



ECOLOGÍA CULTURAL  
Y ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA

RELACIONES 102, PRIMAVERA 2005, VOL. XXVI

---

*Pedro Tomé Martín\**

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS (ESPAÑA)

El artículo pretende mostrar la génesis de las alambicadas relaciones existentes entre ecología cultural y antropología económica prestando especial atención a un dispar conjunto de obras aparecidas entre 1922 y 1955. Desde el supuesto de que numerosas de las ideas publicadas en dicha época siguen subyaciendo tanto a la ecología cultural como a la antropología económica, se formula una propuesta teórica que pretende deslindar categorialmente los lábiles límites existentes entre ambas mediante la distinción entre contextos metateóricos de reflexión y objetos de estudio.

(Ecología cultural, antropología ecológica, antropología económica, historia de la antropología)



Un somero repaso a la reciente bibliografía producida por los ecólogos culturales de todo el mundo muestra la dificultad, cuando no imposibilidad, de obviar las referencias a los sistemas productivos que habitualmente habían sido objeto preferente de estudio de la antropología económica. A su vez, las monografías centradas en los procesos económicos se enfrentan al insuperable obstáculo de deslindar procesos políticos, económicos y ecológicos. De esta suerte, cada vez se muestra con mayor asiduidad la incompatibilidad entre el holismo etnográfico y el mantenimiento a ultranza de rígidos límites entre ecología cultural y antropología económica. No se trata, con todo, de una novedad. Obras, por citar algunas, como *Europa y la gente sin historia* de Eric Wolf, donde se expone el impacto que sobre ambientes particulares tiene una economía mundializada, u otras anteriores como *Agricultural Involution* de Clifford Geertz, en la que prácticas de producción agrícola y ecosistemas son equiparados, son muestras claras de la inconsistencia de tal frontera. A su vez, la urgente necesidad de establecer parámetros de desarrollo sostenible junto con la constatación de los efectos perniciosos que un determinado modelo de economía de mercado está generando sobre el medio ambiente, tornan esa divisoria académica en una línea tan lábil como difusa. Y, sin embargo, como señala Dolors Comas d'Argemir (1998, 210) aún es notorio el divorcio formal entre quienes tratan temas económicos y ecológicos.

---

\* ptome@fsf.uned.es

Como intentaré mostrar en las páginas siguientes, esta artificial separación se gestó en el seno de la antropología social durante tres decenios. En concreto, un conjunto de ideas dadas a conocer en los años que transcurren desde 1921 hasta 1955, más allá de los precedentes que las suscitaron, siguen manteniéndose hoy día, a veces subrepticamente, en las novedosas orientaciones que se promueven al escudriñar de forma específica el entorno medioambiental y los discursos sobre el mismo o los procesos de producción e intercambio de bienes y servicios. Así pues, las líneas que siguen, pretenden poner de manifiesto cómo las complejas relaciones existentes entre la antropología económica y la ecología cultural poseen un sustrato sobre el que necesariamente se ha de volver la vista si se pretende seguir avanzando en la senda de la comprensión de eso que Eric Wolf (1999, 20) denominaba “estructuras intersticiales, suplementarias y paralelas de las sociedades complejas [para] explicar su relación con las instituciones estratégicas fundamentales en las que se inscriben”.

Ciertamente, el corpus teórico de alguno de los autores a los que me referiré ha quedado, en numerosos aspectos, periclitado. Ahora bien, en la medida en que, allende particularidades etnográficas, sus pensamientos o los principios en que se asientan siguen subyaciendo a numerosas investigaciones, el conocimiento de tales posicionamientos resulta insoslayable para desarrollar críticamente una ecología política que evidencie las múltiples interconexiones entre economía y política, por una parte, y economía y ecología, por otra. Así, desde la primacía de la diversidad cultural, se podrá analizar con mayor rigor cómo se produce el acceso desigual a recursos básicos en contextos ambientales diferenciados y las consecuencias que para dichos entornos tienen tales políticas económicas.

## INTERCAMBIOS EN EL PACÍFICO

Se acercaba el final de la segunda década del siglo XX cuando R.F. Barton publicaba *Ifugao Law*. Al dar a conocer los primeros avances de sus investigaciones en Filipinas, Barton muestra su extrañeza por la consideración meramente instrumental que los ifugao mantienen acerca de objetos que, no obstante, a él le parecían de singular belleza. Si para quienes

empleaban tales enseres de común uso no eran más que “útiles”, para Barton eran manifestaciones de “arte tribal”. Para dar respuesta a la cuestión de qué otorga valor “utilitario” a un objeto, pues en última instancia Barton estaba confrontando dos visiones radicalmente diferentes de qué es el “valor económico”, inició un pormenorizado análisis del cultivo del arroz, la caza, la pesca, así como la producción y comercialización de objetos de todo tipo. Así, aunque contáramos ya con numerosas observaciones económicas de diferentes grupos humanos, emergía en 1922 la primera monografía dedicada a analizar exclusivamente la economía de un pueblo: *Ifugao economics*.

Ese mismo año se publicó otra obra que, a pesar de contemplar los aspectos económicos como subsidiarios de otros factores de la vida social, tendría mayor influencia en la antropología económica: *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Uno de los objetivos que perseguía Bronislaw Malinowski con esta obra era propiciar una antropología social que abandonara cualquier modo de materialismo pues, en su opinión, “en el fondo de la llamada concepción materialista de la historia reposa una idea análoga del ser humano, quien, en cualquier cosa que proyecta o persigue, sólo lleva en el corazón un interés material de tipo puramente utilitario” (Malinowski 1986, 503). Tal propósito pretendía corregir una de las equivocaciones más grandes que, a decir de Malinowski, habría cometido la antropología social desde sus inicios cual era considerar el interés individual como el constituyente fundamental de la conducta de los indígenas. Enfrentado a esta idea, el autor de *Los argonautas*, defenderá la necesidad de asumir de forma nítida que la conducta económica de los indígenas se subordina al mantenimiento de códigos sociales destinados a establecer relaciones de equidad. Justamente por tal motivo consideraría la generosidad como el elemento esencial para su comprensión: “el sistema principal de poder es la riqueza y el de la riqueza la generosidad. En efecto, la tacañería es el vicio más despreciado y la única cosa sobra la cual los indígenas tienen una concepción moral muy estricta; en cambio, la generosidad es la esencia de la bondad”<sup>1</sup> (Malinowski 1986, I, 109).

---

<sup>1</sup> No obstante, sería incorrecto afirmar que Malinowski defendiera que las relaciones sociales de los indígenas son “antieconómicas” pues, en su opinión, tal consideración es-

En cualquier caso, la crítica malinowskiana de la consideración materialista de los pueblos primitivos tenía un nítido blanco: el determinismo tecnoeconómico con el que medio siglo antes había arrancado la antropología social de la mano de Lewis H. Morgan. Éste, tras veintiséis años de investigación antropológica,<sup>2</sup> proclamó deductivamente la identidad sustancial de las condiciones vitales en cada una de las etapas de la evolución sociocultural de la humanidad a partir de la concurrencia entre tecnología de subsistencia, parentesco, propiedad y gobierno. Fue tal convergencia lo que le llevó a aseverar que el avance en la primera modificaba el sistema social en su conjunto en orden a una mayor adaptabilidad y perfeccionamiento de la especie: “El hecho importante de que el hombre comenzó al pie de la escala, y se elevó, está demostrado expresivamente por la sucesión de las artes de subsistencia [...] Es, por tanto, probable, que las grandes épocas del progreso humano se han identificado, más o menos directamente, con la ampliación de las fuentes de subsistencia” (Morgan 1987, 90).

Esta afirmación generará un doble corolario: por una parte, aunque Morgan indica que ciertas diferencias en los procesos evolutivos se relacionan con condicionantes ambientales, lo cierto es que el principio de que todas las sociedades han de pasar inexcusablemente por las mismas fases de desarrollo socio cultural torna irrelevante el papel que el medio ambiente juega en el avance cultural; por otra, dicha afirmación supondrá la asunción de un modelo evolutivo en el que la defensa de la “unidad psíquica” del hombre se ligaba al intento de determinar científicamente los periodos universales del desarrollo social a partir del análisis de la tecnología y la economía.<sup>3</sup>

---

taría basada en apreciaciones superficiales que “engendran otra concepción errónea muy difundida: la del comunismo primitivo de los salvajes. Ésta, tanto como la falacia diametralmente opuesta del indígena ávido de posesión y despiadadamente tacaño, es totalmente errónea” (Malinowski 1986, 1, 109).

<sup>2</sup> Morgan había publicado su primera gran obra, *The League of the Ho-de-no-sau-nee or Iroquois*, en 1851. Habrá que esperar, no obstante, hasta 1877 para que aparezca la obra que le convierte en genuino protagonista de la naciente antropología social: *Ancient Society or Recherche in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*.

<sup>3</sup> “Tanto el salvaje, como el bárbaro y como el hombre civilizado, prestan un principio común de inteligencia. Fue en virtud de este principio que bajo condiciones similares

No obstante, pronto aparecieron objeciones a ambas ideas. Si la propagación del método particularista a comienzos del siglo XX mostraba la necesidad de incidir específicamente en las relaciones que mantenemos con el medio, pues permiten constatar diferencias culturales relevantes que afectan tanto a pueblos inmersos en ambientes diferentes como a los que viven en hábitat semejantes, la utilización de procesos tecnoc-económicos para determinar el avance cultural será considerada inaceptable por Frazer y Malinowski. Sir James Frazer afirmaba enfáticamente en el "Prefacio" que escribió a *Los argonautas del Pacífico Occidental* que la gran virtud de la obra de Malinowski es que aniquilaba por completo la idea de que el "hombre económico primitivo" se guía exclusivamente por el "sucio lucro".<sup>4</sup> Malinowski no fue menos tajante al señalar que "la gran equivocación de atribuirle al salvaje una naturaleza puramente interesada, conduce a razonamientos inexactos, tales como [...] 'La pasión de adquirir, la repugnancia a perder o devolver, es el elemento más primitivo y fundamental de la actitud del hombre frente a la riqueza'" (Malinowski 1986, I, 108).

Tras la publicación de *Los argonautas*, habida cuenta su enorme influencia, el temor a hacerse eco de esa visión utilitarista del ser humano se hará patente en no pocos etnógrafos que despreciarán directamente la investigación de las instituciones económicas o bien desarrollarán ingentes esfuerzos para presentarlas como subsidiarias de cualquier otra

---

el hombre produjo los mismos implementos y utensilios y las mismas invenciones e idénticas instituciones que desarrolló de idénticos gérmenes originales del pensamiento [...] desde la cabeza de la flecha que manifiesta el pensamiento en el cerebro del salvaje, hasta la fundición del mineral del hierro, que revela la más elevada inteligencia del bárbaro, y, finalmente, hasta el ferrocarril, que puede considerarse el triunfo de la civilización" (Morgan 1987, 544).

