

Apéndice

Breve historia de las principales teorías antropológicas

La antropología cuenta con una amplia gama de primeros padres y madres. Entre los padres se incluyen Lewis Henry Morgan, Sir Edward Burnett Tylor, Franz Boas y Bronislaw Malinowski. Entre las madres están Ruth Benedict, y en especial, Margaret Mead. En realidad, algunos de los incluidos como padres podrían entrar en la categoría de abuelos, puesto que uno de ellos, Franz Boas, fue el padre intelectual de Mead y Benedict, y porque lo que ahora se conoce como antropología boasiana se desarrolló principalmente en oposición al evolucionismo decimonónico de Morgan y Tylor.

La intención de este apéndice es hacer un breve repaso de las principales perspectivas teóricas que han caracterizado a la antropología desde sus inicios en la segunda mitad del siglo XIX. Las perspectivas evolucionistas, en especial las asociadas a Morgan y Tylor, dominaron los primeros pasos de la antropología. El comienzo del siglo XX estuvo marcado por diversas reacciones al evolucionismo del siglo XIX. En Gran Bretaña, los funcionalistas como Malinowski y Alfred Reginald Radcliffe-Brown abandonaron el historicismo especulativo de los evolucionistas en favor de estudios de las sociedades vivas de la actualidad. En Estados Unidos, Boas y sus seguidores rechazaron la búsqueda de etapas evolutivas en favor de un enfoque histórico que trazaba los préstamos entre culturas y la difusión de rasgos culturales por áreas geográficas. Los funcionalistas y los boasianos veían las cul-

turas como algo integrado y regido por patrones. Los funcionalistas en especial veían las sociedades como sistemas en los que las diversas partes trabajaban juntas para mantener el todo.

A mediados del siglo XX, tras la segunda guerra mundial y el colapso del colonialismo, hubo un revitalizado interés por el cambio, incluidos nuevos enfoques evolucionistas. Otros antropólogos se concentraron en los fundamentos simbólicos y en la naturaleza de la cultura, utilizando enfoques simbólicos e interpretativos para descubrir símbolos y significados pautados. Hacia la década de 1980 los antropólogos habían pasado a estar más interesados por la relación entre la cultura y el individuo, y por el papel de la acción (agencia) humana en la transformación de la cultura. Hubo también un resurgir de enfoque históricos, incluidos aquellos que veían las culturas locales en relación con el colonialismo y el sistema mundial. La antropología contemporánea está marcada por su creciente especialización, basada en temas e identidades especiales. Como reflejo de tal especialización, algunas universidades se han alejado de la visión holística, biocultural de la antropología como muestra este libro. Sin embargo, la perspectiva boasiana de la antropología como una disciplina con cuatro subcampos —que incluye la antropología biológica, arqueológica, cultural y lingüística— continúa con éxito también en muchas universidades.

EVOLUCIONISMO

Tanto Tylor como Morgan escribieron obras de referencia en el siglo XIX. Tylor (1871/1958) ofreció una definición clásica de cultura y la propuso como tema que podía ser estudiado científicamente. Los trabajos más influyentes de Morgan fueron *Ancient Society* (1877/1963) (*La sociedad primitiva*), *The League of the Ho-dé-no-sau-nee or Iroquois* (1851/1966) (*La liga de los iroqueses*) y *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1870/1997) (*Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*). El primero fue un trabajo clave sobre la evolución cultu-

ral. El segundo una de las primeras etnografías. El tercero fue el primer compendio sistemático de datos transculturales sobre terminología de los sistemas de parentesco.

La sociedad primitiva es un ejemplo fundamental del evolucionismo del siglo XIX aplicado a la sociedad. Morgan asumió que la sociedad humana había evolucionado a través de una serie de etapas que él denominó salvajismo, barbarie y civilización. Dividió el salvajismo y la barbarie en tres subetapas cada una: baja, media y alta. En el esquema de Morgan, los primeros humanos vivieron en el bajo salvajismo, con una subsistencia basada en

frutos silvestres y frutos secos. En el salvajismo medio la gente empezó a pescar y aprendió a controlar el fuego. La invención del arco y la flecha llegó con el alto salvajismo. La baja barbarie comenzó cuando los humanos empezaron a hacer alfarería. La barbarie media dependió en el Viejo Mundo de la domesticación de plantas y animales, y en las Américas de la agricultura con regadío. La fundición del hierro y las herramientas de este metal llegaron en la alta barbarie. La civilización, por fin, llegó con la invención de la escritura.

El evolucionismo de Morgan es conocido como *evolucionismo unilineal*, porque asumía que sólo había una línea o camino por el que todas las sociedades debían pasar en su proceso de evolución. Cualquier sociedad en la alta barbarie, por ejemplo, tenía que incluir en su historia, en períodos ordenados, el bajo, medio y alto salvajismo, y luego la baja y la media barbarie. No podían evitarse las etapas. Más aún, Morgan creía que las sociedades de su época podían situarse en las diversas etapas. Algunas no habían avanzado más allá del alto salvajismo. Otras habían llegado a la barbarie media, mientras que otras habían alcanzado la civilización.

Los críticos de Morgan discutían varios puntos de su esquema, en especial los criterios que él utilizaba para el progreso. Así, puesto que los polinesios nunca desarrollaron la alfarería, estaban congelados, según el esquema de Morgan, en el alto salvajismo. De hecho, en términos sociopolíticos, Polinesia era una región muy avanzada, con muchas jefaturas y, al menos, un estado —el antiguo Hawai. Ahora sabemos, también, que Morgan estaba equivocado cuando asumía que la sociedades seguían sólo un único camino evolutivo. Las sociedades (por ejemplo, maya *versus* mesopotámica) seguían diferentes caminos hacia la civilización, basados en economías muy diferentes.

En su libro *Primitive Culture* (1871/1958) (*La cultura primitiva*), Tylor desarrolló su propio enfoque evolucionista para la antropología de la religión, como ya se vio en el capítulo sobre este tema. Al igual que Morgan, Tylor propuso un camino unilineal: desde el animismo al politeísmo, luego el monoteísmo y, finalmente, la ciencia. La religión acabaría, pensaba Tylor, cuando perdió su función primaria: explicar lo inexplicable. Según el punto de vista de Tylor, la religión se iría retirando a medida que la ciencia proporcionase mejores explicaciones. Ambos, Tylor y Morgan, estaban interesados en las *supervivencias*, prácticas que sobrevivían en la sociedad contemporánea procedentes de etapas evolutivas anteriores. La creencia hoy en fantasmas, por ejemplo, representaría una supervivencia de la etapa de animismo, la creencia en seres espirituales. Las supervivencias se tomaron como una evidencia de que una sociedad concreta había pasado por etapas evolutivas anteriores.

