

# MARVIN HARRIS

—¿Qué función y qué sentido otorga al saber antropológico en la cultura de la sociedad posindustrial?

—El término «posindustrial» es desorientador. Puede hacer pensar que ya no esta-

mos industrializados como cuando la fábrica era el principal lugar de producción. Hoy, cuando el principal sitio de trabajo es la oficina, no somos posindustriales. Simplemente estamos industrializando la información y los servi-

cios. Hemos entrado, pues, en un período de hiperindustrialización.

—Hablemos sencillamente de la modernidad. ¿Qué respuestas puede ofrecer la antropología a las expectativas y a las exigencias culturales del hombre moderno?

—La antropología es la única ciencia social —con la sola excepción, quizá, de la historia— que trata de suministrar respuestas a las cuestiones perennes de los hombres sobre los orígenes y los significados de los fenómenos sociales. Trata además de aclarar las relaciones entre el origen de los hombres como especie y el origen de las diferencias y de las semejanzas culturales en relación con la naturaleza humana. La sociología no puede hacerlo ni tampoco la ciencia política. Ambas carecen de una tradición de comparación global. Sólo la historia ha tratado de seguir esta tradición, pero raramente logra convertirse en una ciencia del hombre. Se limita, por lo general, a clasificar los acontecimientos según la sucesión cronológica.

El particularismo histórico no hace comparaciones, no intenta deducir, de los principios generales comparados, juicios predictivos y retrospectivos sobre el desenvolvimiento de las diversas culturas. Para examinar la evolución de los sistemas socio-culturales es importante determinar los factores principales que han operado diversificaciones o, viceversa, convergencias culturales. En América existe todavía una considerable cooperación en los sectores en que se divide el campo de los estudios antropoló-

gicos: antropología física y arqueología; antropología cultural y lingüística. Hay cuatro departamentos de investigación creados en la época de Franz Boas, uno de los más grandes antropólogos desde el punto de vista interdisciplinar. Aquí reside, me parece, la principal diferencia entre la antropología, por un lado, y la historia, la ciencia política, la economía y la sociología, por el otro. Por supuesto, estas últimas disciplinas no se ocupan de la evolución del *homo sapiens*, ni de las transiciones del paleolítico al neolítico hasta las primeras civilizaciones. La antropología realiza una aproximación comparativa global, diacrónica y sincrónica. Contrariamente a Lévi-Strauss, sin embargo, creo que la antropología no puede no ser una ciencia histórica, evolucionista: no sólo sincrónica, sino también diacrónica. Precisamente estos caracteres son los que la convierten en una disciplina de base, cimentadora. En un mundo que tiende a hacerse cada vez más especializado es bueno que existan disciplinas que tratan de suministrar una visión más amplia. Pero la cuestión es ésta: ¿los antropólogos están en condiciones de asumir esta responsabilidad? En la vida académica existe una fortísima tentación de convertirse en la máxima autoridad sobre cualquier aspecto concreto —por ejemplo, el derecho feudal en la Andalucía del siglo XIII...— con independencia de su importancia.

—Pero, ¿qué es lo que espera un lector moderno, de cultura media, de la antropología actual? ¿Cómo ha cambiado la imagen de su disciplina en la cultura media contemporánea? Antes se veía al

*antropólogo esencialmente como un museógrafo, recolector de cráneos, de objetos etnográficos extraños, de enseres o utensilios prehistóricos. Viene después la fase romántica del antropólogo viajero, que aportaba informaciones cruciales sobre la vida de «otras culturas», informaciones decisivas para someter a discusión la cultura del hombre contemporáneo de las ciudades industriales y para reconstruir al mismo tiempo, de manera filosófica, la imagen del hombre a través del estudio de sus «diferencias». ¿Puede decirse que, en estos años, se ha construido una tercera imagen del antropólogo?*

—Tal vez la imagen de la antropología haya cambiado un poco, gracias sobre todo a Margaret Mead, que ha dejado una herencia que inquieta a otros muchos estudiosos y, entre éstos, a muchos antropólogos. Margaret Mead afrontaba los problemas de una manera muy libre y realizaba grandes generalizaciones. Siento una gran simpatía por ella, porque aprecio su intento de popularizar la antropología. Hubiera preferido que la popularizase en su forma materialista. Es mucho más fácil divulgarla en su forma idealista, sobre todo en los Estados Unidos. Según que se parta de un paradigma materialista o de uno idealista, nos aproximamos a dos tipos completamente distintos de antropología. Pero de esto hablaremos más tarde. Entre tanto, debemos decir que los antropólogos, en general, todavía deben trabajar bastante para explicar a un público cada vez más vasto lo que es la antropología. Ni siquiera lo saben muchos antropólogos. A mí me han criticado mu-

chos colegas por el lenguaje claro y «simplista» de algunas de mis obras de divulgación. Pero sigo convencido de que los resultados de la antropología no deben comunicarse únicamente a la casta de los bramanes. Es impensable que en las ciencias sociales existan temas tan técnicos que no puedan presentarse a un público mucho más amplio, bien dotado de cultura e inteligencia. De ahí que, con frecuencia, procure emplear un doble lenguaje. Con mis lectores trato de popularizar, al estilo de Margaret Mead, los temas de la antropología. En cambio, cuando escribo para las revistas especializadas, utilizo un lenguaje a veces muy abstracto para conseguir que los estudiosos me tomen en serio y presten atención a lo que escribo...

—En Europa existe una sólida tradición intelectual que ve en la antropología la nueva filosofía por excelencia.

—Exactamente, es la imagen de la antropología que siempre he rechazado en mi controversia con los estructuralistas como Lévi-Strauss o con los antropólogos como Jonathan Friedman y muchos otros colegas europeos, quienes no advierten la importancia creciente de la base empírica de las generalizaciones que realizan los antropólogos. En mi trabajo he tratado siempre de relacionar cada proposición teórica con casos muy específicos. Estoy en contra de una filosofía antropológica, pero no de una filosofía de la ciencia. Convertir a la antropología en una filosofía significaría destruir por completo sus raíces históricas, que son raíces empíricas, al menos en Inglaterra y me atrevería a decir que también en la tradi-

ción francesa. En Alemania, fundamentalmente, es donde la tradición antropológica hunde sus raíces en la filosofía.

—A su juicio, ¿cuáles son los vínculos más importantes entre la antropología y las disciplinas próximas? ¿Dónde se sitúa la antropología: entre las ciencias sociales, entre las ciencias históricas de la antigüedad del hombre, entre las ciencias naturales y biológicas? ¿O entre las ciencias de la comunicación: semiología lingüística, etc.?

He hablado ya de la orientación interdisciplinar de la tradición americana. La particular combinación de arqueología, antropología física y cultural, y lingüística distingue a la antropología de las otras ciencias sociales; mientras que la antropología física y la arqueología representan un importante anillo de conjunciones con las ciencias biológicas y naturales. Por eso, en mis investigaciones y en mis elaboraciones, intento mantenerme siempre muy al día acerca de los avances de la arqueología y de la antropología física. En mi tratado de antropología, *Nature, People, Culture*, hay siete capítulos dedicados a la naturaleza humana. Leo y consulto continuamente textos y revistas de biología, ciencias naturales, etc. Pero no por eso comparto las ideas de la naturaleza humana que propone un sociólogo como Eduard Wilson. He tenido muchas discusiones con él sobre el mínimo que hay que incluir en el concepto de naturaleza humana. Wilson, por poner un ejemplo, sostiene que el miedo a las serpientes es un hecho natural. Pero yo le he objetado que no existe ninguna base

empírica para afirmar que el miedo a las serpientes esté genéticamente determinado. El me ha contestado con un argumento típico: es un miedo extendido por todo el mundo. Pero hay muchas cosas extendidas por todo el mundo: las personas comen en todo el mundo; existen impulsos universales que se verifican en todo el mundo. Pero no significan la misma cosa. Sabemos, por ejemplo, que hay buenas razones para tener miedo de las serpientes porque muchas de ellas son venenosas...

