

Los Métodos de la Antropología

Agustín Santana Talavera *

Resumen

Los métodos y las técnicas para la obtención de datos que llevan a cabo los antropólogos sociales y culturales son el reflejo de las distintas formas de contemplar e interpretar el mundo que, en cada momento histórico, les ha preocupado. A partir de las distintas corrientes y tradiciones nacionales se trata en este artículo de realizar un acercamiento a la problemática actual y a las diferentes formas de entender y practicar la antropología.

Escribe Peacock (1989) que en antropología hay tantas perspectivas como antropólogos, desde los que sitúan al informante y su relación en primer plano a los que lo desaparecen tras la erudición del análisis final. No es viable realizar la construcción de los métodos en historia de la antropología como si existiera un único método, ni siquiera el método comparativo -interpretado, criticado, difamado y utilizado desde los evolucionistas- o el trabajo de campo -interpretado, criticado, difamado y utilizado desde las primeras estancias de Boas-. La antropología ha basculado a lo largo de su historia, por citar algunos enfoques, entre lo nomotético y lo idiográfico, entre lo cualitativo y lo cuantitativo, entre el significado y el comportamiento, con muy pocos intentos de síntesis y sucesivas crisis disciplinares.

Dos corrientes disciplinares paralelas hasta los años cincuenta, la antropología cultural americana y la antropología social británica, más un buen número de antropologías nacionales, han trazado, además de las ambivalencias antedichas, las concepciones, los métodos y las técnicas de obtención de datos que hoy practicamos, necesariamente influidos por los desarrollos de otras

*Laboratorio Antropología Social. Universidad de La Laguna (Islas Canarias, España)

Abstract

The methods and techniques of data gathering used by social and cultural anthropologists reflect the various ways in which they perceive and interpret the world, object of their concern, in each particular moment in history. This article attempts to look at today's problems, and the different ways in which anthropology is understood and practiced to approach them, from the stand point of various schools of thought and national traditions.

disciplinas sociales y no tan sociales como la estadística matemática, los desarrollos informáticos o la misma biología.

Sin pretender obviar la dificultad que supone recorrer el camino de la historia de los métodos y, necesariamente, de las disparidades de nuestra disciplina (incluso antes de emprender la tarea), planteamos el uso de lo que Stocking (1992), haciendo apología de Kuhn y su concepción epistemológica, denominó tradiciones paradigmáticas como hilo conductor de ésta exposición. Para ello hemos seguido un criterio no estrictamente cronológico, puesto que lo que interesa en esta exposición es resaltar aquellos 'métodos' específicos con los que los antropólogos se acercan a su entorno y demarcan el objeto de estudio, cosa que no todos hacen explícitamente; una consecuencia inmediata es la necesidad de hacer breves referencias a algunos contenidos epistemológicos de las distintas corrientes al interior de la disciplina. Sin lugar a dudas, serían necesarios muchos volúmenes para que el recorrido fuera exhaustivo y lo que nosotros tratamos de hacer es una aproximación a la problemática actual y a las diferentes formas de entender y practicar la antropología (para algunos sólo etnografía).

Sirviéndonos como guía, varias han sido las cronologías, atendiendo a diferentes aspectos, utilizadas para atender al desarrollo de la teoría antropológica¹. Por ejemplo, P. Bonte (1975) presenta la evolución de la antropología a través de cinco “cortes históricos” (epistemológicos), los cuales contemplan una relación específica entre ciencias e ideología y, por tanto, una configuración particular del saber. El primero, corte previo a la formulación del universo propio de la etnología, atañe al descubrimiento del “mundo salvaje” en el siglo XV; el segundo, en el que se realiza la crítica de los sistemas esclavistas a través de la dicotomía conceptual “salvaje-civilizado” (siglo XVIII); el tercero (1850-1880) lo constituye la consolidación de la “ideología del evolucionismo”, repitiendo la dicotomía anterior y constituyéndose la etnología como disciplina independiente de la historia; el cuarto, sustenta la crítica al evolucionismo y la constitución de la etnología clásica (1920-1930); y, el quinto (1950-1960), apuntaría simultáneamente a la investigación de los fundamentos de la antropología general y la “crítica radical” de la antropología moderna.

Más recientemente, Stocking (1982), con un enfoque epistemológico diferente pero con resultados similares y reconociendo que la dominancia paradigmática y la temporalización no siempre están implícitamente correlacionadas, elabora una cronología que divide la historia de la antropología en cinco grandes fases: la etnológica (1800-1860), la evolucionista (1860-1895), la histórica (1895-1925), la clásica (1925-1960) y la postclásica, sin pretender que los antropólogos de cada uno de los periodos compartan minuciosamente enfoques y perspectivas.

¹ Es de citar, siguiendo a F. Estévez (1987:24-25), por su importancia a lo largo de más de tres décadas la *Historia de la Etnología*, de R.H. Lowie publicada en 1937 y que representaba el principal esfuerzo de síntesis desde la perspectiva boasiana de la unidad de la disciplina. Además de recopilaciones tales como: de la American Anthropological Association, realizadas por F. de Laguna (1976 [1960]) para la etapa 1908-1920; G.W. Stocking, ed. (1976) con un análisis introductorio sobre la antropología del periodo de entreguerras; R. Murphy (1976) sobre lo más destacado a partir de los años 40; también con Stocking como editor (1973) la *History of Anthropology Newsletter* a la que hay que remitirse para una información sistemática sobre todos los focos de investigación en historia de la antropología. Dos obras fundamentales en los estudios historiográficos en antropología son *Race, culture, and evolution* de G.W. Stocking (1982 [1968]) y *El desarrollo de la teoría antropológica* de M. Harris (1978 [1968]), mostrando dos enfoques y formas de entender el pasado de la disciplina diferentes.

Siguiendo ésta última, mientras en los primeros cuatro periodos paradigmáticos hay una preponderancia bastante clara de un paradigma sobre otros, no ocurre así en la antropología postclásica. Podemos considerar como integradora la perspectiva estructuralista, pero a partir de ella nos encontramos con una antropología -y consecuentemente unos modos de practicarla- fragmentada y con paradigmas no definidos (procesual, interpretativa, marxista, etc.), a lo cual hay que añadir el cambio de paisaje (Llobera, 1990) que supuso pasar de estudiar al Otro distante a un Otro más cercano (en ocasiones un Nosotros).

Es indudable que el choque cultural, el sentimiento de extrañeza, el afán comercial y la preocupación por las almas paganas promovieron un buen número de descripciones detalladas por viajeros, delegados reales y papales, misioneros, etc. escritos y narraciones que se elevaron al rango de míticas en la Europa ilustrada de Locke, Voltaire, Montesquieu, Diderot, Mercier y Morelly, que crearon y recrearon su “salvaje”. El periodo ilustrado incrementó notablemente el cúmulo de conocimientos sobre los humanos no europeos con fines no sólo dirigidos al entendimiento de la diversidad, sino también orientados a legitimar y fomentar el desarrollo emergente de la civilización industrial que superaba el estado feudal predominante. Como hemos visto, algunos autores sitúan en esta época el nacimiento de las cuestiones centrales de la antropología contemporánea y los primeros intentos, aunque fallidos, por formular las leyes que gobiernan el curso de la historia (Harris, 1978). Durante los siglos XVII y XVIII esos precursores de la antropología se interesaron únicamente por el estudio en la distancia física (espacial y temporalmente) de las “sociedades primitivas” y, sin negar la importancia que pudieran tener las obras fundadoras de la ciencia de la sociedad (Saint-Simon, Adam Smith, Hume, etc.), consideramos que no es hasta el siglo XIX cuando comienzan a desarrollarse verdaderamente las teorías antropológicas y, sobre todo, a obtenerse información sobre “otras culturas” de manera sistemática, yendo más allá de lo exótico y lo peculiar.

En 1800, siguiendo los patrones de anteriores expediciones botánicas y zoológicas al Pacífico, el francés Boudin fue dotado de instrucciones para el registro de formas de vida de otras culturas por Joseph-Marie Degérando, miembro de la primera sociedad “antropológica” la Société des Observateurs de l’Homme. Instrucciones éstas que incluyeron, además de una crítica a trabajos anteriores, una consideración sobre las dificultades y especial pericia que necesitarían para recoger la información, así como sobre las categorías de información a ser registradas. La expedición fracasó, pero las instrucciones dictadas para ella tuvieron una importante influencia en posteriores cuestionarios que jugaron un papel importante en la investigación etnográfica del siglo XIX (Ellen, ed. 1984).

Lowie apunta en su “Historia de la Etnología” que para que la teoría pueda desarrollarse precisa de una amplia base de datos recogidos sistemáticamente y no es hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando se comienzan a fomentar las instituciones etnológicas que, no sólo alentaban el debate, sino que además promovían la publicación de nuevas informaciones sobre otras culturas. Estas fueron, entre otras, la Société Ethnologique de Paris (1839-1848), la Ethnological Society of London (1843-1871), la American Ethnological Society (1842-1870), aportando una base firme para la construcción y distribución de cuestionarios. Destacó por su importancia la Royal Anthropological Institute con el cuestionario “Notes and Queries on Anthropology”, que apareció en sucesivas ediciones entre 1874 y 1951, llegando a tener un impacto considerable sobre el estándar de cuestionario etnográfico hasta 1914.

Pero el siglo XIX fue para la antropología más que la fundación de aquellas sociedades, instituciones y museos. Esto sucedió en el contexto de la expansión colonial europea y con la cristalización del pensamiento evolucionista como la teoría rectora. Entre 1860 y 1880 se publican las que después se conocieron como las primeras grandes obras de la antropología² que exponían las proposiciones básicas del evolucionismo, entre las que resaltaba la propuesta de elaboración de una historia y una ciencia natural del hombre, estructurada en una escala jerarquizada de las

civilizaciones en cuyo nivel inferior estarían situadas las “tribus salvajes” y en el superior las “naciones civilizadas”.

El más notable cuestionario de este periodo fue la Circular (1862), originada en el interés que suscitó a Morgan las informaciones sobre las relaciones de parentesco entre los Iroqueses, aborda las terminologías del parentesco y fue distribuida por la Smithsonian Institution. Los resultados de esta encuesta fueron dobles: por una parte la compilación del autor Sistemas de consanguinidad y afinidad en la familia humana (1869) y, por otra, el ánimo que infundió a varios de sus corresponsales para ocuparse de la investigación etnográfica. Tanto en la Circular como el cuestionario realizado por Frazer en 1887, se reconocieron pronto una serie de problemas respecto a su aplicación. Pero ciertos individuos, corresponsales como A.W. Howitt, supieron corregir y elaborar nuevos cuestionarios.

La metodología seguida, el método comparativo, en este periodo era una consecuencia de cómo se concebía el pasado y se encontraba inspirado en las premisas de la Ilustración dieciochesca. Tomado, según Lowie (1974) de la biología darwinista y, según Harris (1978), de la paleontología de Lyell y la prehistoria de Lubbock, se fundamentaba en la creencia de que los diversos sistemas socioculturales del presente tenían un cierto grado de semejanza con las culturas desaparecidas. Para ello, se construyó una secuencia ordenada de instituciones culturales contemporáneas por su creciente antigüedad, extrapolando y comparando equivalentemente esas formas de vida a modelos ya extinguidos en la suposición de que todos los grupos humanos siguen un desarrollo paralelo, desde el estado primitivo al civilizado, esto es, se construyeron tablas de adhesiones (González Echevarría, 1990) o costumbres concomitantes, para inferir relaciones de dependencia entre ellas y formular hipótesis sobre las posibles causas.

² El derecho materno (1861) de Bachofen; La Ley antigua (1861) de H. Maine; El matrimonio primitivo (1865) de McLennan; Sistemas de consanguinidad y afinidad en la familia humana (1869) de Morgan; Cultura Primitiva (1871) de Tylor; Principios de sociología (1876) de Spencer; Sociedad antigua (1877) de Morgan.

Tylor denominó “supervivencias” (survivals) a los diferentes elementos socioculturales (que ya habían perdido su importancia específica) y a través de los cuales se trataban de reconstruir las distintas etapas del desarrollo (salvajismo, barbarie, civilización), compartiendo con Morgan que se trataba de estadios sucesivos pero añadiendo que algunos de ellos pueden permanecer invariables y decaer posteriormente. Para nuestro interés, hemos de destacar el artículo de Tylor “On a method of investigating the development of institutions, applied to laws of marriage and descent” (1889)³ en el que introduce para la etnología el método comparativo de base estadística, calculando el porcentaje de adhesiones (probabilidad) entre diferentes formas parentales, y convirtiéndose de esta forma en antecesor de la obra de Murdock y de las Human Relations Area Files.