A Morgan se le conoce también por su obra *La liga de los iroqueses*, la más temprana de las etnografías antropológicas. Se basaba en un trabajo de campo ocasional más que continuado. Aunque fue uno de los fundadores de la antropología, él no era un antropólogo profesional, sino un abogado en el estado de Nueva York, al que le gustaba visitar una cercana reserva de indios séneca y apren-

der sobre su historia y costumbres. Éstos eran una de las seis tribus iroquesas. A través de su trabajo de campo y de su amistad con Ely Parker, un iroqués con educación occidental, Morgan fue capaz de describir los principios sociales, políticos, religiosos y económicos de la vida iroquesa, incluida la historia de su confederación. Presentó los principios estructurales en los que se basaba la sociedad iroquesa. También utilizó sus conocimientos como abogado para ayudar a los iroqueses en su lucha contra la Ogden Land Company, que intentaba apropiarse de sus tierras.

Aunque Morgan fue un fuerte defensor de los iroqueses, su trabajo contiene algunas asunciones que hoy se considerarían racistas. Hay afirmaciones en *La liga de los iroqueses* y en otras de sus obras que sugieren, erróneamente, que rasgos culturales como la caza y el tipo de terminología del parentesco, tienen una base biológica. Morgan asumía que el deseo de cazar era intrínseco a ser indio, transmitido en «la sangre» en lugar de a través de la enculturación. Le correspondió a Franz Boas, que escribió décadas más tarde, mostrar que los rasgos culturales se transmiten culturalmente y no genéticamente, y también la maleabilidad de la biología humana y su apertura a una enculturación variable.

LOS BOASIANOS

Los cuatro campos de la antropología

Indiscutible, Boas es el padre de la división de la antropología norteamericana en cuatro campos. Su libro *Race, Language, and Culture* (1940/1966) (*Raza, lengua y cultura*) es una colección de ensayos sobre estos temas clave. Boas contribuyó a la antropología cultural, biológica y lingüística. Sus estudios biológicos de los inmigrantes europeos a Estados Unidos reveló y midió la plasticidad del fenotipo. Los hijos de los inmigrantes diferían físicamente de sus padres no debido a un cambio genético sino por haber crecido en un entorno diferente. Boas mostró que la biología humana era plástica. El entorno podía cambiarla, incluidas las fuerzas culturales. Él y sus estudiantes trabajaron duro para demostrar que la biología (incluida la raza) no determinaba la cultura. En una obra importante, Ruth Benedict (1940) enfatizaba la idea de que la gente de muy diversas razas ha contribuido a avances históricos de primera magnitud y que la civilización no es un logro de ninguna raza en particular.

Como ya se mencionó en el primer capítulo, los cuatro subcampos de la antropología se formaron inicialmente en torno al interés por estudiar a los indios nativos norteamericanos, sus culturas, historias, lenguas y características físicas. El propio Boas estudió la lengua y la cultura de los kwakiutl de la costa norte del Pacífico de estados Unidos y Canadá.

El particularismo histórico

Boas y sus muchos e influyentes seguidores, que estudiaron con él en la Universidad de Columbia en Nueva

York, estaban en desacuerdo con Morgan en muchas cuestiones. Discutían los criterios que él utilizaba para definir sus estadios o etapas de evolución y también la idea de una única línea evolutiva. Argumentaban que el mismo resultado cultural, por ejemplo, el totemismo, podía no tener una única explicación, puesto que había muchas vías al totemismo. Su posición era la del *particularismo histórico*. Puesto que las historias particulares del totemismo en las sociedades A, B y C habían sido todas diferentes, aquellas formas de totemismo tenían causas diferentes, lo que las hacía imposibles de comparar. Podría parecer que se trataba de los mismo, pero eran cosas muy diferentes porque tenían tras de sí historias diferentes. Cualquier forma cultural, del totemismo a los clanes, podía desarrollarse, creían ellos, por todo tipo de razones. El particularismo histórico boasiano rechazaba lo que los académicos denominaban el *método comparativo*, que estaba asociado no sólo con Morgan y Tylor, sino con cualquier antropólogo interesado en la comparación transcultural. Los evolucionistas han comparado sociedades en un intento de reconstruir la historia evolutiva del *Homo sapiens*. Antropólogos posteriores, como Emile Durkheim y Claude Lévi-Strauss (véase más adelante), también compararon sociedades para intentar explicar fenómenos como el totemismo. Como hemos visto a lo largo de este libro, la comparación transcultural está viva y bien aceptada en la antropología contemporánea.

Invención independiente frente a difusión

Recuérdese que las *generalidades culturales* las comparten algunas sociedades pero no todas. Para explicar generalidades culturales como el totemismo y el clan, los evolucionistas habían enfatizado la invención independiente: Con el tiempo, la gente de muchas zonas (a medida que evolucionaban a lo largo de una serie de etapas evolutivas pre-ordenadas) habían dado con la misma solución cultural a un problema común. La agricultura, por ejemplo, se inventó varias veces. Los boasianos, aunque no negaban la invención independiente, insistían en la importancia de la difusión o préstamo de otras culturas. Las unidades analíticas que ellos utilizaban para estudiar la difusión eran el rasgo cultural, el complejo de rasgos y el área cultural. Un rasgo cultural sería algo así como un arco y una flecha. Un complejo de rasgos sería el patrón de caza que le acompañaba. Un área cultural se basaba en la difusión de rasgos y de complejos de rasgos a través de un área geográfica particular, como las Grandes Praderas, el suroeste o la costa norte del Pacífico norteamericano. Tales áreas solían tener fronteras medioambientales que podían limitar la difusión de rasgos culturales fuera de ellas. Para los boasianos, el particularismo histórico y la difusión eran complementarios. A medida que se difundían los rasgos culturales, se desarrollaban sus historias particulares mediante su entrada y desplazamiento a través de sociedades particulares. Algunos boasianos como Alfred Kroeber, Clark Wissler y Melville Herskovits estudiaron la distribución de rasgos y desarrollaron clasificaciones de áreas culturales para los nati-

vos de América del Norte (Wissler y Kroeber) y África (Herskovits).

El particularismo histórico se basaba en la idea de que cada elemento de la cultura, como el rasgo cultural o el complejo de rasgos, tenía su propia historia distintiva, y que las formas sociales (como el totemismo en diferentes sociedades) que podían parecer similares estaban lejos de ser idénticas debido a sus muy diferentes historias. El particularismo histórico rechazaba la comparación y la generalización en favor de un enfoque histórico individualizado. En este rechazo, el particularismo histórico se enfrenta a la mayoría de los enfoques que le han seguido.