—En su formación profesional, ¿cuáles fueron los estímulos principales, los personajes fundamentales, las vivencias personales, los momentos críticos más importantes?

—Un capítulo de un libro no bastaría para contarlo. Mi formación se sitúa en una fase de transición entre dos generaciones. Tal vez sean tres las figuras centrales que han influido en mi formación en Columbia. Una es Charles Wagley, con quien obtuve la licenciatura. Con él di los primeros pasos en la disciplina y me siento profundamente obligado hacia su persona por la ayuda constante que me ha prestado. Wagley me proporcionó las primeras oportunidades de trabajo de campo. Hoy ya está jubilado, en Florida, y nos vemos con bastante frecuencia. Ha sido un etnógrafo extraordinario. Ha trabajado sobre los mayas, y también ha publicado una espléndida monografía sobre los tapirapé del Brasil. Ha trabajado además con Edoardo Galvao, quien es muy apreciado por todos los científicos brasileños. Aunque no coincidimos en el plano teórico, su eclecticismo le permite, sin

embargo, estimar algunos elementos de mi paradigma materialista.

Quien más ha influido en mí, en el plano teórico, ha sido Julian Steward. A pesar de haberle tratado durante muy poco tiempo sus ideas me dejaron una huella profunda que, mucho tiempo después, ha influido en mi evolución intelectual.

Por otra parte, Alfred Kroeber ha ejercido un influjo considerable. Asistí a un curso suyo en 1948, cuando llegó a Columbia como «visiting professor». Escribí incluso un ensayo sobre la controversia entre Kroeber y Leslie White en torno a la definición de cultura. Para Kroeber la cultura equivalía a un dato físico, que se puede ver o tocar. Para mí seguía siendo un dato abstracto del que no se puede partir. Por el contrario, hay que partir de los individuos reales, como sostenía Shapiro. Mi ensayo fue precisamente un intento de conciliar la posición de Kroeber con la de Shapiro.

—Y, fuera del campo antropológico, ¿qué figuras han influido en su formación?

—Un personaje muy importante fue el historiador Franz Tannenbaum, uno de los primeros historiadores de América Latina, quien en un libro famoso, *Esclavos y ciudadanos*, trató de explicar las relaciones raciales entre el mundo anglosajón y el latino desde principios idealistas. Tannenbaum sostenía que los pueblos americanos de raza ibérica tenían una actitud más favorable hacia la gente de color porque España había sido invadida por los moros y los dos pueblos se habían mezcla-

do. Según Tannenbaum, los católicos sudamericanos reconocían la humanidad de los esclavos, mientras que, por el contrario, la religión protestante los colocaba entre los objetos y los animales. Cuando fui a Brasil para mis primeras investigaciones empíricas sobre las relaciones inter-raciales tenía *in mente* este modelo. Pero me encontré ante un sistema completamente distinto de relaciones raciales. Comprobé que los brasileños tienen tantos prejuicios como los norteamericanos hacia la gente de color. Sólo que si en Brasil uno es bastante rico puede soslayar estos prejuicios. En otras palabras, se permite una combinación entre el color de la piel y el *status* social. Y no sólo eso. La estructura de clases está marcada por diferencias muy acentuadas. Mediante la renuncia a un prejuicio social explícito, los brasileños han conseguido eliminar el peligro de las clases populares. Si, por el contrario, Brasil hubiera desarrollado un sistema parecido al de los Estados Unidos, se habría creado una clase inferior que comprendería la gran mayoría de la población, con todos los peligros inherentes para el grupo dominante. Ahora bien, combinando la raza con las posiciones de clases, los brasileños han logrado desdibujar los contornos de la pirámide social evitando el riesgo de un *black power*. El caso de los Estados Unidos es distinto, pues allí sólo el 20 por 100 del electorado es negro. Pero, además, a través de la división de las clases subalternas, y separando radicalmente a blancos y negros, se ha impedido la formación en América de un movimiento obrero solidario, o una basculación com-

pacta a la izquierda. A mi juicio, uno de los caracteres esenciales de la historia americana es la división según líneas étnicas que no tienen equivalente en ningún país europeo.

—*Usted ha escrito que su experiencia en Mozambique ha sido muy importante para su formación profesional.*

—Me atrevería a decir que esencial. Cuando fui a Mozambique ya había comprendido que Tannenbaum se equivocaba al sostener que los portugueses, con su catolicismo, habían creado democracias sociales. En seguida me di cuenta de que Mozambique era distinto de Brasil y se parecía más bien al modelo de Suráfrica, en peor. El *standard* de vida era peor; el grado de separación racial, increíble. Toda la vida social estaba organizada de acuerdo con líneas de división racial: un *apartheid* mucho más duro que en Suráfrica. A pesar de las cartas de recomendación de Charles Wagley, choqué con infinidad de dificultades en mi investigación. Las autoridades portuguesas trataron de estorbarme a toda costa. Sin embargo, a pesar de las dificultades permanecí allí un año, pude trabajar en los archivos de Lourenzo Marques y terminé una monografía sobre el sistema colonial.

—*¿Cuándo estudió por primera vez el marxismo?*

—A mi regreso a Estados Unidos, en 1957, leí por primera vez los textos de Marx. Con anterioridad ya había tenido ocasión de leer el *Manifiesto*, pero entonces no suscitó en mí ningún interés. Hojeé también el *Capital*; pero hablaba de problemas que en

aquel momento no me interesaban. En cambio, cuando volví de Africa empecé a leer a Marx con mayor atención. Pero sobre todo releí los libros y las lecciones de Julian Steward. En aquella época estaban en el grupo de la Columbia Stanley Diamond, Robert Murphy, Eric Wolf, Sidney Mintz, Lewis Faron. Todos ellos habían vuelto de la guerra. Por primera vez en los Estados Unidos los estudios antropológicos habían abierto las puertas a jóvenes que no provenían de las clases altas. Por primera vez los fondos gubernamentales permitían a los estudiantes no tener que trabajar para proseguir los estudios. De este modo, después de la segunda guerra mundial se formó una promoción consistente de jóvenes estudiosos de antropología. A la salida de las clases de Steward íbamos al bar de la esquina y comentábamos: «Julian Steward está a punto de redescubrir a Marx». En realidad Steward se negó siempre a hablar de Marx. Tampoco Wagley lo mencionaba jamás. Era la época del mac-carthismo. Aunque Steward leía a Marx y lo aplicaba conscientemente a los principales problemas de la antropología ecológica, se cuidaba muy mucho de mencionarlo.

