que conduzca a la explicación." [6] (Leach, 1975b. 177) Es decir, Leach pretendía evitar una vuelta al decimonónico evolucionismo que asumía la idea de la existencia de una "unidad psicológica" en la especie humana según la cual cualquier similitud cultural debiera ser tenida como elemento de prueba de una respuesta idéntica a un estímulo idéntico. Lewis, por su parte, estima que para garantizar la cientificidad de la antropología, en la medida en que es imposible establecer en el trabajo de campo técnicas y condiciones de control similares a un experimento de laboratorio, hay que recurrir a efectuar análisis *ex post facto* de las variaciones y correlaciones que puedan ser establecidas entre variables. Tal pretensión supone, en la práctica, estimar que "el método comparativo es lo que más se acerca en antropología cultural al experimento" (Lewis, 1975. 111) Con independencia de que la afirmación de Lewis sea correcta en toda su extensión, la comparación, al diferenciar aquellas relaciones efectivamente establecidas de aquéllas en que es la casualidad el elemento dominante, se presenta como un elemento esencial para la validación de proposiciones empíricas.

V. Metacomparaciones

Preciso es admitir, a pesar de lo hasta ahora expuesto, que la utilización de la compararación como instrumento de validación se encuentra con profusas limitaciones. Afortunadamente, la obra de S. Toulmin puede ser un instrumento adecuado para solventar algunas. Toulmin afirma que el objeto prioritario de comparación son los interrogantes planteados. La razón de tal afirmación estriba en que son los ideales explicativos a los que las teorías tienden los que realmente actúan como vínculos de técnicas explicativas, conceptos, problemas teóricos, explicaciones empíricas, etcétera. (Toulmin, 1977. 159) Ello supondría, por tanto, que los problemas de comparación intercultural

[6] "Como una vez dijo Montesquieu: 'El hombre, como ser material, está como los otros cuerpos determinado por leyes invariables. Como ser inteligente, transgrede sin cesar las leyes establecidas por Dios y cambia las que él mismo se ha establecido. "'(Leach, 1975b. 177)

a que la antropología debe obligarse no se resuelven, en primera instancia, en él ámbito de los contenidos de las teorías, sino en el de los principios metateóricos que subyacen a las mismas. En *La construcción teórica en antropología* Aurora González Echevarría (1987. 162) constata cómo las teorías antropológicas se pueden adherir a contextos metateóricos muy diferentes:

- *tradición de investigación* (Barnes);
- *tradición de investigación* (Laudan);
- *paradigma* (Kuhn);
- *programa de investigación* (Lakatos);
- *red teórica* (Moulines o Stegüller);
- *orientación teórica* (Kaplan y Manners); y
- *estrategia de investigación* (Harris).

Para esta antropóloga, la comparación de este vasto panorama metateórico es posible realizando un análisis componencial de los conceptos y atributos propuestos por cada uno. Una vez efectuado el mismo, se observa que el conjunto de los atributos posibles a los que se refieren los principios metateóricos, a pesar de las diferencias aparentes, se concreta en el conjunto de métodos y técnicas (a); orientaciones teóricas (b); teorías y conceptos teóricos (c); valores metodológicos (d); presupuestos sociales (e); y presupuestos epistemológicos (f). Con tal conjunto González Echevarría elabora la siguiente matriz (González Echevarría, 1987. 175):

CONCEPTOS	ATRIBUTOS
Tradición de investigación (Barnes)	a b c_1 c_2
Tradición de investigación (Laudan)	a b
Disciplina (Toulmin)	a b c
Matriz disciplinar (Kuhn)	b c_1 c_2 d e
Orientación Teórica (Merton, Kaplan y Manners)	b
Estrategia de Investigación (Harris)	b c f g
Programa de Investigación (Lakatos)	c
Red Teórica (Stegmüller Moulines)	c_1

Esta comparación de presupuestos metateóricos es básica no tanto para vindicar el carácter científico de la antropología, como para permitir que nos situemos en una determinada concepción de ciencia y, por tanto, de antropología. Por otra parte, el análisis metacomparativo precedente nos vuelve a situar en la tesitura de distinguir los problemas estrictamente metodológicos de los relativos a los contenidos. Ese será precisamente el punto de partida que adopten Kaplan y Manners en su intento de definir en qué consiste una *orientación teórica*. La justificación de la nítida distinción entre ambos tipos de problemas reside en que mientras que los problemas de contenido son específicos de la antropología, los metodológicos pueden ser comunes al resto de las ciencias. Sin embargo, no es posible obviar la especial interrelación que en cualquier ciencia social existe entre el método utilizado y los contenidos que como consecuencia de ello se proponen. Es decir, en las ciencias sociales la metodología, al incluir orientaciones hacia determinados problemas, selecciona el objeto de la investigación. (Por cierto que esta exigencia no supone establecer distinciones entre las llamadas ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales porque como señalara Popper "es de todo punto erróneo creer que el científico de la naturaleza es más objetivo que el científico social. El científico de la naturaleza es tan partidario como el resto de los hombres." (Popper, 1972. 109). La constatación de la vinculación entre métodos y contenidos es lo que lleva a Kaplan y Manners a formular el concepto de *orientación teórica* como las "formas de seleccionar, conceptualizar y ordenar la información, para responder a cierto tipo de cuestionamientos." (Kaplan y Manners, 1979. 69) Por tanto, una *orientación teórica* no es una teoría, si bien en la medida en que permite optar entre variables posibles de un contexto metateórico que posibilita investigaciones empíricas a partir de hipótesis que surgen de tal contexto, incluye en su seno teorías.