<sup>4</sup> "[...] Esto conduce al doctor Malinoski a criticar severamente la concepción habitual del Hombre Económico Primitivo, especie de espectro que, parece ser, todavía ronda por los manuales de economía e incluso extiende su nefasta influencia a las mentes de ciertos antropólogos [...] Este horrible fantasma actúa únicamente guiado por el sucio lucro, que persigue incansablemente –de acuerdo con los principios spencerianos– según la vía de menor resistencia. [...] La descripción del *kula* que el doctor Malinowski hace en este libro pudiera ayudar a derribar el fantasma por los talones; porque demuestra que el cambio de objetos utilitarios, que forma parte del sistema *kula*, está enteramente subordinado al intercambio de otros objetos sin ninguna clase de utilidad" (Frazer 1986, 9-10).

institución social mediante la equiparación de economía y formas de subsistencia.<sup>5</sup> Y ello, a pesar de que Malinowski hubiera iniciado su fértil carrera en 1912 con un breve ensayo de gabinete titulado “The economic aspect of the Intichiuma ceremonies”, de que posteriormente realizase meticulosas investigaciones económicas –no pueden olvidarse “The Primitive Economics of the Trobriand Islanders” o la archiconocida *Los jardines de coral y su magia*, cuyo revelador subtítulo es *Soil-Tilling and agricultural rites*– y de que hubiera aportado indicios sobrados de que el intercambio de objetos simbólicos provocaba efectos directos en los planos económico y político.<sup>6</sup>

Es más, la misma etnografía de Malinowski nos había situado ante un complejo proceso de intercambio de productos manufacturados –“platos de madera, peines, cacharros de cal, brazaletes y cestas”– por productos alimenticios –“ñames, cocos, pescado y nuez de betel”– que constituía un auténtico sistema de redistribución económica interinsular en el que participaban pueblos muy alejados entre sí. Por ello, aunque en un primer momento Malinowski consideró este intercambio como “aspectos secundarios del kula”, finalmente se percatará de que “toda la vida tribal está regida por un constante dar y tomar, que toda ceremonia, todo acto legal o consuetudinario se acompaña de un presente material y otro presente recíproco; la riqueza que pasa de mano en mano es uno de los principales instrumentos de la organización social, del poder del jefe, de los lazos del parentesco consanguíneo y del parentesco por

---

<sup>5</sup> Recuérdese, por ejemplo, que todavía quince años después Robert H. Lowie concluía una de las primeras historias de la antropología señalando tajantemente lo siguiente: “los objetos materiales deben ser estudiados como expresiones concretas de la habilidad, gusto estético y aspiraciones espirituales de sus autores” (Lowie 1985, 354).

<sup>6</sup> “Si yo, que soy un indígena de Sinaketa, me encuentro en posesión de un par de brazaletes mejores de lo normal, [...] todos mis asociados, tanto los del exterior como los de mi distrito, compiten por el favor de recibir este artículo mío y los que ponen más empeño intentan conseguirlo haciéndome pokala (ofertas) y kaributu (regalos de solicitud). Los primeros (pokala) consisten por lo general en cerdos, plátanos de buena calidad y ñames o taros; los otros (kaributu) son de mayor valor: se trata de las tan apreciadas grandes hojas de hacha (llamadas beku) o de las espátulas de la cal de hueso de ballena” (Malinowski, 1986, I, 110). Por cierto que este uso de los objetos ceremoniales, como indicara H. Codere (1968), es equiparable al que en los mercados occidentales tiene el dinero que, por lo demás, es igualmente un objeto simbólico.

matrimonio" (Malinowski 1986, I, 173-4). No extraña, en consecuencia, que años después reconozca en "Confesiones de ignorancia y fracaso", uno de los "Apéndices" de *Los jardines de coral y su magia*, que el "puritanismo metodológico" le había impedido percibir durante su trabajo de campo tanto que "la verdadera función de la magia desde el punto de vista sociológico" consiste en poner en manos del mago "una técnica que permite controlar verdaderamente el trabajo" (Malinowski 1977, 468-470) como que la vida de los trobriandeses giraba en torno a una institución central de carácter económico. Este reconocimiento otorga un nuevo sentido a las palabras que en 1923, un año después de la publicación de *Los argonautas del Pacífico Occidental*, escribiera en la Europa continental Marcel Mauss afirmando que bajo la aparente voluntariedad y generosidad con que se presentan los intercambios de regalos, "no hay más que ficción, formalismo, y mentira social, y cuando en el fondo lo que hay es la obligación y el interés económico" (Mauss 1991, 157).

#### DESARROLLO ANTROPOGEOGRÁFICO

Otra obra aparecida en los mismos años que las reflexiones de Mauss y los trabajos de Malinowski y Roy F. Barton debe ser tomada en consideración para comprender cómo se gestan las relaciones entre estudios económicos y ecológicos de la antropología social: *Civilización y clima* de Ellsworth Huntington.

Huntington había iniciado su trabajo de campo como geógrafo en el Turkestán en el año 1903. La intención que le guiaba era verificar la hipótesis que Kropotkin había planteado para explicar la primacía de las sociedades occidentales sobre las orientales. La presencia de árboles fosilizados en regiones desérticas había llevado al príncipe anarquista a considerar que dicha primacía se había iniciado hacia el año 3000 antes de Cristo cuando, como consecuencia de un radical cambio climático ocurrido en las planicies de Asia Central, miles de personas se habían visto obligadas a desplazarse hasta las fértiles llanuras de la Europa occidental. La contrastación de dicha hipótesis llevó a Huntington a indagar en la relación existente entre los tipos de civilización y los cambios climáticos producidos por las que el denominaba "pulsaciones" ciclóni-

cas. Finalmente, en 1924, aparecerá la edición definitiva de la obra referida, la tercera, en la que Huntington conecta estos flujos ciclónicos con el desarrollo y ocaso de grandes civilizaciones. En coherencia con dicha conexión, Huntington afirma que existe una íntima relación entre la oscilación de los regímenes acuáticos, la fertilidad histórica de ciertas áreas geográficas totalmente áridas a comienzos del siglo xx, y el avance y retroceso de sistemas sociales complejos.<sup>7</sup>

En síntesis, partiendo de un axioma cuestionable que derivará en inadmisibles posicionamientos “racialistas” –ciertos climas favorecen y estimulan más la actividad mental y corporal de los seres humanos– expuestos en su obra *The character of races as influenced by physical environment, natural selection and historical development*, este heterodoxo geógrafo de gran influencia en Yale, llega a una proposición de alcance tan determinista como universal: el clima, al afectar a la totalidad de la vida social, explica la diversidad cultural. Desde este punto de vista, complejos sistemas de creencias como las religiones u otros no menos complejos de índole material, como la tecnología, deberían ser considerados como efectos directos del ambiente. En suma, Ellsworth Huntington impugnará la tesis de la irrelevancia medioambiental en la evolución sociocultural sustituyéndola por un determinismo ambientalista. A la vez, su consideración del clima como elemento determinante de dicha evolución, aúna nuevamente, desde una perspectiva distinta, economía y ecología en una síntesis al servicio del etnocentrismo más profundo: las propicias condiciones ambientales en que la civilización occidental se ha desarrollado, particularmente las de New Haven, justifican su mayor capacidad productiva y, por ende, su superioridad.

---

<sup>7</sup> Durante la realización de su trabajo de campo, Huntington se vio en la necesidad de diseñar un variado conjunto de procedimientos técnicos para poder aplicar los principios antropogeográficos que había postulado a finales del siglo xix Ratzel en los que basaba sus ideas. Dichas técnicas incluían desde la confirmación de la reducción de la capacidad de ciertos lagos, como el Mar Caspio, mediante el sencillo procedimiento de medir la distancia existente entre sus orillas y ciertas ruinas de carácter monumental fácilmente datables que habían sido construidas en su día junto a las riberas lacustres, a otras más complejas como la medición de las secciones transversales de los árboles para determinar la evolución de la humedad ambiental, lo que tras la publicación en 1925 de su *Tree growth arid climatic interpretations*, daría origen a la dendrología.

En cualquier caso, estos postulados, al margen de la idoneidad o inadecuación de explicaciones parciales que Huntington desarrolló sobre la decadencia del Imperio Romano o de las civilizaciones del Norte de China, resultan comprensibles en un contexto teórico dominado por un paradigma biologicista del que, de algún modo, participaba también Malinowski. Si los seguidores de Darwin habían resistido los embates de la crítica reaccionaria acudiendo a la presión ambiental para explicar las transformaciones naturales, el recurso a argumentos de semejante cualidad para explicar la diversidad cultural se antojaba procedimiento razonable. Así, éste discurso va a hallar particular acomodo en los análisis que un grupo de sociólogos urbanos venía gestando desde la década precedente en Chicago.

#### DARWIN LLEGA A LA CIUDAD

Un año antes de publicarse *Los argonautas del Pacífico Occidental* Robert Ezra Park y Ernest W. Burgess publicaron *Una introducción a la ciencia de la sociología*, obra con la que se inauguraría la autodenominada ecología humana. Concebida la ecología en sentido haeckeliano, la propuesta de Park y Burgess vendría a constituir la tercera dimensión de dicha ciencia completando así la vegetal y la animal. En coherencia con este punto de partida, el objeto preferente de análisis de la sociológica ecología humana va a ser el modo en que determinados fenómenos sociales, contemplados desde una perspectiva biologicista, se distribuyen. La ciudad de Chicago se convertirá en escenario idóneo para su observación.

Desde este enfoque, el crecimiento demográfico de la ciudad de Illinois, que a todas luces se antojaba abrumador, fue tomado como nítido ejemplo de la ruptura del equilibrio natural que habría de presidir la vida ciudadana, o lo que es lo mismo, como la causa directa de la desorganización social. La equiparación de desorganización social y desequilibrio natural posibilitará el traslado analógico de los principios darwinistas a la vida urbana. Desde los mismos, la sociedad será considerada como un organismo y dentro de ella, por ejemplo, la familia como una "célula social". Es más, el propio Robert E. Park en un artículo titulado "Ecología humana" (1936) observará la sociedad básicamente como un

área natural en la que la competencia biótica por la supervivencia –la lucha de las especies, en clásicos términos darwinianos– habría sido sustituida por formas sublimadas como la división del trabajo. Esto significaría que elementos característicos de lo que habitualmente se considera “economía”, cual es la división del trabajo, se vincularían a factores ecológicos como el control del territorio. Pero, a su vez, según Park, en cualquier hábitat existiría una suerte de “economía biológica” que permite que procesos ecológicos puedan ser explicados mediante analogías con lo económico y viceversa.

En síntesis, desde la perspectiva de Park, lo que permitiría el mantenimiento de la sociedad sería la existencia de un conjunto de lazos vitales y consuetudinarios entre individuos surgidos de “la economía libre y natural del trabajo” que se desarrollarían territorialmente en poblaciones limitadas por un determinado hábitat. Parece indudable que Robert E. Park fue consciente de las múltiples derivaciones y consecuencias que podrían surgir de un aserto como el precedente, razón por la que intentó limitar su alcance estableciendo una serie de matizaciones respecto de la equiparación entre sociedad y comunidad biótica que, no obstante, no le llevaron a prescindir totalmente de la identificación entre ecología humana y economía. A decir, de Park, este parangón debe sortear un difícil obstáculo cual es la desequilibrada relación que en la ciudad se establece entre los que, a su juicio, son los componentes básicos de la sociedad: población, tecnología, creencias y recursos naturales. Es decir, a pesar de asumir que la interacción que se establece entre las especies y el hábitat en que se desenvuelven es comparable al tipo de interrelación que los seres humanos mantenemos entre nosotros, la mediación tecnológica entre población y recursos naturales, inexistente en el resto de las especies, obliga a hablar de relaciones cualitativamente diferentes. En última instancia, la tecnología, convenientemente reforzada por las creencias, permite la transformación radical del medio y, por tanto, otorga a los hombres el poder de crear “áreas naturales” de convivencia, como las ciudades.