Después de mi experiencia americana, lo que más me impresionó del marxismo fueron las instancias anti-ideológicas de la *Ideología alemana*, con su exhortación a partir de los individuos reales como son en su vida real y de sus acciones en relación con su trabajo, para acabar elevándose a los cielos de la superestructura. Pero sobre todo pensé que no se podía ignorar la contribución de las teorías de Marx a

la antropología contemporánea. Por supuesto, las ideas que he madurado en mis investigaciones de campo y que también he desarrollado en mi historia de la antropología (*The Rise of Anthropological Theory*, de 1961) no eran de Marx. De él he extraído tan sólo algunas orientaciones. Pero, sobre todo, una importante lección de método: que muchos problemas teóricos de la antropología podían afrontarse partiendo de la infraestructura. No sólo de la economía, sino también de la demografía, de la ecología; en una palabra, de la vida material.

—*¿Qué relación existe entre su teoría del materialismo cultural y el marxismo?*

—Cuando traté de incluir a Marx en la teoría antropológica, mi imagen del marxismo era la adoptada y difundida por Stalin. Tenía amigos afiliados al partido comunista. Escuchaba sus argumentos pero los encontraba carentes de interés. Eran terriblemente dogmáticos e intelectualmente apagados. Estaban empeñados en que leyera los libros de Stalin sobre el materialismo dialéctico. Pero usaban la dialéctica para justificar el dogma esencial del partido comunista de que la historia estaba de su parte. La dialéctica servía para justificar una fe en la historia, vista como proceso cuyo éxito final justificaba su movimiento político, de la sociedad primitiva a la sociedad de clases, del feudalismo al capitalismo, del capitalismo al comunismo. Yo tengo una formación empirista, refractaria a cualquier filosofía de la historia. Es más, no sabría decir qué caracteres asumirá la nueva clase dominante. En los Estados Unidos, por ejemplo, hoy tenemos los *yuppies*

—como los llaman ahora— que sostienen a Reagan, pero es difícil que se reproduzcan. Hemos modificado enteramente nuestro modo de producción del trabajo y, al mismo tiempo, el de la reproducción demográfica. Mientras disminuye el índice de fertilidad importamos trabajadores de ultramar. ¿Se trata de un fenómeno relacionado con las empresas transnacionales? La necesidad de mercados locales, de fuerza de trabajo local, se ha visto completamente desbordada por las oportunidades ofrecidas por los mercados exteriores y por la fuerza de trabajo exterior. Podríamos seguir con los ejemplos.

Con esto llegamos a la diferencia entre marxismo y materialismo cultural. Del marxismo he extraído la lección de que es necesario acabar con el supuesto de que las ideas dominan el mundo. Las circunstancias materiales en que viven los hombres son una clave para comprender las variaciones de los esquemas culturales. Pero definir este método como materialismo dialéctico es la forma ideológica del estalinismo. El materialismo cultural no tiene nada que ver con todo esto. Tampoco se identifica con el materialismo histórico, porque éste es un producto esencialmente eurocéntrico, concierne a las civilizaciones occidentales. No cabe extenderlo, como pretende, a una configuración global. Si se quiere desarrollar los principios generales de la evolución socio-cultural, no se puede asumir la cultura europea como dovela universal.

El materialismo cultural es una combinación de factores peculiares en la historia intelectual de Estados Unidos, en

la medida que es distinta de la europea. La cultura americana no ha tenido que combatir contra nada parecido al idealismo alemán, que es destruido en realidad por el empirismo *spenceriano* y *darwiniano*. Este es nuestro modelo cultural, y la dialéctica le es sustancialmente extraña. Para nosotros la cuestión fundamental en las ciencias sociales era la distinción entre el sistema social en cuanto que es percibido por sus participantes o en cuanto percibido por observadores exteriores al sistema. Esta búsqueda de un fundamento objetivo de la ciencia social, de la máxima aproximación a la verdad empírica es una instancia metodológica sin duda presente en Marx. Aunque los antropólogos marxistas europeos se ocupen principalmente de resolver el problema de cómo podemos ser al mismo tiempo sujetos y objetos, resolviéndolo con la noción mística de la praxis dialéctica...

—*¿Dónde se situaría usted en el ámbito de la antropología cultural americana de hoy? ¿Podría dibujarnos un cuadro sintético de las tendencias y de las orientaciones de la antropología americana y de su relación con ellas?*

—El materialismo cultural es una posición decididamente minoritaria en la antropología cultural americana. Pero encuentra muchas simpatías entre los arqueólogos, quienes, pese a no autodefinirse materialistas culturales, practican un tipo de arqueología que prefiere modelos explicativos basados en las infraestructuras: o bien, sobre las variables demográficas, tecnológicas, económicas, ambientales, etc. En un artículo reciente, aparecido en

*American antiquity*, Michael Shiffer sostiene, por ejemplo, que la nueva arqueología es en realidad una forma de materialismo cultural y que muchos no quieren admitir, pues «Harris es una figura muy controvertida, aunque de hecho muchos sigan un método semejante al suyo». En la antropología americana también se produce hoy un acto reflejo reaccionario, similar al político. Así pues, tenemos un regreso a modelos idealistas de interpretación antropológica. Pero la tendencia principal continúa siendo el eclecticismo. Muchos se preguntan: ¿por qué no usar, en algunos casos, modelos de interpretación simbólica, en otros casos modelos económicos, etc.? En principio, sin duda es admisible. Pero en toda forma de eclecticismo, de falta de método, se resiente el vigor interpretativo. El esfuerzo teórico queda interrumpido. Si no se está decidido a seguir una serie particular de hipótesis, aunque inicialmente exista con alguna dificultad, nunca se logrará resolver ningún problema difícil, sea intelectual o práctico.

Robert Lowie, por ejemplo, una de las figuras más importantes de la antropología americana, era un perfecto ejemplo de eclecticismo. Sostenía que en muchos casos la utilización de animales domésticos representa una adaptación totalmente racional y económica; mientras que en muchos otros las fuerzas de la religión y de la ideología tienen ventaja, e impiden a los individuos el uso de importantes recursos. Pues bien, éste ha sido uno de los temas principales de mi trabajo: intentar refutar las tesis de Lowie con ejemplos específicos, entre los cuales la vaca sagra-

da en India (de la que ya he hablado en *Caníbales y rey*) y el dingo en Australia (del que hablo en mi nuevo libro sobre los alimentos y la alimentación). Lowie sostenía que la cría del dingo era un fenómeno irracional. Las aborígenes australianas lo amamantaban en su pecho y, cuando el animal crecía, marchaba al bosque, con lo que no resultaba útil a nadie. Sin embargo, recientes estudios ecológicos han demostrado que el dingo no era un animal domesticado. Por la sencilla razón de que los aborígenes no podían domesticarlo, ya que por su naturaleza está adaptado a la caza, no en grupo sino en solitario, y no tiene fuertes instintos sociales, como por ejemplo el perro en Europa; cuando es pequeño se mueve en torno al campo, pero cuando crece escapa al bosque. ¿Qué es lo que pasa en realidad? Sucede que cuando los aborígenes oyen los ladridos, siguen al dingo y descubren al canguro que el dingo se disponía a atacar. Los aborígenes utilizan al dingo como señuelo. Pero también lo cazan y se lo comen. No comen el dingo criado en el campo, sino que cazan a los grandes para capturar a sus crías. Matan al dingo hembra y lo amamantan con el pecho de sus mujeres. Cuando crecen vuelven al bosque y sirven a los aborígenes para indicar dónde se encuentran los otros animales. Este ejemplo demuestra que Lowie interrumpió a medio camino su esfuerzo teórico. Se detuvo frente al primer problema, ante el hecho de que el dingo era criado como un perro y después se le dejaba ir.