Por la misma razón, hay que considerar que tampoco una *estrategia de investigación* puede ser conceptuada como una teoría. Para Marvin Harris, una *estrategia de investigación* subyace a cualquier investigación antropológica que se desarrolle: "los tipos de investigación que realizan los antropólogos y las conclusiones que extraen están fuertemente influidos por sus ideas básicas en torno a la pertinencia de la ciencia para la experiencia humana y en torno a la presencia o ausencia de diferentes clases de procesos causales. Estos supuestos básicos mantenidos por antropólogos de diferentes convicciones teóricas se denominan *estrategias de investigación* " (Harris, 1981. 17)

No obstante, el propio Harris introduce en su *Antropología cultural* una corrección en la definición de estrategia de investigación que supera el matiz. En esta segunda definición Harris sustituye la referencia a "la presencia o ausencia de diferentes procesos causales" por una referencia explícita a las "suposiciones básicas acerca de las causas de la evolución cultural" (Harris, 1994a. 37)

En todo caso, con una u otra definición, las *estrategias de investigación* pretenderían "dar cuenta de las entidades y acontecimientos observables y de sus relaciones mediante teorías parsimoniosas, convincentes e interrelacionadas, susceptibles de corrección y mejoras a través de la contrastación empírica. " (Harris, 1987a. 42) Con este objeto, Harris se ve en la necesidad de procurar una definición más estricta de las *estrategias de investigación* si quiere que permitan incluir en su seno las premisas de las que parte y las conclusiones a que el materialismo cultural se ve abocado: "Por estrategia de investigación entiendo un conjunto explícito de directrices relativas al estatuto epistemológico de las variables a estudiar, las clases de relaciones o principios sujetos a leyes que probablemente manifiestan tales variables, y el creciente corpus de teorías interrelacionadas a que la estrategia ha dado lugar hasta el presente."(Harris, 1987a.42)

Ahora bien, a tenor de lo expresado, ¿se podría afirmar que el materialismo cultural es *una estrategia de investigación?*

VI. La antropología ecológica como orientación teórica

Recién iniciada la década de 1960 la ciudad alemana de Tubinga fue la sede de un encuentro de sociólogos europeos frustradamente dedicado a clarificar el objeto de dicha disciplina. En este contexto e inserto en la polémica que mantenía con T. W. Adorno, Karl R. Popper presenta un conjunto de tesis. De entre ellas, aunque haya pasado desapercibida para una buena parte de los antropólogos, conviene recordar la que enunció en octavo lugar: "En tanto que antes de la Segunda Guerra Mundial la idea de la sociología aún era la de una ciencia social teorético general y la idea de la antropología era la de una sociología aplicada a sociedades muy especiales, es decir, a sociedades primitivas, esta relación se ha invertido actualmente de la manera más asombrosa. La antropología social o etnología se ha convertido en una ciencia social general; y parece que la sociología se encuentra en vías de irse convirtiendo cada vez más en una rama de la antropología social, en una antropología social aplicada a una forma muy especial de la sociedad - en una antropo-

logía, en fin, de las formas de sociedad altamente industrializadas de Occidente. La antropología social ha avanzado hasta convertirse en una ciencia especial aplicada a una ciencia básica y el antropólogo ha pasado a convertirse de modesto y algo *miope fieldworker* en un teórico social de vastas miras y hondo aliento, así como en un psicólogo social profundo." (Popper, 1972.105)

Posiblemente la afirmación popperiana sea más que discutible, pero de lo que no hay duda es que si, de alguna forma, pretendemos que en aquello que afecta directamente a la antropología pueda tener ciertos visos de certeza, entonces ésta debe dar las convenientes "explicaciones causales de las diferencias y semejanzas en el pensamiento y la conducta que hallamos entre los grupos humanos". (Harris, 1981. 17) Esta exigencia implica la necesidad de que la antropología estudie, obviamente no de modo único, cuáles son las constricciones materiales que operan sobre nuestra existencia y el modo como lo hacen. Aunque tal pretensión ha encontrado partidarios a lo largo de nuestro siglo, otros han preferido inclinarse hacia orientaciones ideográficas que conllevaban un desprecio considerable por los estudios materialistas. Notorio ejemplo del mismo sería la intención que Malinowski atribuye a *Los argonautas del pacífico occidental:* "en el fondo de la llamada concepción materialista de la historia reposa una idea análoga del ser humano, quien, en cualquier cosa que proyecta o persigue, sólo lleva en el corazón un interés material de tipo puramente utilitario. Ahora bien, espero que, cualquiera que sea el significado del Kula para la Etnología, su significado para la ciencia general de la cultura consista en ser un instrumento para disipar tales condiciones groseras y materialistas de la humanidad primitiva y que induzca tanto al especulador como al observador a profundizar en el análisis de los hechos económicos." (Malinowski, 1986.503)

Injusto sería no enunciar que el propio Malinowski alteró posteriormente estos postulados de forma sustancial: "el intercambio no utilitario de objetos preciosos proporciona la fuerza motriz y el entramado ceremonial para un sistema de comercio extraordinariamente importante.[7] (Malinowski,