Armados con cuestionarios, corresponsales, alguna estancia personal (Morgan) y el método comparativo, los antropólogos evolucionistas intentaban buscar analogías importantes entre sociedades muy diversas y separadas espacial y/o temporalmente, aportando información y sistematización a la nascente antropología. Pero sus conclusiones acabaron siendo imponderables e inverificables, sus reconstrucciones históricas fueron conjeturales y su uso del método comparativo pecó en correlacionar datos etnográficos sin valor cronológico, descontextualizados y sin contrastar. A comienzos del siglo XX se le criticó a esta corriente su etnocentrismo, sus especulaciones de despacho y el postular un esquema unilineal de desarrollo cultural.

Paralelamente, a finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, se formula el método histórico-cultural (difusionismo) destacando el papel del contacto cultural y del ‘préstamo’ de la historia de manera intercultural, en oposición a la evolución paralela, en la formación de la historia de la humanidad. No es esta una teoría uniforme, puesto que generó versiones muy diver-

sas, pero concurría en que si algo es infrecuente a lo largo de la historia de las culturas es la invención independiente y paralela de diversos fenómenos culturales (desde objetos a instituciones, pasando por rituales, creencias, etc.), en el rechazo antedicho a la evolución paralela y en la no indivisibilidad de la cultura. El propio Morgan incluyó explícitamente a la difusión entre los mecanismos que hacían posible la uniformidad sustancial de la evolución sociocultural.

La investigación difusionista se orientaba pues a reconstruir la trayectoria histórico-geográfica de los rasgos y los complejos culturales y a establecer sus zonas de expansión, es decir, se trataba de dilucidar la evidencia de los procesos históricos determinando las influencias que habían coincidido en la formación de un área cultural concreta. Este procedimiento antropológico no era nuevo para el folklore (Prats, 1986)⁴ que, de forma temporalmente paralela, desarrollaba el método histórico-geográfico con aplicaciones a la literatura y a la historia oral.

La escuela difusionista alemana (Ratzel, Schmidt, Gräebner, entre otros) postuló, sustituyendo a los esquemas evolucionistas, la existencia de unos pocos Kultur-Kreise (círculos culturales o aglomerados de rasgos emergentes)⁵ que se mostraban como focos de la cultura formados por rasgos; éstos eran transmitidos de formas diversas, pudiendo perderse o sufrir adaptaciones. Con el paso del tiempo, los círculos en expansión comienzan a encontrarse, a superponerse, a mezclarse, con frecuencia a destruirse, además de que los representantes de un círculo cultural empujan a los de otro u otros hacia zonas marginales o de refugio. De ahí surge la concepción del marginalismo geográfico cultural y del marginalismo dentro de una misma cultura como expresión de las formaciones más arcaicas y primitivas. De esta manera cabría pensar que los grupos con culturas menos desarrolladas habrían surgido de las culturas más antiguas y conserva-

³ Citado por Harris (1978:136).

⁴ La reconstrucción de los procesos históricos seguidos por los materiales tradicionales desde sus núcleos originarios fue, en cierto modo, la preocupación de las escuelas mitológica e histórica en el folklore europeo desde mitad del siglo XIX.

⁵ La forma más extrema de la doctrina difusionista fue la adoptada por G. Elliot-Smith y W.J. Perry, que proponían a Egipto como el centro de toda civilización, es decir, el origen de todo el inventario cultural del mundo.

rían los rasgos primitivos, con lo que estudiando a éstos y los contactos entre grupos se podría reconstruir la cultura originaria.

Gräebner y otros antropólogos alemanes desarrollan los criterios de forma (semejanza de rasgos) y número de semejanzas para identificar el grado de difusión y contacto. Esto significaba, frente al evolucionismo, considerar las diferencias y la diversidad entre los pueblos como únicamente de grado y equiparables si se dan ciertas condiciones, así como que el estudio de la difusión conduciría a estos antropólogos a conocer las particularidades con que cada pueblo dota a sus manifestaciones culturales. Sin embargo, coinciden con los evolucionistas en el uso sistemático del método comparativo para aclarar el conocimiento de los orígenes y cambios sucesivos de culturas contemporáneas (Harris, 1978), lo cual era posible a partir de la enorme masa de datos y, desde la tradición folklorista, de innumerables narrativas (teniendo como fuente las historias orales) acumuladas.

Franz Boas y su enfoque denominado particularismo histórico, representa la principal reacción contra los esquemas evolucionista y difusionista, introduciendo una crítica sistemática a las posturas especulativas y abogando por la necesidad de una infraestructura de investigación. Para él, había que preguntarse el porqué de las diferencias de tribus y naciones en el mundo y cuál había sido el proceso de desarrollo de tales diferencias; y para responder a tales cuestiones, haciendo una resuelta defensa del empirismo positivista, considera que es necesaria la reconstrucción particular de cada cultura, afirmando que ésta debe ser vista como un entorno que configura la conducta y el pensamiento humanos.

Contra los estados fijos de evolución ordenados progresivamente, Boas opone la historia, defendiendo que los desarrollos de la tecnología, religión, arte, organización social y lenguaje no siguen un cauce único y que, en todo caso, no iban de lo simple a lo complejo. Justifica que muchas similitudes culturales eran debidas a la difusión más que a la coincidencia casual entre culturas autóctonas aisladas, pero también advierte contra el abuso de esta perspectiva en tanto que las

explicaciones difusionistas no eran aplicables a todas las semejanzas culturales, mientras no se demostrara la viabilidad de los contactos geográficos. Por otra parte, según su crítica, el argumento evolucionista que postula que las semejanzas culturales eran el resultado de las mismas causas, dado que la mente humana reacciona de manera similar ante circunstancias ambientales semejantes, fue lo que apartó a los evolucionistas del uso racional del método comparativo.

Defiende así una visión histórica de la cultura, abogando por la investigación de los fenómenos culturales locales para establecer la comparación a partir de ellos, esto es, la historia y el método comparativo se complementan.

La constante preocupación de Boas era que el desarrollo de los métodos se sometiese a rigurosos criterios científicos, atendiendo a establecer un cuerpo material de datos equivalente al de la ciencia natural y la elaboración de leyes culturales (una perspectiva generalizadora). Por ello criticó muchos informes etnográficos de estar llenos de descripciones que no podían ser verificadas o por ser dependientes de opiniones subjetivas de los corresponsales, es decir, superficiales y no científicas. La única forma de evitar esto era a través del registro extensivo de textos en el lenguaje nativo (además de artefactos). Solamente cuando tal material estuviera recogido, clasificado e impreso, la antropología podría tener datos adecuados sobre los que fundar un campo objetivo de estudio (o lo que es lo mismo, los datos brutos eran necesarios antes de la teoría).

Aunque la intención de Boas sobre la recolección etnográfica estaba clara, sus métodos exactos nunca fueron explícitos, si bien se podría reconstruir el perfil de las técnicas utilizadas. Boas realizó, en cierta forma, observación participante en las culturas que él estudiaba (al menos durante los primeros años de su trabajo), enfatizando la recolección de datos a través del uso intensivo de informantes particulares, a los que alentaba a registrar información de sus propias culturas en la lengua nativa. De esta aproximación a la investigación etnográfica resultó una compilación masiva de material, informes, textos y detalles de la cultura Kwakiutl densos y difíciles de ma-

nejar, pero no informes generales o una descripción de la vida diaria. La urgencia sobre el objeto de estudio (la disciplina necesitaba la máxima cantidad de datos de las distintas culturas que estaban en vías de desaparición) postergó el paso de los datos a la generalización.

Paralelamente al relativismo cultural boasiano, la otra gran reacción contra el evolucionismo y el difusionismo, tomo forma en la antropología social británica, más concretamente, en el funcionalismo que se caracterizó por ser claramente anti-historicista. Dicho brevemente, esta perspectiva estudia sincrónicamente la articulación de los diferentes elementos de una sociedad o de una institución entre sí, la manera como forman un sistema y la función que cada uno desempeña dentro de éste. Si bien se reconoce a B. Malinowski (en el campo de la práctica) y a A.R. Radcliffe-Brow (en la teoría) como los precursores del funcionalismo en antropología, la idea ya se encuentra en Durkheim, Boas, Mauss e incluso Bachofen (Lowie, 1937) que habían presentado «varios aspectos de la cultura en sus estrechas relaciones e influencias mutuas» y, por aplicación, elaborado un principio que hiciera inteligible los hechos sociales.

Con una finalidad más o menos clara en salvar la herencia del cientifismo decimonónico, y liberándose de las regularidades diacrónicas, la escuela británica organizó estudios de campo intensivos en pequeñas y aisladas sociedades aborígenes, centrados en torno al tema de las relaciones funcionales sincrónicas (exploración de los rasgos sistemáticos de las culturas) y el análisis de los datos en ellos obtenidos, con el fin de buscar las formas en que las estructuras y las instituciones de una sociedad se interrelacionan para formar un sistema (Kaplan y Manners, 1979).

Este interés por la observación directa y sistemática de las sociedades aparece en Gran Bretaña ya a finales del siglo XIX (1898) con la expedición de Haddon al estrecho de Torres, de la cual formaban parte también Rivers y Seligman, progenitores académicos de Radcliffe-Brown y Malinowski, respectivamente. Fue Haddon quien, tomando el término del discurso científico-natural, adoptó e introdujo “field-

work” como denominación del método en la antropología británica (Stocking, 1983), alentando además no sólo a la recolección urgente de especímenes sino también a tomarse tiempo para simpatizar con los nativos y conseguir obtener de ellos el significado profundo del material recogido. Para ello tendrían que mantenerse en el campo algunos individuos dirigidos por un investigador especializado, que orientaría además las prioridades a ser atendidas. Esto fue lo que Haddon denominó “estudio intensivo de áreas limitadas”, pero no ésta claro que significaba para Haddon estudio intensivo.

Por otra parte, mientras se llevaban a cabo test psicológicos en el Estrecho de Torres, se recogieron detalles sobre las relaciones de parentesco en forma de genealogías. Rivers, desde sus intereses difusionistas, reconoció que tal información constituía la base para la comprensión de la vida social de los nativos y que lo que se llamó método genealógico era un medio por el que los antropólogos podían estudiar los problemas abstractos a través de hechos concretos, como si sólo con los estudios del parentesco se clarificara el entramado social. Para Rivers, sólo mediante el establecimiento claro de metodologías y de una terminología sistemática podría realmente la antropología tener estatus de ciencia, y el método genealógico era la forma de llevar a cabo el estudio intensivo, era el método concreto.

En la revisión de 1912 de *Notes and Queries*⁶, que siguió apareciendo como dirigido a viajeros y exploradores no especializados en antropología, se introduce la distinción lingüística entre estudio intensivo y “survey” (como tal, “registro”) y se comienza a dar importancia tanto al lenguaje nativo y a la voluntariedad de los informantes como a la necesidad de contrastar o corroborar las informaciones verbales con más de un testimonio. Ello principalmente porque el investigador, al menos para Rivers, era considerado más un encuestador (“inquirer”) que un observador, que tenía que desarrollar “simpatía y tacto”. En 1913 Rivers explicita las necesidades o precondiciones necesarias para llevar a cabo un “estudio intensivo”, redefiniendo lo que por él

⁶ Realizada por un comité en el que se incluían Haddon, Rivers y Myers (posteriormente, también Seligman) (Stocking, 1983:89).

se entiende, y cuál sería la labor del etnógrafo⁷. Así, la estancia debe ser prolongada durante un año y verificada por un sólo investigador especialista en etnografía (evitando las interrupciones en el mundo nativo ocasionadas por las expediciones numerosas) e interesado por todos los campos de la cultura (política, religión, educación, arte y tecnología, pues éstos son interdependientes e inseparables). La labor etnográfica, como su objeto, es indivisible.

Sin embargo, fue Malinowski, en Los argonautas del Pacífico Occidental, quien realmente ejecutó el primer trabajo de campo minucioso y quien propuso las condiciones y aspectos esenciales del método en la práctica, añadiendo diversas técnicas y procesos para la obtención de datos. Para Malinowski la observación directa “sobre el terreno” es la única manera real de recabar esta información; había que renunciar a basar los escritos antropológicos en las cartas e informes de los corresponsales u observadores instruidos, quedando éstos relegados a un segundo plano. Políglota y con una destreza especial para el dominio de las lenguas, sólo llegó a ser consciente de la importancia del lenguaje a partir de su trabajo de campo en las Trobriand, centrándose en la lingüística (en la recopilación de textos indígenas) durante su segunda estancia. Pero anteriormente ya había tratado de penetrar en las creencias nativas, yendo más allá de los hechos⁸ puros, a través de la interacción en el trabajo de campo, si bien aún ayudándose de intérpretes, e insistiendo en que «el trabajo de campo consiste sola y exclusivamente en la interpretación de la caótica realidad social» a partir de datos recogidos de primera mano. Es esto y su regreso a las Trobriand lo más significativo de la propuesta metodológica malinowskiana: pasar de una situación crítica de contacto o de datos de segunda

mano a una situación de contacto “integrativa” (que no lo fue tanto según su diario), donde predomina la observación sin renunciar a las voces de los informantes y, sobre todo, elaborando conocimiento antropológico susceptible de ser revisado temporalmente, tanto por el mismo investigador como por otros.