También en el caso de la leche, Lowie observaba que los pueblos de China y de Asia

oriental, aunque crían las vacas, nunca han utilizado la leche en su cocina. Y explicaba el hecho como un fenómeno irracional. Esto ha tenido consecuencias prácticas y no sólo intelectuales. Porque incluso la Organización Mundial de la Salud y la FAO, junto a muchos científicos americanos y europeos, se convencieron de que se trataba efectivamente de un fenómeno irracional. En realidad, lo que es anormal es precisamente la capacidad de los pueblos noreuropeos y americanos de beber grandes cantidades de leche incluso en edad adulta. De hecho, normalmente la mayoría de los hombres y casi todos los mamíferos dejan de beber leche en la edad adulta. Desarrollan una reacción debida a la incapacidad de producir lactasas, que es la encima que disocia el lactoso, el azúcar presente en la leche. En fin, hay un verdadero filón de investigaciones acerca de este problema. Se han escrito miles de artículos. ¡Y Lowie lo liquidaba como un simple capricho cultural! Hasta se han llegado a producir procesos penales. En 1979, por ejemplo, el gobierno federal citó a juicio a un sector de la industria lechera en California porque hacía publicidad con el *slogan*: «la leche es buena para todos»; hay que señalar que un cuarto de la población de California está integrado por orientales, japoneses, hawaianos, chinos, indios...; ninguno de estos pueblos puede beber cantidades abundantes de leche sin caer enfermos. Se trata de pueblos con una tradición cultural muy distinta de la noreuropea. Yo he salido al paso de casi todos los casos citados, por ejemplo el de Lowie. De esta manera he podido encontrar interesantes solucio-

nes a los problemas, al tiempo que he desarrollado el método del materialismo cultural.

—*En los Estados Unidos, ¿siguen todavía vivos los debates entre simbolistas e idealistas, por una parte, y materialistas culturales por otra? Vistos desde fuera, en los años 70 estos debates parecen caracterizar a una vasta zona de la antropología americana.*

—Insisto en que la tradición predominante en la antropología americana es el eclecticismo. Muchos antropólogos no se definen como antimaterialistas: es más, afirman que la vida económica es muy importante, que la ecología es importante y hasta la demografía. Pero añaden que no se puede ser dogmático y no se pueden buscar todas las explicaciones en la infraestructura material. Por mi parte opino que no es necesario que todos se conviertan en materialistas culturales. Sólo digo que este punto de vista debe estar representado. Es necesario incluso que alguien se dedique metódicamente a la búsqueda de las bases materiales desde las que se desarrollan las semejanzas y las diferencias entre las culturas. Me gustaría, naturalmente, que un gran número de antropólogos siguiera esta orientación. Pero el día en que el materialismo cultural se convirtiera en el paradigma dominante, ese día dejaría de definirme materialista cultural.

Al revés que Leslie White, que ha tenido una influencia decisiva en el renacimiento de una perspectiva evolucionista de la antropología americana, el materialismo cultural no es una doctrina determinista y fatalista. Incluso Marshall Sahlins, uno de mis críticos

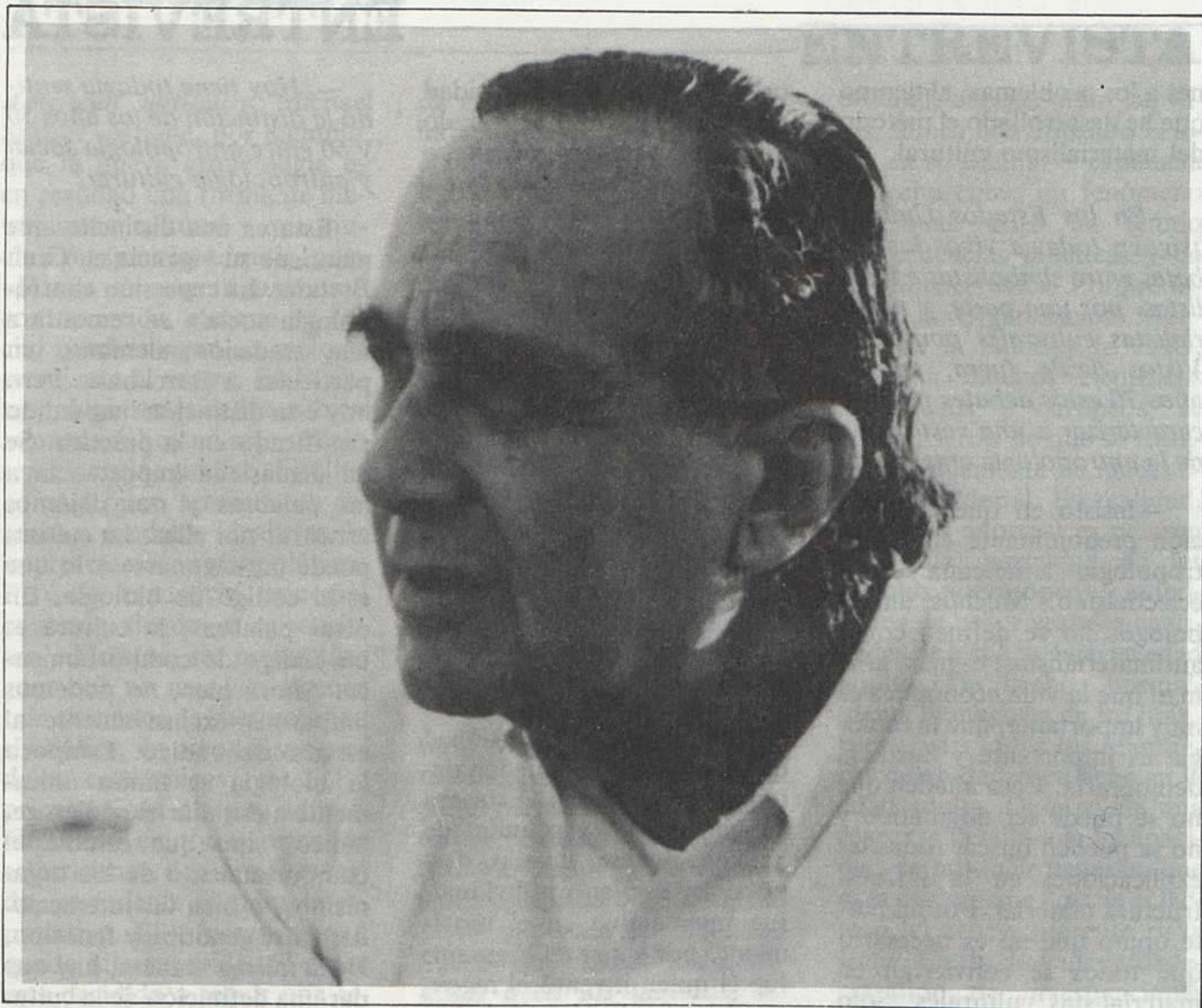
principales en la Universidad de Columbia, ha continuado la tradición de Leslie White, a pesar de su conversión al estructuralismo luego de su estancia en Francia en los años 1966-67. Para Sahlins la continuidad histórica se ha cristalizado en la estructura. Pueden observarse las variaciones dentro de una tradición cultural dada, como la de Polinesia, estudiada por Sahlins, pero no se debe tratar de explicar los orígenes de aquella tradición. Para Sahlins, al igual que para White, la cultura seguía recluida en su configuración simbólica: el paradigma cultural determina el comportamiento de los individuos; mientras que es pura ilusión el que los individuos puedan determinar la cultura. Esta era la convicción profunda de Sahlins. A pesar de ello, después, en el plano individual, fue muy activo en el movimiento por la paz en Vietnam: fue él quien inventó el *teach-in*, el primer *teach-in* de la historia americana en la Universidad de Michigan.