---

[7] En un apéndice a *Los jardines del Coral* (Labor. Barcelona. 1977) Malinowski efectúa unas *Confesiones de ignorancia y fracaso,* recogidas posteriormente en Llobera (1975a) en las que Malinowski asegura que fue el "purismo metodológico" (1975. 133) quien le impidió percatarse antes del alcance de esta afirmación. En las mismas *Confesiones* modifica también su concepción acerca de la magia al afirmar a propósito de las ceremonias *intichiuma* que ha hallado un principio general: "a saber, que la verdadera función de la magia desde el punto de vista sociológico no consiste simplemente en conceder al mago público el prestigio de que goza un individuo con poderes sobrenaturales, sino en poner en sus manos una técnica para

1975. 133). En todo caso, en la medida en que no se puede obviar algo tan evidente como que la humanidad es parte de la naturaleza y que debe responder a ella, precisamos que la antropología nos muestre de qué forma se integran esas constricciones materiales en las relaciones que los grupos culturales humanos establecen con su hábitat[8]. Sin embargo, la errónea reducción de lo material a lo económico y viceversa ha generado una confusión entre los conceptos de economía, tecnología e incluso ecología[9]. En todo caso, dicho punto de partida es adoptado, con diversos matices, por la ecología cultural, el marxismo estructural y el materialismo cultural. A partir de las obras de antropólogos como Sahlins o Wolf que expresan las insuficiencias que nuestra sociedad occidental mantiene con respecto a grupos tribales o sociedades campesinas, la resolución de la mayor parte de los problemas teóricos que se plantean en la interrelación de las ciencias sociales exige "una redefinición radical de los métodos y conceptos de la antropología y, ante todo, la elaboración de nociones de causalidad y correspondencia estructural y, principalmente en la perspectiva marxista, la noción de causalidad de la economía, de determinaciones sociales engendradas por el funcionamiento de un modo de producción. (Godelier, 1976b. 299)

Aún así, conviene matizar que a pesar de las convergencias no es posible identificar la ecología cultural y las propuestas que en su día elaboró Marx. Las principales diferencias se sitúan precisamente en torno a la noción de materialismo en la que se asientan. En no pocas ocasiones es posible

controlar realmente el trabajo (Malinowski, 1975.135). En todo caso, tanto una como otra correcciones hubieran sido parcialmente innecesarias si durante el trabajo de campo hubiese efectuado las correspondientes valoraciones cuantitativas de ciertos aspectos materiales (Malinowski, 1975.136).

[8] Frazer, en el prólogo a la propia obra de Malinowski alaba su pretensión: <Malinowski critica> "severamente la concepción habitual del Hombre Económico Primitivo, especie de espectro que, parece ser, todavía ronda por los manuales de economía e incluso extiende su nefasta influencia a las mentes de ciertos antropólogos. (...), este horrible fantasma actúa únicamente guiado por el sucio lucro, que persigue incansablemente —de acuerdo con los principios spencerianos— según la vía de menor resistencia. "(Frazer, 1986. 9). Y, sin embargo, sólo unas líneas antes, parte de una constatación que se le antoja evidente: "poca reflexión hace falta para convencerse de la importancia fundamental que las fuerzas económicas tienen en todas las etapas del recurso humano, desde la más humilde a la más elevada, Después de todo, la especie humana es parte del universo animal y como tal, igual que el resto de los animales, reposa sobre una base material desde la cual puede levantarse una vida superior, intelectual, moral o social, pero sin la cual ninguna superestructura es posible." (Frazer, 1986.7)

[9] De hecho, no extraño hallar monogramas antropológicas que bajo el epígrafe de "vida económica" se limitan a describir los instrumentos característicos de una deteminada sociedad. Por otra parte, "la economía también se ha utilizado, a veces, en un sentido ligeramente

atribuir a la ecología cultural un materialismo estrecho que identifica materia con biología o energía y relaciones económicas con tecnología adaptativa. Esto es puesto de manifiesto, por ejemplo, cada vez que sistemas de parentesco o sistemas políticos son presentados como mecanismos funcionalmente necesarios para lograr una adaptación biológico-ecológica o para lograr ventajas selectivas. Por otra parte, la noción de "ventaja adaptativa" resulta un tanto indeterminada pues, como afirma el primer Sáhlins, probar que algo tiene un valor económico positivo o que algo es adaptativo no significa dar una explicación de su existencia. Este tipo de explicaciones ha llevado a Godelier a afirmar que el "neofuncionalismo" en el que anida la ecología cultural, a pesar de los numerosos elementos positivos que presenta, le impide aclarar la causalidad estructural de los hechos sociales: "el materialismo empirista y el funcionalismo simplificador son, en definitiva, impotentes para explicar las razones de lo que existe, es decir, la historia y el contenido de las sociedades, que nunca son totalidades completamente "integradas", sino totalidades en que la unidad es el efecto provisionalmente estable de una compatibilidad estructural que permite reproducirse a las distintas estructuras hasta que la dinámica interna y externa de estos sistemas impide que estas totalidades sigan existiendo como tales. "(Godelier, 1976b. 311). Por dicha razón, el límite al que podrían aspirar dichas teorías sería el establecimiento de correlaciones probabilísticas.