Evans-Pritchard, discípulo de Malinowski, sintetiza los requisitos y características fundamentales del trabajo de campo: «el antropólogo debe dedicar un tiempo suficientemente largo a su estudio, desde el principio hasta el fin debe estar en contacto estrecho con la población que está analizando; debe comunicarse con ella solamente mediante el idioma nativo, y debe ocuparse de su vida social y cultural total» (1981).

En general, en cuanto a la metodología del funcionalismo británico, Radcliffe-Brown sólo añade específicamente una pequeña nota sobre el registro de sistemas de parentesco, consistiendo su mayor logro en la insistencia en la necesidad de un claro y estandarizado sistema de terminología, además de continuar el uso del método de Rivers. Ahora bien, Radcliffe-Brown y los teóricos de su perspectiva estructural-funcional, hacen hincapié en que es la estructura social el conjunto de variables que ha de orientar a la Antropología Social. Por ello, la investigación ha de estar nomotéticamente dirigida, es decir, encaminada a la definición de leyes generales que gobiernan la interrelación de las partes funcionalmente integrantes de la estructura social, y a partir de ahí explicar comparativamente (la antropología social era considerada como sociología comparada) las diferencias, más que las semejanzas⁹, socioculturales de carácter sincrónico. Esta elección epistemológica en torno al objeto de la investigación antropológica permite

⁷ La definición de «trabajo intensivo» de Rivers fue: *in which the worker lives for a year or more among a community of perhaps four or five hundred people and studies every detail of their life and culture; in which he comes to know every member of the community personally; in which he is not content with generalized information, but studies every feature of life and custom in concrete detail and by means of the vernacular language»* (cf. Stocking, 1983:92-93).

⁸ Malinowski considera el hecho social como un conjunto empírico conformado por un número limitado de elementos identificables, de ahí que entienda la cultura como un todo coherente e indivisible cuyas partes son sólo significativas dentro del todo en mutua interrelación, aún cuando guarden cierto grado de autonomía; la cultura es la respuesta humana a los imperativos naturales (Luque, 1990:106). Por ello, el objeto de estudio fundamental serán las instituciones sociales, que satisfacen el requisito de ser una respuesta grupal del hombre a sus necesidades e intereses comunes.

⁹ Ante todo, lo que hay que comparar según Radcliffe-Brown son las diferencias porque lo que se debe comparar no son elementos culturales aislados pertenecientes a regiones diversas, sino sistemas sociales globales (Luque, 1990:192).

una concreción y especialización “en el campo” que los estructural-funcionalistas creían imposible a partir de los conceptos de cultura y función de Malinowski o el historicismo de Boas. Estos cambios en el interés etnográfico más que alterar drásticamente los métodos de campo, hicieron poner énfasis en la investigación y en la perspectiva generalizante de los datos. Adicionalmente, se reafirmó el espíritu positivista en la investigación científica bajo la creencia de que los datos “objetivos” podrían recogerse mediante la utilización de rigurosas y nuevas técnicas (entre otras para medir la inteligencia) (Nadel, 1937).

Pero, aún con ello, Radcliffe-Brown prescinde de la salvaguarda durkhemiana del método genético (sólo es posible comparar pueblos de la misma especie cuando conocemos las especies anteriores), es decir, se inclina por el “cómo funcionan” las sociedades (sincronía) antes del “cómo cambian” (diacronía). Aunque considere la mutua dependencia del método comparativo y los estudios intensivos de sociedades particulares, concibe el primero como el que garantiza el carácter científico de la disciplina. Así, el método comparativo ha de clasificar (tipologizar), obtener regularidades y descubrir leyes universales, especialmente de grupos territoriales, de parentesco y políticos¹⁰.

La importancia del carácter comparativo a que se aspiraba y las leyes generales que se pretendían establecer configuró, como hemos visto, la selección de las unidades de estudio, debiendo ser instituciones cuyos miem-

bros, como grupo delimitado, estuviesen controlados por ellas. La importancia de este uso del método comparativo, así visto, quedó reflejada en el estudio de Evans-Pritchard y Meyer Fortes, *Sistemas políticos africanos* (1940), donde se intenta definir la estructura de los sistemas políticos de ese continente desde una perspectiva estructural y sincrónica, de manera que tales sistemas se manifiesten como estables y armónicamente integrados. La obra, además de surgir de ella la importante aportación a la antropología social del concepto de grupo corporativo de descendencia unilineal¹¹, es una restricción al presente etnográfico de los años treinta, hecha en nombre del empirismo (Harris, 1978).

Las refutaciones a Radcliffe-Brown en el estudio histórico-cultural sobre instituciones africanas, realizado por Murdock (1959), la revisión diacrónica de Stevenson (1965)¹² de los casos etnográficos empleados por Evans-Pritchard y Meyer Fortes, y el cambio gradual de orientación de jóvenes antropólogos británicos (tal vez influenciados por el propio Radcliffe-Brown después de su experiencia americana (1931-1937), hacen inclinar el enfoque hacia la diacronía, combinando viejos y nuevos intereses. Una suerte de combinación de los principios del funcionalismo estructural y la documentación histórica preconizada por Boas se estaba dando en América con la obra de Fred Eggan, utilizando el método de comparación controlada¹³ para el estudio de las variaciones de la terminología crow.

¹⁰ Van Gennep, antropólogo y folklorista, desintendiendo de los funcionalistas, entre otras cosas, en tomar como objeto de estudio a las sociedades exóticas o primitivas, lo cual asociaba con la búsqueda de las supervivencias evolucionista, propone paralelamente el método biológico. Un paralelismo entre los estudios folkloristas y la concepción funcionalista de la investigación, puede ser visto en que ambos rechazan el método histórico afirmando que los hechos vivos no podían ser estudiados más que mediante la observación y la clasificación minuciosas, para lo cual eran necesarios instrumentos precisos, tales como detallados cuestionarios y técnicas cartográficas. De igual forma, los hechos se presentan, para ambos, integrados en conjuntos complejos en los que cumplen funciones específicas según las condiciones históricas. Desde el enfoque de Van Gennep, era necesario también estudiar las transformaciones (que concreta en sus nociones de transición, secuencia y rito de paso). Al estudio de estas secuencias dedicó el autor su *Manuel de folklore français contemporain*, publicado en cuatro volúmenes entre 1937 y 1958.

¹¹ Este concepto analítico permitió abordar desde la perspectiva estructural-funcional, hasta principios de la década de los sesenta, el sistema social de las sociedades sin poder político centralizado y deducir unas reglas generales de funcionamiento. De la crítica del mismo surgió en la antropología social británica una corriente que enfatizaba los procesos de intercambio, así como las redes sociales interpersonales y su activación selectiva y estratégica por parte del individuo (Narotzky, 1986:1374).

¹² cf. Harris, 1978:466.

¹³ Este tipo de comparación se realiza con miras a garantizar que los distintos elementos comparados son efectivamente homogéneos. La historia de la cultura, o la reconstrucción histórica, atiende a un área geográfica específica y trata de controlar las variables que operan en ella a fin de asegurar que cada una de ellas recibe la ponderación adecuada en el análisis global.

A finales de los años cuarenta R. Firth cuestiona el pilar funcionalista de la sincronía para el análisis de los sistemas sociales, apuntando la necesidad de estudiar no sólo la continuidad de los sistemas sociales, sino sus transformaciones, dando cabida a la explicación de las variaciones que se daban en la conducta real de las personas en su adaptación a nuevas situaciones. A través del estudio sistemático de esas variaciones presentes en la organización social¹⁴ podría, según Firth, llegarse a la formulación de una ley general del cambio de las estructuras sociales. Pero, como Leach señaló, ésta preocupación por intereses diacrónicos no tuvo su homónimo en la teoría diacrónica: «la mayoría de mis colegas están abandonando los intentos de hacer generalizaciones comparativas; en su lugar han empezado a escribir etnografías históricas impecablemente detalladas de pueblos concretos» (Leach cf. Harris, 1978). En cualquier caso, se había abierto una importante brecha en el programa funcionalista estructural, entrando en una fase de confusión y conflicto: desde el abandono de la pretensión científica de Evans-Pritchard (renuncia expresa a la concepción nomotética de la antropología) a la vuelta a una concepción nomotética (funcionalista) del hombre por Fortes, pasando por la crítica feroz que realiza Leach en su conversión al análisis de la cultura como sistema simbólico al modo levi-straussiano.

Mientras esto sucedía en Europa, los antropólogos americanos no vivieron la revolución “paradigmática” en términos de una transformación en los métodos de campo sino, más bien influidos por la perspectiva boasiana, en términos de métodos de análisis y calidad del material recopilado. Había una división clara entre recopiladores de datos de campo y expertos en antropología que analizaban los datos de primera mano (lo cual se había convertido en norma desde Boas). La estadística se convirtió en una herramienta importante para el antropólogo (sobre todo en la antropología física) y, si bien sólo Kroeber intentó aplicar técni-

cas estadísticas a los datos culturales en estudios regionales, los lingüistas tuvieron que dominarla ya que se constituía para ellos en un elemento clave para entender otras culturas, recoger textos y construir datos competentes para la disciplina.

La mayor parte de las investigaciones etnográficas en Norteamérica (Ellen, 1984) que se llevaron a cabo desde comienzos del siglo hasta la Segunda Guerra Mundial fueron realizadas individualmente y, dada la escasez material y temporal, centrando su labor sobre problemas concretos. Estas condiciones y el hecho de que las sociedades indias al ser estudiadas sufrían cambios culturales, llevó a los antropólogos a trabajar a menudo con unos pocos individuos articulados, registrando en textos la memoria cultural de sus informantes más que participando en la vida diaria.

Por otra parte, la preocupación boasiana por la vida mental del hombre, ya por esta época centrada en los enlaces entre los procesos psíquicos y los sistemas socioculturales, fue continuada por sus discípulas Ruth Benedict y Margared Mead que encontraron en el psicoanálisis un bagaje teórico que hacía posible su estudio. El psicoanálisis había renunciado ya a su evolucionismo y los instintos universales, postulando el relativismo cultural. La conjugación de ambos dio origen a un nuevo enfoque que, en términos genéricos, tomaba, de una parte la personalidad como problema cultural y, por otra, la relación de causalidad entre estabilidad social y cambio sociocultural como ejes principales. Precedida por el configuracionismo cultural (basado en la identificación de los rasgos culturales¹⁵ relevantes y su presentación en un lenguaje psicológico), se trató de la conocida como cultura y personalidad.

Tal vez la obra más conocida del configuracionismo fue *Patterns of Culture* (1934), de Ruth Benedict, donde se trata de encontrar un principio integrador que explique los distintos ori-

¹⁴ Con su concepto de organización social, Firth trataba de lograr una mayor aproximación a la conducta real (ordenación de actividades individuales), en especial a las variaciones que resultan ignoradas en las formulaciones estáticas de la estructura social. Este último término había sustituido al primero en el funcionalismo estructural precisamente porque los grupos que se formaban a raíz de la organización de las actividades individuales, y las relaciones a que daba lugar, no eran permanentes.

¹⁵ Ralph Linton (1972 [1936]), una de las figuras clave de cultura y personalidad, definió ‘rasgo cultural’ como la asociación de una forma y una sustancia particulares con una función sociocultural y también con el sentido que una entidad así tiene para las gentes entre quienes se manifiesta o que la usan.

genes de los elementos que constituían la cultura y la imagen totalizadora de la misma¹⁶; para lo cual se aplica a los zuñi (Nuevo México), los dobu (Nueva Guinea Orinetal) y a los kwakiutl (Vancouver) un modelo basado en pautas y configuraciones psicológicas y psicopatológicas dominantes que, según la autora, podrían resumir la cultura. Dejando aparte la acomodación a sociedades no occidentales de una taxonomía psiquiátrica (apolíneos, dionisiacos, introvertido, extrovertido, etc.) de universalidad no verificada, el principal problema de Benedict fue su análisis poco crítico de las fuentes etnográficas con las que trabajó en el método de biografía proyectada (según el cual las sociedades son la psicología individual proyectada sobre una pantalla, aumentada y prolongada a través del tiempo).