FUNCIONALISMO

Otro reto al evolucionismo (y al particularismo histórico) vino de Gran Bretaña. Los *funcionalistas* posponían la investigación de los orígenes (a través de la evolución o la difusión) y en su lugar se centraban en el papel de los rasgos y prácticas culturales en la sociedad contemporánea. Las dos principales corrientes del funcionalismo están asociadas con Alfred Reginald Radcliffe-Brown y con Bronislaw Malinowski, un antropólogo polaco que enseñó principalmente en Gran Bretaña.

Malinowski

Tanto Malinowski como Radcliffe-Brown se centraron en el presente en lugar de en la reconstrucción histórica. Malinowski hizo un trabajo de campo pionero entre gente viva. Se le suele considerar el padre de la etnografía en virtud de sus años de trabajo de campo en las Islas Trobriand y era un funcionalista en un doble sentido. En el primero de ellos, enraizado en su etnografía, Malinowski creía que todas las costumbres e instituciones de la sociedad estaba integradas e interrelacionadas, de modo que si una cambiaba, las restantes también lo harían. Cada una, por tanto, era una función de las otras. Un corolario de esta creencia era que la etnografía podía empezarse por cualquier parte y que con el tiempo se llegaría al resto de la cultura. Así, un estudio de la pesca de los trobriandeses terminaría por conducir al etnógrafo al estudio de todo el sistema económico, el papel de la magia y de la religión, el mito, el comercio y el parentesco. El segundo sentido del funcionalismo de Malinowski se conoce como *funcionalismo de las necesidades*. Él creía (1944) que los humanos tenían un conjunto de necesidades biológicas universales y que las costumbres se desarrollaban para satisfacerlas. La función de cualquier práctica era el papel que jugaba en la satisfacción de esas necesidades biológicas universales, como la necesidad de alimento, sexo, cobijo, etcétera.

Historia conjetural

Según Radcliffe-Brown (1962/1965), aunque la historia es importante, la antropología social nunca podía esperar descubrir las historias de los pueblos sin escritura. (*Antropología social* es como se llama a la antropología cultu-

ral en Gran Bretaña.) Desconfiaba tanto de las reconstrucciones evolucionistas como de las difusionistas. Puesto que toda la historia era conjetural, Radcliffe-Brown urgió a los antropólogos a centrarse en el papel que juegan hoy determinadas prácticas en la vida de las sociedades. En un conocido ensayo, Radcliffe-Brown (1962/1965) analizó el papel prominente del hermano de la madre entre los ba thonga de Mozambique. Un sacerdote evolucionista que había trabajado allí previamente había explicado el especial papel del hermano de la madre en esta sociedad patrilineal como una supervivencia de un tiempo en el que la regla de filiación había sido matrilineal. (Los evolucionistas unilineales creían que todas las sociedades humanas habían pasado por una etapa matrilineal.) Puesto que Radcliffe-Brown creía que la historia de la sociedad ba thonga sólo podía ser conjetural, explicó el especial papel del hermano de la madre con referencia a las instituciones del presente en lugar de con el pasado de esa sociedad. Radcliffe-Brown defendía que la antropología social era una ciencia *sincrónica* en lugar de *diacrónica*, es decir, que estudia sociedades tal como existen en la actualidad (sincrónica, en el momento) en lugar de a través del tiempo (diacrónica).

Estructural-funcionalismo

El término estructural-funcionalismo se asocia con Radcliffe-Brown y con Edward Evan Evans-Pritchard, otro prominente antropólogo social británico. Este último es famoso por muchos de sus libros, incluido *The Nuer* (*Los nuer*) (1940), un clásico de la etnografía que mostró muy claramente los principios estructurales que organizaban la sociedad de los nuer de Sudán. Según el funcionalismo y el estructural-funcionalismo, las costumbres (prácticas sociales) funcionan para preservar la estructura social. Según la perspectiva de Radcliffe-Brown, la *función* de cualquier práctica es lo que ésta aporta al mantenimiento del sistema del que forma parte. Ese sistema tiene una estructura cuyas partes trabajan o funcionan para mantener el todo. Él veía a los sistemas sociales como comparables a los sistemas anatómicos y fisiológicos. La función de los órganos y de los procesos fisiológicos es su papel en mantener el cuerpo funcionando adecuadamente. Del mismo modo, pensaba, funcionaban también las costumbres, las prácticas, los roles sociales y el comportamiento en el mantenimiento del sistema social para que funcionara adecuadamente.

El Dr. Pangloss contra el conflicto

Dada esta sugestión de armonía, algunos modelos funcionalistas han sido criticados por panglosianos, por referencia al Dr. Pangloss, un personaje de *Cándido*, la obra de Voltaire, que se sentía orgulloso de proclamar a éste «el mejor de los mundos posibles». El funcionalismo panglosiano sería una tendencia a ver las cosas como funcionando, no sólo para mantener el sistema, sino para hacerlo de la forma más optimizada posible, de modo que cualquier desviación de la norma sólo dañaría el sistema. Un grupo de antropólogos sociales británicos de

la Universidad de Mánchester, denominados la Escuela de Mánchester, son conocidos por sus investigaciones en sociedades africanas a partir de una visión panglosiana de la armonía social. Dos de ellos, Max Gluckman y Victor Turner hicieron del conflicto una parte importante de sus análisis, como cuando Gluckman escribió sobre rituales de rebelión. Sin embargo, la Escuela de Mánchester no abandonó totalmente el funcionalismo. Sus miembros analizaron cómo se regulaban y disipaban la rebelión y el conflicto, manteniendo así el sistema.

El funcionalismo persiste

En la perspectiva ampliamente aceptada de que hay sistemas sociales y culturales y de que sus elementos, o partes constituyentes, están funcionalmente relacionadas (son funciones unas de otras) de modo que covarían: cuando una parte cambia, la otras también lo hacen, persiste una forma de funcionalismo. También es persistente la idea de que algunos elementos —a menudo los económicos— son más importantes que otros. Pocos negarían, por ejemplo, que cambios económicos significativos, como el creciente empleo asalariado de las mujeres, ha conducido a cambios en la familia y la organización del hogar, y en variables relacionadas como la edad del matrimonio y la frecuencia del divorcio. Los cambios en el trabajo y en la organización familiar afectan luego a otras variables, como la frecuencia de asistencia a la iglesia, que ha decaído en Estados Unidos y Canadá.