Este concepto de “área natural” será desarrollado en 1923 específicamente por Ernest W. Burgess en un clásico artículo en que convergen nuevamente ecología y economía y cuyo revelador título fue “The

Growth of the City". Burgess (1925) establece en dicha obra que la ciudad crece generando círculos concéntricos a partir de un núcleo central. En éste se asentarían los principales negocios y establecimientos financieros, lo que equivale a afirmar que la característica determinante del área central de la ciudad no es otra que el control de la producción económica. Desde este centro y de forma sucesiva el resto de las áreas se sucederían concéntricamente de forma "natural", salvo cuando las condiciones topográficas locales generan algún tipo de alteración. A su vez, cada uno de estos círculos establecería un nivel de renta económica. Es decir, la ciudad puede ser contemplada como una sucesión anular ecológico-económica: si el área central se encuentra rodeada por una zona residencial en la que tienen sus viviendas las clases económicamente más favorecidas, a medida que la distancia hasta el centro aumenta, las áreas funcionales de habitabilidad serían ocupadas por clases cada vez menos pudientes hasta llegar a la periferia en la que vivirían exclusivamente los trabajadores marginales.

En suma, el modelo de crecimiento de Chicago, del que parten Park y Burgess, posibilitaría una identificación entre estructura socioeconómica y estructura natural pues el tipo de asentamiento y distribución poblacional sería el resultante del principio (natural) de dominación común a todos los seres vivos. La sublimación de la lucha de las especies tendría en el control de los precios del suelo y el mantenimiento de la precariedad habitacional de los desfavorecidos su mejor concreción. Es decir, el área natural central de la ciudad, afirmará Park, se corresponde fielmente con aquella que posee los precios más caros del suelo en los que solamente grandes emporios bancarios y financieros pueden asentarse. Así, de nuevo, economía y ecología vuelven a confundirse.

#### LOS INDÍGENAS Y LAS ÁREAS

Prácticamente en los mismos años en que Burgess utiliza la noción de "área natural" para estudiar la ciudad de Chicago, un grupo de antropólogos norteamericanos, liderados por Kroeber y Wissler, van a acudir a un concepto semejante para estudiar a los grupos indígenas.

Wissler, como después Kroeber, había partido de las investigaciones que Otis T. Mason (1907) realizara al despuntar el siglo xx y en las que clasificó a los indígenas del norte de México de acuerdo a un heterogéneo conjunto de entornos que aunaban lo étnico y lo ambiental en un auténtico y genuino mapa etnográfico. Dichas indagaciones habían ganado en complejidad cuando W.H. Holmes publicó en 1914 un breve ensayo titulado “Areas of American culture characterization tentatively outlined as an aid in the study of antiquities” en el que pretendió establecer un conjunto de regiones o áreas culturales a partir del análisis de la tecnología producida en épocas precedentes. Tal y como postulara Morgan, su investigación se construye desde el axioma de la primacía de la tecnología sobre otros elementos culturales. Desde la misma, Holmes comparte con Morgan la idea de que un mayor avance tecnológico se corresponde con un mayor nivel de civilización. Ahora bien, sobre este axioma Holmes no va a aplicar la metodología de los evolucionistas decimonónicos sino principios emparentados con el particularismo histórico de corte boasiano. En consecuencia, no derivará un modelo evolutivo general, sino la distribución de los grupos indígenas en once áreas culturales diferentes. Éstas se corresponderían fielmente con los once tipos básicos de tecnología que descubre tras comparar diferencias y semejanzas en los útiles empleados en la cotidianidad.

Si Holmes equipara áreas tecnológicas y áreas culturales, Wissler partirá de posiciones parcialmente coincidentes asumiendo como premisa de su investigación la existencia de una cierta correlación entre áreas ecológicas y rasgos culturales. Así, fiel al espíritu boasiano, publicará en 1926, *La relación del hombre y la naturaleza en los aborígenes americanos* donde propone indagar en la distribución de rasgos culturales desde la interrelación área-edad. En esta obra (1926, 183) estipula que las características culturales se difunden desde un hipotético centro cultural en todas las direcciones de acuerdo con un principio general que permitiría aseverar que la extensión en la distribución de un rasgo determinado es garantía de su antigüedad. Ahora bien, como señala Emilio F. Moran (1982, 36), este esquema solamente es aplicable si se considera al ambiente como una configuración inerte que, a lo sumo, puede limitar el desarrollo cultural. Con ello, estaríamos regresando al “posibilismo” que ya postulara Boas (1896) según el cual, la naturaleza limita las posibilidades

de desarrollo cultural pero son los factores históricos y culturales los que explican qué lleva a los grupos humanos a elegir entre diversas posibilidades.<sup>8</sup>

Una posición semejante será adoptada muy pocos años después por C. Daryll Forde en su intento de aunar geografía y etnología. Como posteriormente hará Kroeber, Forde insistirá notablemente en la necesidad de recoger el mayor número posible de datos vinculados a procesos ecológicos para poder establecer comparaciones controladas de semejanzas culturales. El principal objetivo que persigue Forde cuando en 1934 publica *Habitat, Economy and Society* es generar un conjunto de estudios tan breves como precisos acerca de las “complejas relaciones entre el hábitat humano y los múltiples recursos técnicos y sociales desarrollado para su explotación por los pueblos que se encuentran fuera de la esfera de la civilización moderna” (Forde 1966, 480).

En esta obra, claro precedente de lo que posteriormente será la perspectiva substantivista en la antropología económica, Forde promoverá dudas razonables sobre la posibilidad de generalizar principios económicos en relación con el medio ambiente e incluso de utilizar un único término “que incluya a estos pueblos cazadores, pescadores y recolectores de semillas silvestres, raíces y frutos”, debido a que su alta especialización productiva adecuada a entornos específicos –“tan amplias son las variedades y combinaciones de economías”– imposibilita considerarlos como de “condición uniforme” (Forde 1965, 395). Y es que, constata Forde, “las distintas fórmulas económicas dependen, para perdurar, de las condiciones físicas, pero al mismo tiempo ejercen una selección, y transmutación de algunos recursos latentes, en valores determinados y son los fundamentos de formas particulares de organización social” (Forde 1966, 480). Justamente por ello, prosigue, no es posible establecer una distribución de los modelos económicos en función exclusivamente de

---

<sup>8</sup> Boas había afirmado tajantemente lo siguiente: “el entorno tiene un efecto limitado sobre la cultura del hombre, pero no veo cómo la visión de que es el moldeador primario de la cultura puede ser defendida por cualquier hecho” (1993, 91). Justamente por tal motivo, Boas propondrá la utilización de un método histórico que permita descubrir procesos que deben ser analizados comparativamente “por medio de estudios de las culturas de pequeñas áreas geográficas” (1993, 92).

las condiciones naturales, ya que la actividad humana en relación con el medio está siempre culturalmente mediada. En ese sentido, debería prescindirse de cualquier determinismo, ya sea racial, geográfico o económico, porque, en la medida en que las actividades económicas y sociales de cualquier grupo humano son fruto de largos procesos de acumulación e integración históricamente desarrollados, explicar la distribución de los diferentes modelos económicos desde un único factor es tarea condenada al fracaso: “por sí solo ninguno de estos factores puede explicar nada, ni puede ser analizado su significado aisladamente, puesto que no actúan separadamente y en el vacío” (Forde 1966, 485).

En suma, para Daryll Forde, “empíricamente el mundo puede ser dividido en un cierto número de áreas culturales, en las cuales ciertas técnicas, economías y formas sociales dominan la actividad humana” (1966, 486) y sobre las que las condiciones medioambientales operan como un factor limitante, pero no determinante, de las posibilidades culturales.

Una consideración semejante del ambiente como elemento condicionante se encontrará igualmente en el kroeberiano intento de establecer un sistemático mapa de distribución de las creencias religiosas entre los indígenas californianos. Ciertamente habrá que esperar a 1939, fecha en que publica *Áreas culturales y naturales de los nativos de norte América*, para hallar plenamente desarrollada la noción de área cultural en relación con área natural. Sin embargo, el criterio rector que guió en 1925 su compilación titulada *Manual de los indios de California*, fue la aplicación tal cual de la metodología empleada en 1917 por Clark Wissler para producir *Los indios de América: una introducción a la antropología del Nuevo Mundo*. Es más, como sugiere Moran (1982, 37), aunque las conclusiones de Kroeber en *Áreas culturales y naturales de los nativos de norte América* se parecen a las de Forde, la prolija explicación que lleva a cabo del uso tecnoambiental, aproxima su idea de cultura hacia nociones wisslerianas vinculadas con la difusión y las áreas culturales. Consiguientemente, para Kroeber, habida cuenta la complejidad de las relaciones entre tecnología y ambiente, las explicaciones generalistas poseen un escaso rendimiento pues en cada área serán diferentes los factores naturales que, con intensidad igualmente diferente, podrán afectar a los procesos culturales.

Ahora bien, como ha señalado Kay Milton (1997, 3), todas estas explicaciones posibilistas de las relaciones entre los hombres y el medio,

ofrecen escasas ventajas explicativas respecto de las utilizadas por otros modelos deterministas, como los antropogeográficos, pues si, indudablemente, pueden dar razón de observaciones etnográficas elementales, resultan totalmente inadecuadas para comprender la diversidad cultural en su complejidad.

#### BOSQUEJO DE UNA PRIMERA SÍNTESIS

Las páginas precedentes han puesto de manifiesto como durante la década de los veinte del pasado siglo se generó un acercamiento a las relaciones entre economía y ecología en el que las ciencias sociales utilizando herramientas conceptuales semejantes ora convergían ora parecían contradecirse. Como consecuencia de esta disímil aproximación a dichas relaciones, se van a forjar una serie de modelos cuya influencia, duradera aunque discontinua, se dejará notar en el modo en que la antropología social ha abordado las interconexiones entre procesos económicos y ambientales. De hecho, aún con múltiples entrecruzamientos y matizaciones, se consolidarán en tal década dos pautas básicas que, de alguna forma, todavía pueden vislumbrarse en ciertas aproximaciones a la cuestión concerniente. De una parte, las representaciones deterministas que encuentran en un único factor –con independencia de que éste sea la tecnología, el clima o cualquier otro–, la explicación de la totalidad de los procesos sociales vinculados a lo ambiental. De otra, las provenientes de un conjunto de monografías etnográficas elaboradas por los discípulos de Boas que mostrarán que la diversidad cultural atraviesa uniformidades “naturales”, geográficas, climáticas o de cualquiera otra índole.

Sin embargo, no es posible hablar de una bifurcación de posicionamientos teóricos irreconciliables. A los dos enfoques mencionados se superpondrán dos orientaciones que no se corresponden milimétricamente con las anteriores y que son, a su vez, divergentes. De un lado, hallaríamos una orientación de corte materialista heredera del espíritu morganiano, aunque no participe necesariamente de la letra de éste. Del otro, estaría aquella que se decanta por concepciones que hacen de los procesos cognitivos el centro de sus explicaciones.