Pero fue Margaret Mead quién, en el movimiento cultura y personalidad, prestó más atención a los especiales problemas metodológicos vinculados a su perspectiva psicocultural. Si bien en sus primeros escritos hay muchos puntos de semejanza metodológica con Benedict (como la exageración de la claridad con que pueden identificarse y contrastarse los tipos de personalidad individual y cultural), en los primeros años de la década de los treinta Mead apostó por métodos de campo similares a los que propuso Malinowski. Al contrario que la mayor parte de los discípulos de Boas, su primera experiencia en el trabajo de campo la tuvo fuera de Norteamérica, en Samoa, y en su siguiente trabajo en Melanesia fue influida por las técnicas del trabajo de campo británico a través de su trabajo con Fortune y Gregory Bateson.

Su apuesta por técnicas de campo más comprensivas acentuó la necesidad de la observación participante y del registro de la vida cotidiana. Como respuesta a las críticas realizadas por algunos alumnos boasianos, centra-

da específicamente en el problema del lenguaje en el trabajo de campo, Mead argumentó que los antropólogos no necesitaban saber hablar la lengua de la gente que estudiaban sino sólo cómo emplear ésta para comprender el discurso cotidiano, establecer contactos y preguntar cuestiones básicas. Con aquello, afirmaba categóricamente, lo único que se consigue es hacer gala del virtuosismo lingüístico y, por tanto, era algo erróneo el énfasis boasiano por el conocimiento del lenguaje nativo para centrarse en informantes individuales y la colección de textos. Era más importante la observación del fluir de la vida cotidiana.

Pero Mead, aún describiendo explícitamente sus técnicas de campo y sus presupuestos metodológicos (En *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa* (1972) ya dedica un apéndice a ello), cae en la generalización etnográfica a partir de lo que ella afirma esta 'dentro de la cabeza de la gente'. En una postura opuesta a la de sus maestros Boas y Benedict, busca a través de la generalización los patrones universales, la humanidad común o el consenso de valores, como directrices generales que orientan la acción moral y que todos los miembros normales de todas las culturas consideran obligatorias.

Arguyendo contra la relevancia de la estadística para un tipo de estudio que requiere informes situacionales y emocionales muy complejos, Mead comparaba su papel con el de un médico o un psiquiatra que formula un diagnóstico, pero lo que realiza son saltos intuitivos y generalizantes evitando poner a prueba sus teorías de partida sobre la fuerza de la cultura por el uso de controles estadísticos.

Siguiendo en nuestro discurso a Harris (1978), la respuesta de Mead a las críticas contra su metodología ha sido extremadamente compleja. Convencida en parte de que sus descripciones no tenían validez demostrativa introduce (1936) el uso de medios tecnológicos, cámaras fotográficas/cinematográficas y magnetófonos, para captar los acontecimientos significativos en su contexto situacional, publicando luego sus fotografías acompañadas de descripciones verbales que reflejan la calidad de sus notas de campo¹⁷. Pese

¹⁶ Anteriormente Kroeber (1922) enmarcó la concepción inicial de lo cultural como superorgánico (basándose en Durkheim) en la de los patrones (patterns) culturales, entendiendo por ello las distribuciones ordenadas o sistemas de relaciones internas que dan a cualquier cultura su coherencia y la diferencian de una mera acumulación aleatoria de fragmentos (Kroeber, cf. Luque, 1990:99). Esos 'patrones' abarcan más que la cultura de un grupo humano pudiendo alcanzar el carácter universal pero, sin embargo, Kroeber rechaza con firmeza la perspectiva nomotética y suscribe la conclusión boasiana de que todas las generalizaciones resultaban por necesidad triviales. De un modo diferente, Benedict contempla la cultura en la diversidad, es decir, se vinculan el relativismo metodológico y el holismo como totalidad organizada de los patterns, pero éstos son vistos como pensamiento y acción individual.

a ello, el uso de la imagen que hicieron Mead y Bateson no resolvió el problema metodológico inmediato de documentar las diferencias de personalidad intuitas en la estratificada población balinesa. Los procesos selectivos para la toma de fotografías hacen que no existan disparidades importantes entre los registros visuales y las observaciones escritas, pero se obvia el problema de que los medios técnicos estaban siendo utilizados con unos intereses concretos, es decir, alguien enfocaba la cámara y la accionaba en un momento y no en otro. Su valor demostrativo queda así bien en entredicho.

Otro de los problemas planteados por los críticos a los que se enfrenta Mead se concentra en la representatividad de los informantes. El concepto de personalidad básica o modal fue hasta entonces aplicado en sociedades pequeñas ('sociedades primitivas'), pero las condiciones de preguerra de la década de los treinta (y los encargos de proyectos concretos por el gobierno de los Estados Unidos de América) hicieron que distintos miembros de cultura y personalidad extendieran el ámbito de aplicación a sociedades de mayor complejidad, como las naciones-estado, puesto que aparentemente constituían una herramienta precisa para tratar la mística del carácter nacional. Estos estudios fueron llevados a cabo mayoritariamente por Geoffrey Gorer (Estados Unidos (1948), Rusia (1949) e Inglaterra (1955)), pero también por Ruth Benedict (Japón (1946)) y Margaret Mead (Estados Unidos (1942 y 1949)). El resultado fue una gran cantidad de literatura en cuya base estaban los medios para delinear la estructura básica o modal de la personalidad derivados de diversos materiales culturales como mitos, leyendas, cine, canciones populares, y formas institucionales, como la familia y los patrones de socialización.

Todos ellos han sido atacados por su metodología poco ortodoxa, siendo el aspecto más destacable el uso de un pequeño número de informantes como base para la generalización so-

bre las intimidades del pensamiento nacional. Mead responde a estas críticas arguyendo que siempre que se especifique cuidadosamente la posición social y cultural, un único informante puede constituir una fuente de información satisfactoria sobre pautas sumamente extendidas. Mead, haciendo uso de la analogía lingüística, pretende escapar de la exigencia metodológica del muestreo a través de realzar, no la distribución o la incidencia de una pauta (lo que le obligaría al uso estadístico), sino la existencia misma de una pauta concreta y la forma en que se manifiesta. Esta forma de colocar las pautas culturales por encima de la necesidad de muestras estadísticamente estructuradas, interpretándolas como si de un sistema de comunicación se tratara, están plenamente vinculadas al conocimiento de la estructura gramatical de un lenguaje, en tanto que para ello supuestamente bastan muy pocos informantes y más allá de estos lo único que se hace es contar con aseveraciones adicionales. Pero ni siquiera la lingüística renuncia alegremente a buscar las variaciones de la conducta verbal y, por supuesto, no afirma que tales variaciones no ayuden a la mejor formulación de las normas gramaticales.

La antropología cultural había desterrado el método comparativo a través de la concepción relativista cultural (inspirada en el método histórico). Desde esta perspectiva las sociedades se concibieron como únicas y la comparación, visto ello, carecía de sentido. Pero contradictoriamente este particularismo alentó la recopilación de materiales descriptivos, y su presentación estándar, basados en el trabajo de campo. Si bien teóricamente la comparación no existía, en la práctica no hubo una interrupción entre el comparativismo evolucionista¹⁸ y el Cross-Cultural Survey de Murdock en 1937. El propósito de Murdock era elaborar una teoría del comportamiento humano y de la cultura a través de generalizaciones empíricas, para lo cual le era imprescindible la recopilación y codificación de materiales etnográficos de carácter intercultural.

¹⁷ Estos experimentos pioneros en el uso de medios técnicos para dotar a la etnografía de un fundamento documental pueden considerarse la contribución más definitiva que Mead haya hecho al desarrollo de la antropología como disciplina.

¹⁸ Wheeler y Ginsberg (1915), *The material culture and social institutions of simpler peoples*; o Sumner y Keller (1927), *The science of society*.

Basándose en el *Outline of Cultural Materials* y en la investigación pluridisciplinar del Instituto de Relaciones Humanas de la Universidad de Yale, Murdock trata de conjugar la recopilación etnográfica con sus influencias de tipo teórico¹⁹. Pero no ha sido su componente teórico el que ha merecido la atención posterior por la antropología; más bien, se ha prestado especial atención a su restauración nomotética en el uso de técnicas estadísticas para hacer generalizaciones que puedan ser sometidas a verificación, generando, de otra parte, dos problemas esenciales: el primero en lo que respecta a su selección muestral y, el segundo, al problema de las unidades de comparación.

El *Cross-Cultural Survey*, pasó más tarde a denominarse *Yale Cross-Cultural Files* y posteriormente, una vez constituido en organización inter-universitaria, *Human Relations Area Files (HRAF)*, conservando el sistema de clasificación del *Outline of Cultural Materials*. El propósito inicial fue que las culturas archivadas constituyeran una muestra representativa de la variabilidad cultural en todo el mundo, pero para ello era necesario construir el universo de referencia, es decir, una guía de las culturas del mundo, que constituyó el *Outline of World Culture* de Murdock (1954). En la práctica, trataba de compaginarse el inductivismo boasiano con los análisis comparativos a gran escala evolucionistas, y el resultado fue una mala aplicación del método científico que suponía, por este orden, recoger hechos, clasificarlos y dejar que los mismos hechos sugirieran las leyes que los explican. Murdock trató de suplir, como se dijo, con teoría estas deficiencias, estableciendo una serie de criterios a fin de evitar determinados sesgos en la selección de la muestra: tener en cuenta las áreas culturales; actuar a favor de la inclusión de factores diferenciados (lengua, entorno, economía, filiación, política); actuar en contra de la existencia de grupos grandes, diversos y fragmentados;

no atenerse a ningún listado; no prestar especial atención a los pueblos típicos del trabajo antropológico anterior. A la vez que se renuncia a la muestra global y se trata de definir un universo limitado. Pero tales criterios han sido considerados como puramente intuitivos y más que discutibles (Luque, 1990).

Sin embargo, el problema más fuerte lo constituye el segundo de los mencionados, el de las unidades de comparación. Estas están constituidas por grupos completos, no “sistemas sociales parciales” (Radcliffe-Brown), de entidad (número, entorno y forma) muy variada. Ello ha sido abordado por los continuadores de la obra y se han tratado de definir nuevos criterios más rigurosos para determinar unidades culturales o étnicas, pero también se le resta importancia en tanto que el investigador tiene que manejar los datos que recogen cientos de trabajadores de campo. Da la impresión de que cada grupo existe en un aislamiento social y geográfico donde conservan su entidad cultural y, de esta forma, la diversidad y el relativismo se mantiene a ultranza, ignorando el componente difusionista. En suma, se da un valor extralimitado al formalismo estadístico frente a, y sin el menor reparo, cualquier preocupación teórica o metodológica previa. Las estructuras estáticas, al estilo funcionalista, predominan aquí frente a los procesos que interesan en el análisis de los sistemas sociales.

De un modo diferente, las estructuras van a enmarcar el pensamiento de una corriente que, como la antropología cultural americana, a mitad del siglo recurre al modelo lingüístico. Levi-Strauss, con ocasión de su periplo norteamericano (1941-1945), había coincidido con los lingüistas Roman Jakobson y Nikolai Trubetzkoy que ya habían aplicado el estructuralismo a la lingüística, con el logro de la demostración de la naturaleza semántica del conjunto de contrastes fonológicos empleados por cada lenguaje para construir su

¹⁹ *Él, rechazando explícitamente cualquier influjo procedente del funcionalismo británico, reconoce influencias de la sociología de Keller y Summer, de Boas -aunque crítica su asistemática y rechaza sus críticas al método comparativo-, de la psicología behaviorista de Hull y del psicoanálisis.*

²⁰ *Consistente en una matriz o red de oposiciones en la que las agrupaciones binarias de diferencias de sonido ocupan su posición en un espacio multidimensional. De esta forma, la variedad aparentemente infinita de sonidos únicos que caracteriza a los lenguajes queda reducida a un pequeño número de sistemas de contraste en los que las categorías generales de contraste sustituyen a los sonidos específicos.*

repertorio de sonidos significativos²⁰. Este descubrimiento de la estructura profunda (inconsciente) bajo apariencias superficiales constituye el modelo de objetivo científico que Levi-Strauss se esforzaba ya por emular mientras preparaba el estudio sobre Las estructuras elementales del parentesco (1949). Cabe recordar la fuerte influencia de M. Mauss, discípulo y colega de Durkheim, sobre el autor, tanto en la concepción psicologista (por otra parte, también influido por la tradición freudiana) de representaciones arquetípicas y colectivas, como en el método, que reduce los fenómenos complejos a sus elementos subyacentes, en su caso inconscientes.