Estas ideas, que en su día fueron defendidas por Godelier, conllevan importantes implicaciones metodológicas para el conjunto de la antropología, si se quiere realizar un análisis que explique los diferentes modos de producción y, a la vez, las relaciones sociales posibles, debe obviarse la identificación entre lo visible y lo real propio de un materialismo burdo y recurrir a uno estructural más cercano a Marx que a Lévi-Strauss cuya característica fundamental sea la no reducción de las instancias y estructuras a modos posibles de relación entre el hombre y el medio ambiente. Sin embargo, según Harris, en las teorías de Godelier y el resto de los marxistas estructurales, la continuidad entre Marx y Lévi-Strauss es innegable pues ambos se apoyan en la existencia de estructuras ocultas como la lógica interna del parentesco o la

más amplio, equivalente a lo que otros han denominado ecología, o bien la forma total en que la cultura se ajusta al medio ambiente" (Burling, 1976.102). Son, en realidad, dos caras de una misma moneda: la reducción de lo económico a lo meramente material sin considerar la posibilidad de describir actos económicos no materiales (la audición de un concierto de música no siendo un acto estrictamente económico, por ejemplo, aunque la consecución del ticket de entrada al mismo equivalga a varios días de trabajo).

plusvalía. Es más, el mismo Godelier reconoce que tanto Marx como Lévi-Strauss parten de la irreductibilidad de unas estructuras a otras. (Godelier, 1974) Ello no quiere decir que no sea posible el establecimiento de relaciones de compatibilidad estructural entre estructuras de un mismo sistema. En todo caso, esta irreductibilidad impide, según Harris, la formulacíón de las estructuras a partir de criterios infraestructurales o viceversa.

Para Harris no hay duda de que la indefinición en que se movía Marx al hablar de *relacione, de producción* impide a los marxistas estructurales diferenciar nítidamente entre componentes *etic y emic*. Como consecuencia de ello, parte de las teorías postuladas por los llamados marxistas estructurales vendrían caracterizadas por el continuo cambio en la ubicación de determinados componentes de la infraestructura que ora aparecen en dicho nivel, ora lo hacen en otro diferente. Así ocurre, por ejemplo con los sistemas de parentesco de Madagascar en el estudio que les dedicó M. Bloch. El caso de la obra de Friedman es aún más criticable para Harris, pues sitúa los componentes estructurales y superestructurales *emic* como determinantes del sistema Para Harris, tales supuestos conducirían inevitablemente a considerar que la clase dominante es tal porque los explotados creen que así debe ser. Sin embargo, desde una perspectiva marxista parecería más lógica una consideración que nos llevara a pensar que "los monopolios.—sobre los ancestros o el capital—se fundan en el control sobre fuerzas materiales, no en ilusiones ideológicas. Las clases dominantes no se limitan a controlar ilusiones: su control se extiende a esos fenómenos *etic* y conductuales que llamamos policías y ejércitos, fenómenos capaces de hacer cosas muy tangibles a los cuerpos humanos". (Harris, 1987a. 253) En definitiva, según Harris, la mayor diferencia entre marxismo estructural y materialismo cultural estriba en que aquellos "juzgan la ambigüedad de la formulación marxiana (de las relaciones de producción), no como un pasivo, sino corno un activo; niegan la necesidad de discernir las relaciones de producción *emic* de las de tipo *etic* (o las dimensiones *emic y etic* de cualquier otra cosa), y rechazan la posibilidad de explicar las relaciones de producción en función de las fuerzas productivas". (Harris, 1987a. 245)

Con ser válida la crítica de Harris, hay que reconocer que la expresión por parte de Godelier de las mismas tesis aparece un tanto matizada: "cada sistema económico y social determina un modo específico de utilización de los recursos naturales (y del trabajo humano), determinando en consecuencia los patrones específicos que gobiernan el "buen" y "mal" uso de los recursos,

es decir, una forma específica de 'racionalidad económica intencional'. "(Godelier, 1981.49) La expresión *racionalidad económica intencional* haría referencia en este contexto al sistema de reglas sociales que los colectivos humanos deben aplicar para lograr la consecución de unos objetivos que van ineludiblentente unidos al modo de producción concreto. Ahora bien, ¿qué diferencias existen entre dicha racionalidad y la adaptación considerada en un sentido amplio? Resolver tal cuestión puede significar una ardua tarea pues, según Godelier, la lógica interna de la explotación de los recursos y de las condiciones que aseguran la reproducción del modo de explotación que garantiza la pervivencia del grupo, explica, a su vez, todos los fenómenos de "inadaptación". Por consiguiente, si el proceso de adaptación mismo puede ser contradictorio y, además, la dilucidación de las adaptaciones no se diferencia de la aclaración de los procesos disruptores, las explicaciones en términos energetistas de determinadas funciones sociales no aportan nada nuevo. Desde este marco, afirma Godelier, la explicación harrisiana del "amor a las vacas" de la India supone el "tipo de materialismo bruto, "economicista", que reduce todas las relaciones sociales al simple status de epifenómenos directamente dependientes de las relaciones económicas, que a su vez se reducen a meras técnicas de adaptación al entorno natural y biológico" (Godelier, 1981.58) Lo que en definitiva Godelier está criticando a Harris es el funcionalismo que aparece solapado en la creencia de que si una sociedad existe es porque ha logrado adaptarse. Ahora bien, esa afirmación no se diferencia en nada de la que asevera que si una sociedad existe es porque funciona. O dicho de otro modo, la racionalidad que subyace a la totalidad de las relaciones identificaría en el materialismo cultural de Harris las *ventajas adaptativas* con lo que Malinowski denominó funciones: una variable es adaptativa si cumple una función. Todo ello, ha llevado a Sahlins, así como a otros representantes del marxismo estructural, a considerar al materialismo cultural como una suerte de marxismo revestido funcionalmente. Esto es, demostrar que un determinado rasgo es adaptativo no supone una explicación de por qué existe. Equiparar "adaptación" a viabilidad es volver al funcionalismo clásico con otros términos, ya que decir que algo "funciona" o es "adaptativo" es una mera tautología. (Sahlins, 1967. 287; Godelier, 1976b. 299; Friedman, 1974.449)

Las implicaciones de tal crítica son demoledoras en un doble sentido: por una parte, señalan que el materialismo cultural debe limitarse a explicaciones probabilísticas porque está incapacitado para explicar causalidades

estructurales y, por otra, como consecuencia de lo anterior, que la historia es concebida como mera seriación de acontecimientos.