CONFIGURACIONISMO

Dos estudiantes de Boas, Benedict y Mead, desarrollaron un enfoque de la cultura que se ha denominado *configuracionismo*. Está relacionado con el funcionalismo en el sentido de que la cultura se ve como un todo integrado. Hemos visto que los boasianos trazaban la distribución geográfica de los rasgos culturales, pero Boas reconoció que la difusión no era automática. Los rasgos podrían no difundirse si se encuentran con barreras medioambientales, o si no son aceptados por una cultura particular. Tiene que haber un encaje entre la cultura y el rasgo que se difunde, y los rasgos que se toman prestados serán reconvertidos para encajar en la cultura que los adopta. Este proceso nos retrotrae a la discusión en el capítulo sobre intercambio cultural de cómo se hacían indígenas los rasgos prestados, modificados para encajar en la cultura existente. Aunque los rasgos pueden difundirse desde varias direcciones, Benedict enfatizó que los rasgos culturales —ciertamente, culturas completas— están integrados o pautados de forma única. Su libro más conocido *Patterns of Culture* (1934/1959) (*Patrones culturales*) describe tales patrones culturales.

Mead también encontró patrones o pautas en las culturas que estudió, incluidas Samoa, Bali y Papúa Nueva Guinea. Mead estaba particularmente interesada en cómo variaban las culturas en sus patrones de enculturación. Insistiendo en la plasticidad de la naturaleza humana, vio las culturas como una fuerza poderosa que creaba

posibilidades casi infinitas. Incluso entre sociedades vecinas, los diferentes patrones de enculturación podían producir muy diferentes tipos de personalidad y de configuraciones culturales. El libro más conocido de Mead —aunque controvertido— es *Coming of Age in Samoa* (1928/1961) (*Creciendo en Samoa*). Mead viajó a Samoa para estudiar allí la adolescencia femenina para compararla con el mismo período de la vida en Estados Unidos. Sospechando de los universales biológicamente determinados, asumió que la adolescencia samoana sería diferente de la norteamericana y que esto afectaría a la personalidad adulta. Haciendo uso de sus hallazgos etnográficos samoanos, contrastó la aparente libertad y experimentación sexual de allí con la represión de la sexualidad adolescente en Estados Unidos. Sus descubrimientos apoyaron la perspectiva boasiana de que es la cultura, y no la biología ni la raza, lo que determina la variación en el comportamiento y la personalidad de los humanos. El posterior trabajo de campo de Mead entre los arapesh, mundugumor y tchambuli de Nueva Guinea dio como resultado el libro *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (1935/1950) (*Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*). Allí se documentaba la variación en los rasgos y el comportamiento de la personalidad masculina y femenina entre culturas. Lo presentó como un apoyo añadido al determinismo cultural. Al igual que Benedict, Mead estaba más interesada en describir cómo las culturas estaban pautadas o configuradas de forma única que en explicar cómo tenían que estarlo de esa manera.

NEOEVOLUCIONISMO

En torno a 1950, con el final de la Segunda Guerra Mundial y un creciente movimiento anticolonial, los antropólogos renovaron su interés por el cambio cultural e incluso la evolución. Los antropólogos norteamericanos Leslie White y Julian Steward se quejaban de que los boasianos habían tirado al bebé (la evolución) con el agua del baño (los defectos particulares de los esquemas evolucionistas del siglo XIX). Había una necesidad, defendían los neoevolucionistas, de reintroducir con el estudio de la cultura un concepto poderoso, el de la evolución misma. Este concepto, después de todo, sigue siendo básico en biología. ¿Por qué no debía aplicarse también a la cultura?

En su libro *The Evolution of Culture* (1959) (*La evolución de la cultura*), White pretendía volver al mismo concepto de evolución cultural utilizado por Tylor y Morgan, pero ahora informado por un siglo de descubrimientos arqueológicos y mucho más datos etnográficos. El enfoque de White se denomina *evolución general*, la idea de que a través del tiempo y a través de datos arqueológicos, históricos y etnográficos, podemos ver la evolución de una cultura como un todo. Por ejemplo, las economías humanas han evolucionado desde le forrajeo del paleolítico, a través del primer pastoreo y la primera agricultura, a formas intensivas de agricultura y al industrialismo. Sociopolíticamente también ha habido evolución, desde las bandas y tribus a las jefaturas y estados. No puede

haber duda, argumentaba White, de que la cultura ha evolucionado. Pero, al contrario que los evolucionistas unilineales del siglo XIX, White se dio cuenta de que las culturas particulares podrían no evolucionar en la misma dirección.

Julian Steward, en su influyente libro *Theory of Culture Change* (1955) (*Teoría del cambio cultural*), propuso un diferente modelo evolutivo al que llamó *evolucionismo multilineal*. Mostró cómo las culturas han evolucionado a lo largo de varias líneas diferentes. Por ejemplo, reconoció diferentes caminos hacia la consecución del estado (por ejemplo, los seguidos por las sociedades con regadío frente a las que no tenían regadío). Steward fue también un pionero en un campo de la antropología que él denominó *ecología cultural*, hoy generalmente conocida como *antropología ecológica*, que estudia la relación entre culturas y variables medioambientales.

Al contrario que Mead y Benedict, que no estaban interesadas en las causas, White y Steward sí lo estaban. Para White, la captura de energía era la principal medida y causa del avance cultural: las culturas avanzaban en proporción a la cantidad de energía atrapada per cápita al año. Según este punto de vista, Estados Unidos es una de las sociedades más avanzadas del mundo debido a toda la energía que atrapa y utiliza. La formulación de White es irónica en que ve las sociedades que agotan el botín de la naturaleza como más avanzadas que aquellas que lo conservan.

Steward estaba igualmente interesado en la causalidad y veía en la tecnología y el entorno las principales causas del cambio cultural. El medio ambiente o entorno y la tecnología disponible para explotarlo se veían como parte de lo que él llamaba el *núcleo de la cultura* —la combinación de subsistencia y actividades económicas que determinaban el orden social y la configuración de esa cultura en general.

MATERIALISMO CULTURAL

Al proponer el *materialismo cultural* como paradigma teórico, Marvin Harris adaptó modelos multicapa de determinismo asociados con White y Steward. Para Harris (1979/2001) todas las sociedades tenían una *infraestructura*, que se correspondía con el núcleo cultural de Steward, consistente en tecnología, economía y demografía, los sistemas de producción y reproducción sin los que las sociedades no podían sobrevivir. Creciendo a partir de la infraestructura estaba la *estructura*: relaciones sociales, formas de parentesco y filiación, patrones de distribución y consumo. La tercera capa era la *superestructura*: religión, ideología, juego, aspectos de la cultura más alejados de la carne y los huesos que permiten sobrevivir a las culturas. La creencia clave de Harris, compartida con White, Steward y Karl Marx, era que en última instancia la infraestructura determina a la estructura y a la superestructura.