El estructuralismo levi-straussiano toma básicamente tres elementos o reglas de la lingüística (Levi-Strauss, 1987): la idea de sistema, la relación entre sincronía y diacronía, y la concepción de que las leyes lingüísticas conciernen a un nivel inconsciente del espíritu. Pero es la revolución fonológica en lingüística lo que este autor considera como el auténtico punto de partida para el estudio de los fenómenos culturales y, por ende, del simbolismo, siguiendo aquí a Luque (1990). Sin plantear un reduccionismo lingüístico²¹, en tanto que parentesco, totemismo y mito son cómo el lenguaje productos de idénticas estructuras inconscientes, Levi-Strauss asume tres planteamientos del método fonológico de Troubetzkoy: que la fonología pasa del estudio de fenómenos lingüísticos conscientes al de su infraestructura inconsciente; la búsqueda de relaciones entre los términos en su estructura (rechazo al tratamiento de los términos como fenómenos independientes); y la pretensión por alcanzar el descubrimiento de leyes generales, ya sea por inducción o por deducción.

Pero el traslado del método hay que realizarlo con toda precaución, puesto que se dan diferencias fuertes entre la lengua y los dominios de la cultura, teniendo éstos últimos un valor de significación que resulta parcial, fragmentario o subjetivo. La metodología estructuralista aporta una estrategia de investigación que debe ir acomodando el método al objeto estudiado (Levi-

Strauss, 1987), para lo cual, sea cual fuere el fenómeno de estudio, la investigación atraviesa por tres momentos: (1) la etnografía, como trabajo de campo, observación de los hechos sociales, recogida y clasificación de los datos y materiales que permitan describir la vida de un grupo humano o alguno de sus aspectos; (2) la etnología, nivel de sistematización, análisis y representación de los hechos sociales en forma de modelos -construcción de modelos y experimentación deductiva de modificaciones o permutaciones en el mismo-, inicios de la labor comparativa; y (3) la antropología, que, a un nivel teórico, se ocupa de las indagaciones que buscan elucidar principios generales de aplicación a la interpretación del fenómeno, formulando las estructuras del sistema analizado -que se expresa mediante una ley invariante respecto a la cual cada modelo sólo constituye una variante transformacional-. Posteriormente se contempla un análisis comparativo de tales estructuras para construir nuevos modelos que permitan sintetizar una "estructura de estructuras".

Curiosamente, a partir del postulado de la necesidad de trabajar con estructuras ya formuladas de sistemas por vía comparativa, Levi-Strauss no realiza trabajo de campo en las sociedades que utiliza para sus estudios, luciendo una criticada habilidad para pasar, en sus análisis mitológicos, de un área cultural a otra, de un tiempo cronológico a otro sin muchos miramientos, en una búsqueda de las propiedades universales del entendimiento humano (la estructura de estructuras del espíritu humano antedicha).

La clave del enfoque estructuralista reside en la comprensión y categorización de los hechos socioculturales como signos y las realidades que subyacen y donde se producen esos hechos como estructuras. Por ello, analizar las estructuras desde los hechos que las manifiestan es una labor de interpretación o desciframiento de códigos subyacentes, no del significado. Como argumenta Sperber (1974 cf. Luque, 1990), «la significación en Levi-Strauss no es, en modo alguno, un concepto, sino un símbolo» y el estudio del simbolismo propuesto por el autor se basa siempre en las caracte-

¹ En todo caso intelectual, en cuanto metodología, y biológico, puesto que en último término se depende de las relaciones físico-químicas cerebrales.

rísticas dicotómicas que presente un elemento, esto es, no es posible la interpretación simbólica a no ser que exista oposición (sagrado/profano; central/periférico; soltero/casado). Por tanto, no importa la realidad empírica en sí misma, sino las correlaciones y oposiciones que tal realidad encubre en su superficialidad y que es necesario poner de manifiesto a través de los modelos estructurales.

Siguiendo la inspiración de las técnicas utilizadas por los lingüistas, a mediados de siglo se produjo en la antropología cultural un movimiento consagrado a hacer más rigurosos los criterios de descripción y de análisis etnográfico, continuando la tradición del idealismo cultural en antropología (Harris, 1978), esta perspectiva teórica concede importancia no ya al significado sino a la gramática, resaltando la figura del actor dentro del sistema social. Se trató de la Nueva Etnografía o etnociencia, conocida también como etnolingüística y etnosemántica, teniendo su origen en Estados Unidos²², consistía en una serie de principios, enfoques y métodos de recolección de datos que comparten el supuesto de que la cultura reposa en los conocimientos que deben tenerse o aceptarse para comportarse adecuadamente en el seno de una cultura dada, es decir, se interesa por la investigación de las 'propiedades racionales' que subyacen a las prácticas de la vida cotidiana.

Desde el punto de vista del lingüista inspirador de este enfoque (deberíamos decir conciliador de enfoques en tanto que en él se ponen en conexión escuelas tan diversas como la boasiana, cultura y personalidad, los funcionalismos y el estructuralismo francés), Kenneth Pike (gramática descriptiva), los análisis étic no pueden llegar a resultados estructurales, puesto que no es concebible un sistema exclusivamente étic de diferencias de sonidos. En la extrapolación realizada al análisis de la cultura, ésta ha de ser abordada desde la perspectiva

de uno de sus miembros (perspectiva émic), de manera que el etnógrafo utiliza el propio lenguaje nativo como dato de la descripción más que como simple herramienta para su obtención y se excluyen las categorizaciones y preconcepciones de los antropólogos acerca de los comportamientos no verbales, es decir, en concepto de dato sólo se usa la descripción realizada por el informante de ese tipo de acto. El uso del lenguaje desplaza, de esta forma, el problema del significado necesariamente fuera de su estructura.

Su preocupación por el proceso de obtención de los mismos, considerando que en etapas anteriores las etnografías son sólo conjuntos de respuestas a determinadas preguntas no explícitas, hace que realicen informes detallados donde se registran no sólo las respuestas sino también, en su opinión para una mayor precisión, el estímulo o pregunta desencadenante. Pero además la Nueva Etnografía trata de dar un enfoque sistemático de la obtención de datos (análisis componencial), desarrollándola según una frecuencia preestablecida: primero se pide al informante que formule una pregunta pertinente a un tema dado (generalmente sobre objetos terminológicamente diferenciados) y a partir de ella el etnógrafo progresará conforme a otra secuencia de preguntas sustituyendo items concretos sobre el tema. Siguiendo aquí a Hunter y Whitten (1981), las respuestas alternativas que puedan darse en contextos iguales deben contrastar (ser mutuamente excluyentes - pares de opuestos²³) intrínsecamente entre sí (en los términos de la cultura en cuestión), pues de lo contrario no serían percibidas como alternativas, para constituir un conjunto contrastado (como por ejemplo las terminologías de parentesco)²⁴. Las supuestas ventajas de esta técnica (también llamada semántica etnográfica) son, de una parte, la reducción de la complejidad manifiesta en los sistemas terminológicos a los principios lógicos subyacentes a los mis-

²² Entre sus máximos exponentes se encuentran Conklin, Goodenough, Berlin, Kay, D'Andrade y Tyler.

²³ El análisis componencial se basa precisamente en el supuesto de que una cultura dada genera el menor número posible de dimensiones de contraste, cada una de las cuales consiste idealmente en dos o más variables de contrastación.

²⁴ No hay dos objetos exactamente iguales en todos sus aspectos, de ahí que la clasificación por conjuntos implique una selección natural de sólo un número de rasgos limitado, que se entienden significativos con miras a la contrastación de clases.

mos y de otra, la repetibilidad, es decir, cualquier otro antropólogo que trabaje sobre la misma cultura puede, teóricamente, generar los mismos datos con técnicas idénticas.

A esta conceptualización podrían buscársele paralelismos con la indagación de las estructuras mentales apriorísticas y universales de la gramática transformacionista chomskiana o con las estructuras subyacentes y fundamentales del estructuralismo. Pero, frente a ellos, que tienen como objetivo el descubrimiento y formulación de reglas o leyes, respectivamente, generales, el interés de los etnociéntíficos se focaliza directamente en la formulación de las reglas organizadoras de los procesos de intercambio y búsqueda de referentes que rigen cada cultura concreta (clara influencia de la perspectiva boasiana (Pelto, 1970)). El propio Conklin (en Llobera, J.R. (comp.), 1975), haciéndolo extensivo a Frake y Goodenough, define la etnografía como «una gramática cultural, una teoría abstracta que proporciona reglas para producir, anticipar e interpretar adecuadamente los comportamientos culturales dados».

El problema surge en que, en el fondo, es el investigador el que construye las categorías (pares opuestos y sólo del comportamiento verbal) y no el informante; «nadie tiene un acceso directo al pensamiento de otra persona» (Kaplan y Manners, 1979), con lo que hay muy pocas esperanzas de corregir el exceso de acuerdo en las descripciones formales que se da entre los seguidores de la corriente por simple repetición, como ellos sugieren, del trabajo de campo y las entrevistas. Pero las críticas más serias ponen de relieve, por una parte, como con excesiva frecuencia los datos han sido obtenidos de unos pocos informantes bien informados, actores de tipo ideal dotados de conciencia (motivos culturales típicos para realizar una acción futura y motivos culturales típicos imputados a otros para comprender su acción); y, de otra, las carencias que presenta

para explicar como el problema del poder traspasa a las reglas que se relacionan específicamente en el contexto-escenario, es decir, las relaciones entre la vida cotidiana y las instituciones.

Con lo que se dio en llamar neoevolucionismo, y que Harris (1978) sugiere como estrategia temprana de un materialismo cultural, retorna al panorama de la antropología la generalización sincrónica y diacrónica, siendo su figura más relevante Leslie White. El enfoque evolucionista de White, con diferencias claras respecto al evolucionismo clásico, concibe la cultura como adaptación y como sistema de producción y control de energía, atendiendo a la evolución de la cultura global, frente a las culturas particulares. La cultura posee una propiedad distintiva, su naturaleza superorgánica²⁵, que trasciende las diferencias y variaciones locales, está compuesta de rasgos y grupos de rasgos, e implica la satisfacción de las necesidades físicas y espirituales, subsistiendo en la evolución de los sistemas socioculturales aquellos que mejor se adaptan.

El estudio de estos sistemas, concebidos como cerrados, pasa por considerarlos como consistentes de tres partes: tecnoeconómica, social e ideológica, unidas por relaciones de causalidad donde el principal componente es el factor tecnoeconómico: «Los sistemas sociales están, en consecuencia, determinados por los sistemas tecnológicos, y las filosofías y las artes expresan tal y como viene definida por la tecnología y refractada por los sistemas sociales», con lo que «la cultura evoluciona en la medida en que aumenta la energía del sistema» (White, cf. Harris, 1978), es decir, cuanto mejor aprovechada esté la energía, extraída de la naturaleza por medios tecnológicos, y cuanta más energía se obtenga, más desarrollada estará la cultura y, como resultado, tendrá una forma más evolucionada de ideología y organización social.

No será pertinente ni siquiera interesarse por el influjo del entorno en la cultura, puesto

²⁵ Compartiendo el concepto de la cultura como 'superorgánica', Kroeber mantiene una polémica con White en torno a la investigación histórica de la cultura. Resumiéndola: para White, la evolución como objeto de estudio se diferencia de la historia en que aún la visión generalizadora a la temporal; según Kroeber, la cultura no está sujeta a un desarrollo evolutivo unidireccional, ni tampoco determinado por el factor tecnológico. Cada estilo cultural concreto sigue su propia vía de evolución a la manera de los organismos vivos, por lo que se hace necesaria la descripción, clasificación e integración de cada cultura particular en una teoría del hecho cultural considerado en su totalidad.

que ello sólo atañe a culturas concretas y dependiendo del grado de desarrollo cultural, esto es, sólo bajo circunstancias muy especiales. White es un determinista cultural (la cultura del hombre se ve determinada por la cultura global sin que éste pueda controlar a aquella). Y dado que la cultura es un fenómeno que existe en su propio plano de realidad, debe ser estudiada, interpretada y explicada en términos propios, no reduccionistas; por esto, es necesario investigar con una metodología específica y descubrir las leyes que la rigen, es decir, que rigen el desarrollo evolutivo

El punto más débil de su argumentación lo constituye precisamente el momento de analizar y entender los procesos característicos de una sociedad, o grupo social, en un escenario histórico y una circunstancia-entorno geográfico dado²⁶. El problema inherente a semejante enfoque proviene de su intento de considerar la cultura como un sistema cerrado, perspectiva difícil de encajar con las observaciones sobre grupos reales en circunstancias concretas.

Sobre este punto, la adaptación concreta (frente a la unicidad de las culturas y patrones culturales), incide Julian Steward que, mediante el método ecológico-cultural, se interesó principalmente por las adaptaciones ecológicas específicas y por el desarrollo de diferentes niveles de complejidad política en sociedades concretas. Para ello introdujo el concepto de niveles de integración sociocultural (Steward, 1977) que, discutiendo la evolución en términos de adaptación, corresponderían a tipos culturales o modelos paralelos de desarrollo²⁷. El aspecto evolucionista multilínea de su pensamiento se centró en la demostración de que diferentes tipos de adaptación o de explotación (tipos culturales) podían manifestarse en el mismo entorno, considerado como dinámico, e incluso en el seno de una sociedad compleja única;

planteando de esta forma la posibilidad de soluciones múltiples de explotación del medio, con diferentes grupos étnicos que se adapten y ocupen diferencialmente sus nichos respectivos en el mismo escenario geográfico.