El problema de las probabilidades aparece en el materialismo cultural bajo varias formulaciones diferentes, algunas de las cuales afectan directamente a aquello que puede considerarse su esencia. Harris al traducir el principio marxiano de la determinación de la conciencia individual por el modo de producción social señala que "los modos de producción y reproducción conductuales *etic* determinan probabilísticamente las economías doméstica y política conductuales-*etic*, que a su vez determinan las superestructuras conductual y mental-*emic*."(Harris, 1987.79) Aparentemente el determinismo infraestructural es algo simple de entender. Sin embargo, cada uno de los elementos que componen la cadena *infraestructura-superestructura-etic- infraestructura-superestructura-emic* es un vasto complejo de sistemas y subsistemas que incluyen otros inferiores. Por consiguiente, el número de causas posibles para explicar la conducta es inusitadamente elevado. A ello hay que añadir una de las paradojas a las que Harris nos acostumbra: el determinismo infraestructural no considera a la infraestructura como causa única de la conducta: "(la infraestructura es) una combinación de variables demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales. Su descripción y análisis requiere una ingente labor de investigación cuyos resultados sólo cabe presentar como hipótesis y teorías provisionales y probabilísticas." (Harris, 1987.89) Es decir, el determinismo infraestructural de Harris no sólo no es mecanicista, sino que tampoco es determinista. Como certeramente señala P. Magnarella, con los presupuestos harrisianos, hace falta "más imaginación y arte que ciencia" para lograr deteminar la causalidad infraestructural de un acontecimiento. (Magnarella, 1982.140) No en vano el propio Harris afirma que "las teorías materialistas culturales pueden invocar diferentes grados de causación infraestructural, que oscilan entre la certeza y la indeterminación casi absolutas." (Harris, 1987.92) Por otra parte, esta indefinición hace que sea imposible decidir exactamente qué probabilidades están basadas en frecuencias empíricamente determinables y cuáles proceden de una inexplicable lógica de la decisión cuyo origen son desconocidos factores.

Desde un punto de vista metodológico todo ello nos conduce a problemas casi irresolubles. Si los factores anexos a la lógica privada del investigador pueden proceder del grado de confianza que éste tenga en la estrategia que está siguiendo, es imposible determinar qué descubrimientos son una proyección en la realidad de estructuras mentales sólo reconocibles en el

pensamiento del antropólogo. Es más, la creencia de que dos o más fenómenos están causalmente conectados puede provenir de una inferencia causal asignada probabilísticamente, con lo que este tipo de conexiones pueden ser más procesuales que validables empíricamente. Por tanto, parece lícito plantearse ahora la cuestión de cómo calcular qué variable es la decisiva de entre la vasta conjunción de las que operan de forma causal-probabilísticamente. Tal licitud se ve reforzada por el hecho de que en la obra de Harris no aparece ninguna base cuantificacional que permita falsear o contrastar las teorías. (Magnarella, 1982. 140)

Por otra parte, debido a que una teoría probabilística nunca puede ser verificada ni totalmente falseada a partir de una determinada frecuencia de instancias empíricas que la niegan, Harris confunde continuamente la "lógica en uso" con "la lógica de la realidad" como palpablemente se muestra en *Vacas, cerdos, guerras y brujas.* Aunque los elementos que conforman la infraestructura son múltiples, Harris explica el "amor a las vacas" en la India desde un punto de vista ecológico: " el amor a las vacas activa la capacidad latente de los seres humanos para mantenerse en un ecosistema con bajo consumo de energía, en el que hay poco margen para el despilfarro o la indolencia. "(Harris, 1994b.3 3) Ciertamente esta explicación es coherente con el resto de las ideas que se exponen en *Vacas, cerdos, guerras y brujas.* Sin embargo, su veracidad o falsedad no confirma o refuta la teoría general. Por tal motivo, cabe preguntarse si es más aceptable una explicación probablemente falsa que una no explicación. Al respecto, Harris lo tiene claro: "sólo pido un favor: tened presente que, al igual que cualquier científico, espero presentar soluciones probables y razonables, no certeras. Sin embargo, por imperfectas que puedan ser, las soluciones probables deben tener prioridad sobre la inexistencia de soluciones".(Harris, 1994b.14)