—*¿En los Estados Unidos existe un *stablishment*, una forma de poder académico en su disciplina?*

—Aunque las corrientes predominantes son el idealismo, el simbolismo y el eclecticismo, no puede hablarse de un *stablishment* porque ya están enfrentados entre sí. Hay una gran deformidad intelectual, con los estructuralistas en perenne antagonismo con los simbolistas. Con respecto a las subvenciones, la *National Science Foundation*, que representa una de las fuentes más importantes en financiación de las investigaciones, nunca ha obstaculizado el materialismo cultural.

—*¿Hoy tiene todavía sentido la distinción de los años 50 y 60 entre antropología social y antropología cultural?*

Esta es una distinción que mantiene su vigencia en Gran Bretaña. La expresión «antropología social» se remonta a una tradición alemana, en particular a Burckhart. Pero hoy esta distinción ha perdido significado en la práctica. Se da demasiada importancia a las palabras y nos dejamos arrastrar por ellas. La cultura puede parangonarse a lo que es el código de biología. En otras palabras, la cultura es un código de comportamiento. Ahora bien, no podemos limitarnos exclusivamente al estudio del código. Tampoco la biología se limita únicamente a estudiar el código genético, sino que estudia el comportamiento de los organismos, o bien las interacciones entre genotipo y fenotipo. De la misma manera, hay que dar una definición de la cultura que incluya no sólo el estudio de los códigos mentales, sino también el de los comportamientos sociales. Los antropólogos sociales, que salen todos de debajo de la capa de Durkheim, caen en la misma trampa. Según Durkheim, los hechos sociales no están determinados simplemente por su recurrencia continua sino por su poder de inducir al individuo a conformarse. Así, las ideas, las normas morales, en cuanto hechos sociales, son parangonados a programas cuyos códigos están en el cerebro. Por eso Durkheim era un idealista al igual que Clyde Klukhohn, que indujo a Alfred Kroeber a modificar su definición de la cultura. Pero en el manual de Kroeber, que data de 1948, su concepto de cultura comprendía todavía tanto el código como los com-



portamientos efectivos. A mi juicio, la distinción entre antropología social y cultura ofusca a la que debería ser la distinción principal: entre los que confinan la cultura en el reino de las ideas y los que la entienden como interacción entre ideas y comportamientos.

—¿Qué huella han dejado en la antropología cultural americana las críticas desencadenadas con el descubrimiento de algunos claros compromisos entre la investigación social y ciertos programas de intervención política en el Tercer Mundo, como por ejemplo el «proyecto Camelot» o el «proyecto Jason»?

—Es una pregunta difícil, ya que cualquier respuesta ha

de basarse en la cuidadosa investigación empírica acerca de cómo han sucedido las cosas. No creo que la colaboración de algunos antropólogos con el FBI, la CIA u otras organizaciones políticas de rigurosa mentalidad conservadora, haya dejado huellas profundas en la antropología americana. Me inclino a pensar que, si ha habido mutaciones sustanciales en el sentido del paso de una actitud hostil al marxismo a una más tolerante, ello no tenga nada que ver con la colaboración de algunos antropólogos americanos en los proyectos Camelot y Jason. Creo que la mutación se ha debido sin más al abandono de una actitud visceralmente antimarxista. Cualquier antropólogo americano que haya tenido experiencias en el

exterior ha debido habérselas con los intelectuales inevitablemente propensos al marxismo, o al menos a ideologías de izquierdas. Así, por ejemplo, todo el que haya realizado investigaciones sobre el terreno en América Latina ha necesitado el apoyo de los intelectuales latinoamericanos, que son mucho más críticos respecto de los Estados Unidos. De aquí la exigencia de atemperar estas aversiones instintivas. Por consiguiente, opino que los antropólogos, como grupo, son decididamente *liberales*. Incluso porque cuando deben afrontar nuevas situaciones en el exterior han de apoyarse no ya en las embajadas americanas, sino en las universidades y en los intelectuales del lugar, si es que quieren ser bien acogidos por sus anfitriones.



—¿Qué huella han dejado en la disciplina las críticas y las ironías de algunos líderes radicales de los movimientos indios en Estados Unidos, como Vine Deloria? ¿La antropología americana ha superado la crisis?

—No, me parece que los problemas con los indios todavía no se han resuelto. Hace poco se ha producido un curioso incidente en relación con el *Museum of American Indians*. El museo tiene su sede en Nueva York y ha tenido dificultades con las subvenciones. Los indios, entonces, han propuesto una unión con el *American Museum of Natural History*. Pero el asunto no ha llegado a puerto. En el interregno, un millonario, en Dallas, uno de los grandes electores de Reagan, había ofrecido 75 millones de dólares para adquirir el Museo Indio y trasladarlo de Nueva York a Texas. Desde aquel momento todos los representantes del American Indian Movement escribimos cartas al *New York Times* pidiendo que el museo fuese restituido a los indios. «Si vale 75 millones, decían, entonces devolvémoslo, es nuestro; dentro sólo hay cosas nuestras». El movimiento indio es todavía muy activo, y cualquiera que trabaje con los indios americanos debe actuar bajo un atento control de los consejos tribales.

—¿La introducción reciente en los Estados Unidos de la antropología de orientación marxista ha modificado la antropología americana? ¿La iniciativa de Stanley Diamond, las orientaciones de la Universidad de Rochester, las nuevas revistas orientadas al marxismo, y el nacimiento de grupos de «radical anthropologists»?

—En América hay muy pocos antropólogos de orientación marxista que se definan como tales. En cada reunión de la *American Anthropological Association* se presenta un grupo de antropólogos marxistas; pero se trata de un grupo muy restringido. Sin embargo, tendría particulares reservas en la inclusión de Stanley Diamond entre los marxistas. Diamond es más bien un místico, un poeta. No me parece precisamente un representante del tipo de ciencia de la sociedad como la que Marx tenía *in mente*. Creo que sus ideas sobre la vida primitiva son un tanto confusas. Por lo demás, no existe una vida primitiva en el sentido genérico pensado por Diamond. Por el contrario, existen infinitas variedades de mentalidades primitivas y de organizaciones sociales primitivas. Diamond tiene una auténtica manía por el primitivismo, va en busca de la esencia de la vida primitiva, y eso es algo completamente antitético en el marxismo empírico.

En cuanto a la Escuela de Rochester, o si lo prefiere, a René Millon, y a otros antropólogos de aquella universidad, pienso que se trata de particularistas históricos. Millon no ha dado nunca una explicación general del advenimiento de la civilización de Teotihuacan. Si, acaso, cabe considerar un programa de investigaciones impregnado de un efectivo materialismo histórico, ese sería el de William Sanders, de la *Pennsylvania State University*. Sin duda Sanders es uno de los que ha estudiado a fondo las relaciones entre crecimiento demográfico, agotamiento de los recursos ambientales y otras transformaciones ecológicas,

y el advenimiento de los primeros estados mesoamericanos. Sanders ha trabajado en Teotihuacan tanto tiempo como Millon. Este ha producido el plano de Teotihuacan, una contribución muy importante; pero, en la interpretación de los procesos que han determinado la formación de aquella civilización, me parece que Sanders es mucho más agudo. Junto a Jeffrey Parsons, que ahora es el director del Museo de Arqueología de la Universidad de Michigan, Sanders ha escrito una obra verdaderamente soberbia sobre la civilización mesoamericana.