Así pues, Harris estuvo en desacuerdo con teóricos (a los que llamaba «idealistas») como Max Weber, que defendía un papel prominente de la religión (la ética protes-

tante) en el cambio social. Weber no defendía que el protestantismo fuera la causa del capitalismo, sino que el individualismo y otros rasgos asociados con los inicios del protestantismo eran especialmente compatibles con el capitalismo y, por tanto, contribuyeron a su difusión. Se podría inferir del argumento de Weber que sin el protestantismo, el surgimiento y la difusión del capitalismo habrían sido mucho más lentos. Probablemente, Harris respondería que, dado el cambio en la economía, aparecería alguna nueva religión compatible con la nueva economía y se difundiría con ella, puesto que la infraestructura es la determinante en última instancia.

CIENCIA Y DETERMINISMO

Los libros más influyentes de Harris incluyen *The Rise of Anthropological Theory* (1968/2001) (*El desarrollo de la teoría antropológica*) y *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture* (1979/2001) (*El materialismo cultural*). Al igual que la mayoría de los antropólogos analizados hasta el momento, Harris insistió en que la antropología es una ciencia; que la ciencia se basa en la explicación que descubre relaciones de causa y efecto; y que el papel de la ciencia es descubrir causas, encontrar determinantes. Uno de los dos libros influyentes de White fue *The Science of Culture* (1949) (*La ciencia de la cultura*). Malinowski estableció su teoría del funcionalismo de las necesidades en un libro titulado *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays* (1944) (*Una teoría científica de la cultura*). Mead veía la antropología como una ciencia humanística de valor única para la comprensión y mejora de la condición humana.

Al igual que Harris, White y Steward que veían los factores infraestructuras como determinantes, Mead era una determinista, pero de muy diferente tipo. El determinismo cultural de Mead veía la naturaleza humana como una tablilla más o menos intacta sobre la que la cultura podía escribir casi cualquier lección. La cultura era tan poderosa que podía cambiar drásticamente la expresión de la adolescencia en Samoa y en Estados Unidos. La diferencia estaba en que Mead enfatizaba el papel de la cultura en lugar del de la economía, el medio o los factores materiales.

LA CULTURA Y EL INDIVIDUO

Culturología

Curiosamente, Leslie White, el reconocido evolucionista y campeón de la energía como una medida del progreso cultural, era, como Mead, un fuerte defensor de la importancia de la cultura. White veía la antropología cultural como una ciencia, y llamó a esa ciencia *culturología*. Las fuerzas culturales, que se basan en la capacidad única del ser humano para el pensamiento simbólico, eran tan poderosas, creía White, que los individuos contaban muy poco. White discutió lo que se llamaba entonces la «teoría de la historia del gran hombre», la idea de que los

individuos particulares eran responsables de los grandes descubrimientos y cambios de época. En su lugar, White dirigía su mirada a la constelación de fuerzas culturales que producían grandes individuos. Durante ciertos períodos históricos, como el Renacimiento, las condiciones eran muy propicias para la expresión de la creatividad y la grandeza, y florecía el genio individual. En otros momentos y lugares, pudiera haber habido igualmente muchas grandes mentes, pero la cultura no favorecía su expresión. Como prueba de esta teoría White señalaba la simultaneidad del descubrimiento. Varias veces en la historia de la humanidad, cuando la cultura está preparada para ello, gente trabajando de forma independiente en diferentes lugares ha dado con la misma idea o logro revolucionario. Como ejemplos se incluyen la formulación de la teoría de la evolución a través de la selección natural por Charles Darwin y Alfred Russel Wallace, el redescubrimiento de la genética mendeliana por tres científicos separados en 1917, y la invención independiente del vuelo por los hermanos Wright en Estados Unidos y Santos Dumont en Brasil.

Lo superorgánico

Gran parte de la historia de la antropología ha versado sobre los roles y la relativa prominencia de la cultura y el individuo. Al igual que White, el prolífico antropólogo boasiano Alfred Kroeber (1952/1987) llamó al ámbito cultural, cuyo origen convirtió a un mono en uno de los primeros homínidos, lo *superorgánico*. Lo superorgánico abrió un nuevo dominio de análisis separable de, pero comparable en importancia a, lo orgánico (la vida, sin la cual no puede haber superorgánico) y lo inorgánico (química y física, la base de lo orgánico). Al igual que White (y mucho antes que él Tylor, que fue el primero en proponer una ciencia de la cultura), Kroeber veía la cultura como la base de una nueva ciencia, que se convirtió en la antropología cultural. Kroeber (1923) sentó la base de esta ciencia en el primer libro de texto de antropología. Intentó demostrar el poder de la cultura sobre el individuo centrándose en estilos particulares y en modas, como las que afectan a la longitud de las faldas de las mujeres. Según Kroeber (1944), hordas de individuos se ven arrastradas inevitablemente por las cambiantes tendencias de las diversas épocas, barridos por los vaivenes de los estilos. Al contrario que White, Steward y Harris, Kroeber no intentó explicar estos giros; simplemente los utilizó para mostrar el poder de la cultura sobre el individuo. Al igual que Mead, era un determinista cultural.

Durkheim

En Francia, Emile Durkheim había elegido un enfoque similar, proponiendo una nueva ciencia social basada en lo que él llamaba, en francés, la *conscience collectif*. La traducción usual de este término como «conciencia colectiva» no transmite adecuadamente la similitud de esta noción con la de superorgánico de Kroeber o la de culturología de White. Esta nueva ciencia, proponía Durkheim, se basaría en el estudio de los *hechos sociales*, dis-

tintos analíticamente de los individuos de cuyos comportamientos se inferían estos hechos. Muchos antropólogos están de acuerdo con la premisa central de que el papel del antropólogo es estudiar algo más amplio que el individuo. Los psicólogos estudian a los individuos; los antropólogos estudian a los individuos como representantes de algo más. Son esos sistemas más amplios, que consisten en posiciones sociales —status y roles— y que se perpetúan a través de las generaciones mediante la enculturación, lo que los antropólogos deben estudiar.

Por supuesto, los sociólogos también estudian esos sistemas sociales, y Durkheim, como ya se trató en el capítulo dedicado a la cultura, es un precursor común a la sociología y la antropología. Escribió sobre la religión de los nativos australianos con la misma soltura que sobre las tasas de suicidio en las sociedades modernas. Tal como lo analiza Durkheim, las tasas de suicidio (1897/1951) y la religión (1912/2001) son fenómenos colectivos. Los individuos se suicidan por todo tipo de razones, pero la variación en las tasas (que se aplican sólo a colectivos) pueden y deben estar ligadas a fenómenos sociales, como el sentido de anomia, malestar o alienación en momentos y lugares particulares.