Con independencia de la idoneidad o no de las afirmaciones de Harris a propósito de las vacas de la India o de los cerdos de Oriente Próximo, ambas explicaciones son claros ejemplos de las enormes ventajas que mantienen las explicaciones probabilísiticas. De entre las mismas, dos destacan por encima del resto: eliminan, en primera instancia, cualquier atisbo de contradicción por integración y, en segundo término, pueden ser aplicadas en función de las necesidades teóricas de su autor. Esto es especialmente notorio si consideramos que Harris afirma que se debe "rechazar que todas las prácticas alimenticias sancionadas por la religión tienen explicaciones ecológicas." (Harris, 1994b.47) Por consiguiente, si, como señala Magnarella, el trata-

miento que Harris hace de la vaca sagrada de la India, de la porcofobia del Oriente Próximo o del canibalismo azteca (Harris, 1993), es sólo válido en un marco conceptual particularista, no hay forma de evitar la circularidad argumentativa: de una parte, el uso y abuso de explicaciones particularistas, de otra la exigencia de establecer, al igual que Steward o White, leyes o regularidades que pemitan establecer principios generales interculturalmente válidos. Por otra parte, conceptos como *frecuencia relativa de probabilidad* pueden prescindir de la experiencia y autocorregirse. Además, si un concepto es referido a probabilidades solamente podrá ser asignado a una clase, o cuando menos, a una serie de acontecimientos. Por tal razón resulta absurdo, desde un punto de vista metodológico, aplicar conceptos probabilisticos a fenómenos únicos. Esto es, la crítica al probabilismo harrisiano podría concretarse en el hecho de que la máxima exigencia en el mantenimiento de los principios científicos es seguida imnediatamente por la inverificabilidad de las teorías. (Magnarella, 1982. 141) Harris defiende reiteradamente que es la posibilidad de establecer predicciones a partir de las correlaciones nomotéticas lo que hace del materialismo cultural una estrategia científica digna de ser seguida por todos los antropólogos. Sin embargo, su probabilismo conduce a un problema de difícil solución: cómo mantener a partir de frecuencias más o menos reiteradas la posibilidad de establecer predicciones.

Harris pretende mostrar las capacidades predictivas del materialismo cultural con un exhaustivo análisis de las sociedades de cazadores-recolectores. En su opinión, la baja densidad de población y el asentamiento disperso en pequeños núcleos de los grupos de cazadores-recolectores hace predecible la aparición de un determinado tipo de organización caracterizada por un igualitarismo político y la reciprocidad como forma básica de intercambio: la banda. Sin embargo, en sentido estricto, esto no puede ser considerado como una predicción efectuada a partir de un conjunto de probabilidades. La explicación que Harris hace del modo de vida de las sociedades de cazadores-recolectores no es sino la elucidación de algo sobradamente conocido. Ni tan siquiera es posible admitir que se trate de retroyecciones predictivas que sean capaces de predecir probabilísticamente qué organización social ha adoptado un grupo del que conocemos el pasado lejano y el presente pero no un pasado intermedio. Es decir, las predicciones que hace Harris (baja densidad de población, bilateralidad, matrimonial, ausencia de coerción política, paridad sexual, exogamia, etcétera) por ser algo suficientemente conocido se convierten en meras redescripciones. (Friedman, 1974. 465) Podríamos asumir que a

partir de todos los datos conocidos acerca del origen de los poblados de cazadores-recolectores, el tipo de organización social representado por las bandas era el más posible. Pero posible y predecible no son sinónimos.

Por otra parte, Harris hace coincidir, sin ningún tipo de cautela o restricción, la descripción del modo de vida de los cazadores-recolectores con las bandas paleolíticas que dieron origen a la aparición de la agricultura. Desde tal esquema conceptual habría que postular que las actuales bandas de cazadores-recolectores, con las que se equipara a las anteriores, también deberían finalizar una presunta evolución adoptando formas agrícolas de vida. Sin embargo, la agricultura es sólo una forma de adaptación al medio. Por tal razón, los grupos humanos desarrollarán prácticas agrícolas si éstas se muestran más eficientes desde el punto de vista de la adaptación que las que hasta ese momento estén siguiendo. Pueblos de cazadores-recolectores se han negado reiteradamente a abandonar sus prácticas y sustituirlas por otras que, en la práctica, no poseían ventajas sustanciales. Lévi-Strauss, por ejemplo, hace la siguiente afirmación a propósito de los brasileños ge: "se les construyeron casas y vivían fuera; se intentó fijarlos en aldeas y continuaron nómadas; rompían las camas para hacer fuego y se acostaban en el suelo. Las vacas que el gobierno había enviado vagaban a la ventura, en manadas; y ellos rechazaban con asco su carne y su leche". (Lévi-Strauss, 1994.198) En suma, la predicción harrisiana de hechos, imperfectamente documentados, cuando no contrarios a los documentos arqueológicos, pretende concluir en la existencia de una seriación de carácter universal del tipo *banda- agricultura- aldea pre-estatal ágrafa- redistribución jerarquizada (big men) - Estado.* Ciertamente dicha serie puede haber sido válida para determinados casos, pero no puede considerarse una secuencia universal ni tan siquiera en el caso de que haya sido seguida por muchos grupos humanos. La defensa de una cierta universalidad de la citada seriación está anclada, además, en una concepción de la historia similar a la de los decimonónicos evolucionistas. De no ser así, ¿cómo explicar desde estos parámetros una evolución de carácter *degenerativo o devolución?*

En todo caso, la polémica entre Godelier —"no existe evolución 'en general', ni una verdadera 'evolución general' de la humanidad" (Godelier, 1981.60)— y Harris es una falsa controversia: "salvo por la retórica y opacidad del estilo estracturalista, muchos materialistas estructurales se revelan, a su pesar, como materialistas culturales" (Harris, 1987a. 256). Es más, dicha polémica puede elucidarse acudiendo al concepto de evolución específica que

tematizara Sahlins. Las obras fundamentales de la primera época de Sahlins[10] muestran cómo la teoría harrisiana fracasa al intentar explicar la organización socio-política de las sociedades de bandas y aldeas al considerarlas desde el punto de vista del determinismo infraestructural. Para Sahlins la intensificación de la producción agraria viene especificada por el tipo de organización sociopolítica, lo que supone que los grupos de cazadores-recolectores y los organizados en tribus ajustan su producción a las necesidades de subsistencia. Es decir, estos grupos se caracterizan económicamente por la subproducción, lo que les permite mantener una mínima densidad con un grado elevado de dispersión espacial. Estaríamos, por tanto, ante una prioridad de los procesos estructurales sobre los infraestructurales.