Estos cuatro modelos básicos –determinismo materialista, determinismo ideográfico, particularismo materialista y particularismo ideográfico–, que llegan a ocho al considerar que cada uno de ellos puede ajustarse a un paradigma dinámico o estático, no se aplican monolíticamente: se entretajan con ingentes préstamos conceptuales adoptando perfiles variados en función de necesidades explicativas coyunturales o estructurales. Ahora bien, aunque esta fructífera amalgama produce un desvanecimiento de las fronteras epistemológicas que ha permitido un nítido enriquecimiento teórico, el precio que, en demasiadas ocasiones, se ha pagado es la generación de una cierta confusión entre economía, tecnología y ecología. A su vez, la subsiguiente desorientación emanada de tal equívoco ha suscitado enconadas y tajantes disparidades, las más de ímpetu escolástico, que han llevado a identificar lo económico exclusivamente con lo meramente material y, de forma consistente, a considerar la eficiencia tecnológica como sinónimo de la adecuación ambiental. En cualquier caso, tal y como afirmara A.B. Hollingshead cuando se cuestionó en 1940 la utilidad de las herramientas conceptuales que proveen las ciencias naturales para explicar los comportamientos culturales, los principios biologicistas subyacentes a la mayor parte de los argumentos referidos conducen irremisiblemente a patrones poco propicios para explicar y comprender procesos socioculturales. No extraña, por tanto, que tras la segunda guerra mundial la mayor parte de los antropólogos acometan sus obras desde el intento de superar definitivamente el biologicismo.<sup>9</sup> Tal será el caso particularmente, en lo que al objeto de nuestra reflexión compete, de Leslie A. White (1949) y de J. Steward (1955).

---

<sup>9</sup> Numerosos son los autores que desde entonces hasta nuestros días han autoconceptuado sus teorías como definitivas enterradoras de cualquier modelo biologicista. Sin embargo, no resulta particularmente difícil mostrar como tal paradigma ha sorteado tanto sepulcrero. De hecho, su vigencia se ha puesto de manifiesto tanto en la polémica subsiguiente a la publicación en 1995 de *The Bell Curve* por parte de Russel Jacoby y Naomi Glauberan, como en la que en el ámbito más restringido de la antropología social siguió a la aparición en 1998 de *El factor Malthus* de Eric. B. Ross.

TECNOLOGÍA Y ENERGÍA

Leslie Alvin White pretendió rescatar algunas de las aportaciones más características del evolucionismo decimonónico con una interpretación cultural de todos los fenómenos sociales desde la premisa de que la conducta humana varía en función de la cultura. En su opinión, si se observa la cultura como una integrada totalidad extrasomática y superorgánica, al estilo kroeberiano, es posible distinguir en la misma al menos tres subsistemas: el tecnológico, integrado por los medios materiales y las técnicas que posibilitan una adecuada conexión entre el hombre y el medio ambiente; el sociológico, conformado por las relaciones personales expresadas como pautas conductuales individuales y colectivas; y, por último, uno ideológico que expresa simbólicamente creencias, ideas, etc. Aunque los tres son partes de un "sistema organizado" (1988, 430), tanto el social como el ideológico deberían ser comprendidos como variables dependientes del tecnológico pues, en última instancia, "el hombre como especie animal, y por lo tanto la cultura como un todo, depende de los medios materiales y mecánicos de ajuste que emplea para adaptarse al medio natural circundante" (1988, 431). La primacía del subsistema tecnológico estriba en su asunción de la función rectora de la totalidad: transformar la energía que circula por el entorno medioambiental en energía utilizable por los seres humanos. Por lo mismo, la variabilidad de los sistemas culturales dependería básicamente de su eficiencia para traducir la energía disponible en energía aprovechable.

Desde un punto de vista analítico, afirmaba White, resulta imprescindible delimitar nítidamente en todo sistema cultural tres elementos diferenciados: la cantidad de energía que circula por el mismo, la eficiencia de los medios tecnológicos para encauzarla y la magnitud de bienes y servicios precisos para satisfacer las necesidades humanas. Pues bien, en el supuesto de que el elemento hábitat permanezca constante, aseveraba White, el grado de desarrollo cultural, expresado en términos de bienes y servicios necesarios para la satisfacción de las necesidades humanas, vendría determinado por la cantidad de energía y por la eficiencia de los medios que la domeñan. Por lo mismo, de forma semejante a lo que hiciera Holmes en su incipiente teoría de áreas, aseguraba que, salvo interferencias provocadas por la intervención del subsistema so-

cial, sistemas culturales con tecnologías semejantes, inevitablemente tendrán características sociales semejantes. A partir de tal afirmación, y tras varios intentos, White formuló la que denominaría ley básica de la evolución de la cultura: “el grado de desarrollo cultural varía en proporción directa con la eficiencia de las herramientas empleadas permaneciendo constantes los demás factores [...] el progreso cultural es efectuado, en consecuencia, tanto merced a un perfeccionamiento de las herramientas como aumentos de la cantidad de energía aprovechada” (1988, 441).<sup>10</sup>

Sin embargo, la consideración estática de los ecosistemas inherente a esta formulación, así como la ausencia de relación entre consumo energético y cantidad de trabajo necesario para desarrollar su apropiación, plantearon de inmediato numerosos problemas. Además, la incapacidad de superar el etnocentrismo teleológico consustancial a la pretensión de comparar todos los sistemas culturales por referencia al propio, provoca una confusión entre procesos económicos y ecológicos que se acrecienta al no considerar que las necesidades básicas pueden ser diferentes en culturas distintas y que existen suficientes datos etnográficos que muestran que numerosos colectivos humanos han preferido históricamente mantener una baja producción energética a introducir en su sistema productivo modificaciones que pusieran en riesgo su autonomía grupal.

Es más, en contra de lo sugerido por la ley básica de la evolución cultural propuesta por White, no sólo es posible mostrar cómo determinados grupos humanos han logrado grandes avances culturales sin incrementar los consumos energéticos, sino también cómo el empeño en llevarla a efecto ha provocado consecuencias contrarias a las buscadas. Tal ocurre, como mostró Roy Rappaport (1971), porque las producciones agrarias asentadas en la economía de mercado se caracterizan por la reducción de la complejidad ecológica de los ecosistemas y, consecuentemente

<sup>10</sup> La primera definición de la ley básica de la evolución de la cultura difícilmente permitía su formulación en términos de eficiencia del instrumental empleado o en términos de crecimiento energético: “la cultura evoluciona a medida que aumenta la cantidad de energía aprovechada per cápita, o a medida en que aumenta la eficiencia de los medios usados para poner a trabajar la energía” (White 1988, 435). Expresada simbólicamente da lugar a la conocida fórmula  $E * T ? C$  (donde E = energía aprovechada, T = medios tecnológicos y C = nivel de desarrollo cultural).

mente, por la sustitución de la estabilidad por la fragilidad. Ahora bien, la simplicidad ecosistémica conlleva una disminución de autonomía que, si se pretende mantener la producción energética, solamente puede ser compensada mediante la importación de energías externas al propio ecosistema, con el consecuente riesgo de pérdida del control de la producción. En definitiva, la simplificación de ecosistemas naturales para aumentar la producción agraria hace depender las regulaciones de los ecosistemas locales del exterior de los mismos. Con ello, la supuesta capacidad autocorrectiva de los ecosistemas sería sustituida por intereses ajenos al propio grupo humano afectado generándose las condiciones propicias para un “imperialismo ecológico”.<sup>11</sup> Por tal motivo, la ley básica de la evolución de la cultura, debiera incluir necesariamente una referencia no sólo al rendimiento neto de la energía consumida, sino, sobre todo, a las características de la actividad desarrollada para adquirirla.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> En este breve artículo de 1971, Rappaport (1982, 172) define el “imperialismo ecológico” como la sustitución de sistemas culturales energéticamente pobres por sociedades ricas en energía como consecuencia de intereses económicos ajenos al mantenimiento de los grupos que han practicado históricamente una “agricultura de subsistencia”. Tras la aparición de *Imperialismo ecológico*, de Alfred W. Crosby (1986), el término ha sido incorporado de forma generalizada por todas las ciencias dedicadas al análisis de procesos ambientales. Crosby, desde posiciones por lo demás muy semejantes a las que ya había manifestado Eric Wolf (1982), muestra cómo, más allá de la potencia bélica, el triunfo de la “civilización occidental” ha descansado en la “conquista ecológica”. Dicha conquista, particularmente notoria en el caso de los intercambios habidos entre Europa y América desde 1500, consiste en la producción de ecosistemas homogéneos que, caracterizados por la preponderancia de los patógenos, plantas y animales transportados por los europeos, están presentes en todo el mundo. En los casos en los que las plantas o animales de origen americano se han impuesto sobre las de procedencia europea, el proceso ha discurrido en el orden simbólico puesto que, verbigracia las patatas en Irlanda, han pasado a considerarse autóctonas del Viejo Mundo con exclusión de la referencia vernácula.

<sup>12</sup> Al respecto, hay que considerar que cada vez existen más evidencias etnográficas que muestran que la posibilidad de incrementar el consumo energético mediante el acopio de instrumentos y herramientas ha sido en numerosas ocasiones maladaptante. Esto ha ocurrido particularmente en aquellos grupos humanos que, al hacer de la movilidad condición del éxito adaptativo, garantizan el necesario aporte energético diario con un gasto efectivo de trabajo reducido. Por otra parte, un mínimo de rigor exigiría, además, sustraer de la magnitud resultante de la ley de la evolución cultural la cantidad de ener-

Igualmente problemático se antoja el omiso caso que White hizo de las numerosas críticas que se habían realizado desde comienzos del siglo contra los abusos comparativistas y que le condujo a repetir errores ya periclitados. Posiblemente, la poca estima que White tenía hacia la obra de Boas –a la que consideraba como un mero conjunto de “enclenques explicaciones psicológicas” (1988, 187) insuficientes para “aprehender el concepto de una ciencia especial dedicada a una clase distinta e independiente de determinantes de conducta que son de tipo superpsicológico” (1988, 152)– se encuentre en la base de tal desprecio. No está demás recordar que White consideraba que la proclividad al psicologismo que Boas tenía, conllevaba un inherente descrédito de la antropología que limitaba cualquier aportación que éste pudiera hacer.<sup>13</sup> A pesar de tan contundentes opiniones, de justicia es reseñar que la irritación que le producía la obra de Boas no era extensible hacia todos los particularistas. Es más, llega a descubrir en la obra de Wissler una culturología semejante a la que él mismo propone: “Clark Wissler toma el punto de vista culturoológico en gran parte de su trabajo. Considera el ‘concepto de cultura’ como uno de los más recientes e importantes logros de la investigación antropológica [...] En realidad, aboga por el estudio de la ‘cultura como independiente de los seres humanos.’” (1988, 141).

---

gía consumida para reponer no sólo el metabolismo basal o de mantenimiento, sino también la energía utilizada además por fallos estructurales en los instrumentos utilizados para la apropiación energética o como consecuencia de la obsolescencia programada o no tanto de productos como de útiles para la producción.