La denominada antropología de orientación marxista en América la veo más bien como una expresión del eclecticismo. Eric Wolf, que incluso está considerado como marxista entre vosotros, en Europa, me parece más un ecléctico que un materialista. En cambio, advierto tendencias idealistas en muchos otros antropólogos marxistas.

—En Europa hemos tenido una larga tradición de marxismo idealista. Una tradición completamente distinta de la de ustedes.

—Yo digo que lo que viene antes de Marx es materialista y después... el marxismo. Lo que ha permitido un análisis del capitalismo en formas que no tienen precedente en el pasado inmediato ha sido precisamente la instancia materialista más que la orientación ideológica. Marx no parte de las ideas en torno al capitalismo o de las ideas del beneficio. Como mínimo trata de partir de la realidad histórica material.

—¿Piensa que el marxismo, en el plano de la investigación

*etnográfica, posee las mismas capacidades orientadoras y explicativas que demuestra en el terreno de la historia y de los grandes procesos de la cultura y de la sociedad humana?*

—Digamos que la cuestión se plantea así: ¿el marxismo es tan útil para el estudio de las sociedades pre-estatales como para el estudio de las sociedades capitalistas? La teoría del materialismo cultural trata de incluir el punto de vista marxista en el estudio de los que Eric Wolf denominaba los pueblos sin historia, como reza el título de una obra suya muy importante: *Europe and the peoples without History*. Los materialistas históricos en las universidades europeas nunca han considerado toda la gama de variaciones de las comunidades humanas. Desde un punto de vista antropológico se han acostumbrado a ocuparse esencialmente de la historia de Europa y de las áreas inmediatamente adyacentes. Ha seguido operando en ellos un persistente prejuicio hegeliano contra el estudio de los pueblos sin historia. Por supuesto, el marxismo es también importante para el estudio de los pueblos sin historia al igual que para el de las sociedades históricas. Pero el materialismo histórico tiene, en sí mismo, un límite. Por eso hablo de materialismo cultural, que se extiende a la interpretación de todas las culturas con independencia de límites cronológicos.

—*¿En qué medida los antropólogos pueden prestar contribuciones intelectuales importantes a una historia universal sin dejar de ser especialistas en una comunidad concreta? ¿Qué utilidad teóri-*

*ca tiene el estudio de micro-comunidades particulares?*

—Se puede estudiar una micro-comunidad, un clan, una aldea, y producir igualmente algo importante. Pero no creo que se pueda contribuir a la formación de un cuerpo coherente de teorías sobre la evolución socio-cultural limitándose a permanecer en el terreno de las investigaciones micro-comunitarias. Sólo puede establecerse una relación útil entre trabajo de campo y desarrollo teórico si relacionamos las investigaciones micro-comunitarias con un macro-nivel, a través de las especificaciones de finalidades particulares de investigación.

—*¿Significa esto que ha llegado a su término la orientación monográfica originaria de los estudios antropológicos?*

—Pienso más bien que se encuentra en un nuevo comienzo. Nosotros no agradeceremos nunca lo bastante a los primeros, pacientes recolectores de datos monográficos. En toda ciencia hay una primera parte en la que se recoge la más amplia masa de datos. Pero siempre viene después una fase sucesiva en la que hay que organizarlos y conectarlos para construir teorías.

—*¿Qué piensa de las investigaciones teóricas y empíricas de la antropología francesa estructuralista y no estructuralista, como Godelier, Meillassoux, etc.?*

—Más que un marxista, Godelier me parece un ecléctico. Sostiene, por ejemplo, que la infraestructura a veces incluye la parentela y a ve-

ces no. Esta es precisamente la aproximación ecléctica. Pienso, no obstante, que Godelier no está demasiado lejos del materialismo cultural y que las finalidades de mi investigación no están demasiado distantes de las suyas. En las discusiones con Sahlins hemos caído en una trampa: en la confusión semántica. Pero yo creo que Godelier intenta sobre todo interponer una distancia entre él mismo y cualquier cosa que se parezca al materialismo cultural, para convertirse en sucesor de Lévi-Strauss. Y parece que triunfará en esta empresa. En cuanto a Meillassoux, no conozco muy bien su obra. Recuerdo sólo que una de sus contribuciones, en sus estudios sobre el Camerún, ha sido el descubrimiento de que la explotación existía ya antes del capitalismo. Francamente no me parece un descubrimiento sensacional. Yo ya lo había escrito en mi manual de antropología de 1971.

—*¿Qué importancia asigna, en su formación profesional, a sus investigaciones empíricas? ¿Ha aprendido mucho sobre el terreno?*

—Tuvieron una importancia crucial mis investigaciones sobre los Tonga. Ya he hablado de mi trabajo en Mozambique y de las investigaciones sobre las relaciones raciales en Brasil. La investigación sobre el terreno desarrollada en Brasil ha generado los primeros interrogantes sobre la relación entre *émica* y *ética*. Comprendí que el problema de la relación entre el estudio de una cultura desde el punto de vista de sus miembros *émica*) y desde el punto de vista del observador (*ética*) no podía resolverse sin el tipo de esquema epistemológico

que se halla en la naturaleza de los fenómenos culturales. Fue importante, como ya he dicho, mi experiencia en la India, la relación con el famoso economista agrario K. L. Rudge, director del *Development Center* y vicescanciller de la Universidad de Delhi. Sin embargo, mi experiencia en la India no fue una verdadera y propia investigación sobre el terreno. Mi experiencia precedente en Mozambique y en Brasil, en cambio, fue mucho más profunda y psicológicamente perturbadora.

—¿Qué tiempo permaneció en Brasil?

—El primer período, un año. Volví después para nueve meses. En los años 60 sólo estuve una tercera vez durante ocho meses. En suma, he hecho muchas investigaciones sobre el terreno. A pesar de que, desde luego, no soy uno de los más grandes investigadores del mundo. Mas, si es por eso, he realizado tantas investigaciones sobre el terreno como Lévi-Strauss. Para los antropólogos este tipo de experiencias es especialmente importante pero no suficiente. Se precisa una combinación entre investigación sobre el terreno y trabajo teórico. Personalmente, he elegido el desarrollar la teoría del materialismo cultural y preparar a mis discípulos para la realización de investigaciones sobre el terreno dentro de esa orientación. El trabajo teórico, de reflexión de biblioteca, sigue siendo una actividad extremadamente importante.

—¿En los últimos años se han producido significativas transformaciones en el estilo de las técnicas de investigación empírica en la antropología cultural americana?

—Ha habido una tendencia inevitable a la matematización y a la cualificación de la investigación antropológica. Este es un hecho positivo siempre que logremos evitar las formas ciegas de intuicismo y la investigación se oriente hacia el nivel macro. Por desgracia, una parte de los análisis cuantitativos siguen haciéndose a escala demasiado micro. Aunque hay significativas excepciones, como Allen Johnson, que ha utilizado de manera provechosa modelos de tipo matemático. Yo tengo una formación tradicional. No estoy demasiado preparado en matemáticas. A pesar de ello, en mi departamento en Columbia, y hoy en Florida, siempre estuve entre los primeros autores de la introducción de la estadística y de las técnicas de programación computerizadas en los estudios antropológicos. Espero, sin embargo, que los grandes interrogantes de las ciencias sociales no queden acantonados por la invasión de estas nuevas tecnologías. El *computer* no debe sustituir a la inteligencia y a la curiosidad del científico.