De considerarse acertada esta hipótesis la polémica formalismo-substantivismo de la antropología económica debiera inclinarse decididamente del lado susbstantivista. Sería impensable hablar de una economía caracterizada por la maximización de los beneficios sobre los costos en una sociedad que no alcanza los límites de una hipotética *capacidad de sustentación* del hábitat en que viven. Para Harris, no obstante, las especificaciones estructurales deben ser explicadas desde lo infraestructural pues la intensificación de un modo de producción siempre alcanza un determinado punto a partir del cual el rendimiento en la relación costos-beneficios comienza a ser decreciente. Es decir, sólo podría hablarse de subproducción "cuando la intensificación no ha alcanzado todavía el punto de los rendimientos decreciente. Y Sahlins no brinda prueba alguna de que cualquiera de los grupos que describe como subproductivos pueda incrementar su producción sin rebasar su límite".(Harris, 1987a. 266) Aún reconociendo que esta afirmación pueda ser parcialmente correcta, la crítica que hace Harris a Sahlins se presenta como una especulación puesto que ni se aportan evidencias empíricas que prueben la falsedad de las ideas de Sahlins ni se aclara, por ejemplo, si el nivel a partir del que el rendimiento decae está por encima o por debajo de la *capacidad de*

[10] A estas alturas de la controversia los protagonistas de la misma, especialmente Godelier y Sahlins han cambiado notoriamente sus posiciones teóricas. Mientras Godelier abandonaba, o cuando menos matizaba en extremo, su estructuralismo militante, Sahlins dejaba de lado posturas más evolucionistas. Por otra parte, esta reubicación téorica de las ideas de Sahlins le lleva a adoptar como punto de partida la misma idea, ya enunciada más arriba, con la que Malinowski finalizaba *Los argonautas del Pacífico occidental*: "este libro contribuye a una crítica antropológica de la idea de que las culturas humanas se formulan a partir de la actividad práctica y, subyacentemente a ella, del interés utilitario"(Sahlins, 1997. 9) Con todo, a pesar de que los polemistas de los comienzos de la década de 1970 hayan abandonado sus posiciones de antaño, la polémica sigue sin cerrarse totalmente.

sustentación. La aceptación de su teoría, por tanto, debe apoyarse únicamente en el hecho de que es materialista cultural, pero no en su contrastación empírica.

Las diferencias entre la perspectiva harrisiana y la sahlinsiana halla continuidad en la reflexión acerca del comportamiento de los factores demográficos. La estructura demográfica de un determinado grupo vendría determinada, según Sahlins, por las relaciones sociales del modo de producción doméstico, esto es, estructuralmente. Harris, por contra, mantiene su determinismo infraestructural para explicar la necesidad del control demográfico: "la necesidad no surge de la estructura, sino de la situación malthusiana común a todas las formas de vida. La necesidad de limitar los efectivos demográficos es una necesidad impuesta por la naturaleza sobre la infraestructura"(Harris, 1987a. 267). Esto es, Harris defiende que las penalidades inherentes a cualquier tipo de regulación demográfica (infanticidio, selenicidio, malos tratos a mujeres, etcétera) son efectos directos de la producción, procesos que determinan la estructura política y doméstica. El error de Sahlins, según M. Harris, es considerar la subproducción no como el pago de la aparente pobreza sino como el factor determinante del bienestar. Superar determinados techos productivos no generaría más bienestar sino, probablemente, un caos económico y político. Sahlins, no obstante, no halla evidencias claras de que en las economías arcaicas se produzca una tendencia a exceder la capacidad de población que le permiten los medios de que disponen e indica que la presión sobre el suelo no es una función tecnológica y de los recursos, sino del acceso de los productores en condiciones de suficiencia a los medios que garantizan la supervivencia: "esto último es claramente la especificación de un sistema cultural: relaciones de producción y propiedad, normas de la tenencia de tierras, relaciones entre los grupos locales y otras muchas circunstancias". (Sahlins, 1983.63n) Es decir, solamente en el improbable caso de que las normas tradicionales que rigen la vida de un determinado grupo humano, en especial, en lo relativo al acceso a la producción y al trabajo fueran acordes con una explotación óptima de la tierra, una sociedad podría expresar "presión de población" por debajo de su capacidad técnica de producción. En suma, contra lo que afirma Harris, "el umbral de la presión demográfica no es una determinación absoluta de los medios de producción, sino que es relativo a la sociedad en cuestión. Además, dependen también de las instituciones locales el modo como se experimenta a nivel organizativo esta presión, el nivel del orden social al cual se le comunica, así como tam-

bién el carácter de la respuesta". (Sahlins, 1983.63n) En definitiva, Sahlins considera que la definición de la presión social, así como de sus efectos, está ligada a la estructura existente y no a la infraestructura.