<sup>13</sup> En opinión de White era evidente el poco aprecio que Boas sentía por la antropología: “Franz Boas sugirió una vez que ‘todo el grupo de fenómenos antropológicos puede desvanecerse, que en el fondo puede que sean problemas biológicos y psicológicos, y que todo el campo de la antropología pertenece a una de esas ciencias’. De esta manera, Boas hasta llegó a sugerir que la antropología misma ‘se convertiría cada vez más en un método que podrá ser aprovechado por un gran número de ciencias, antes que constituir una ciencia en sí misma’” (1988, 477). En ese sentido afirma White que “la falta de aptitud de Boas para elevarse por encima del nivel de la interpretación psicológica y captar un punto de vista culturoológico es evidenciada claramente en un significativo pasaje escrito por Benedict. ‘Jamás ha sido comprendido suficientemente’, dice ella, ‘cuán coherentemente a través de su vida definió Boas la obra de la etnología como el estudio de la “vida mental del hombre”, “actitudes psíquicas fundamentales de grupos culturales”, y “mundo subjetivos del hombre” (1988, 144).

Sea como fuere, uno de los principales lastres que presenta el análisis histórico que plantea White es la preponderancia de una historia lógica sobre la cronológica. La escasa facticidad de la misma le lleva al absurdo metodológico de comparar sociedades insertas en contextos históricos diferentes con otras ahistóricas. A su vez, esto provoca nuevos problemas: para poder llevar a efecto la comparación de consumos energéticos de dichas sociedades evitando, por una parte, aquellos datos que no sirven para el propósito que se sigue o que abiertamente lo contradicen y, por otra, violentar la coherencia interna de la teoría, White se ve abocado al uso meramente nominal de unidades métricas semejantes. Como consecuencia, se obvian invenciones –como la imprenta– o descubrimientos –como alimentos producidos en ecosistemas alejados– que aparentemente no tienen incidencia directa en el consumo de energía aunque puedan suponer la radical transformación de las condiciones de vida de los grupos humanos. Tal parece, por tanto, que White más que comparar sistemas culturales diferentes procede a establecer equiparaciones entre estereotipos siguiendo el modelo evolutivo de Gordon Child para legitimar ciertos modelos productivos basándose en una supuesta “superioridad natural”. En este sentido, sugiere Sahlins (1983, 18) en su conocida *Economía de la Edad de Piedra*, el desacierto del planteamiento de White, particularmente notorio en el papel que otorga al que llama subsistema social en relación con la tecnología y los procesos de adaptación, no sólo implica deficiencias de interpretación histórica sino del fundamento mismo de la ley básica de la evolución de la cultura.

El determinismo tecnológico que White defiende parte de una contradicción difícilmente soslayable: niega al subsistema social la posibilidad de influir sobre los procesos evolutivos, por una parte, y afirma, por otra, que la ralentización de los procesos innovadores de la evolución tiene su origen en la relación que se establece entre el sistema “socioeconómico” y el tecnológico (1988, 449). El recurso a un hipotético subsistema “socioeconómico” para solventarla implica bien una ampliación del sistema social más allá de los límites inicialmente definidos o bien precipitarse en el reduccionismo de identificar social y económico. Y, sin embargo, White no parece albergar duda alguna acerca de los componentes del subsistema tecnológico: “los instrumentos materiales, mecánicos, físicos y químicos, junto con las técnicas de su uso, con cuya ayuda el

hombre, como una especie animal, es articulado con su hábitat natural. Encontramos aquí las herramientas de producción, los medios de subsistencia, los materiales de refugio, los instrumentos de ofensa y defensa" (1988, 430). Esto es, aquellos que en las monografías etnográficas tradicionales se situaban bajo el epígrafe de "vida económica". Pero, a su vez, el subsistema sociológico incluiría las "relaciones interpersonales expresadas por pautas de conducta, tanto colectiva como individual. Encontramos en esta categoría sistemas sociales, familiares, económicos, éticos, políticos, militares, eclesiásticos, ocupacionales y profesionales, recreativos, etcétera" (1988, 430). Como es notorio, la confrontación de ambas definiciones provoca indeterminación pues lo económico aparece tanto dentro del sistema tecnológico como del social. La identificación que White lleva a cabo del subsistema tecnológico con lo meramente material para salvar tal vaguedad, implica situar lo económico fuera del ámbito de lo social. Ahora bien, tal marginación sólo es posible si se identifica lo económico con el sistema de producción, intercambio y consumo de bienes y servicios con absoluta independencia respecto de los elementos materiales que lo permiten.<sup>14</sup> Con ello, White ubica los medios de trabajo y las relaciones sociales de producción, que habían sido contempladas por Marx como co-constituyentes básicos del sistema económico, en subsistemas diferentes: los primeros en el tecnológico, las segundas en el social. Como consecuencia de esta escisión, las contradicciones intrasistémicas se trocan intersistémicas lo que, a su vez, conlleva una circular petición de principio: el subsistema tecnológico al determinar al social se autocondiciona porque éste está integrado en aquél y, simultáneamente, el tecnológico no puede considerarse al margen de lo económico pues se imbrica inexcusablemente en contextos sociales.

En suma, la ley básica de la evolución cultural sobrepasa los límites para los que fue concebida debido a la confusión que manifiesta entre

---

<sup>14</sup> Lo que, como dijera Burling (1976, 105), conduce al absurdo: si incluimos en la economía "la distribución de todos los bienes y servicios, ya sean materiales o no, entonces todo lo que hace el hombre entra en la definición"; pero, si intentamos evitar dicha confusión definiendo previamente qué bienes y servicios son económicos y cuáles no, entonces concluiríamos que la economía estudia la producción, distribución y consumo de bienes y servicios económicos, lo cual es, cuando menos, tautológico.

económico, social y tecnológico. La aplicación de una teleología spenceriana a la evolución social –“se mueve inexorablemente hacia más elevados niveles de integración”(1988, 456)–, introduce nuevas reservas sobre el uso y abuso de la ley básica de la evolución cultural que parecería justificar plenamente el aludido “imperialismo ecológico”. La esperanza whiteana de que la evolución social termine con una única potencia política que pueda organizar “todo el planeta y a la especie humana dentro de un único sistema social”(1988, 457), así lo refleja. De acuerdo con la mencionada ley, dicha potencia será aquella que sea capaz de consumir más energía *per capita*. Con esta afirmación, el modelo biologicista que se había desarrollado en el segundo decenio del siglo XX parece dar paso a uno de carácter energetista que concibe la cultura desde un punto de vista termodinámico: “el sol es la fuente primaria de energía; la cultura un sistema termodinámico impulsado desde tal fuente” (1988, 459).<sup>15</sup>

#### UN MÉTODO Y VARIOS PROBLEMAS

Uno de los lastres para abordar las relaciones entre procesos económicos y ambientales que tenía la propuesta whiteana era su propuesta de anclar la ley básica de la evolución cultural en el supuesto de la constancia del hábitat. Tal proposición reforzaba una consideración desarrollada por el posibilismo kroeberiano del medio ambiente como elemento pasivo de las relaciones entre los hombres y su entorno. Tal idea generó una falsa dicotomía que condujo a la antropología social a analizar las relaciones con respecto al medio ambiente, bien desde una suerte de mitigado determinismo ambiental de origen boasiano, bien desde uno menos moderado de origen morganiano. Pues bien, justamente como rechazo a tal dicotomía surge la ecología cultural que promovió en la década de los cincuenta Julian H. Steward.

Frente a tan manida dualidad, Steward, con las herramientas conceptuales desarrolladas, como hemos visto, desde diferentes perspectivas en los tres decenios que preceden a su *Teoría del cambio cultural*, adop-

---

<sup>15</sup> No reproduzco aquí las críticas a las insuficiencias del sistema de White que he desarrollado *in extenso* en otro lugar (Tomé 1996, 75-122).

tará como punto de partida la imposibilidad de precisar apriorísticamente la existencia de un entorno natural como diferente de uno cultural debido a que, dada la particular interrelación existente entre naturaleza y cultura, cada uno de ellos se define por el otro. El otorgamiento a tal aserto de la condición axiomática establece una radical diferencia con respecto a cualquier otra aproximación ecológica y un definitivo alejamiento de la subsidiariedad respecto de la ecología biológica. La ecología cultural, aseveraba Steward, al conceder al entorno un papel activo, no puede emparentarse con la investigación biológica, ni tan siquiera con la llamada ecología humana o social de Robert Park y Ernest Burgess justamente porque éstas asumen como indubitable el principio de la pasividad del entorno.

Steward acudirá básicamente a dos argumentos para justificar el rechazo de la identidad entre ecología biológica y ecología cultural. De una parte, señala, las proposiciones biológicas son por definición universales. Sin embargo, como defienden los seguidores de Boas, en el caso de los comportamientos humanos, la remota posibilidad de formular proposiciones de tal alcance sólo puede llevarse a efecto tras analizar múltiples adaptaciones particulares. En segunda instancia, a diferencia de lo que ocurre en el ámbito de lo biológico los modelos culturales no se derivan genéticamente –como han mostrado las explicaciones culturales de Wissler y Kroeber–, por lo que las magnitudes a comparar son en realidad inconmensurables. Consecuentemente, prosigue Steward, el comportamiento humano debe analizarse con conceptos y métodos históricos, por muy insuficientes que éstos se manifiesten. Por lo mismo, desde el acuerdo con el principio whiteano de que sólo la cultura explica la naturaleza de los comportamientos humanos, Steward considerará que en la ecología cultural no tienen cabida los argumentos, como el posibilismo kroeberiano, que conciben al medio ambiente como factor limitante, aunque no causal, de las posibilidades culturales porque ignoran un principio fundamental: “las adaptaciones ecológicas constituyen procesos creativos” (Steward 1955, 34). No se trata de una mera cuestión semántica o de matiz perceptivo. Considerar al entorno como agente conduce inexorablemente a rechazar la existencia de uniformidades de comportamientos aparecidas en un área de uniformidades espaciales. Es más, añade Steward (1955, 35), los argumentos posibi-

listas caen en continua contradicción porque, a la vez que afirman tales uniformidades, minimizan el papel del ambiente considerándolo como elemento secundario y pasivo.

Justamente por los mismos motivos, la ecología cultural no podrá encontrar, como pretendió la ecología humana, principios generales aplicables a cualquier situación cultural o ambiental. Más bien se verá abocada a intentar dar razón del origen de particulares modelos culturales presentes en áreas diferentes. Tal intento exige el uso de conceptos históricos, por lo que el recurso al evolucionismo, entendido de forma amplia como una metodología que pretende establecer comparaciones o paralelismos culturales, deviene una necesidad. Ahora bien, Steward es plenamente consciente de las múltiples insuficiencias inherentes a una concepción lineal de la historia que piensa la diversidad cultural como epítomes de una secuenciación universal contrafáctica. Por tal razón, la metodología que va a desarrollar para investigar regularidades en el cambio social tendrá como objetivo básico establecer proposiciones legaliformes de base empírica. En este sentido, partirá de la hipótesis de que cualquier muestra social diacrónica presenta la ideología y la organización social como variables dependientes del desarrollo tecnológico. Pero, aunque dicho supuesto le lleva a coincidir con White en la necesidad de priorizar el análisis de las variables tecnoeconómicas y tecnoecológicas para explicar la evolución cultural, incorporará a la teoría una diferenciación radical con respecto al neoevolucionismo de éste: Steward considera "el ambiente local como un factor extracultural en la infructuosa apreciación de que la cultura viene de la cultura" (1955, 36).