El método propuesto se basa en la suposición de que en el cambio cultural se dan regularidades significativas que pueden ser orientadas hacia la determinación de leyes culturales. Para ello, hay que buscar semejanzas significativas (prestando especial atención a aquellos “paralelos limitados”) entre culturas concretas por medio de la comparación controlada, de manera que si se encuentran correlaciones (paralelos significativos en la comparación de secuencias de distintas culturas) ello indica la existencia actuante de un principio causal recurrente que tendrá que ser formulado. Dentro de éste método se incluirían los tres elementos fundamentales del método de la ecología cultural (Steward, 1993): (a) el estudio de las interrelaciones entre el entorno y los sistemas de explotación y producción; (b) el estudio de los sistemas de comportamiento implicados en la explotación de un área determinada por medio de una tecnología; y (c) el análisis de la influencia que estos sistemas de comportamiento ejercen en otros aspectos de la cultura, en tanto que todos éstos eran funcionalmente interdependientes unos de otros.

Con una gran influencia en la obra de muchos antropólogos posteriores²⁸, en sus trabajos hizo resaltar las interacciones tecno-económicas y tecno-ambientales, es decir, aquellos aspectos de la cultura en los que aparece más claramente una relación de carácter funcional con el entorno y, por otra parte, trata de distinguir en el entorno aquellas variables (consideradas como independientes) que pueden tener importancia para la adaptación humana (Martínez Veiga, 1978.).

²⁶ Algunos de los discípulos de White, tales como Sahlins y Service (1960), en un intento de suavizar estas rigideces, hacen una distinción entre evolución general (donde se hallan implícitos los principales estadios de la evolución cultural) y evolución específica (donde son consideradas las múltiples líneas de desarrollo en sociedades particulares y otras variables como medioambiente, historia, ...).

²⁷ Los tipos tienen validez para diferentes culturas y muestran las siguientes características: (a) se componen de elementos culturales seleccionados más que culturas como totalidades; (b) estos elementos culturales deben seleccionarse con relación a un problema y a un marco de referencia, y (c) los elementos culturales que se han seleccionado deben tener las mismas relaciones funcionales en cada cultura adaptándose al tipo. Algunos tipos culturales conocidos son el feudalismo, el despotismo oriental y el grupo patrilineal.

²⁸ Por citar algunos: Sidney Mintz, Eric Wolf, Morton Fried, Elman Service, René Milton, Robert Manners.

Es esta línea de desarrollo la que le lleva a distinguir entre “núcleo cultural” (cultural core) y “rasgos secundarios”, incluyendo dentro del primero los rasgos más estrechamente relacionados con las actividades de subsistencia y las ordenaciones económicas (Steward, 1993), además de otros como los sociales, políticos y religiosos que empíricamente se puede demostrar que están relacionados con los anteriores, y en los segundos aquellos que están determinados por factores puramente culturales o históricos (aquellos que el método no puede explicar), por procesos de innovación o de difusión y, por ello, se muestran en una gran variedad. La causalidad de los procesos de cambio se explicará, entonces, atendiendo principalmente a las variaciones en el núcleo cultural, es decir, como una causalidad recíproca entre entorno y cultura (con lo que se opone a la causalidad de la cultura por la cultura de White), pero serán los rasgos o factores secundarios los que determinarán el carácter distintivo de culturas con núcleos semejantes.

Es al concepto de núcleo cultural y a su aplicación a lo que van dirigidas las objeciones más importantes de Harris y Geertz, aunque en sentidos diferentes. Harris (1978) plantea su crítica basándose en dos aspectos íntimamente ligados: de una parte, Steward deja al juicio del investigador definir qué aspectos de la cultura se integran en el núcleo, porque si bien afirma que hay que determinarlos empíricamente no indica sobre qué bases empíricas; por otra, el ‘core’ da una cierta visión holística o superorgánica al estilo de Kroeber, en tanto que Steward no establece diferencias causales entre los diversos elementos que lo constituyen. Por su parte, Geertz afirma que tomar el ‘core’ como la parte más importante de la cultura es un prejuicio que no se puede sostener a priori, y que es muy difícil de defender con datos empíricos (Geertz, 1963 en Martínez Veiga, 1978).

Si bien Steward insistió más en los aspectos teóricos que metódicos de la ecología cultural, en sus investigaciones parece prestar más interés a los factores ecológicos y tecnoeconómicos, con lo que coloca al entorno no como un elemento pasivo sino como un verdadero factor creativo respecto a las posibilidades de desarrollo cultural,

favoreciendo a los rasgos o aspectos más eficazmente adaptativos (frente a las propuestas posibilistas de que el entorno juega un papel pasivo y que la cultura es una fuerza activa que lo modela), pero no cuenta con otros factores, como la religión o las fuerzas sociales, que en ocasiones van a tomar carácter regulador o adaptativo frente a ese entorno por encima de aquellos factores tecnoeconómicos (Harris, 1978). De otra parte, pero partiendo de lo dicho, Steward no usa la estadística y renuncia a ella explícitamente como herramienta para la generalización («el método será el de analizar relaciones funcionales o necesarias. No utilizará ni estadística ni correlaciones» (Harris, 1978)), cayendo en afirmaciones conjeturales sobre lo conocido que nada tienen que ver con la generalización científica basada en las probabilidades.

A mitad de la década de los sesenta aparece de la mano de otras disciplinas el enfoque sistémico. Clifford Geertz, aunque no es reconocido en el panorama de la antropología actual precisamente por esto, parece ser el primer antropólogo que inicia expresamente la aplicación del enfoque sistémico con un interés ecológico, partiendo de la noción de ecosistema (la comunidad de organismos interrelacionados unos con respecto a los otros junto con su hábitat) para su estudio de la involución agrícola en Indonesia (1963). El enfoque sistémico dirige la atención hacia las características del sistema como tal y deja de centrar el interés en la concepción de la naturaleza y la cultura como dos realidades que están en una relación uno a uno; se empieza a pensar en una causalidad recíproca, en los procesos de retroalimentación y en una causalidad multivariada, con lo que ya no sólo se habla de adaptación sino también de mecanismos de control. Es el conjunto de estos mecanismos, más que los patrones de conducta concretos, los que propone Geertz considerar como cultura.

Siguiendo a Martínez Veiga (1978), es a partir del trabajo de Geertz en Indonesia, de los estudios de Vayda y otros en Melanesia y de la recepción de las teorías de Wynne-Edwards (1962 y 1965) cuando se empieza a aplicar el punto de vista sistémico en Antropología Ecológica. Las aportaciones de Vayda y Rappaport, en las que

plantean que los rituales pueden también jugar un papel relevante en la adaptación y ésta no viene sólo condicionada por la cultura, perfilan un tipo de estudio antropológico en el que se toma en consideración el entorno al tratar de analizar los fenómenos culturales, dando significación biológica a los términos básicos utilizados (tales como adaptación, equilibrio, funcionamiento). Para ello toman como unidades de estudio las poblaciones (los organismos individuales que pertenecen a un área dada), las comunidades (todas las poblaciones que viven en un área dada) y los ecosistemas (aclarando la definición antedicha, el conjunto de relaciones existentes entre los organismos individuales, poblaciones o comunidades y el entorno no vivo), delimitadas de forma variable, según el problema particular a analizar, tanto espacial como temporalmente.

Desde esta concepción, la cultura (los rasgos culturales) deja de ser un fenómeno superorgánico y arbitrario pasando a ser explicados por sus relaciones y su papel funcional en el sistema, dejando de ser relevante el porqué de su existencia y centrándose en cómo actúa (Vayda y Rappaport, 1968). De esta forma, es posible construir modelos acerca de las influencias que han favorecido la aparición, desarrollo y funcionamiento (interrelaciones de variables, formas de actuación y cambios de valor para mantener los valores de otra en condiciones específicas -mecanismos de feedback o mecanismos compensatorios) de determinados rasgos o instituciones culturales que, trabajando como simuladores, convengan a la acción predictiva de la antropología. Según este planteamiento neofuncional, las variables insertas en dichos modelos tienen una referencia empírica y, si se explicitan las reglas, han de ser medibles.

Sin embargo, la complejidad del ecosistema se presenta como un fuerte handicap para su aná-

lisis, ya que es prácticamente imposible el estudio preciso y satisfactorio de cada variable, de cada factor actuante. A pesar de que la población local es la unidad de estudio básica, ésta es difícil de delimitar, especialmente cuando están implicadas en redes más amplias de relaciones políticas, económicas y sociales. Pero una de las críticas más serias al enfoque neofuncional se centra en su especial hincapié en el equilibrio homeostático²⁹ (frente al equilibrio estático), manteniendo a las poblaciones en o bajo la capacidad de carga³⁰. Se argumenta entonces que quizás favorezca el análisis de sistemas culturales aislados, pero no ayudan demasiado a estudiar los mecanismos de cambio y de evolución cultural a corto plazo, es decir, aquellas cuestiones o problemas que puedan derivar en modificaciones de la sociedad en su adaptación a factores limitantes externos al flujo de energía.

En este sentido, Bennett (1976) sugiere prestar atención al papel de los individuos en la toma de decisiones, para el análisis de sociedades complejas (institucional y tecnológicamente), puesto que las metodologías propuestas hasta entonces serían sólo válidas para el estudio de las sociedades tribales (más encadenadas a los determinantes impuestos por el entorno). Para ello desarrolla lo que se puede llamar enfoque de las «estrategias adaptativas»³¹ (Martínez Veiga, 1978). Según éste, los actores sociales tienen posibilidades de opción dentro de los condicionamientos cambiantes que hacen que los subsistemas desaparezcan o cobren vigor, dando flexibilidad adaptativa al sistema entero (Bennett, 1973), en lo que a largo plazo puede ser considerado por un observador externo como «proceso adaptativo». Es decir, generalizaciones acerca de los cambios debidos al uso de estas estrategias durante períodos relativamente largos (Bennett, 1976), pudiendo, fruto de la opción, coexistir de forma coetánea en una sociedad estrategias individuales

²⁹ La homeostasis significa un equilibrio dinámico que se mantiene entre unos límites determinados (Martínez Veiga, 1978:95).

³⁰ Harris (1981:200) ofrece una definición de *carrying capacity* en estos términos: «factores como la abundancia de caza, calidad de los suelos (...) fijan el límite superior a la cantidad de energía que se puede extraer de un determinado medioambiente con una tecnología concreta de producción energética. El límite superior de la producción de energía fija, a su vez, otro límite máximo al número de seres humanos que pueden vivir en este medio ambiente. Este límite superior de la población se denomina capacidad de sustentación (carga)».

³¹ Por estrategia adaptativa se entienden aquellos aspectos o actos que son elegidos por el sujeto en un proceso de decisión y que tienen un determinado grado de éxito o, como la define Bennett (cf. McCay, 1978:403) «los patrones formados por los numerosos ajustes separados que la gente desarrolla en orden a obtener y usar recursos, a resolver problemas inmediatos enfrentándose a ellos».

contradictorias (que en último término minimizan los riesgos adaptativos).

Teniendo en cuenta la inmensa posibilidad de optar, punto de partida de la flexibilidad y generalidad del comportamiento humano, Vayda y McCay (1975, 1977), desde la teoría de la flexibilidad, en términos procesualistas plantean hacer girar el análisis en torno a la delimitación de las interacciones complejas entre los fenómenos sociales, biológicos y físicos, identificando problemas y oportunidades ambientales principales y examinando las respuestas a los mismos. A continuación se deberían emplear hipótesis a fin de establecer predicciones acerca de las relaciones entre las características del entorno y el comportamiento (McCay, 1981), siempre tomando como unidad de estudio, en primera instancia, a los actores, a la gente («people ecology» frente a «systems ecology») y a los grupos formados por ellos. Son los individuos o diferentes unidades de adaptación los que responden a las distintas perturbaciones o riesgos planteados por el entorno, caracterizado éste como una serie de interacciones entre la gente y otras variables no necesariamente controladas (tanto de carácter natural como fruto de acciones antrópicas).