Consiguientemente, aunque Harris mantiene una cierta tendencia a afirmar que determinadas teorías que él asume, con independencia de los deseos de su autor, son materialistas culturales, las limitaciones de este materialismo nos impiden considerarlo como *una estrategia de investigación* en el sentido que el propio Harris da a este concepto. Ello no ha de significar que debamos renunciar totalmente a los objetivos que se había propuesto: "la meta del materialismo cultural, en particular, consiste en explicar el origen, mantenimiento y cambio del inventario global de diferencias y semejanzas socioculturales." (Harris, 1987a.42) Ahora bien, tal pretensión es posible si se da cuenta de los fenómenos culturales, las entidades y acontecimientos observables y sus relaciones con el entorno en que habitan los grupos humanos mediante teorías susceptibles de contrastación empírica. En ese sentido, lejos de considerar, como hace Harris, las teorías de Steward como materialistas culturales, entendemos que tanto la ecología cultural evolucionista de Steward o White, la teoría ecológico-sistémica de Rappaport, el materialismo cultural de Harris o el maraísmo estructural que en su día defendía Godelier, son *orientaciones teóricas* insertas dentro de una estrategia de investigación más amplia que podría denominarse *estrategia ecológica, orientación ecológico-cultural* o, sencillamente, *antropología ecológica.* (Tomé, 1996. 314)

Bibliografía

Augé, M.

1995. *"Los no lugares". Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad,*Gedisa ed. Barcelona. 2ª. Ed.

Barley, N.

1993. *El Antropólogo inocente,* ed. Anagrama. Barcelona. 5ª. ed.

Bunge, M.

1981. *La Investigación Científica,* ed. Ariel, Barcelona. 8ª ed.

Burling, R.

1976. *Teorías de la maximización y el estudio de la antropología económica,* en Godelier,M. (Ed) (1976ª). pp 101-124.

Carnap, R.

1985. *Fundamentación lógicas de la física,*ed. Orbis. Barcelona.

Derrida, J.
1970. *Dde la gramatolagía,*ed.Siglo XXI. Buenos Aires.
1989. *Algunas preguntas y respuestas, en FABB,* N.*et al.* (1989): La lingüística de la escritura, ed. Visor. Madrid. Pp 259-269.
Frazer, J.G.: *Prefacio,* en Maloski (1986), pp 7-12.
Friedman, J.
1970. *Marxim, structuralism, and Vulgar Materialism,*en Man. Vol.9.
Godelier, M.
1974. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas,* siglo XXI. Madrid.
—(Ed.)(1976ª): *Antropología y economía,* ed. Anagrama. Barcelona.
—1976. *Antropología y economía: ¿es posible la antropología económica,* en Godelier, M. (1976ª).279-334
—1981. *Instituciones económicas,* ed. Anagrama. Barcelona.
González Echevarría, A.
1987. *La construcción teórica en antropología,* ed. Anthropos. Barcelona.
Habermas, J.
1988a: *La lógica de las ciencias sociales,* ed. Tecnos. Madrid.
—1988b. *Un fragmento: objetivismo en las ciencias sociales,* en Habermas, J. 1988a. pp. 454-506.
—1988c. *Notas para una discusión: Neutralidad valorativa y objetividad;* en Habermas, J. 1988a. pp. 71-78.
— 1989 . *El discurso filosófico de la modernidad,* ed. Taurus. Madrid.
Harris, M.
1981. *Introducción a la antropología general,* ed. Alianza Universidad. Madrid.
—1987a. *El materialismo cultural,* Alianza Universidad. Madrid. 2ª Reim.
—1987b. *El desarrollo de la teoría antropológica,* ed.Siglo XXI. Madrid. 7ª ed.
—1993. *Caníbales y reyes,* Alianza Ed. Madrid. 6ª ed.
—1994a. *Antropología Cultural,* Alianza ed. Madrid.
—1994b. *Vacas, cerdos, guerras y brujas,* Alianza ed. Madrid. 15ª Reim.
Kaplan, D. y Mannners, R.A.
—1975. *Antropología:viejos temas y nuevas orientaciones,* en Llobera, J. (1975a). pp. 55-76.
Kaplan, D. y Mannners, R.A.
—1979. *Introducción crítica a la teoría antropológica,* Nueva Imagen. México.
Lakatos, I.

—1983. *Economía de la edad de piedra,* ed. Akal. Madrid. 2ª ed.
—1997. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica,* Gedisa. Barcelona. 2ª ed.
Schopenhauer, A. (s/f): *El mundo como voluntad y representación.* ed. La España Moderna. Madrid.
Tezanos, J.F. (coord).
—1996. *La democracia post-liberal,* ed. Sistema. Madrid.
Tomé, P.
—1996. *Antropología ecológica. Influencias, aportaciones e insuficiencias,* Inst. Gran Duque de Alba. Ávila. (España).
Toulmin, S.
—1977. *La comprensión humana,* Alianza Ed. Madrid.
Tyer, S.
—1996a. *Acerca de las "descripción/desescritura" como un "hablar por",* en Geertz, C. et al. (1996):*El surgimiento de la antropología postmoderna,* Gedisa. Barcelona.pp. 289-294.
Tyler, S.
—1996b. *La etnografía postmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto,* en Geertz, C. et al. (1996).pp. 297-313.
Von Wright, G.H.
—1979. *Explicación y comprensión,* Alianza Editorial. Madrid.