En suma, la pretensión de Steward es propiciar la creación de una metodología precisa para la resolución de problemas específicos. De esta forma, "la ecología cultural presenta conjuntamente un problema y un método. El problema es averiguar si las adaptaciones de las sociedades humanas a sus ambientes requieren modelos particulares de comportamiento o si permiten cierta clase de posibles modelos de comportamiento" (1955, 36). A su vez, el método contará con un instrumento imprescindible, la evolución multilineal, recuperada del modelo evolutivo ensayado por Marx en sus conocidas "Formas que preceden a la producción capitalista". Así, en manos de Steward, el evolucionismo multilineal se convertirá en un instrumento para explicar la evolución cultural

sin acudir a etapas universales y, consecuentemente, para averiguar si existen o no modelos culturales particulares de ajuste y transformación del medio ambiente.<sup>16</sup> De la misma forma, el rechazo del determinismo le llevará a enfrentarse a una noción abstracta de evolución general, como la que siguiendo la estela de Morgan y Tylor habían formulado White y Gordon Childe, para generar una teoría en la que la reconstrucción histórica se ancla en procedimientos empíricos y no deductivos. Afirma desde esta posición Steward que la evolución general no tiene esquemas ni leyes a priori, por lo que además de absurdo resulta imposible clasificar datos en torno a secuencias universales.

Por otra parte, en esta síntesis crítica que Steward lleva a cabo, observará que, habida cuenta la interdependencia funcional de todos los aspectos de una cultura, al margen de que el grado de dependencia no sea equivalente en todos los casos, conceptos como el de “núcleo cultural”, generados en el seno de la teoría de las áreas, pueden ser de gran relevancia para el análisis histórico. En este sentido, definirá al núcleo cultural como “la constelación de rasgos que están más relacionadas con las actividades de subsistencia y las disposiciones económicas” (1955, 37). Dicho núcleo incluiría, además, patrones sociales, políticos y religiosos cuya relación con los rasgos aludidos es determinable empíricamente. El énfasis que Steward hace en la empiria, le obligará a precisar de forma nítida los procedimientos básicos que ha de seguir la ecología cultural para llevar a efecto sus reconstrucciones históricas. Estos deben partir, en primer lugar, del análisis de la “interrelación entre la tecnología explotadora o productiva y el entorno”(1955, 40). Esta tecnología no sólo incluye a lo que habitualmente denominamos “cultura material”, sino que se extiende igualmente hasta el conjunto de rasgos de importancia menor pero que se vinculan al uso de la tecnología en relación con el medio ambiente. El segundo procedimiento básico de la ecología cultural, a decir de Steward, es el análisis de los comportamientos “incluidos en la explotación de un área particular con una tecnología particular”

---

<sup>16</sup> En cualquier caso, hay que recordar que la multilinealidad evolutiva había sido ya utilizada por Steward en “The economic and social basis of primitive bands”, artículo escrito en 1936 en homenaje a Kroeber, donde analizó las relaciones entre cultura y medio físico en términos causales no deterministas.

(1955, 40). En la misma no sólo se incluyen los relacionados directamente con la producción de alimentos, sino otros como los destinados a su transporte o su sustitución. El tercer y último procedimiento, “que requiere una aproximación genuinamente holística” (1955, 42), exige comprender de qué forma los modelos conductuales usados para explotar el entorno afectan a otros aspectos de la cultura tales como la demografía, los patrones de asentamiento, las estructuras de parentesco, la tenencia de la tierra, su uso y otros culturales claves.<sup>17</sup>

Ciertamente, en la perspectiva de Steward, el núcleo cultural, al facilitar la atención empírica a aquellas características que tienen más que ver con el entorno, es el instrumento adecuado para efectuar estudios de detalle o específicos antes de proceder a cualquier generalización. Ahora bien, si desde esta óptica resulta irrefutable la crítica al neoevolucionismo whiteano por sus excesos generalizadores, no es menos cierto que desde la perspectiva de White resultaría igualmente sencillo considerar que la posición de Steward supone una recaída en el particularismo boasiano. La insistencia en la elaboración de estudios particulares parecería incidir aún más en esta línea. Ahora bien, el particularismo excesivo im-

<sup>17</sup> La forma concreta en que se ha de abordar la reconstrucción de los procesos históricos y, por ende, la historia misma, será una de las cuestiones que mayores enconos y divergencias provocará en la naciente ecología cultural. Considerarlas con el rigor que se debe, precisaría de más páginas que las que configuran la totalidad de este artículo. A mayores, hay que señalar que tal divergencia se hace patente allende los límites autoimpuestos para esta reflexión cual son la aparición de *Ifugao economics* (1922) y *Theory of Cultural Change* (1955), años que considero formadores de las corrientes que posteriormente van a desarrollarse en la reflexión contemporánea acerca de las relaciones entre procesos ambientales y económicos. En puridad habría que señalar que aunque tales divergencias se perciban con nitidez sobre todo a partir de la publicación de *The people of Puerto Rico* (1956), lo cierto es que se gestan durante el desarrollo del “Proyecto Puerto Rico” que, financiado por el Social Science Research Council y la Fundación Rockefeller, puso en práctica entre febrero de 1948 y agosto de 1949 Julian Steward. Éste contaría con la participación, junto a otros colaboradores como J. Murra, de Robert Manners, Eric Wolf, Elena Padilla, Sydney Mintz y Raymond Scheele. En el mismo, tanto Wolf como Mintz, al analizar las distintas formas que el capitalismo había utilizado para penetrar en Puerto Rico, así como las heterogéneas resistencias que había tenido que sortear, situaron su materialismo no mecanicista al servicio de la explicación de los efectos que sobre lo local han ejercido fuerzas históricas como el capitalismo o el colonialismo (Roseberry 1995, 54).

plica una limitación de la aplicación de la metodología propuesta a áreas geográficas o culturales muy reducidas, por mucho que Steward diferencie entre “área tipo cultural”, definida como el sistema sociocultural de uniformidades locales distintivas y la de “tipo transcultural” en el que las regularidades son fruto de intercambios históricos entre áreas diferentes (1955, 88). De hecho, como editor del *Handbook of South American Indians*, Steward (1946-1959) recurrió al más clásico modelo de las áreas culturales para facilitar la comprensión de los datos etnográficos.<sup>18</sup>

De cualquier forma, no hay duda en que la noción de “núcleo cultural” suscita serios problemas y no sólo por su dificultad para integrar los prestamos culturales. En la medida en que el núcleo cultural se define a partir de los rasgos que resultan más afectados por las relaciones del hombre con el medioambiente, se podría colegir que existen procesos “naturales” cuya influencia en determinados rasgos culturales es elevada en tanto que otros procesos poseen una menor relevancia para esos rasgos. Si bien tal constatación puede antojarse una obviedad, lo cierto es que el corolario que de ella se deriva implica considerar que entornos naturales particulares de alcance local pueden provocar la aparición de características culturales igualmente particulares. Pero tal afirmación supone de facto recuperar, si bien mitigadamente, el determinismo ambiental que se asienta en la consideración de que es el entorno quien modela la cultura.

Ciertamente, este determinismo, coherente con la inicial premisa de otorgar al entorno un papel activo y a las adaptaciones al mismo un ca-

---

<sup>18</sup> Si bien hay que recordar, como Rhoda Metraux (1980) o Andrés Fábregas (1997), que el contexto postbélico propició que gran parte de los estudios desarrollados por los antropólogos norteamericanos tras el fin de la II Guerra Mundial se vincularan a una hipotética necesidad de generar investigaciones sobre culturas nacionales que pudieran apoyar acciones del ejército norteamericano o contribuir, cuando menos, a elevar la moral civil. Y esto, por supuesto, al margen de que parte de los alumnos, en su mayoría hijos de migrantes o de exiliados forjados en escuelas públicas, que colaboraban con Steward en esos años en la Columbia University (E. Wolf, E. Service, M. Harris, Morton Fried, Robert Manners, Sydney Mintz, Stanley Diamond, etc...), participara en diverso grado en organizaciones políticas comunistas o afines y en manifestaciones de protesta de distinta índole. Recuérdese que en una entrevista con Jonathan Friedman (1987, 109), Eric Wolf manifestó que todo el grupo participaba de distintas tonalidades de “rojerío”.

rácter creativo, habida cuenta de que no se expresa en términos universales, permite explicar la forma en que han acontecido numerosas adaptaciones particulares a entornos particulares. Ahora bien, su desarrollo plantea un problema de difícil solución: resulta imposible determinar empíricamente la existencia de cualquier núcleo cultural. De hecho, no se trata exclusivamente de una cuestión epistemológica derivada del hecho potencial de que el rasgo más importante hubiese sufrido alteraciones diacrónicas tan importantes que en el momento del análisis histórico concreto no fuera el de mayor repetición estadística o incluso quedase oculto por otros de menor relevancia. Más bien, la génesis de la contradicción se encuentra en la distinción cualitativa que Steward hace de dos tipos de rasgos. Tendríamos, en primer lugar, aquellos vinculados al núcleo cultural que resultan afectados directamente por el medio ambiente. En segunda instancia, hallaríamos un conjunto de “rasgos secundarios determinados en gran medida por factores puramente histórico culturales –bien por innovaciones al azar bien por difusión– y que dan una apariencia externa distintiva a culturas con núcleos culturales semejantes” (1955, 37). Ahora bien, si se considera que existe una interdependencia funcional, como Steward y White afirman, entre todos los rasgos de una cultura, será preciso concluir que, cualquier rasgo, por secundario que sea, podrá afectar a otros. De ser así, rasgos modelados por el ambiente serían condicionados por factores histórico culturales en la misma medida en que rasgos determinados por procesos culturales resultarían condicionados por el entorno ambiental. O dicho más claramente, resulta inconsistente mantener simultáneamente la interdependencia funcional y la existencia de un núcleo cultural.

De alguna forma, Steward pretende resolver esta aporía acudiendo a la noción de “tipos culturales” concebidos como “constelaciones de rasgos centrales que surgen de adaptaciones ambientales y que representan niveles similares de integración” (1955, 42). Así se pone de manifiesto plenamente en su artículo “Desarrollo de las sociedades complejas: causalidad cultural y ley” donde las regularidades descubiertas en los procesos prehistóricos son formuladas en diferentes niveles que son comprensibles desde explicaciones particulares relacionadas con procesos de adaptación ambiental. Ahora bien, aunque Steward recurre a los tipos culturales como elemento para reducir la importancia de la difusión y

evitar algunos de los errores de Wissler, en última instancia, los tipos culturales son un depurado trasunto de los estratos que los evolucionistas clásicos utilizan. De hecho, pudiera parecer que el desarrollo de los niveles de integración, como consecuencia de los tipos culturales, no ofrece ventajas significativas con respecto a la noción de estadio o estrato de las que hacían gala los evolucionistas unilineales. Es más, algunas de las afirmaciones que Steward hace –“hay muchas regularidades que pueden ser formuladas en términos de similares niveles y adaptaciones similares” (1955, 42)– parecieran introducir una mera diferenciación de cantidad entre el evolucionismo unilineal y el multilineal que solamente podría resolverse de forma empírica (Tomé 2002, 60): es posible constatar la existencia de paralelos cuasi universales en los procesos de adaptación al entorno y, por ende, establecer niveles generales de desarrollo cultural, como afirma Leslie A. White o de reducidos paralelismos, como postula Steward.