Otro punto de vista muy afín a la antropología ecológica es el del materialismo cultural, representado principalmente por las propuestas y análisis de la obra de Marvin Harris. Según Harris (1982), «el materialismo cultural es, o aspira ser, una estrategia de investigación³² científica. Esto significa que los materialistas culturales deben ser capaces de proporcionar los criterios generales que permitan distinguir a la ciencia de otros modos de conocimiento y diferenciar unas estrategias de investigación de otras», restringiendo la investigación a aquellas entidades y acontecimientos observables, así como las relaciones que se pueden llegar a conocer por medio

³² El término estrategia de investigación, frente a 'programa' (Lakatos) y 'proyecto' (Maxwell) no denota una adhesión rígida a una serie preestablecida de observaciones y experimentos, y, frente al 'paradigma' kuhniiano o a la 'tradición' de Laudan se muestra como una adopción consciente y explícita. Por estrategia de investigación Harris entiende «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» (1982:42).

de procedimientos u operaciones lógico empíricas, deductivo-inductivas, cuantificables y públicas que puedan ser mejoradas por la contrastación empírica de observadores independientes.

Para ello hay que elaborar una teoría de la evolución sociocultural, de enfoque simultáneo sincrónico-diacrónico, análoga a la evolución de las especies establecida por Darwin, que proponga la explicación de las transformaciones a través de las ventajas adaptativas que ciertas innovaciones particulares incluidos los cambios en el entorno) pueden conferir a las entidades socioculturales. De esta forma, hay que distinguir dos tipos de entidades socioculturales: la constituida por los movimientos corporales junto con los efectos ambientales producidos por ellos, y la del mundo de los pensamientos, sentimientos, creencias, etc. La distinción entre estos dos campos (Martínez Veiga, 1978) se comprueba fácilmente si se tiene en cuenta que las operaciones necesarias para descubrir lo que acontece «dentro de las cabezas de los actuantes» de una cultura son distintas de las que son necesarias para descubrir lo que ocurre en la corriente del comportamiento. A las primeras operaciones se les llama émic y a las segundas étic.

Las proposiciones émic (Harris, 1978) se refieren a sistemas lógico-empíricos cuyas distinciones fenoménicas o cosas están hechas de contrastes y discriminaciones que los actores mismos consideran significativas, con sentido, reales, verdaderas o de algún otro modo apropiadas, es decir, a cómo un miembro de una sociedad organiza su experiencia. El descubrimiento de estos principios se realiza por medio de una interacción, fundamentalmente lingüística, entre el etnógrafo y el informante durante el trabajo de campo.

El punto de vista émico, como hemos visto, ha sido frecuentemente usado por los antropólogos, dando como resultado la construcción de modelos del comportamiento de carácter formal y mecánico, más que modelos estadísticos o probabilísticos, tras recurrir al informante experto en las pautas o reglas como fuente primaria y, a partir de ello, considerar como residual para el análisis de la cultura el comportamiento no lingüístico.

En contraposición con esto, las proposiciones étic «dependen de distinciones fenoménicas consideradas adecuadas por la comunidad de los observadores científicos» (Harris, 1978), es decir, lo que interesa es la corriente de comportamiento y dentro de ella los acontecimientos se clasifican en base a su capacidad para explicar y cambiar los pensamientos y las actividades sociales. Estas proposiciones quedan verificadas cuando varios observadores independientes, usando operaciones similares, están de acuerdo en que un acontecimiento dado ha ocurrido.

El proceso etnográfico se considera básicamente (Martínez Veiga, 1978) como una observación de lo que la gente hace, y el punto de partida es la observación de los movimientos corporales y sus efectos en el entorno. Éstos han de clasificarse no según la importancia o significación que tienen para los actores, sino según los criterios de la estrategia que guíe al investigador (semejanza, diferencia y relevancia, según Harris), teniendo en cuenta, para su interpretación, el entorno como elemento constrictor de la acción. En este sentido, los datos etnográficos son un conjunto de variaciones continuas a los que hay que aplicar modelos estadísticos, en tanto que lo que interesa no son los códigos o patrones compartidos sino las variaciones y conflictos intraculturales e individuales que tienen lugar dentro de unas constricciones medioambientales (en el sentido amplio del término) consideradas diacrónicamente.

La crítica más fuerte realizada al materialismo cultural de Harris está dirigida contra el determinismo tecno-demo-económico y ambiental, antidialéctico y aparentemente mecanicista. Deudor expreso del enfoque materialista de Marx (Harris, 1982), reniega explícitamente del materialismo dialéctico y su concepción de la historia que sustituía la búsqueda del conocimiento objetivo empirista-positivista por la argumentación y la búsqueda de la verdad en las ideas dominadas por los

preconceptos. Por otra parte, aunque estrechamente vinculado con lo anterior, Harris admite el determinismo de la infraestructura étic, esto es, sistemas de producción o de subsistencia -factores tecnológicos- y los modos de reproducción -factores demográficos y sus controles, sobre la estructura (economía doméstica y economía política) y sobre la superestructura (producción no dirigida a la subsistencia), pero es éste un determinismo de carácter probabilístico, multifactorial y algorítmico, que evalúa los pesos causales³³ en cada paso de la investigación.

Evidentemente, desde el punto de vista de los materialistas dialécticos se acusa a esta estrategia, de aproximarse a las culturas como si de meros sistemas de adaptación se tratase, despreciando cualquier concepción de las mismas como sistemas de ideas, de intelección, valoración y regulación normativa del hombre. En este sentido, el uso antes citado del término «ecosistema» (con sus amplias implicaciones sistémicas) por Geertz no deja de ser más metafórico que real, puesto que renegando de los intereses generales del tipo de la ciencia experimental, su propósito, y el que atribuye como objetivo del análisis antropológico, parece ser el descifrar o interpretar el sentido de los símbolos en un plano semiótico, con vistas a procurar y legitimar un nuevo concepto de cultura, definida ésta, siguiendo la idea weberiana, como tramas de significación (Geertz, 1987) que el propio hombre ha tejido y entre las que se encuentra entrelazado. De esta forma, tanto las culturas como los elementos que las integran son para Geertz sistemas simbólicos, lo cual no representa (hasta cierto punto) nada nuevo, puesto que ello fue sugerido también, entre otros, por los estructuralistas y la antropología simbólica³⁴. Pero Geertz se diferencia claramente de ellos por la importancia que otorga al significado, alejándolo de la exclusividad del informante que los enuncia, le da un carácter público y a través de ello la misma cultura es pública.

³³ Para escapar del eclecticismo que supondría la causación de todo por todo, Harris plantea el problema de los pesos causales. De manera que lo más probable es que los cambios en la infraestructura causen cambios en la estructura, etc. Es menos probable que los cambios en la estructura produzcan cambios en la infraestructura y superestructura, y mucho menos probable que cambios en la superestructura produzcan cambios en la estructura y en la infraestructura (Martínez Veiga, 1978:45).

³⁴ Véase por ejemplo las clases y contenidos de los símbolos del sistema cultural en Turner (1980).

Utilizando como términos intercambiables 'signo' y 'símbolo' (ambos portadores de significado), la principal característica de los fenómenos simbólicos es precisamente la antedicha, su carácter público. De esta forma el fenómeno se vuelve tangible como acción simbólica, alejándose de aquellos que la consideran como algo que sólo «existe en la cabeza y en el corazón de los hombres», que es «lo que uno tiene que saber o creer para actuar de modo aceptable» (Goodenough) o como «fenómeno mental que puede analizarse mediante métodos similares a los de la matemática o la lógica» (Stephen Tylor) o como la contempla la psicología introspectiva. Las polémicas sobre el estatus ontológico de las realidades culturales pierden sentido cuando se considera la conducta humana como acción simbólica; lo importante es lo que se dice a través de ellos, es decir, el símbolo tomado como «fuente extrínseca de información» (Banton, cf. Luque, 1990). Los elementos característicos de lo humano no sólo se encuentran en lo esencial o estructural de cada cultura concreta, sino también en cada tipo de individuo que vive en ella, por lo que hay que estudiar en detalle las vidas sociales de tales personas.

La labor del antropólogo, como quedó dicho, consiste en interpretar los significados culturales, para lo cual Geertz (1987) propone tratar la cultura de los pueblos como un conjunto de textos que forman conjuntos ellos mismos. Esta realidad textualizada ha de interpretarse como si de textos se tratase y tales textos incorporan tanto un sistema ideativo abstracto como las actividades cotidianas que implican cualquier acción simbólica; para lo cual, el etnógrafo ha de “conversar” (en sentido amplio) con los nativos y “no sólo con extranjeros”. Ese trabajo etnográfico vendrá definido por la descripción densa (*thick description* frente a *thin description*³⁵), la cual ha de fijar su atención tanto en la acción simbólica (o uso social de los símbolos a modo de texto escenificado), como en el contexto multidimensional en que tal acción tiene lugar, realizando una especulación elaborada.

³⁵ Geertz (1987:20) achaca a toda la antropología social que lo que practican es etnografía (y no deja claro si *thick* o *thin*) y con ello como apunta Llobera (1990:39) «dos siglos de antropología como ciencia son arrojados por la borda sin contemplación alguna».

³⁶ Los epistemes definen lo que es pensable y lo que no, siendo coherentes consigo mismo y autónomos, definiendo los objetos, las ideas más importantes de cada época (Reynoso, 1991:17).

La descripción densa ha de tratar con todo lujo de detalles, al modo que lo hiciera el autor en su estudio de las peleas de gallos en Bali, los aspectos legales, relacionales, la autoridad y la subordinación, el prestigio y el desprestigio, la riqueza, las metaforizaciones y sus aspectos, etc. En suma, se ha de registrar por el método propuesto cada aspecto o matiz asociado o vinculado directa o indirectamente, expresa o implícitamente con el argumento central, desarrollando argumentos secundarios que se interrelacionen creando el contexto que da valor de sentido y significado sociocultural al argumento primario; y, con todo ello, el etnógrafo “inscribe” discursos sociales, los pone por escrito, apartándose del hecho pasajero (aunque en realidad es la síntesis o modelo de un más o menos extenso número de fenómenos similares percibidos, vividos y registrados por el etnógrafo) y pasándolo a una relación que puede volver a ser consultada. En último término, lo propuesto por Geertz significa reducir la antropología al campo de la experiencia del investigador y, reduciéndola a la etnografía (aunque sea ‘densa’), la disciplina quedaría condenada a un encuentro constante con el/los otros sin transcendencia teórica. La interpretación etnográfica es, sin duda, de un valor incalculable para la disciplina, pero no se puede olvidar que ésta es sólo una de las fuentes utilizadas para la construcción teórica.

En los orígenes de este discurso, el postmodernismo (nacido del postestructuralismo), se encuentran las tesis de Foucault (escepticismo hacia el uso de las categorías analíticas, tanto en las ciencias sociales como en la ciencia en general), que resaltan la relatividad y el carácter construido de las nociones básicas usadas por el antropólogo, es decir, la arbitrariedad de los epistemes³⁶. La multiplicidad de éstos es la que condiciona la verdad, disolviéndola entre otras muchas verdades, también válidas, dándole un carácter extremadamente relativo. Pero si esta concepción fue heredada del francés Foucault, se deben a Derrida los principios metodológicos y la técnica por excelencia utilizada por los postmodernos, la deconstrucción.

La deconstrucción como un método negativo, muchas veces oculto bajo el interés por los aspectos literarios de la escritura etnográfica, a modo de crítica separa profundamente a quién emite el juicio de aquel que formula el objeto recusado, atacando específicamente ya no la forma, las inferencias o las hipótesis específicas, sino los cimientos mismos, la premisas, los supuestos no declarados y las epistemes desde las que el autor deconstruido o por deconstruir habla. La deconstrucción, en suma, permite, según su proponente, hablar cuando todo el discurso se ha consumado, cuando no hay nada que decir.

de la lectura de los postestructuralistas, de la extrapolación antropológica que se realiza en Estados Unidos de sus principios, se han derivado tres grandes líneas semi-autónomas (en tanto que se superponen) en la antropología postmoderna, la meta-etnografía (J. Clifford, G. Marcus, D. Cushman, M. Strathern, M. Fischer y, más recientemente, Cl. Geertz), la antropología experimental, incluyendo la dialógica (V. Crapanzano, K. Dwyer, P. Rabinow, D. Tedlock); y la vanguardia postmoderna (la que yo denomino antropología apocalíptica) que proclama la caducidad y la crisis de la antropología en particular y la ciencia en general (S. Tyler, M. Taussing). Si bien las tres corrientes están afectadas, igual que el resto de la disciplina, por disensos y refutaciones, podrían situarse en una línea (Reynoso, 1991) que va desde la situación de la escritura etnográfica como problema al estallido de los géneros literarios académicos, pasando por la práctica o el programa de nuevas modalidades de escritura.