ANTROPOLOGÍA SIMBÓLICA E INTERPRETATIVA

Victor Turner era un colega de Max Gluckman en el Departamento de Antropología Social en la Universidad de Mánchester, y por tanto, un miembro de la escuela de Mánchester, ya descrita, antes de irse a Estados Unidos, donde enseñó en la universidades de Chicago y de Virginia. Escribió varios libros y ensayos importantes sobre el ritual y los símbolos. Su etnografía *Schism and Continuity in an African Society* (1957/1996) (*Cisma y continuidad en una sociedad africana*) ilustra el interés por el conflicto y su resolución previamente mencionado como característica de la escuela de Mánchester. *The Forest of Symbols* (1967) (*La selva de los símbolos*) es una colección de ensayos sobre símbolos y rituales entre los ndembu de Zambia, donde Turner hizo su principal trabajo de campo. En este último libro analiza cómo se usan los símbolos y los rituales para deshacer, regular, anticipar y evitar el conflicto. También examina una jerarquía de significados de símbolos, desde sus funciones y significados sociales a su interiorización por parte de los individuos.

Turner reconoció nexos de unión entre la a *antropología simbólica* (el estudio de los símbolos en su contextos social y cultural), una escuela de la que fue pionero, y otros campos como la psicología social, la psicología y el psicoanálisis, cuyo fundador, Sigmund Freud, también reconoció una jerarquía de símbolos, desde los potencialmente universales a los que tenían significado para individuos particulares y surgían durante el análisis e interpretación de sus sueños. La antropología simbólica de Turner floreció en la Universidad de Chicago, donde otro de sus principales defensores, David Schneider (1968), desarrolló un enfoque simbólico de la cultura norteamericana en

su libro *American Kinship: A Cultural Account* (1968) (*El parentesco norteamericano: una descripción cultural*).

Vinculado con la antropología simbólica, y también asociado con la Universidad de Chicago (y más tarde con la de Princeton), está la *antropología interpretativa*, cuyo principal defensor es Clifford Geertz. Como ya se señaló en el capítulo sobre cultura, Geertz la define como ideas basadas en el aprendizaje cultural y los símbolos. Durante la enculturación, los individuos interiorizan un sistema previamente establecido de significados y de símbolos que utilizan para definir su mundo, expresar sus sentimientos y hacer sus juicios.

La antropología interpretativa (Geertz, 1973, 1983) ve la cultura como textos cuyas formas y, especialmente, significados tienen que ser descifrados en contextos culturales e históricos particulares. El enfoque de Geertz recuerda la creencia de Malinowski de que la principal tarea del etnógrafo es «captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, comprender *su* visión de *su* mundo» (1922/1961, p. 25; cursiva de Malinowski). Desde la década de 1970, la antropología interpretativa ha asumido la tarea de describir e interpretar lo que es significativo para los nativos. Las culturas son textos que los nativos «leen» constantemente y que los etnólogos pueden elegir cualquier cosa de una cultura que les interese o les atraiga (como la pelea de gallos balinesa que él interpreta en una famoso ensayo), recoger los detalles, y elaborarla para informar a sus lectores sobre los significados de esa cultura. Los símbolos se hallan en las formas públicas como las palabras, los rituales y las costumbres.

EL ESTRUCTURALISMO

En antropología, el estructuralismo se asocia de manera fundamental con Claude Lévi-Strauss, un prolífico y longevo antropólogo francés. Su estructuralismo evolucionó con el paso del tiempo, desde su temprano interés en las estructuras de los sistemas de parentesco y matrimonio hasta su posterior interés por la estructura de la mente humana. En este último sentido, el estructuralismo de Lévi-Strauss (1967) no se dirige a explicar las relaciones, temas y conexiones entre aspectos de la cultura, sino a descubrirlos.

El estructuralismo descansa sobre la creencia de Lévi-Strauss de que las mentes humanas tienen ciertas características universales que se originan en rasgos comunes del cerebro del *Homo sapiens*. Estas estructuras mentales comunes lleva a las personas de todo el mundo a pensar de forma similar independientemente de su sociedad o su sustrato cultural. Entre estas características mentales universales están la necesidad de clasificar: de imponer orden sobre aspectos de la naturaleza, sobre la relación de la gente con la naturaleza, y sobre las relaciones entre las gentes.

Según Lévi-Strauss, un aspecto universal de la clasificación es la oposición o contraste. Aunque muchos fenómenos son continuos en lugar de distintos, la mente debido a su necesidad de imponer orden, los trata como si

fueran más diferentes de lo que son. Uno de los medios más comunes de clasificación es hacer uso de oposiciones binarias. Bueno y malo, blanco y negro, viejo y joven, alta y bajo son oposiciones que, según Lévi-Strauss, reflejan la necesidad universal humana de convertir las diferencias de grado en diferencias de clase.

Lévi-Strauss aplicó sus asunciones sobre clasificaciones y oposiciones binarias a los mitos y cuentos populares y mostró que tales narrativas tienen bloques de construcción simples, estructuras elementales o «mitemas». Analizando los mitos de diferentes culturas, Lévi-Strauss muestra que un cuento puede transformarse en otro a través de una serie de operaciones sencillas, por ejemplo, haciendo lo siguiente:

1. Convertir el elemento positivo de un mito en su negativo.
2. Invertir el orden de los elementos.
3. Sustituir un héroe masculino por una heroína.
4. Preservar o repetir ciertos elementos clave.

A través de estas operaciones, dos mitos aparentemente distintos pueden aparecer como variaciones de una estructura común, es decir, ser transformaciones uno del otro. Un ejemplo es el análisis que hizo Lévi-Strauss (1967) de «Cenicienta», un cuento muy extendido cuyos elementos varían entre culturas vecinas. A través de inversiones, oposiciones y negaciones, a medida que el cuento se narra, se vuelve a contar, se difunde e incorpora las tradiciones de sucesivas sociedades, «Cenicienta» se convierte en «Ceniciento», junto a una serie de otro tipo de oposiciones (por ejemplo, padrastro *versus* madrastra) relacionadas con el cambio de género de mujer a varón.

ENFOQUES PROCESUALES: TEORÍA DE LA PRÁCTICA

Agencia

El estructuralismo ha sido acusado de ser excesivamente formal y de ignorar los procesos sociales. Ya vimos en el capítulo dedicado a la cultura qué ésta se ha visto convencionalmente como cemento social transmitido a través de generaciones, que une a la gente a través de su pasado común. Más recientemente, los antropólogos han pasado a ver la cultura como algo continuamente creado y recreado en el presente. La tendencia a ver la cultura como una entidad en lugar de como un proceso está cambiando. Ahora se enfatiza cómo la acción cotidiana, la práctica o la resistencia pueden hacer y rehacer la cultura (Gupta y Ferguson, eds., 1997b). *Agencia* se refiere a las acciones que los individuos realizan, tanto solos como en grupo, formando y transformando identidades culturales.