No obstante, existe una nítida diferencia que otorga mayor alcance a la teoría de Steward. Mientras que para los evolucionistas clásicos cada estadio es una conclusión de la evolución, para Steward (1955, 52) “el concepto de nivel de integración sociocultural es simplemente una herramienta metodológica para tratar con culturas con diferente grado de complejidad”; es decir, es un instrumento para descubrir regularidades empíricas que discurriendo a través de los sistemas sociales generan procesos de diferenciación e integración. De hecho, así se prueba en la aludida obra de Steward, Manners, Wolf *et al.* (1956) en la que se muestran fehacientemente las ventajas teóricas de la utilización de dicha herramienta. En dicho ensayo los autores, a pesar de la existencia de direcciones no convergentes en la investigación, tomarán como unidad de estudio el “Estado-nación” para mostrar la idoneidad de los niveles de integración sociocultural en la investigación de sociedades complejas.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> En el análisis de las relaciones entre historia local, configuraciones emergentes y estructuras coloniales, Wolf y Mintz mostrarán cómo las comunidades, como mecanismo de respuesta a las imposiciones extralocales, superpondrán las novedades a gran parte de la organización “tradicional” que así acomodada logra perdurar. Con este tipo de reflexión, tanto Wolf como Mintz sentarán las bases de una “historia cultural”, consistentemente desarrollada con posterioridad (Wolf 1982; Mintz 1985), que se apartará de algunos postulados básicos de la ecología cultural stewardiana.

El énfasis en la “soberanía”, frente a un supuesto carácter nacional al uso del que los enfoques culturalistas de la época proponían, permitirá analizar procesos de integración de lo local en lo nacional (Roseberry 1995, 53) desde la consideración de las comunidades como “subculturas” insertas en otras mayores.<sup>20</sup>

#### ECOLOGÍA CULTURAL Y ANTROPOLOGÍA ECONÓMICA

Implícita o explícitamente, la preocupación por las formas en que los seres humanos se han relacionado con el medio ambiente circundante y los procesos económicos que han dominado tales relaciones ha sido una constante desde los inicios de la antropología social. Ahora bien, es en la década de los veinte del pasado siglo cuando un conjunto convergente de aproximaciones emanadas de diversas ciencias sociales van a sentar las bases tanto teóricas como metodológicas para abordar con rigor tales relaciones. Treinta años después, el nacimiento de la ecología cultural de la mano de Julian Steward supondrá un salto cualitativo en tal abordaje. Aún así, el deslinde categorial entre ecología cultural y antropología económica ha seguido estando sujeto a controversia. La discusión acerca de los cazadores-recolectores, observados como modelos productivos o como formas particulares de adaptación a entornos específicos,<sup>21</sup> o más recientemente las derivadas de la denominada tragedia de los comunes (*vid. i.e.* Netting (1993), Hackett (1998) o Constanza *et al.* (2001)), nos lleva a recordar las palabras que hace más de un cuarto de siglo escribiera Godelier (1976, 290): “el antropólogo difícilmente puede aceptar la consideración de las relaciones económicas como un dominio aislado, autónomo con respecto a la organización social”.

---

<sup>20</sup> Justamente este paso ha llevado a William Roseberry (1995, 53) a considerar que *The People of Puerto Rico. A Study on Social Anthropology* es el texto fundacional de una antropología que investiga cómo inciden en la cotidianeidad de la vida local lo que ahora denominaríamos efectos globales.

<sup>21</sup> Recuérdese, al respecto que algunos de los problemas fundamentales en torno a esta cuestión fueron planteados en los años inmediatamente posteriores por autores que formaban igualmente parte del grupo de Steward en la Columbia University como Stanley Diamond (1960) o Elman Service (1962).

Este argumento, reiterado por numerosos autores, pone de manifiesto que el análisis de las relaciones entre economía y medio ambiente desde la antropología social podrá ser particularmente fructífero solamente en el caso de que seamos capaces de conectar teorías que no renuncien al holismo con los datos que aporte la etnografía. Convendría, en cualquier caso, matizar que dicha aspiración holista se resuelve en dos niveles diferenciados. Así, por una parte, resulta incuestionable que procurar una etnografía holista no significa retrotraerse al decimonónico generalismo de los evolucionistas sino, como indicaron Marcus y Fischer, contextualizar de forma sistemática todos los elementos característicos de modelos culturales particulares.<sup>22</sup> A su vez, este holismo etnográfico debe conectarse con explicaciones tendentes a formular generalizaciones de más amplio alcance que incluyan síntesis creadoras y dinámicas los procesos culturales. Este holismo etnológico, que incluye al etnográfico, permite una convergencia entre economía, política y ecología, como la que en su día planteara Eric Wolf, que posibilita una adecuada comprensión de las consecuencias que para los sistemas económicos, sociales y ambientales tienen las continuas interacciones entre lo global y lo local. Como hace cerca de cuarenta años señalara el mismo Wolf (1999), el análisis de las “estructuras intersticiales” nos permite descubrir prácticas culturales imprecisas relacionadas con la producción y distribución de bienes y servicios que evidencian las múltiples interconexiones entre economía y política, por una parte, y economía y ecología, por otra.

---

<sup>22</sup> “Como etnógrafo, el antropólogo centra sus esfuerzos en un holismo de una especie distinta: no para formular enunciados universalmente válidos, sino para representar, lo más plenamente posible, un modo de vida particular. La naturaleza de este holismo –de lo que significa proporcionar una imagen completa de un modo de vida observado de cerca– es una de las piedras angulares de la etnografía del siglo xx que está siendo objeto de una crítica y una revisión serias. La cuestión es, no obstante, que los etnógrafos asumen la responsabilidad de dar al menos acceso a una visión cada vez más completa de las culturas que describen. La esencia de la representación holística en la etnografía moderna no ha sido producir un catálogo o una enciclopedia (por más que el supuesto clásico en el que se apoya la autoridad del escritor etnográfico es que posee una suerte de conocimientos de fondo), sino contextualizar los elementos de una cultura y establecer entre ellos relaciones sistemáticas” (Marcus y Fischer 2000, 49).

Ciertamente el foco actual de atención de la ecología cultural ya no es la comprensión de la forma en que el ambiente modela las conductas o éstas a aquél, sino la forma en que las culturas, o los individuos, piensan y expresan su interrelación con el entorno. Justamente por ello, la ecología cultural, aun cuando aplicada, no es una disciplina técnica. Más bien, nos invita a cuestionarnos acerca de una conceptualización antropomórfica de lo natural, de bíblica raíz, que sustenta modelos económicos tan colonizadores como devastadores. Es decir, la ecología cultural nos conduce a un paisaje multidimensional en el que “azuelas y quarks, plantas cultivadas y mapa del genoma, rituales de caza y producción petrolífera pueden llegar a ser inteligibles como múltiples variaciones de un único conjunto de relaciones que incluyen tanto a seres humanos como a no humanos” (Descola 1996, 99). Desde tal horizonte, conceptos como “entorno global” o “medio ambiente global”, aun considerados como imposiciones de la concepción occidental del entorno sobre las que otros pueblos pueden tener (Ingold 1993, 30), adquieren una nueva significación. En este sentido, la principal diferencia entre los planteamientos de los primeros ecólogos culturales y los enfoques más recientes tiene que ver con el hecho de que, además, en éstos la diversidad cultural se relaciona con la sostenibilidad en la “búsqueda de un futuro viable” (Milton 1993),

Ahora bien, ello no significa que la ecología cultural deba renunciar a plantearse el problema de la comparación intercultural que se encontraba en la base de la reflexión de Steward y, en general, de toda la antropología social. La cuestión estriba ahora en qué y cómo comparar. Justamente para resolver tal cuestión propongo que la ecología cultural sea considerada como un contexto metateórico que permite el acercamiento a los referidos problemas desde posiciones que pueden no ser estrictamente coincidentes. En acuerdo con Stephen Toulmin, para establecer cualquier modelo comparativo resulta necesario prestar especial atención a los interrogantes subyacentes, pues los ideales explicativos actúan como vínculos de técnicas interpretativas, conceptos, problemas teóricos, explicaciones empíricas, etcétera (Toulmin 1977, 159). Al conducir, en primera instancia, los problemas de comparación intercultural al ámbito de los principios metateóricos que subyacen a las teorías se posibilita la diferenciación entre los problemas estrictamente metodológicos, comunes a varias ciencias sociales, y los relativos a los contenidos. Tal distinción

fue, justamente, el punto de partida que adoptaron en 1972 David Kaplan y Robert A. Manners en su *Culture Theory* para definir en qué consiste una orientación teórica. Para Kaplan y Manners (1979, 69), una orientación teórica es un conjunto de “formas de seleccionar, conceptualizar y ordenar la información, para responder a cierto tipo de cuestionamientos”. Es decir, una orientación teórica no es una teoría ni una metodología. Sin embargo, en la medida en que permite optar entre variables posibles de un contexto metateórico que posibilita investigaciones empíricas a partir de hipótesis que surgen de tal contexto incluye en su seno tanto teorías como procedimientos metodológicos.

Desde tal presupuesto, a partir del desarrollo histórico subyacente a la ecología cultural contemporánea, propongo considerarla como una orientación teórica que incluye en su seno múltiples teorías particulares que manifiestan coincidencias en un modo de acercamiento que abarca desde problemas teóricos semejantes a técnicas similares para abordarlos, pasando por conceptos que se aproximan y explicaciones empíricas producidas desde postulados teóricos compatibles.<sup>23</sup> Por tanto, la tarea urgente que demanda hoy la ecología cultural es la definición de los criterios que permiten identificar a una teoría particular como ecológico cultural, con independencia de que su finalidad sea explicar el amor a las vacas en la India, la porcofilia de Nueva Guinea, el parentesco en Madagascar, el ocio entre recolectores africanos, la irrigación de Mesoamérica, el calentamiento global, el monocultivo de las mentes o cualquiera otra. Por lo mismo, el objeto concreto de una teoría ecológico cultural puede o no estar centrado en los procesos económicos. A su vez, pueden existir múltiples teorías económicas que no caigan bajo el ámbito de la ecología cultural. La antropología económica se define por su objeto, la ecología cultural por proporcionar a las teorías contextos de aproximación a sus objetos.