Continuaremos aquí, por interés metodológico, en la que se dio en llamar antropología experimental y sus evoluciones como dialógica, en tanto que ha venido a ser la que proporciona el material a la meta-antropología, redefiniendo las prácticas de trabajo de campo y plasmando, por definición, esa praxis en *monografías etnográficas*³⁷. Es en esta perspectiva donde el etnógrafo (narrador y autoridad) se comparte con el informante, cede la palabra estableciendo un diálogo, frente al monólogo etnográfico tradicional,

³⁷ Bahr, D. et. al. (1974); Rabinow, P. (1977); Dumont, J.-P. (1978); Crapanzano, V. (1980); Taussing, M. (1980 y 1986); Dwyer, K. (1982), entre otras.

no sólo sobre el objeto de estudio sino también sobre la epistemología del trabajo de campo y su estatus como método (Cátedra, en el prólogo a la edición española de Rabinow, 1992). Es precisamente el diálogo antropológico, superando la observación silenciosa, el que distingue a la antropología de las ciencias naturales y algunas sociales.

De esta forma se trata de romper el mito del etnógrafo (recopilador y salvador de las culturas en proceso de desaparición) y la monografía (presentación del método y los datos obtenidos), sólo expresión de la autoridad en tanto que "estar allí"; el informante que se busca ya no es el nativo puro, tradicional, prístino, sino un individuo vivo que modifica su conocimiento del mundo en contacto con el etnógrafo. Por tanto el investigador tiene que diferenciar el informante oficial (el contador de historias locales) del informante clave que "traduce" su propia cultura. Frente a la monografía clásica, Rabinow propone una nueva forma de la misma que refleje la actitud vital, reemplazando la textualidad de Geertz o Clifford, por una verdadera interpretación que incluya las reflexiones del propio antropólogo en el contexto y con los informantes. A esta actitud vital Rabinow la denomina cosmopolitanismo crítico, intentando situar a la ética como valor primordial.

Visto así, el investigador es un observador de su propia circunstancia como si la mirara desde fuera, como el sofista interesado en los sucesos cotidianos pero irónicamente distante de ellos (Reynoso, 1991); el antropólogo es entonces, por principio, cosmopolita y excluido de cualquier régimen universal y generalizante. Se trata, en suma, de una nueva versión del relativismo cultural, si se quiere, más refinado.

Todo es cuestión de tiempo y grado. El hecho de que el investigador y su bagaje estén presentes a lo largo de su trabajo, o que se cite y utilicen las palabras de los informantes, no ha de implicar que esto se convierta en un fin en sí mismo, es decir, que el principio orientador del trabajo de campo y los encuentros sea establecer, únicamente, los diálogos que han de

expresarse posteriormente por escrito (por otra parte literariamente llamativos). La antropología, como indicábamos en las páginas iniciales ha de explicar y predecir en el marco de una cultura dada, así como ser capaz, necesariamente, de establecer modelos de funcionamiento de los diferentes subsistemas.

Para ello, una alternativa, quizás una síntesis, viene representada por el punto de vista sistémico, en conjunción sincrética con el procesual. Y esto en un sentido: nadie ha negado que las culturas evolucionen, ni que los sistemas socioculturales sufran cambios acumulativos o 'revolucionarios' dependiendo de sus contextos y las épocas, pero la antropología ha tenido como objetivo teórico central la búsqueda del orden, del equilibrio, en medio del caos de nuestros sentidos y de la historia. El enfoque procesual invierte el planteamiento y el equilibrio (estáticamente entendido) se convierte en una excepción dentro de la complejidad diacrónica donde hay que destacar el papel del cambio, el acontecimiento puntual y la adaptación (si se quiere, el equilibrio homeostático), sin necesidad de reduccionismos a principios inmutables y elementales, tanto de sistemas generales como de estrategias individuales.

Siguiendo a Martínez Veiga (1985), para que un sistema exista ha de darse una conexión relativa entre sus elementos, éstos tienen que estar en una relación funcional entre ellos y el entorno y, por último, es necesario considerar el grado de apertura de los sistemas mismos. En este sentido, han de delimitarse, además de las conexiones entre los elementos, los nexos de relación de los sistemas y su entorno específico, lo cual puede establecerse basándonos en un análisis empírico que comparta su atención entre el sistema (relaciones de subsistemas) y los comportamientos individuales (estrategias adaptativas y su aplicabilidad, condicionadas a su vez, que no determinadas, por el sistema) como respuestas, en sentido amplio, al ambiente en que están inmersos.

Los estudios, pues, han de partir de las estrategias individuales y racionales, marcadas por el punto de vista económico, para ampliarse poste-

riormente hacia las implicaciones de las mismas (éstas ya no controladas individualmente) para el sistema. Es en este paso donde los procesos de retroalimentación cumplen su papel de ajuste y control de las diferentes opciones u optatividad de las unidades de análisis. El enfoque, por tanto, ha de ser complementado por el análisis de los procesos diacrónicos y la atención a los contextos limítrofes, en muchos casos, aparentemente no implicados. Asimismo, será preciso determinar la existencia, puesta en funcionamiento y confrontación de las estrategias adaptativas, precisando la posibilidad de que unas puedan predominar sobre otras (Orlove, 1980).

Es esta perspectiva de la que parte nuestra propuesta del sistema turístico como un objeto de estudio para la antropología, sirviéndonos como base para el análisis del fenómeno desde un punto de vista integrador e interdisciplinar.

Bibliografía

Adams, G.B. (1993) «Organizational metapatterns: Tacit relationships in organizational culture». *Administration & Society*, 25(2):139-159.

Bennett, J. (1973) Ecosystemic effects of extensive agriculture. *Annual Review of Anthropology*, 2:37.

Bennett, J. (1976) *The ecological transition*. Pergamon. New York.

Bonte, P. (1975) *De la etnología a la antropología: sobre el enfoque crítico a las ciencias humanas*. Anagrama. Barcelona.

Bunge, M. (1981) *La investigación científica: su estrategia y su filosofía*. Ariel. Barcelona

Conklin, H.C. (1975) Etnografía. En Llobera, J.R. (comp.). *La antropología como ciencia*. Barcelona. Anagrama. pp. 153-163.

De Laguna, F. (ed.) [1960] *Selected papers from the American Anthropology 1888-1920*. Washington. American Anthropological Association.

Echeverría, J. (1989) *Introducción a la metodología de la ciencia. Filosofía de la ciencia en el siglo XX*. Barcanova. Barcelona.

Eggan, F. (1954) «Social anthropology and the method of controlled comparison». *American Anthropology*, 56:743-763.

- Ellen, R.F. (ed.) (1984) *Ethnographic research: A guide to general conduct*. Academic Press. London.
- Estévez, F. (1987) *Indigenismo, raza y evolución: el pensamiento antropológico canario (1750-1900)*. Santa Cruz de Tenerife. Museo Etnográfico - Aula de Cultura.
- Evans-Pritchard, D. (1993) «Ancient art in modern context». *Annals of tourism Research*, 20:9-31.
- Evans-Pritchard, E.E. (1975) *Antropología social*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Evans-Pritchard, E.E. (1981) *A history of anthropological thought*. A. Singer, ed. Introduction, E. Gellner. Faber and Faber. London.
- Fortes, M. and Evans-Pritchard, E.E. (eds.) (1970) *African political systems*. Oxford University Press. Londres.
- Geertz, Cl. (1987) *La interpretación de las culturas*. Gedisa. México.
- González Echevarría, A. (1990) *Etnografía y comparación: la investigación intercultural en antropología*. Bellaterra. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Hanson, N.R. (1977) *Patrones de descubrimiento, observación y explicación*. Alianza. Madrid
- Harris, M. (1978) *El desarrollo de la teoría antropológica*. Alianza. Madrid.
- Harris, M. (1981) *Introducción a la antropología general*. Alianza. Madrid.
- Harris, M. (1982) *El materialismo cultural*. Alianza. Madrid.
- Hunter, D.E. and Whitten, Ph. (1981) *Enciclopedia de antropología*. Bellaterra. Barcelona.
- Kaplan, D. y Manners, R.D. (1979) *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Nueva Imagen. México.
- Levi-Strauss, C. (1987) *Antropología estructural*. Siglo XXI. México.
- Linton, R. (1972) *Estudio del Hombre*. FCE. México.
- Lowie, R.H. (1974) *Historia de la etnología*. FCE. México.
- Luque, E. (1990) *Del conocimiento antropológico*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.
- Llobera, J.R. (1990) *La identidad de la antropología*. Anagrama. Barcelona.
- Manners, R.A. and Kaplan, D. (eds.) (1971) *Theory in anthropology*. Aldine. Chicago.
- Martínez Veiga, U. (1978) *Antropología ecológica*. Adara. La Coruña.
- Martínez Veiga, U. (1985) *Cultura y adaptación*. Anthropos. Barcelona.
- McCay, B.J. (1978) *Systems ecology, people ecology and the anthropology of fishing communities*. *Human Ecology*, 6(4):397-422.
- McCay, B.J. (1981) *Optimal forager or political actors? Ecological analyses of a New Jersey fishery*. *American Ethnologist*, 8(2):356-382.
- Mead, M. (1972) *Adolescencia, sexo y cultura en Samoa*. Laia. Barcelona.
- Morin, E. (1980) *El método II. La vida de la vida*. Cátedra. Madrid.
- Morin, E. (1981) *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Cátedra. Madrid.
- Murdock, G.P. (1959) *Africa - its peoples and their culture history*. McGraw-Hill. New York.
- Murphy, R. (ed.) (1976) *Selected papers from the American Anthropology 1946-1970*. American Anthropological Association. Washington.
- Nadel, S.F. (1937) *Experiments on culture psychology*. *Africa*, 10:92-100.
- Nadel, S.F. (1974) *Fundamentos de antropología social*. FCE. México.
- Narotzky, S. (1986) *La antropología social británica*. En Frigolé, J. (dir.) *Las razas humanas*. Barcelona. Instituto Gallach. VIII:1358-1379.
- Orlove, B.S. (1980) *Ecological anthropology*. *Annual Review of Anthropology*, 9:235-273.
- Peacock, J.L. (1989) *El enfoque de la antropología: luz intensa, foco difuso*. Herder. Barcelona.
- Pelto, P. (1970) *Anthropological research: The structure of inquire*. Harper & Row. London.
- Prats, Ll. (1986) *Folklore y etnografía en Europa*. En Frigolé, J. (dir.) *Las razas humanas*. Instituto Gallach. VIII:1307-1325. Barcelona.
- Quine, W.V. (1992) *La búsqueda de la verdad*. Grijalbo. Barcelona.

Rabinow, P. (1992) Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos. Jucar. Barcelona.

Reynoso, C. (comp.) (1991) El surgimiento de la antropología postmoderna. Gedisa. México.

Sahlins, M. and Service, E. (1960) Evolution and culture. University of Michigan Press. Ann Harbor.

Sierra Bravo, R. 1994. Técnicas de investigación social. Paraninfo. Madrid.

Steward, J. (1993) El concepto y el método de la ecología cultural. En Bohannan, P. y Glazer, M. (comp.). *Lecturas de Antropología*. McGraw-Hill. pp. 334-342. Madrid.

Steward, J. (1977) «Concepts and methods of area research». En Steward, J.C. and Murphy, R.F. (eds.), *Evolution and ecology: Essays on social transformation* Julian H. Steward. pp.217-239.

Stocking, G.W. (1982) Race, culture and evolution. *Essays in the history of anthropology*. University of Chicago Press. Chicago.

Stocking, G.W. (1983) *Observers observed. Essays on ethnographic fieldwork*. History of anthropology. University of Wisconsin Press. Madison.

Stocking, G.W. (1992) *The ethnographer's magic and other essays in the history of anthropology*. University of Wisconsin Press. Madison.

Stocking, G.W. (ed.) (1976) *Selected papers from the American Anthropology 1921-1945*. American Anthropological 9.5

Stoffle, R.W.; Last, C.A. y Evans, M.J. (1979) «Reservation-based tourism: Implications of tourist attitudes for Native American economic development» *Human Organization*, 38(3):300-6.

Turner, V. (1969) *The ritual process*. Aldine. Chicago.

Turner, V. (1980) *La selva de los símbolos*. Siglo XXI. Madrid.

Turner, V. y Turner, E. (1978) *Image and pilgrimage in Christian culture*. Columbia University Press. New York.

Vayda, A.P. and McCay, B.J. (1977) *Problems in identification of environmental problems*. In Bayliss-Smith, T.B. & Feachem, R.G. (eds.) *Subsistence and survival: Rural ecology in the Pacific*. Academic Press. pp. 411-418. London.

Vayda, A.P. and McCay, B.J. (1975) *New directions in ecology and ecological anthropology*. *Annual Review of Anthropology*, 4:293-307.

Vayda, A.P. and Rappaport, R. (1968) *Ecology cultural and non-cultural*. In Clifton, J.A. (ed.) *Introduction to cultural anthropology*. Boston. Houghton Mifflin. pp.477-497.

Wartofsky, M.W. (1973) *Introducción a la filosofía de la ciencia*. (2 vols.). Alianza. Madrid.

Winch, P. (1963) *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu. Buenos Aires.