Teoría de la práctica

El enfoque de la cultura conocido como *teoría de la práctica* (Otner, 1984) reconoce que los individuos dentro de una sociedad o cultura tienen diversos motivos o inten-

ciones y diferentes grados de poder e influencia. Tales contrastes podrían estar asociados con el género, la edad, la etnicidad, la clase y otras variables sociales. La teoría de la práctica se centra en cómo un grupo tan diverso de individuos —a través de sus acciones y prácticas— influye y transforma el mundo en el que vive. La teoría de la práctica reconoce una relación recíproca entre cultura e individuo. La cultura modela cómo los individuos experimentan y responden a eventos externos, pero los individuos también juegan un papel activo en cómo funciona y cambia la sociedad. La teoría de la práctica reconoce tanto las coacciones sobre los individuos como la flexibilidad y capacidad de cambio de las culturas y de los sistemas sociales. Representantes reconocidos de esta corriente son Sherry Otner, estadounidense, Pierre Bourdieu, francés, y Anthony Giddens, británico.

Leach

Algunas de las semillas de la teoría de la práctica, a veces llamada también teoría de la acción (Vincent, 1990), pueden trazarse hasta el antropólogo británico Edmund Leach, que escribió una influyente obra titulada *Political Systems of Highland Burma* (1954/1970) (*Sistemas políticos de la Alta Birmania*). Influído por el teórico social italiano Vilfredo Pareto, Leach se centró en cómo los individuos trabajan y alcanzan poder y cómo sus acciones pueden transformar la sociedad. En las montañas Kachin de Birmania, ahora llamada Myanmar, Leach describió tres formas de organización sociopolítica a las que llamó *gumlao*, *gumsa* y *shan*. Simplificando en grado sumo, estas tres formas y en ese orden sugieren organización tribal, jefatura y estado tal como se trataron estos términos en capítulos anteriores. Sin embargo, Leach marcó la diferencia de manera muy importante al abordarlos desde una perspectiva regional en lugar de local. Los kachin participaban en un sistema regional que incluía todas estas formas de organización. Las tipologías tradicionales sugieren que las tribus, las jefaturas y los estados son unidades separadas. Leach mostró cómo coexisten e interactúan, como formas y posibilidades conocidas por todos, en la misma región. También mostró cómo los kachin utilizan creativamente las luchas por el poder, por ejemplo, para convertir la organización *gumlao* en *gumsa*, y cómo negocian sus propias identidades dentro del sistema regional. Leach introdujo los procesos en los modelos formales del estructural-funcionalismo. Centrándose en el poder y en cómo lo obtienen y lo utilizan los individuos, mostró el rol creativo de del individuo en la transformación de la cultura.

TEORÍA DEL SISTEMA MUNDIAL Y ECONOMÍA POLÍTICA

La perspectiva regional de Leach no estaba tan alejada de otro desarrollo de la misma época. Julian Steward, sobre quien ya hemos hablado antes como neoevolucionista, se integró en la Universidad de Columbia en 1946, donde trabajó con varios estudiantes de posgrado, incluidos

Eric Wolf y Sidney Mintz. Steward, Mintz, Wolf y otros planificaron y realizaron una investigación en equipo en Puerto Rico, descrita en la obra de Steward *The People of Puerto Rico* (1956) (*La gente de Puerto Rico*). Este proyecto ejemplificaba un giro de la antropología en la época posterior a la Segunda Guerra Mundial mediante en el que se distanciaba de lo «primitivo» y de las sociedades no industriales, asumidas como algo aislado y autónomo, para entrar en las sociedades contemporáneas reconocidas como forjadas por el colonialismo y participantes plenas en el moderno sistema mundial. El equipo de investigación estudió comunidades de diferentes lugares de Puerto Rico, elegidas como muestras de eventos y adaptaciones de importancia principal, tal como las plantaciones de azúcar, en la historia de la isla. Este enfoque enfatizaba la economía, la política y la historia.

Wolf y Mintz mantuvieron su interés por la historia a lo largo de toda su carrera. El primero de ellos escribió la obra ya clásica entre las modernas *Europe and the People without History* (1982) (*Europa y los pueblos sin historia*), que veía a la gente local, como los nativos norteamericanos, en el contexto de los eventos del sistema mundial, como el comercio de pieles en Norteamérica. Wolf se centró en cómo tales «pueblos sin historia» —es decir, sin escritura, aquellos que carecían de historias escritas propias— participaban en, y eran transformados por, el sistema mundial y la expansión del capitalismo. La obra de Mintz *Sweetness and Power* (1985) (*Dulzor y poder*) es otro ejemplo de antropología histórica centrada en la *economía política* (la red de interrelaciones económicas y políticas). Mintz traza la domesticación y expansión del azúcar, su papel transformador en Inglaterra, y su impacto en el Nuevo Mundo, donde se convirtió en la base de las economías de plantaciones esclavistas en el Caribe y Brasil. Tales trabajos de economía política ilustran un movimiento de la antropología hacia la interdisciplinariedad, apoyándose en otros campos académicos como la historia y la sociología. Cualquier enfoque antropológico del sistema mundial tendrá que prestar atención al trabajo del sociólogo Immanuel Wallerstein sobre la teoría del sistema mundial, incluyendo su modelo de núcleo, periferia y semiperiferia, como ya se vio en el capítulo dedicado al moderno sistema mundial. Estos enfoques antropológicos han sido criticados por dar excesiva importancia a las influencias externas y no prestar suficiente atención a las acciones transformadoras de los propios «pueblos sin historia».

CULTURA, HISTORIA, PODER

Los enfoques más recientes en antropología histórica, aunque compartiendo el interés por el poder con las teorías del sistema mundial, se han centrado más en la agencia local, las acciones transformadoras de los individuos y grupos dentro de las sociedades colonizadas. El trabajo de archivo ha sido fundamental en la antropología histórica reciente, en especial en áreas como Indonesia, para la que los archivos coloniales y postcoloniales contienen información valiosa sobre las relaciones entre coloniza-

dores y colonizados y las acciones de diversos actores en el contexto colonial. Los estudios de cultura, historia y poder se han apoyado de manera importante en el trabajo de teóricos sociales europeos como Antonio Gramsci y Michel Foucault.