Si hubo un tiempo en que la combinación del trabajo de campo, la comparación y el holismo situaban a la antropología en un espacio único

---

<sup>23</sup> En otro lugar (Tomé 1999) he justificado la preferencia por la orientación teórica como contexto metateórico de explicación frente a otros modelos como la “estrategia de investigación” de Marvin Harris, el “programa de investigación” de Lakatos o el archipopular “paradigma” kuhniano, entre otros.

dentro de las ciencias sociales, la singularidad ha desaparecido a medida que los antropólogos han acudido a técnicas propias de otras disciplinas sociales y que las técnicas antropológicas han sido asumidas por otras ciencias en un proceso de convergencia transdisciplinar. Pues bien, la ecología cultural puede proporcionar un contexto metateórico de amplio alcance del que participar transdisciplinariamente. Sin embargo, la indagación en las relaciones entre lo “económico” y lo “no-económico” que se sitúan en la mira de la antropología económica solamente son factibles desde la premisa de que ésta es parte de la antropología social. Esta afirmación, rayana en la evidencia tautológica, implica, sin embargo, el reconocimiento explícito de que la antropología económica opera de acuerdo con los principios y métodos de la antropología social y no puede olvidar, por tanto, ni el enfoque holístico, ni la utilización del trabajo de campo ni la aspiración comparativa, con independencia de que sus teorías sean o no compatibles con la ecología cultural.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTON, Roy Franklin, *Ifugao Law*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, 15 (1), 1919, 1-186.
- , *Ifugao Economics*, University of California Publications in American Archeology and Ethnology 15 (5), 1922, 385-446.
- BOAS, Franz, “The limitations of the comparative method of anthropology”, en *Science* (New Series) 4, 1896, 901-908 [Cito por la edición española: “Las limitaciones del método comparativo de la antropología”, en Bohanan, Paul y Mark Glazer (eds.), *Antropología: lecturas*, Madrid, McGraw Hill, 1993, 85-93]
- BURGESS, Ernest W., “The Growth of the City: An Introduction to a Research Project”, en Park, Robert, Ernest W. Burgess y Roderick D. McKenzie *The City. Suggestions for Investigation of Human Behaviour Environment*, Chicago, University of Chicago Press, 1923, [1925] 47-62.
- BURLING, Robbins, “Teorías de maximación y el estudio de la antropología económica”, en Maurice Godelier (dir.), *Antropología y economía*, Madrid, Anagrama, 1976, 101-124
- CODERE, Helen, “Money-exchange systems and theory of money”, en *Man*, 3, 4, 1968, 557-577.

- COMAS D'ARGEMIR, Dolors, *Antropología económica*, Barcelona, Ariel, 1998.
- COSTANZA, Robert, Bobbi S. LOW, Elinor OSTROM y James WILSON (eds.), *Institutions, Ecosystems, and Sustainability*, Boca Ratón, Lewis Publishers, 2001.
- CROSBY, Alfred W., *Ecological imperialism. The biological expansion of Europe 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 [Hay edición española, Alfred. W. Crosby, *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*, Madrid, Crítica, 1999]
- DESCOLA, Philippe, "Constructing natures. Symbolic ecology and social practice", en Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspective*, Londres y Nueva York, Routledge, 1996, 82-102 [Hay ed. española: *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI, 2001].
- DIAMNOD, Stanley (ed.), *Culture in History*, Nueva York, Columbia University Press, 1960.
- FÁBREGAS, Andrés, "El concepto de región en la literatura antropológica", en Andrés Fábregas, *Ensayos antropológicos. 1990-1997*, Tuxtla-Gutiérrez, UNICACH-Gobierno Edo, Chiapas, 1997, 123-146.
- FORDE, C. Daryll, *Habitat, Economy and Society*, Nueva York, Dutton, 1934 [cito por la edición española: *Hábitat, economía y sociedad*, Barcelona, Oikos-Tau, 1966].
- FRIEDMAN, Jonathan, "An interview with Eric Wolf", en *Current Anthropology* 28, 1987, 107-119.
- GODELIER, Maurice, "Antropología y economía. ¿es posible la antropología económica?", en Maurice Godelier (dir), *Antropología y economía*, Madrid, Anagrama, 1976, 279-334.
- HACKETT, Steven C., *Environmental and Natural Resources Economics: Theory, Policy, and the Sustainable Society*, Nueva York, M.E. Sharpe, Inc., 1998.
- HOLMES, Henry William, "Areas of American culture characterization tentatively outlined as an aid in the study of antiquities", en *American Anthropologist*, septiembre, vol. 16, 1914, 413-416.
- HOLLINGSHEAD, A. B., "Ecología humana y sociedad humana", en *Monografías ecológicas*, vol. 10, núm. 3 (julio de 1940), 1940, 354-366.
- HUNTINGTON, Ellsworth, *Civilization and Climate*, New Haven, Yale University Press, 1924 [Cito por la edición española, *Civilización y clima*, Madrid, Revista de Occidente, 1942].
- , *The character of races as influenced by physical environment, natural selection and historical development*, Nueva York, C. Scribner's Sons, 1924.

- , *Tree growth arid climatic interpretations*, Washington, Carnegie Institute Publications 352, 1925.
- INGOLD, Tim, "Globes and spheres, The topology of environmentalism", en Milton Kay, *Environmentalism. The View from Anthropology*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, 30-42.
- JACOBY, Russel y Naomi GLAUBERMAN, *The Bell Curve. Debate. History, Documents, Opinions*, Nueva York, Random House, 1995.
- KAPLAN, David y Robert A. MANNERS, *Culture Theory*, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1972 [cito por la edición española: *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México, Nueva Imagen, 1979].
- KELLER, Albert Galloway, "Societal Evolution", en George Alfred Baitzell (ed.), *The Evolution of Man*, New Haven, Yale University Press, 1923, 125-151.
- KROEBER, Alfred R. (comp.), *Handbook of the Indians of California*, Washington, Bureau of American Ethnology, vol. 78, 1925.
- , *Cultural and Natural areas of native of north America*, University of California Publications in American Archeological and Ethnology, 1939.
- LOWIE, Robert H., *Historia de la etnología*, México, FCE, 3ª, 1985 [orig. 1937].
- MALINOWSKI, Bronislaw, "The economic aspect of the Intichiuma ceremonies", 1912, recogido en Thornton, Robert J. y Peter Skalnik, *The Early writings of Bronislaw Malinowski*, Cambridge, Ms. Cambridge University Press, 1993.
- , "The Primitive Economics of the Trobriand Islanders", en *Economic Journal*, vol. 31, 1921, 1-16
- , *Argonauts of the Western Pacific*, Nueva York, Dutton, 1922 [cito por la edición española *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986, edición que, a su vez, reproduce la de Península de 1973].
- , *Coral Garden and Their Magic. Soil-Tilling and agricultural rites in The Trobriand Islands*, Londres, George Allen & Uniw, 1935 [cito por la edición española: *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las Islas Trobriand. Los Jardines de coral y su magia*, Barcelona, Labor, 1977].
- MARCUS, George y Michael FISCHER, *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Buenos Aires, Amorrortu. 2000 [original 1986].
- MASON, Otis T., "Environment" en *Handbook of American Indians of north of Mexico*, Washington, Bureau of American Ethnology, vol. 30, 1907, 427-30.
- METRAUX, Rhoda, "The Study of Culture at a Distance", en *American Anthropologist* 82(2), 1980, 362-373.

- MILTON, Kay, "Environmentalism and anthropology", en Milton, Kay. *Environmentalism. The View from Anthropology*, Londres y Nueva York, Routledge, 1993, 1-17.
- , "Ecologías: antropología, cultura y entorno", en *Revista Internacional de Ciencias Sociales de la UANESCO*, 154, diciembre de 1997, tomado de <http://www.unesco.org/issj/rics154/miltonspa.html>
- MINTZ, Sidney W, *Sweetnes and Power. The Place of Sugar in Modern History*, Nueva York, Viking, 1985.
- MORAN, Emilio F., *Human Adaptability. An Introduction to Ecological Anthropology*, Boulder, Westview Press, 1982.
- MORGAN, Lewis H., *Ancient Society or Research in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, 1877 [cito por la edición española: *La sociedad primitiva*, Madrid, Endimión, 1987, 5ª ed.]
- NETTING, Robert McC., *Smallholders, Householders: Farm Families and the Ecology of Intensive, Sustainable Agriculture*, Stanford, Stanford University Press, 1993.
- PARK, Robert E., y Ernest W. BURGESS, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, Chicago University Press, 3ª ed., 1969, [original 1921].
- PARK, Robert Ezra, "Human Ecology", en *The American Journal of Sociology*, **KLII**, julio, 1936, 1-15.
- RAPPAPORT, Roy A., "The flow of energy in an agricultural society", en *Scientific American* 224, 1971, 116-132 [cito por edición española "El flujo de energía en una sociedad agrícola", en *Scientific American, La Energía*, Madrid, Alianza Editorial, 3ª, 1982].
- ROSEBERRY, William, "The Cultural History of Peasantries", en Jane SCHNEIDER y Rayna RAPP (organizadores), *Articulating Hidden Histories. Exploring the Influence of Eric Wolf*, Berkeley, University California Press, 1995, 51-56.
- ROSS, Eric B., *The Malthus Factor: Population, Poverty and Politics in Capitalist Development*, Londres, Zed Books, 1998.
- SAHLINS, Marshall, *Stone Age Economics*, Chicago, Aldine, 1972 [cito por la edición española *Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 2ª, 1983].
- SERVICE, Elman, *Primitive Social Organization*, Nueva York, Random House, 1962.
- STEWART, Julian H., "The economic and social basis of primitive bands", en Robert H. Lowie (comp.), *Essays in Anthropology presented to A.L. Kroeber*, Berkeley, University of California Press, 1936, 331-345.
- , (ed.), *Handbook of South American Indians*, Washington, Smithsonian Institute, 7 vols., 1946-1959.

- , *Theory of Culture Change*, Urbana, University of Illinois Press, 1955.
- STEWART, Julian H., Robert A. MANNERS, Eric WOLF, *et al.*, *The People of Puerto Rico. A Study on Social Anthropology*, Urbana, University of Illinois, 1956.
- TOMÉ, Pedro, *Antropología ecológica. Aportaciones, influencias e insuficiencias*, Ávila, IGDA, 1996.
- , “Teoría y metateoría a propósito del método antropológico: ¿es el materialismo cultural una estrategia de investigación?”, en *Anuario 1998 del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas*, 1999, 128-163.
- , “Ecología cultural: viejos problemas y nuevas orientaciones”, en Pedro Tomé y Andrés Fábregas, *Regiones y fronteras. Una perspectiva antropológica*, Zapopan, SEP-El Colegio de Jalisco, 2002, 59-72.
- TOULMIN, Stephen, *La comprensión humana*, Madrid, Alianza Ed., 1977 [orig. 1972].
- WHITE, Leslie Alvin, *The Science of Culture*, Nueva York, Grove Press, 1949 [cito por la edición española: *La ciencia de la cultura*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1988]
- WISSLER, Clark, *The American Indian; an introduction to the Anthropology of the New World*, Nueva York, McMurtrie, 1917.
- WISSLER, Clark, *The Relation of nature to man in aboriginal America*, Nueva York, Oxford University Press, 1926.
- WOLF, Eric, “Relaciones de parentesco y amistad y de patronazgo en las sociedades complejas”, en Michael Banton (comp.), Eric Wolf, Burton Benedict *et al.* *Antropología de las sociedades complejas*, Madrid, Alianza Editorial, 3ª ed, 1999 [original 1966], 19-39.
- , *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982 [ed. Española, *Europa y la gente sin historia*, México, FCE, 1987].

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 23 DE JUNIO DE 2004

FECHA DE ACEPTACIÓN DEL ARTÍCULO: 20 DE DICIEMBRE DE 2004