—En los últimos 30 años se han utilizado las investigaciones antropológicas sobre el mundo moderno, dedicadas sobre todo a aspectos concretos (subculturas, comunidades particulares, grupos reducidos), con frecuencia marginales, de los sistemas complejos en los que vivimos hoy. Otras investigaciones han reanudado las grandes tradiciones de los estudios sobre los caracteres nacionales, buscando síntesis que han desafiado, a su vez, a las grandes síntesis de la historia y de la sociología, como en el caso de su libro *American now*. ¿Qué

*piensa de la antropología aplicada a las sociedades complejas y de las diferencias con la antropología tradicional de las sociedades primitivas?*

—En los últimos 30 años, en efecto, la investigación antropológica sobre las subculturas en las sociedades actuales se ha extendido bastante. Durante este tiempo la mayor parte de las tesis de licenciatura en antropología vienen consagrándose a las poblaciones campesinas. Mi gran síntesis, como usted define *American now*, tiene orígenes lejanos, que se remontan a estudios sobre la familia en la ciudad de Nueva York realizados por una discípula mía, Audre Shaft. Así, pues, en *American now* existe una base de investigación sobre el terreno y una gran cantidad de datos de nivel macro. Mi investigación sobre los caracteres nacionales americanos no se distingue mucho de las realizadas, por ejemplo, por Margaret Mead en colaboración con Rhoda Métraux sobre el carácter nacional ruso, o de las de Robert Lowie sobre los alemanes. Sólo que, en mi caso, un antropólogo materialista se ha cimentado por primera vez en este ciclo de investigación que Margaret Mead afrontaba, en cambio, desde el punto de vista ecléctico. *American now* tenía una finalidad específica: demostrar la aplicabilidad del materialismo cultural en la investigación de las principales mutaciones que se han verificado en los Estados Unidos.

—Un discípulo suyo, Eric Ross, ha realizado una interesante investigación sobre la importancia de la carne de buey en la dieta alimenticia en los Estados Unidos, estableciendo interesantes relaciones entre aspectos específicos de la

*historia económica y de la historia cultural americana en el último siglo. ¿Hay otras tentativas en curso?*

—Hay muchos investigadores que han estudiado conmigo, además de Ross, y que se dedican a estudios sobre la sociedad americana. Recuerdo a Anna Habonon, Anna Shaft, Roger Sanjek, que enseña ahora en la Universidad de Queens y está trabajando en una investigación sobre los ancianos en Nueva York. La mayoría de mis discípulos trabaja todavía sobre el Tercer Mundo.

—*¿Beyond the Myths of Culture está escrito íntegramente por sus alumnos?*

—No, sólo por algunos. Anthony Leeds, por ejemplo, es un colega que estuvo conmigo en Brasil, pero no ha sido alumno mío. Joan Metcher también es una colega con la que he trabajado en Italia. Hoy hay muchos colegas en América que han adoptado el materialismo ecológico o cultural como referencia.

—*¿No piensa, en definitiva, que dedicándose al estudio de la modernidad y de las sociedades complejas la antropología pueda perder algunas de sus características, como la capacidad de traducir sistemas de pensamiento imbricándolos y de dar un sentido a la diversidad entre las culturas y los sistemas sociales?*

—Comprendo perfectamente qué es lo que quiere decir. Pero la pregunta contiene premisas implícitas que pudieran prestarse a distorsión. Repito que no puede existir una ciencia de la sociedad y de la cultura que no sea al propio tiempo *émica* y *ética*. En mu-

chas de mis investigaciones me he preguntado: ¿cuál es el método más eficaz para traducir los aspectos *émicos* de otras culturas en una suerte de estructura que las haga inteligibles a personas que viven en culturas distintas? Opino que el sistema más eficaz es relacionar las ideas de una cultura dada con su infraestructura, que puede ser estudiada con la mayor objetividad posible. Clifford Geertz ha intentado afrontar el problema de la traducción de las dimensiones *émicas* de otras culturas en términos inteligibles a pueblos occidentales o a pueblos pertenecientes a otras tradiciones. Geertz es un antropólogo que tiene gran ascendiente en la *élite* intelectual americana. Y, en verdad, no corre el peligro de ser calificado de simplista, ya que a menudo es ininteligible... Pero un sistema de traducción exige un método, y Geertz no ha sido capaz de formular claramente uno. Así, es difícil determinar si sus «traducciones» son correctas o no. Yo tengo ciertas dudas sobre algunas de ellas. Por ejemplo, en uno de sus libros más recientes, sobre la evolución del Estado en Bali, presenta al Estado como un juego de sombras, un drama, una escena teatral. Pero, desgraciadamente, quien conozca el Estado de Bali sabe que ha tenido una historia de actividades represivas muy duras y concretas. La metáfora del teatro de sombras me parece un tanto débil... A mi juicio, el problema de traducción de sistemas de pensamiento de una cultura a otra se resuelve mejor mediante un paradigma relativo al intercambio entre pensamiento y comportamiento.

—*Pero, entonces, plantea el problema de la producción*

*de las ideas. ¿De qué modo se producen las ideas por un sistema de relaciones materiales dentro del ambiente?*

—Esta es una pregunta muy interesante. Las ideas se generan por procesos psicológicos que no conocemos bien todavía. ¿Qué papel desempeñan las hormonas y las psínapsis en el cerebro? A escala física pueden generarse por una cantidad enorme de estímulos. Pero, obviamente, la tradición cultural también estimula y produce las ideas. Entre los que producen nuevas ideas algunos son encarcelados, otros encerrados en hospitales psiquiátricos... otros más se ven gratificados con honores y recompensas materiales. Ninguno sabe explicar exactamente cómo se produce esto. Sin embargo, para comprender la historia no es necesario explicar el origen de las ideas en la psique. Si partimos del modelo de la selección darwiniana, comprobamos que la actividad psíquica de los seres humanos produce constantemente variaciones en el campo de las ideas. Una actividad psíquica que, naturalmente, tiene siempre sus raíces en particulares circunstancias históricas. Pero estas circunstancias históricas permiten el desarrollo de muchas ideas diversas. Unas radicales, otras conservadoras, unas terceras completamente originales, algunas más elaboraciones de viejas ideas. Una gran cantidad de ideas que surgen como plantas continuamente, y van siendo seleccionadas, aceptadas o descartadas.

Cuando digo seleccionadas no lo entiendo como objeto de una selección consciente o política por parte de los vértices de la sociedad. Pienso en

una selección sistemática. A algunas ideas les es dado el desarrollarse. Otras desaparecen. Mi ejemplo preferido es el de la invención de la turbina de vapor por Herón de Alejandría, que la utilizaba específicamente para fines religiosos. Pero su invención ya contenía el primer tipo de motor de vapor, que jamás entró a formar parte de la cultura y de la tecnología de la época. Evidentemente las condiciones demográficas, tecnológicas, económicas y ambientales no eran favorables a la selección de aquella idea y de aquella máquina en aquel particular momento histórico. En otras palabras, aquella idea no dio en la diana.