Como vimos en el capítulo dedicado al intercambio cultural, Gramsci (1971) desarrolló el concepto de *hegemonía* para referirse a un orden social estratificado en el que los subordinados acatan la dominación mediante la interiorización de los valores de sus gobernantes y aceptando como «natural» la dominación. Tanto Pierre Bourdieu (1977) como Foucault (1979) sostienen que es más fácil dominar a la gente en sus mentes que intentar controlar sus cuerpos. Las sociedades contemporáneas han inventado diversas formas de control social además de la violencia física. Estas incluyen técnicas de persuasión, coerción, y dirección de la gente, y de monitorizar y controlar sus creencias, comportamientos, movimientos y contactos. Los antropólogos interesados en la cultura, la historia y el poder, como Ann Stoler (1995, 2002) han analizado sistemas de poder, dominación, acomodación y resistencia en diversos contextos, incluidas las colonias, las postcolonias y otros contextos estratificados.

LA ANTROPOLOGÍA HOY

Los primeros antropólogos norteamericanos, como Morgan, Boas y Kroeber, estaban interesados en, e hicieron contribuciones a, más de un subcampo de estudio. Si ha habido una tendencia dominante en antropología desde la década de 1960, ésta ha sido la de una creciente especialización. Durante la década de 1960, cuando este autor estaba graduándose en la Universidad de Columbia, tenía que estudiar y hacer exámenes sobre todos y cada uno de los cuatro subcampos. Esto ha cambiado. Todavía quedan departamentos de antropología que mantienen esta línea, pero también hay otros muchos departamentos excelentes que carecen de uno o más de los subcampos. Los departamentos que mantienen la tradición de los cuatro subcampos, como el de la Universidad de Michigan, todavía exigen cursos y experiencia docente en todos los subcampos, pero los estudiantes graduados tienen que optar por especializarse en uno de ellos en concreto, y se examinan sólo de él. En la antropología boasiana, los cuatro subcampos comparten una única asunción teórica sobre la plasticidad humana. Hoy, siguiendo la especialización, las teorías que guían los subcampos difieren. En la antropología biológica todavía dominan diversos paradigmas evolucionistas y también se mantienen con fuerza en arqueología. Dentro de la antropología cultural, han pasado décadas desde que tuvieron éxito los enfoques evolucionistas.

La etnografía, también, se ha ido haciendo más especializada. Los antropólogos culturales se van al campo con un problema específico en mente, en lugar de con la meta de producir una etnografía holística —una descripción completa de una cultura determinada— como lo intentaron Morgan y Malinowski cuando estudiaron, respectivamente, a los iroqueses y a la gente de las Islas

Trobriand. También hemos visto en capítulos anteriores que «el campo» se ha ido haciendo más amorfo con el paso del tiempo. Boas, Malinowski y Mead fueron a algún sitio concreto y estuvieron allí durante un tiempo estudiando la cultura local. Hoy el campo se ha expandido para incluir sistemas regionales y nacionales y el movimiento de la gente, como los inmigrantes y las diásporas, a través de las fronteras nacionales. Muchos antropólogos siguen ahora los flujos de la gente, al información, las finanzas y de los medios de comunicación de masas a múltiples lugares. Este movimiento ha sido posible por los avances en el transporte y las comunicaciones. Sin embargo, con tanto tiempo en movimiento y con la necesidad de ajustarse a diversos lugares de trabajo de campo y contextos, la riqueza de la etnografía tradicional podría disminuir.

La antropología también ha sido testigo de una crisis en la representación —preguntas acerca del papel del etnógrafo y de la naturaleza de la autoridad etnográfica—. ¿Qué derecho tienen los etnógrafos a representar a un pueblo o una cultura a la que no pertenecen? Algunos argumentan que las descripciones desde dentro, por parte de quienes pertenecen a esas culturas, son más valiosas y apropiadas que los estudios de los foráneos, porque los antropólogos nativos no sólo conocen mejor la cultura, sino que también les debería corresponder el representar su cultura ante el público. Reflejando las tendencias que acabo de describir, la AAA (American Anthropological Association) tiene ahora todo tipo de subgrupos. En sus inicios, solamente había antropólogos en sus filas. Ahora hay grupos que representan a la antropología biológica, a la arqueología, a la lingüística, a la cultural y a la aplicada, así como también docenas de grupos formados en torno a intereses e identidades particulares. Estos grupos representan a la antropologías psicológica, a la antropología urbana, cultura y agricultura, antropólogos en universidades pequeñas, antropólogos del medio oeste, antropólogos senior, antropólogo/as gay y lesbianas, antropólogos latinos, etc. Muchos de los grupos basados en identidades aceptan la premisa de que los miembros del grupo están mejor cualificados para estudiar temas y asuntos relacionados con el grupo que los de fuera del mismo.

En el capítulo «Intercambio cultural y supervivencia» se describía la *posmodernidad*: nuestro mundo en un flujo, donde gente con capacidad de movimiento maneja múltiples identidades dependiendo del lugar y del contexto. El término *posmoderno* hace referencia al desdibujamiento y ruptura de los cánones, categorías, distinciones y fronteras establecidos. La posmodernidad ha influido en la antropología de diversas maneras. Ha cambiado nuestras unidades de análisis. La posmodernidad es como la propia antropología al extender el valor más allá de la alta cultura hasta la cultura de la gente corriente de todo el mundo. Además, los enfoques posmodernos en antropología cuestionan las asunciones establecidas, como el derecho de representación del etnógrafo foráneo. Se cuestiona incluso la propia ciencia. Quienes dudan argumentan que no puede confiarse en la ciencia porque la llevan adelante científicos y todos ellos, insisten, proceden de contextos individuales o culturales particulares que impiden la objetividad, lo que conduce a descripciones artificiales o sesgadas que no tienen más valor que el de los que están dentro y que no son científicos.

¿Que vamos a hacer si nosotros, como es mi caso, continuamos compartiendo la visión de Mead de la antropología como una ciencia humanística de valor único para la comprensión y la mejora de la condición humana? Tenemos que intentar ser conscientes de nuestros sesgos y de nuestra incapacidad para escapar totalmente de ellos. La mejor opción científica parecería ser combinar la meta perpetua de la objetividad con nuestro escepticismo sobre su consecución. La formación de Kluckhohn (1944, p. 9) sobre la necesidad de la objetividad científica de la antropología todavía se mantiene: «La antropología proporciona una base científica para abordar el dilema crucial del mundo actual: ¿cómo pueden pueblos de diferente apariencia, lenguas mutuamente ininteligibles, y formas distintas de vida coexistir de forma pacífica? En este mundo de estados fallidos, terrorismo y guerra preventiva, la mayoría de los antropólogos no habrían escogido su profesión si hubiesen dudado que la antropología podía jugar un papel importante en responder a tales preguntas.