¿Cómo explicar, si no, el paralelismo que suele haber en el pensamiento humano? ¿O bien el hecho de que muchos individuos tienen la misma idea en el mismo período? Un ejemplo clásico es la invención del cálculo diferencial con la áspera controversia entre Leibnitz y Newton, los cuales se acusaban recíprocamente de haberse robado la idea. La verdad era que existían las condiciones para que la idea pudiese afirmarse y ser seleccionada. En términos psicológicos, por lo tanto, es innecesario especificar las condiciones que determinan la aparición de nuevas ideas. Darwin consiguió explicar la base de la evolución biológica sin conocer nada de genética. De la misma manera que él logró identificar las principales fuerzas selectivas, así nosotros podemos estudiar la evolución de los sistemas socio-culturales mediante la identificación de los principios selectivos que operan en su selección.

—*En los años sesenta, tanto en América como fuera de ella se desarrolló una optimista fe en la posibilidad, para la antropología, de intervenir activamente en los programas de desarrollo en el Tercer Mundo y en áreas atrasadas de las sociedades complejas. ¿Qué piensa usted hoy de la antropología aplicada en la posguerra y de su utilidad en la planificación social y en la programación del desarrollo?*

—Tengo muchos amigos que se han basado en la antropología aplicada. A veces con excelentes resultados. Puedo citar el caso de Gerald Murray. Hace dos años, el *United States Aids Group* le dio mano libre para realizar un proyecto de repoblación forestal en Haití. Fue un éxito enorme. Consiguió plantar la «friolera» de diecisiete millones de árboles con un pequeño presupuesto de dos o tres millones de dólares; su *équipe* ha podido transformar toda la ecología natural de Haití gracias a que su proyecto se fundamentaba en algunos principios antropológicos básicos que nunca habían sido utilizados antes. Murray pudo realizar su proyecto sin interferencias de la burocracia. La novedad del proyecto de Murray consistió en lo siguiente: en los intentos anteriores de repoblación forestal se les decía a los campesinos que el gobierno quería plantar árboles para ellos, mientras que Murray había preguntado a los campesinos: «¿Queréis plantar árboles? Serán vuestros. Nosotros os diremos cómo plantarlos, pero los plantaréis vosotros, y los árboles serán vuestros». Antes se les había dicho a los campesinos: «Nosotros plantaremos árboles aquí y al cabo de veinte años

veréis cómo mejorará el clima». Murray, por el contrario, dijo: «Plantad estos árboles y en seis años serán lo bastante grandes como para obtener de ellos carbón vegetal. Los árboles serán vuestros. Deberéis cuidarlos». Y los campesinos plantaron los árboles. Y ya no dejaron, como en el pasado, que las cabras se los comieran antes de que pudieran crecer.

—*¿«Piensa que la antropología puede hacer algo verdaderamente nuevo en los proyectos de desarrollo»?*

—El ejemplo que he citado es significativo. Pero también los antropólogos pueden cometer errores, como los cometen los economistas y los sociólogos. Soy escéptico respecto de los proyectos a los que se han unido los antropólogos sólo para proporcionar una descripción de la variedad de tecnologías empleadas por las poblaciones locales, y se limitan a esto sin manifestar el menor interés en la elaboración del proyecto en sí y en su gestión. Como si se tratara de un trabajo como otro cualquiera. Mi escepticismo se debe también al conocimiento de la vieja tradición de la antropología aplicada americana, representada por el libro de Spicer titulado *Human Problems and Technological Change*: una ingeniería social muy simplista que se propone cambiar, sólo con la asistencia de la antropología, las condiciones de los campesinos. Los problemas son mucho más complejos y más difíciles de como los pinta Spicer. Otro defecto es que los antropólogos asociados a programas de ayuda, en Estados Unidos, se ocupan con demasiada frecuencia del nivel micro únicamente. No conside-

ran los efectos de sus intervenciones a una escala más básica. Si hoy los antropólogos logran hacer algo bueno es porque tienen una perspectiva más amplia de la que poseían las viejas generaciones de antropólogos aplicados. Pero demasiados todavía de-

sarrollan su trabajo con mezquino espíritu burocrático. El Banco Mundial ha confiado a los antropólogos de este bajo nivel la valoración de algunos de sus proyectos. ¿El resultado? Conrad Kojek, que se ha trasladado a Madagascar y ha examinado los proyectos del

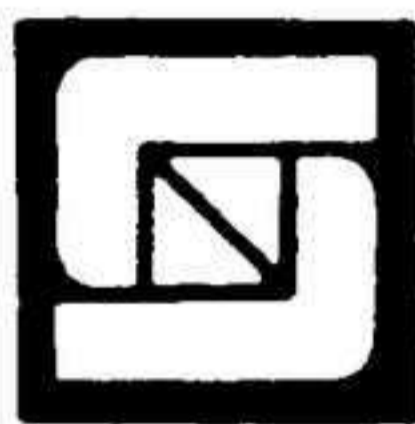
Banco Mundial para aquel país, ha podido comprobar que, de 36 proyectos, 35 eran un desastre...

Antonino Colaganni

©Mondoperaio

Traducción:

Juan Antonio Matesanz



## NUEVA SOCIEDAD

SEPTIEMBRE/OCTUBRE 1985

Nº 79

Director: Alberto Koschuetzke

Jefe de Redacción: Daniel González V.

**ANÁLISIS DE COYUNTURA:** Michael Witter: Belice: El Desafío de la Independencia; Rita Giacalone de Romero: Guyana: Después de Burnham ¿Qué?; José Ovalle: República Dominicana: Una Sucesión en Aprietos; Ted Córdova-Claire: Deuda Externa: La Cumbre de La Habana.

**TEMA CENTRAL: TEORÍA Y POLÍTICA ECONÓMICAS PARA AMÉRICA LATINA.** Enzo del Bufalo: 30 Años de Búsqueda. La Teoría Económica en América Latina; André Gunder Frank: ¿Es Posible Desactivar la Bomba de la Deuda?; Jorge Schvarzer: Experiencias Fracasadas de Crecimiento. El Caso Argentino; Carlos Barquera: Del Gradualismo al Shock. ¿Es Válido el Plan Alfonsín para América Latina?; Ernesto Araníbar: Hiperrecesión e Hiperinflación. La Impotencia de las Políticas Económicas de Ajuste; Horst Grebe: Repensar los Minerales. Una Estrategia de Industrialización Vertical; Miguel Ceara H.: La Reestructuración Dirigida. Sustitución de Importaciones y Promoción de Exportaciones Selectivas; Klaus Esser: Producción-Distribución: Un Equilibrio Necesario. Concertación Política para un Modelo Económico.

**POSICIONES:** La "Guerra de las Galaxias" y los Intereses de Europa; Llamado Latinoamericano en Defensa de la UNESCO y del Sistema de Naciones Unidas; Contadora en Momento Decisivo.

**POLÍTICA—ECONOMÍA—CULTURA:** Carlos Andrés Pérez: La Reforma del Estado; Marie-Chantal Barre: Los Sin Patria. Destierro y Migración en Centroamérica; Leslie F. Manigat: Geopolítica del Caribe; Adriana Santa Cruz: Los Movimientos de Mujeres. Una Perspectiva Latinoamericana; Carlos Fuentes: Amigos o Satélites. ¿Qué Busca EEUU en América Latina?

**NOTICIAS—INFORMES—RECENSIONES**

### SUSCRIPCIONES (Incluido flete aéreo)

	ANUAL (6 núms.)	BIENAL (12 núms.)
América Latina	US\$ 20	US\$ 35
Resto del Mundo	US\$ 30	US\$ 50
Venezuela	Bs. 150	Bs. 250

**PAGOS:** Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD, P.  
Dirección: Apartado 61.712-Chacao-Caracas 1060-A - Venezuela.  
Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones.