Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

La antropología como ciencia rigurosa: Una lectura al problema de la demarcación y una demostración de la antropología como ciencia desde la propuesta multicriterio Bunge-Mahner

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con mención en Epistemología

AUTOR

Sergio Rodrigo MORALES INGA

ASESOR

Dr. Javier Ulises ALDAMA PINEDO

Lima, Perú

2025



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Morales, S. (2025). *La antropología como ciencia rigurosa: Una lectura al problema de la demarcación y una demostración de la antropología como ciencia desde la propuesta multicriterio Bunge-Mahner*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Sergio Rodrigo Morales Inga
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	46587985
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0001-8007-164X
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Javier Ulises Aldama Pinedo
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	08005787
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0003-3691-5723
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Rubén Alfredo Quiroz Ávila
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	25804632
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Roberto Juan Katayama Omura
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	10585353
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Galo Gunther Valderrama Zea
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	10533418
Datos de investigación	

Línea de investigación	E.2.9.3. Epistemología
Grupo de investigación	Episteme
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento
Ubicación geográfica de la investigación	Universidad Nacional Mayor de San Marcos País: Perú Departamento: Lima Provincia: Lima Distrito: Cercado de Lima Latitud: -12.057031 Longitud: -77.081458
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2022-2024
URL de disciplinas OCDE	Historia y filosofía de la ciencia y la tecnología http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.02 Antropología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

A los trece días del mes de junio de dos mil veinticinco, siendo las 14.00 horas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Mg. Ruben Alfredo Quiroz Ávila (Presidente), Dr. Javier Ulises Aldama Pinedo (Asesor), Dr. Roberto Juan Katayama Omura (Informante) y Mg. Galo Gunther Valderrama Zea (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **La antropología como ciencia rigurosa: Una lectura al problema de la demarcación y una demostración de la antropología como ciencia desde la propuesta multicriterio Bunge-Mahner,** presentada por el bachiller **Sergio Rodrigo Morales Inga,** bachiller en Ciencias Sociales con mención en Antropología, para optar el Grado de Magíster en Filosofía con mención en Epistemología.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

Bueno (16) Dieciséis

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magíster en Filosofía con mención en Epistemología al bachiller **Sergio Rodrigo Morales Inga**.

El acto académico de sustentación concluyó a las **15.15** horas.

Mg. Ruben Alfredo Quiroz Ávila
Presidente
Profesor Asociado T.C.

Dr. Javier Ulises Aldama Pinedo
Asesor
Profesor Principal T.

Dr. Roberto Juan Katayama Omura
Informante
Profesor Principal T.C.

Mg. Galo Gunther Valderrama Zea
Informante
Profesor Auxiliar T.C.

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE
SAN MARCOS
Universidad del Perú, Decana de América

CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo, **Javier Ulises Aldama Pinedo** en mi condición de asesor acreditado con el Dictamen **Nº 075-UPG-FLCH-2022** de la **tesis/** monografía/ informe de investigación/trabajo académico, cuyo título es **La antropología como ciencia rigurosa: Una lectura al problema de la demarcación y una demostración de la antropología como ciencia desde la propuesta multicriterio Bunge-Mahner**, presentado por el **bachiller/** magíster/ egresado/licenciado/ estudiante **Sergio Rodrigo Morales Inga** para optar el **grado/** título/ especialidad, de magíster en Filosofía con mención en Epistemología, CERTIFICO que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y de Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante la plataforma PIDS, el documento evaluado cuenta con el 6% de similitud, nivel **PERMITIDO** para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional.**

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del grado/ título/ especialidad correspondiente.

Lima, 26 de noviembre de 2024

Firma del Asesor:

Nombres y Apellidos del asesor: Javier Ulises Aldama Pinedo

DNI: 08005787

Resumen.

Desde su origen hasta mediados del siglo pasado, la antropología fue considerada una ciencia. No obstante, desde los años 70, algunos enfoques teóricos han cuestionado tal propiedad. Por su impacto, actualmente gran parte de la comunidad académica no solo cuestiona el estatus científico de la antropología, sino que además lo niega, acercándola a las humanidades. La falta de estudios apropiados complica el tema. Para superar tal brecha, esta tesis tiene por objetivo demostrar el carácter científico de la antropología. Para ello, se analiza el problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia (destacando su postura sobre la antropología), se discute las perspectivas de los antropólogos sobre la cientificidad de su disciplina y se analiza la metodología de la antropología y sus productos (hipótesis o teorías) de acuerdo con el modelo Bunge-Mahner. De manera complementaria, esta tesis defiende que la antropología es una ciencia humanística (porque emplea herramientas de las humanidades), biosocial (porque reúne los aspectos sociológicos y biológicos de la conducta humana), básica (porque genera conocimiento) y aplicada (porque delega métodos aplicables en diversos campos). La finalidad de esta tesis es brindar los fundamentos de una adecuada epistemología de la antropología –que integre su metodología de investigación y los aportes de la filosofía de la ciencia– para resolver las dudas que aún cuestionan su carácter científico.

Palabras clave: antropología, epistemología, metodología, demarcación, ciencia.

Abstract.

From its origin until the middle of the last century, anthropology was considered a science. However, since the 1970s, some theoretical approaches have questioned such property. Due to their impact, currently a large part of the academic community not only questions the scientific status of anthropology, but also denies it, bringing it closer to the humanities. The lack of appropriate studies complicates the issue. To overcome such a gap, this thesis aims to demonstrate the scientific nature of anthropology. To do this, the problem of the demarcation between science and non-science is analyzed (highlighting its position on anthropology), the perspectives of anthropologists on the scientific character of their discipline are discussed, and the methodology of anthropology and its products (hypotheses or theories) are analyzed according to the Bunge-Mahner model. In a complementary way, this thesis argues that anthropology is a humanistic (because it employs tools from the humanities), biosocial (because it brings together the sociological and biological aspects of human behavior), basic (because it generates knowledge) and applied science (because it delegates methods applicable in various fields). The purpose of this thesis is to provide the foundations for an adequate epistemology of anthropology –that integrates its research methodology and the contributions of the philosophy of science– to resolve the doubts that still question its scientific character.

Keywords: anthropology, epistemology, methodology, demarcation, science.

ÍNDICE GENERAL

Resumen. 3

Lista de figuras. 7

1. INTRODUCCIÓN 8

2. EL PROBLEMA DE LA DEMARCACIÓN Y LA ANTROPOLOGÍA 13

2.1. Modelos monocriterio. 14

2.1.1. Verificacionismo. 14

2.1.2. Falsacionismo. 16

2.1.3. Resolución de acertijos. 20

2.1.4. Falsacionismo metodológico. 22

2.2. Modelos alternativos. 24

2.2.1. Anarquismo epistemológico. 24

2.2.2. Renuncia a la demarcación. 26

2.3. Modelos multicriterio. 28

2.3.1. Modelo Bunge-Mahner. 29

3. EL ESTATUS CIENTÍFICO DE LA ANTROPOLOGÍA 32

3.1. La antropología como ciencia natural. 32

3.2. La antropología como ciencia histórica. 34

3.3. La antropología como "ciencia" histórica. 35

3.4. Propuestas de inicios del siglo XX. 38

3.5. La antropología como ciencia natural de la cultura. 40

3.6. La antropología como ciencia natural inductiva. 43

3.7. La antropología como ciencia histórica humanística. 47

3.8. La antropología como ciencia biosocial. 49

3.9. La antropología como ciencia incompleta. 50

3.10. La antropología como ciencia interpretativa. 53

3.11. La antropología como no-ciencia. 57

3.12. La antropología como ciencia y no-ciencia al mismo tiempo. 61

3.13. La antropología como ciencia evolucionista. 65

3.14. Propuestas de inicios del siglo XXI. 68

3.15. El debate alrededor de la American Anthropological Association. 70

3.16. Propuestas de la última década. 72

4. LA ANTROPOLOGÍA SEGÚN EL MODELO BUNGE-MAHNER 76

4.1. Comunidad (C) 82

4.2. Sociedad (S) 83

4.3. Dominio (D) 83
4.4. Panorama general (G) 86
4.5. Bagaje formal (F) 89
4.6. Bagaje específico (B) 92
4.7. Problemática (P) 94
4.8. Fondo de conocimiento (K). 95
4.8.1. Empleo de conceptos. 96
4.8.2. Construcción de hipótesis. 98
4.8.3. Desarrollo de teorías. 99
4.8.4. Formulación de leyes. 111
4.8.5. Realización de predicciones. 114
4.9. Metódica (M) 115
4.9.1. Método científico, métodos y técnicas. 116
4.9.2. Diseños experimentales. 125
4.9.3. Etnografía y trabajo de campo. 126
4.9.4. Punto de vista nativo. 130
4.9.5. Holismo y comprensión. 137
4.10. Objetivos (O) 143
4.11. Sistematicidad (S) 145
4.12. Progresividad (PG) 148
5. CONCLUSIONES: ¿CIENCIA O NO-CIENCIA? 150
Excurso: ¿qué tipo de ciencia es la antropología? 150
La antropología como ciencia humanística. 150
b) La antropología como ciencia biocultural. 151
c) La antropología como ciencia básica y aplicada. 153
REFERENCIAS 157

Lista de figuras.

Figura 1: Clasificación continua por líneas de familiaridad según Pigliucci (2013). 27

Figura 2: Modelo mejorado según Pigliucci (2013). 27

Figura 3: Campos de creencia y campos de investigación según Bunge (1985a).....30

Figura 4: Niveles y enfoques de las ciencias según Kroeber (1952b).....36

Figura 5: Los tres niveles de realidad según White (1938). 41

Figura 6: La antigüedad y madurez de las ciencias según White (1947b). 42

Figura 7: Desarrollo secuencial de las ciencias según White (1947b). 43

Figura 8: Clasificación de las ciencias sociales según Lévi-Strauss (1963, 1964). 52

Figura 9: Oscurantismos duros y blandos en ciencias sociales según Elster (2012).....57

Figura 10: Campos formales y factuales de la antropología según Tyler (1969). 59

Figura 11: La filosofía de la ciencia según Klemke (1980).....77

Figura 12: Relación de la antropología con otras ciencias según Bunge (1985c).....81

Figura 13: El modelo nomológico-deductivo de Hempel y Oppenheim (1948).....100

Figura 14: La relación entre teoría, modelo y realidad según Bunge (2004). 106

Figura 15: El ciclo de la investigación científica según Bunge (2004).....116

Figura 16: El ciclo de la ciencia y la antropología según Kuznar (1997).....117

Figura 17: El método científico usado en antropología según Fuentes (2012).....119

Figura 18: El método científico usado en antropología según Shook et al. (2019). 120

Figura 19: La integración de modelos del ser humano según Hiebert (1976). 146

1.
INTRODUCCIÓN

Contextualización histórico-filosófica. A inicios del siglo XX, Husserl (2009) buscó hacer de la filosofía una "ciencia rigurosa" al considerarla el fundamento de las ciencias naturales, las ciencias del espíritu (hoy ciencias sociales) y las matemáticas. Aunque bajo otros términos, la presente tesis anhela un fin similar: demostrar que la antropología es una ciencia. El diferendo entre aquella propuesta y la actual radica en que, mientras Husserl (2009) indicó que la filosofía ni siquiera era una ciencia (por lo que debía serlo cuando antes), la antropología sí lo es. El problema es que pocos lo saben. Si alguien aplicara una encuesta sobre el carácter científico de la disciplina cuya única pregunta, ¿Cree Ud. que la antropología es una ciencia?, pudiera responderse de forma negativa o positiva, la mayoría contestará que sí. No obstante, si añadimos una segunda pregunta que indague en los motivos, las respuestas serían diversas; tanto que dos encuestados darían respuestas diferentes bajo argumentos similares. ¿Por qué ocurre ello?

Que la filosofía no sea una ciencia y la antropología sí conlleva diferencias importantes en cómo tratar ambos problemas. Por ejemplo, Husserl (2009) debió elaborar todo un sistema racional para demostrar que la filosofía podía ser rigurosa; en cambio, la antropología ya posee tal rango. Ello implica que para demostrar su tono científico no haga falta erigir un tratado sistemático, sino apenas reunir la evidencia. Se trata de una tarea más sencilla, pero no totalmente sencilla, pues ambas comparten un rasgo común. Si con respecto a la filosofía Husserl (2009) argumentó que "cada postura filosófica es cosa de convicción individual, de idea propia de una escuela, de «punto de vista»" (p. 10), en antropología ocurre lo mismo: cada postura sobre su rigor es cosa de convicción individual y punto de vista. En las primeras décadas del siglo XX, las definiciones de antropología incluían la palabra ciencia, pues su carácter científico era aceptado.

Conforme pasó el tiempo, por impacto de ciertas corrientes, el carácter científico de la antropología logró ser cuestionado. La incertidumbre generó lagunas epistemológicas y metodológicas que persiguen a la disciplina hasta hoy y hacen de la pregunta de nuestra encuesta previa una muy difícil de contestar. Varios filósofos y científicos sociales no solo afirman que es imposible que la antropología sea una ciencia objetiva, sino además

defienden que de serlo perdería su valor. El impacto de dicha actitud se mide de distintas maneras: la pérdida de su relevancia social, la poca cantidad de investigadores registrados en sistemas de producción científica, los bajos estándares de las pocas revistas del campo o la baja calidad de sus estudios. No debe sorprender que los productos (como las teorías) de una disciplina de rigor dudoso no tengan el mismo impacto que los generados en una ciencia estricta. Más o menos, ello ocurre en la antropología.

Al respecto, la enseñanza es un factor clave. Podría pensarse que la actitud acientífica que muestra la antropología contemporánea pudiera ser travesura de pocos. La realidad, sin embargo, es más decepcionante. Entre los principales artífices de tal doctrina hallamos profesores que mediante formas implícitas de enseñanza y calificación transmiten a las generaciones más jóvenes una perspectiva de la antropología que dista mucho de lo que ella es realmente. Aunque el motivo de tal situación obedece a motivos institucionales, su mención no debe obviarse. Como se verá luego, si en nuestros círculos impera una actitud dudosa, en otras partes del globo la antropología es considerada una ciencia potente y capaz de resolver los misterios más fundamentales de la condición humana. Valga agregar que esta tesis también aporta algunas reflexiones sobre las implicancias metodológicas de discutir el carácter científico de la antropología.

Estudiar las implicancias metodológicas es central para el problema aquí evaluado. El impacto de cuán útil es analizar el carácter científico de una disciplina se expresa en su desarrollo y empleo, por lo que no constituye un debate de sillón. En una comunidad académica venida a menos es aún más importante discutir qué es la antropología, qué objetos estudia, qué métodos emplea y qué productos genera (entiéndase, hipótesis o teorías). Por ello, el presente trabajo también constituye un tipo de introducción a una de las ciencias de la conducta humana más importantes. La falta de libros y artículos adecuados sobre el tema es otra razón que motivó la realización de este trabajo. La falta de literatura idónea convierte a la filosofía de la ciencia en un campo poco explorado por antropólogos y otros científicos sociales. La presente investigación también aspira brindar los primeros pasos para cerrar aquellas brechas.

Planteamiento del problema. Para la American Anthropological Association (2019), la antropología es el estudio de lo que nos hace humanos. Usualmente, la disciplina se divide en cuatro áreas: antropología cultural, antropología biológica, arqueología y lingüística (Brewis et al., 2025; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Nanda &

Warms, 2024). Asimismo, por la complejidad de su objeto, se ramifica en diversas áreas: antropología organizacional, antropología médica, antropología lingüística, antropología económica, antropología política, antropología psicológica o antropología genética. Como tal, es un cuerpo de saber que no siempre obedece las fronteras disciplinares.

De fines del siglo XIX a inicios del XX, la antropología fue una disciplina teóricamente fértil (Harris, 1968). En los primeros años del siglo pasado, la llamada *ciencia del ser humano* se profesionalizó en Norteamérica y el Reino Unido, gracias al culturalismo de Boas (1911) y al funcionalismo de Malinowski (1944) y Radcliffe-Brown (1952) de forma respectiva. Alrededor de los años 50, surgieron diversos enfoques teóricos, sean simbólicos, evolucionistas, materialistas o cognitivos, que desarrollaron la disciplina (Barnard, 2004). No obstante, como si todo lo anterior estuviera mal, el impacto de corrientes posestructuralistas y posmodernas hizo que muchos afirmen que las ciencias sociales son "blandas" (Kahhat, 2003), en comparación a las ciencias "duras".

Gracias a que ciertos "oscurantismos" (Elster, 2012) generaron un estado de crisis en disciplinas como sociología, antropología o politología (y también podríamos incluir la psicología), hoy buena parte de la comunidad académica cuestiona el carácter científico de las ciencias sociales. Por su enorme impacto, muchos interiorizaron las dudosas afirmaciones de las doctrinas posestructuralistas y posmodernas, y desarrollaron formas particulares de razonamiento no necesariamente caracterizadas por su capacidad de formular teorías científicas. Tal escenario ha generado que las ciencias sociales viren hacia estilos más literarios, narrativos o estilísticos declaradamente más próximos al arte y las humanidades que al método científico tal y como lo conocemos.

En antropología, tales influencias produjeron el surgimiento de marcos constructivistas, fenomenológicos, interpretativistas, posestructuralistas o posmodernos para los cuales la disciplina no era una ciencia y tampoco podía serlo (Reynoso, 2008). Como resultado, buena parte de la comunidad académica cuestiona y niega el carácter científico de la antropología (Lende, 2010a; Román, 2010). Ello genera que el trabajo del antropólogo pase de una actividad científica a una estilística, acaso literaria; ya no de explicación y teorías, sino de interpretación y narrativas. El impacto de este cambio de paradigma epistemológico también se aprecia en las tesis de grado, muchas de las cuales emplean términos como "discurso", "narrativa" o "imaginario".

Ante los discursos que abogan por su naturaleza no científica y la falta de trabajos que discutan el asunto apropiadamente, defender el carácter científico de la antropología es imperativo. Las implicancias metodológicas del tema, vinculadas al ejercicio profesional de la disciplina, hacen de este problema uno todavía más urgente. Frente a la creciente incertidumbre, es oportuno consolidar el carácter científico de la antropología en una investigación que incorpore una lectura del problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia –acaso el tópico más importante de la filosofía de la ciencia– y un análisis de la metodología de la antropología y sus productos académicos.

Objetivos. El objetivo general de esta tesis es demostrar el carácter científico de la antropología, según los modelos multicriterio de Bunge (1982, 1983a, 1983b, 1984, 1985a, 1991) y Mahner (2007, 2013) –aquí llamadas *modelo Bunge-Mahner*. Para ello, se cumplen tres objetivos específicos: analizar el problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia, destacando su postura sobre la antropología (capítulo 3), discutir las perspectivas de los antropólogos sobre la cientificidad de su disciplina (capitulo 4) y analizar la metodología de la antropología y sus productos (como hipótesis o teorías) según el modelo Bunge-Mahner (Capítulo 5). Así, la principal pregunta de investigación de esta tesis indica: ¿es la antropología una ciencia?

Estructura de la tesis. El primer capítulo corresponde a la introducción. El segundo capítulo, titulado "El problema de la demarcación y la antropología", analiza los varios modelos sobre el problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia y destaca sus posturas sobre la antropología. El tercer capítulo, titulado "El estatus científico de la antropología", discute el carácter científico de la disciplina desde la perspectiva de los antropólogos. El cuarto capítulo, titulado "La antropología según el modelo Bunge-Mahner" analiza la metodología de la antropología y sus productos académicos (como hipótesis o teorías) desde la perspectiva del modelo Bunge-Mahner para responder la pregunta sobre su carácter científico. Finalmente, el capítulo cinco brinda los resultados.

En aquel último capítulo, se afirma de forma complementaria que la antropología es una ciencia *humanística* porque emplea herramientas de las humanidades; *biosocial* porque reúne los aspectos sociales y biológicos de la conducta humana; *básica* porque genera conocimiento; y *aplicada* porque delega métodos aplicables en diversos campos. Cabe señalar que esta tesis desarrolla un *enfoque metodológico* porque analiza la metodología de la antropología, partiendo desde lo que la disciplina hace y no desde presupuestos

normativos. Ello es relevante porque este trabajo no defiende el carácter científico de la antropología por su similitud con otras ciencias, sino por sus atributos metodológicos que permiten comprender su objeto de estudio y edifican su particular epistemología.

Justificación. La justificación de esta tesis radica en la necesidad de comprender las implicancias metodológicas de defender el carácter científico de la antropología, ya que su desconocimiento impacta negativamente en su praxis –esto es, en la realización de estudios, la formulación de hipótesis y teorías, su aplicación a diversos campos y en su capacidad para resolver problemas concretos. Todo ello determina su utilidad y relevancia social. En breve, desconocer las implicancias prácticas de su epistemología mella su capacidad de ofrecer conocimiento fiable y constituirse como una disciplina capaz de interactuar con otras, sean naturales o sociales, básicas o aplicadas.

Contribución. Aunque muchos filósofos de la ciencia han discutido varios aspectos de las ciencias sociales, muy pocos ahondan en la antropología. De modo similar, aunque muchos antropólogos han discutido el carácter científico de su disciplina, pocos lo han hecho en diálogo con la filosofía de la ciencia y el problema de la demarcación. Por buen tiempo, ambos campos –filosofía de la ciencia y antropología– han permanecido ajenos. Dicho esto, el aporte de la presente tesis radica en su espíritu integrador, pues forja los cimientos de un debate reuniendo aquellos cuerpos de conocimiento. En otras palabras, esta tesis constituye un primer esfuerzo que vincula de manera sistemática la filosofía de la ciencia con la metodología de la antropología.

Finalidad. Al tener por objetivo demostrar el carácter científico de la antropología, esta tesis tiene por finalidad brindar los cimientos para su adecuada epistemología. Esta es adecuada porque analiza conjuntamente el problema de la demarcación entre ciencia y no-ciencia y tópicos aledaños de la filosofía de la ciencia (como los conceptos de teoría, explicación, causalidad o ley) y la metodología de la antropología y sus productos (sean hipótesis o teorías). Dicho esfuerzo debe finiquitar toda duda que cuestione su potencial científico. Y es que, como tal, una epistemología no solo debe consolidar argumentos favorables y respaldados por evidencia fiable, sino también batallar contra todo tipo de negacionismo e irracionalismo que invada la disciplina.

2.
EL PROBLEMA DE LA DEMARCACIÓN Y LA ANTROPOLOGÍA

«La demarcación entre ciencia y pseudociencia no es un pseudoproblema de filósofos de sillón; tiene grandes implicaciones éticas y políticas.»

Imre Lakatos (1989)

«Aún hay mucho trabajo filosófico importante a realizar sobre la demarcación entre ciencia y pseudociencia.»

Sven Ove Hansson (2021)

El *problema de la demarcación* (PD en adelante) refiere al estudio de los criterios que distinguen al conocimiento científico del no-científico. Como tal, es el tema más relevante de la filosofía de la ciencia (Lakatos, 1999), además de vigente (Bárdos & Tuboly, 2025; Boudry, 2022; Diéguez, 2020a; Fasce, 2019, 2022; Fasce & Picó, 2018; Hansson, 2021, 2025; Pigliucci, 2023; Resnik & Elliott, 2023; Szabó & Actis, 2024). Aunque su origen se remonta a la filosofía antigua (Fernandez-Beanato, 2020; Nickles, 2013), la ciencia fue demarcada con mayor detalle recién en la segunda mitad siglo XX (Hansson, 2021). En aquel contexto, diversos autores propusieron varias formas de distinguir la ciencia de la no-ciencia que pueden organizarse por la cantidad de criterios a los que refieren: los modelos *monocriterio* remiten a un único criterio de demarcación y los *multicriterio* refieren a varios (Boudry, 2022; Fasce, 2017; Fernandez-Beanato, 2020; Hansson, 2013). Para entender en qué consisten, este capítulo ofrece un breve recuento del PD y destaca sus posturas sobre la antropología. En otras palabras, aquí se analizará la voz de los filósofos sobre el carácter científico de la antropología.

2.1. Modelos monocriterio.

2.1.1. Verificacionismo.

El empirismo lógico fue un movimiento intelectual que discutió problemas filosóficos y epistemológicos (Creath, 2017; Uebel, 2020). Aunque no demarcó entre ciencia y no-ciencia, sí distinguió entre ciencia y metafísica –de hecho, la obra del Círculo de Viena se caracterizó por su tono antimetafísico (Ayer, 1959; Carnap, 1959a, 1969; Hahn et al., 1973; Justus, 2022). Si bien hubo discrepancias entre los integrantes del Círculo, "una posición no solo libre de metafísica, sino opuesta a la metafísica, fue el objetivo común de todos" (Hahn et al., 1973, p. 304). Tal perspectiva fue comandada por el principio de verificación –o análisis lógico de los enunciados– cuyo objetivo era destacar la filosofía científica (Justus, 2022). Para ello, el Círculo tomó "la orientación estricta y responsable del investigador científico como su guía de trabajo filosófico" (Carnap, 1969, p. xvi). Desde tal perspectiva, los enunciados metafísicos sobre lo absoluto, la sustancia o el destino se catalogaron como pseudoenunciados porque carecían de significado, es decir, no eran verdaderos ni falsos (Ayer, 1959; Carnap, 1959a, 2005; Justus, 2022).

En el análisis lógico, hay dos lenguajes: el *lenguaje objeto*, que refiere a las propiedades del objeto, y el *lenguaje sintaxis*, que alude a las propiedades del lenguaje objeto (Carnap, 1959b). Las preguntas cuya respuesta no forman parte de la ciencia exacta se catalogan de *pseudoproblemas*. El objetivo del principio de verificación fue distinguir conceptos y enunciados científicos de pseudoconceptos y pseudoenunciados, en un procedimiento aplicado en disciplinas como biología, psicología o sociología (Carnap, 1959b; Justus, 2022). Desde ahí, el empirismo lógico postuló que "los enunciados metafísicos no caben en la misma categoría que las leyes de la lógica, las hipótesis científicas, las narrativas históricas, los juicios de percepción u otras descripciones de sentido común del mundo «natural»" (Ayer, 1959, p. 15). Por ello, la verificación se consideró "una herramienta muy atractiva para hacer a un lado las partes no científicas de la filosofía" (Creath, 2017).

Con respecto a las ciencias sociales, el Círculo de Viena desarrolló una postura que dependió de dos conceptos: Ciencia Unificada (CU en adelante) y fisicalismo. Por un lado, la CU refirió al desarrollo de esfuerzos colectivos para la creación de un sistema general de conceptos o sistema neutro de fórmulas que supere la intersubjetividad de la ciencia (Cat, 2022; Hahn et al., 1973; Neurath, 1959, 1973; Uebel, 2007). Tal constructo fue una manera de integrar esfuerzos bajo un lenguaje común –en palabras de Neurath

(1959): “todas las leyes, sean químicas, climatológicas o sociológicas, deben, por tanto, ser concebidas como constituyentes de un sistema de ciencia unificada” (p. 284). Dicho lenguaje es el fisicalismo. Considerado el “Alfa y Omega de toda la ciencia” (Neurath, 1959, p. 293), el fisicalismo planteó que la ciencia podía unificarse solo si las disciplinas emprendían una descripción espacio-temporal de los fenómenos mediante enunciados que remitan a percepciones sensoriales (Neurath, 1959; Uebel, 2007).

Ambos conceptos permitieron que el Círculo rechace la idea de una diferencia radical entre ciencias naturales y sociales (Ayer, 1959; Neurath, 1959, 1970; Papineau, 2009; Uebel, 2007, 2017). Aunque el Círculo admitió que temas de escala y diversidad de los fenómenos hacían que las ciencias sociales luzcan menos avanzadas, se aclaró que ello no era una dificultad esencial, ya que ellas también analizan eventos físicos como la conducta humana (Ayer, 1959). Ello permitió formular hipótesis empíricas que puedan verificarse mediante observación (Ayer, 1959; Neurath, 1970). Frente a la acusación de reduccionismo, la postura fisicalista no planteó –por ejemplo– que la psicología emplee términos de la física, sino que sus definiciones de los eventos psicológicos deriven en conceptos físicos (Carnap, 1959c). Por ello, el conductismo se catalogó como un ejemplo de psicología fisicalista (Carnap, 1959c; Neurath, 1959; Uebel, 2007).

Desde tal mirada, Carnap (1959c) afirmó que “los problemas de los fundamentos de la sociología […] son en su mayor parte análogos a los de la biología y la psicología” (p. 325). Dicha analogía se apoya en la ausencia de una diferencia radical entre ciencias naturales y sociales. Así, el Círculo de Viena planteó que la sociología, dado que estudia la conducta, es una disciplina más próxima a las ciencias naturales que a las humanidades (Neurath, 1973). Ello ocurre porque su objeto de estudio –la conducta social humana– conforma un evento espacio-temporal –en palabras de Neurath (1973): “la sociología trata al hombre de la misma forma en que otras ciencias empíricas tratan a animales, plantas y piedras” (p. 361). Incluso si las leyes sociológicas trataran sobre eventos distintos, son análogas a las leyes físicas, ya que se erigen sobre la base de estas (Cat, 2022; Neurath, 1959, 1970, 1973; Papineau, 2009; Uebel, 2007). Para el Círculo, las leyes sociológicas, biológicas y psicológicas se deducen de las leyes físicas (Cat, 2022; Hempel, 1969).

Tales leyes sociológicas permiten correlaciones y predicciones análogas a las científico-naturales (Neurath, 1959, 1973; Uebel, 2007). Igualmente, sus formas de experimentar se asemejan a las de otras ciencias empíricas (Neurath, 1973). En ello, el Círculo planteó

que el sociólogo debía evitar términos como *espíritu*, *empatía*, *ethos*, *personalidad*, *yo*, *mente* o *motivo* porque, al no remitir a enunciados observacionales, no podían convertirse a enunciados fisicalistas (Hempel, 1969; Neurath, 1959, 1970, 1973; Uebel, 2007). Valga aclarar que el fisicalismo no pretendió reducir las leyes sociológicas a las físicas ni edificó una jerarquía entre ellas ni ignoró las diferencias entre métodos sociológicos y físicos. De hecho, al argumentar que las leyes sociológicas no podían reducirse a las psicológicas y físicas, el Círculo defendió la autonomía nomológica de las ciencias sociales (Papineau, 2009; Uebel, 2007). El empirismo lógico no planteó que las ciencias sociales debían ser como las naturales, sino que ambas partían de una base epistemológica común.

Para Achinstein y Barker (1969), justamente por reconocer los métodos de las ciencias físicas y lógico-matemáticas y por afirmar que la metafísica, la ética y la teología se componían de enunciados carentes de significado e imposibles de justificar por medios racionales, el Círculo constituyó una "fuerza revolucionaria en filosofía" (p. v). Aunque ya no ostenta vigencia como movimiento, ha dejado un gran legado en la filosofía de la ciencia (Achinstein & Barker, 1969; Lutz & Tuboly, 2021; Papineau, 2009; Uebel, 2017, 2020; Uebel & Limbeck-Lilienau, 2022). De igual modo, "el empirismo lógico tiene un historial calificado de éxito en el campo de la filosofía de las ciencias sociales" (Uebel, 2007, p. 252). De hecho, buena parte del ideario epistemológico de muchos científicos sociales viene del empirismo lógico (Gaeta, 2012; O'Meara, 1989). Varias de las formas cómo pensamos que debe ser una teoría o ley sociológica vienen de aquel enfoque.

2.1.2. Falsacionismo.

Pese a su importancia, el verificacionismo fue muy criticado. Uno de los objetores fue Popper (1959), quien argumentó que el desarrollo del conocimiento –el problema central de la epistemología– se entiende mejor si enfatizamos en la evolución del conocimiento científico. Para el canon filosófico empirista lógico de la época, las ciencias fácticas se caracterizaban por emplear métodos inductivos, o sea, por formar enunciados generales (como leyes o teorías) desde enunciados particulares (observaciones o experimentos). No obstante, para Popper (1959), ello crea el llamado *problema de la inducción*: determinar si las inferencias inductivas que van de lo particular a lo general están bien justificadas. Para esta crítica, el principio de inducción no es ideal porque genera inconsistencias lógicas, en tanto las inferencias inductivas brindan grados de probabilidad, pero no de

certeza. Ello debatió la postura de que los métodos inductivos deban componer la base metodológica de las ciencias empíricas –entre ellas, las ciencias sociales.

Contrario al inductivismo del Círculo de Viena, Popper (1959) planteó el *deductivismo* como una nueva forma de evaluar teorías. Así, una teoría es deductiva cuando parte de una idea tentativa (hipótesis) y, mediante razonamientos deductivos (de lo general a lo particular), obtiene conclusiones certeras. El deductivismo se opone al inductivismo en tanto que emplea un enfoque contrario: en lugar de testear una teoría apelando a los hechos observables que describe, se evalúa si la hipótesis se cumple en determinados casos (Popper, 1959). De acuerdo con este modelo, hay cuatro formas de comprobar una teoría, que van desde evaluar su consistencia interna hasta examinar sus aplicaciones. Si los resultados de estas son positivos, se afirmará que la teoría ha sido comprobada; pero si los resultados son negativos, se dirá que la teoría ha sido *falseada* (Popper, 1959). En lo que conforma su segundo empleo, el método deductivo también funciona como un criterio para distinguir los enunciados científicos de los no-científicos.

Pese a ello, el llamado falsacionismo no es estrictamente un criterio de demarcación, ya que no distinguió entre ciencia y no-ciencia, sino entre, por un lado, ciencias empíricas y, por otro lado, matemática, lógica y metafísica. Desde tal mirada, Popper (1959) afirmó que el motivo principal para abandonar la lógica inductiva era que "no brinda una marca distintiva adecuada del carácter empírico, no metafísico, de un sistema teórico; o, en otras palabras, no brinda un 'criterio de demarcación' adecuado" (p. 34). Para este modelo, el Círculo de Viena no logró erradicar la metafísica de la ciencia empírica, sino todo lo contrario. En una primera instancia, Popper (1959) coincidió con el empirismo lógico en que la experiencia puede validar o refutar una teoría. No obstante, se diferenció en tanto se apoyó en una asimetría entre verificación y falsación que emergió de la forma lógica de los enunciados universales –los cuales no se derivan de enunciados singulares, aunque puedan ser contradichos por ellos (Popper, 1959).

El método popperiano difiere del positivista en tanto logró un cambio de énfasis sobre dónde cae la prueba (la unidad de demarcación): en enunciados protocolares o en teorías (sistemas de enunciados). En su crítica al Círculo, Popper (1963) afirmó que el principio de verificación era inadecuado para demarcar ciencia y metafísica por ser "al mismo tiempo muy estrecho y muy amplio" (p. 183) –es decir, por excluir teorías que debían admitirse y aceptar ideas metafísicas que debían criticarse. Por todo ello, el tema de la

falta de significado (el rasgo de todo pseudoenunciado, según el Círculo) fue visto como un pseudoproblema (Popper, 1959). Al contrario, el falsacionismo consagró un modelo que tuvo como atributo central su espíritu crítico –en palabras de Popper (1977a): "la función más importante de la lógica deductiva pura es la de ser un órgano de crítica" (p. 98). Por ello, también defendió que "un científico debería considerar una teoría desde el punto de vista de si puede ser discutida críticamente" (Popper, 1963, p. 186).

Con respecto las ciencias sociales, Popper (1977a) destacó que en ellas la obtención de conocimiento no inicia con percepciones u observaciones ni con el recojo de datos desde los hechos empíricos (como planteó el Círculo de Viena), sino con la estipulación de problemas de investigación. Son los problemas prácticos los que llevan a especular, teorizar y, posteriormente, a debates epistemológicos. En ello, Popper (1977a) tuvo otra coincidencia con el Círculo al postular que el método de las ciencias sociales y naturales no eran radicalmente diferentes (monismo metodológico), ya que ambos consisten en "probar soluciones provisionales a determinados problemas" (p. 89). Desde ahí, el modelo popperiano cuestionó que hubiera una diferencia radical entre la epistemología de ambos dominios, criticando el dualismo epistemológico y promoviendo, en su lugar, un monismo epistemológico. Este es un rasgo clave para la filosofía de las ciencias sociales desde la mirada popperiana.

En filosofía de la ciencia, hay un enfoque relativamente popular: creer que las ciencias naturales son más objetivas que las sociales porque estudian fenómenos naturales. Lejos de tal mirada, Popper (1977a) argumentó que "la llamada objetividad de la ciencia radica en la objetividad del método crítico" (p. 90). Aquel método refiere a la tensión entre conocimiento y desconocimiento, entre las soluciones a ciertos problemas que resultan provisionales ante el surgimiento de nuevas soluciones. Contra la postura que defiende que las ciencias sociales deben imitar el método de las ciencias naturales –que Popper (1977a) llamó "naturalismo equivocado" (p. 90)– la obra falsacionista indicó que las ciencias sociales son menos objetivas porque en su ámbito la objetividad es más difícil de lograr. Para Popper (1977a), dicho naturalismo se apoyó en un entendimiento errado de las ciencias naturales y en la idea del carácter inductivo de su método.

Sobre la antropología, la obra popperiana incluye una reflexión muy interesante. Por un lado, Popper (1977a) destacó una presunta inversión en el vínculo entre antropología y sociología: en un inicio, la sociología fue central y la antropología se consideró un tipo

de sociología indígena, no obstante, con el tiempo, la antropología consolidó una teoría del ser humano y la sociología se convirtió en una antropología de la sociedad moderna. Dicho cambio fue producto de su método: "la victoria de la antropología es la victoria de un método presuntamente observacional, presuntamente descriptivo y presuntamente más objetivo y, por tanto, de lo que es considerado ser el método de las ciencias naturales" (Popper, 1977a, p. 92). Así como muchos defienden que las ciencias naturales son más objetivas, otros afirman que la sociología es más científica que la antropología por ser más objetiva. No obstante, ello no es tan simple.

Aunque Popper (1977a) concibió la antropología como "una de las ciencias sociales más exitosas" (p. 92), defendió que su método no era más objetivo que el sociológico. Ello porque el enfoque de algunos estudios antropológicos, que caía en un relativismo cultural extremo, era erróneo por apoyarse en una falsa idea de la objetividad (Popper, 1977a). Asimismo, la objetividad popperiana solo se entiende desde conceptos como competencia científica, tradición crítica o instituciones (como revistas o editoriales). Por ello, Popper (1977a) afirmó que "es un error creer que la actitud del científico natural es más objetiva que la del científico social" (p. 95). Mediante la crítica a la noción de objetividad, la obra popperiana concluyó que no hay una diferencia radical entre ciencias sociales y naturales, y que la mayor objetividad de estas últimas obedece a "una mejor tradición y estándares más altos de claridad y crítica racional" (Popper, 1977b, p. 293).

Por otro lado, Popper (1961, 1969) también criticó el historicismo del marxismo, en particular la idea de que la finalidad de las ciencias sociales era desarrollar profecías históricas. No obstante, pese a su relevancia para la filosofía de la ciencia (Bartley, 1968; Carnap, 1963; Corvi, 1997; Gattei, 2009; Newton-Smith, 1995; Parvin, 2010; Thornton, 2018), particularmente las ciencias sociales (Corvi, 1997; Currie & Musgrave, 1985; Frederick, 2013; García, 1996; Gorton, 2006; Harada, 2004; Hedström et al., 1998; Jarvie, 1982, 2016, O'Meara, 1989; Parvin, 2010; Shearmur, 2017; Simkin, 1993), la obra popperiana fue cuestionada (Ayer, 1959; Rothbart, 1990). Una de las objeciones más importantes señala que el modelo popperiano no consolidó un criterio de demarcación válido que permita distinguir entre ciencia y no-ciencia (Agassi, 2014; Fasce, 2017; Fernandez-Beanato, 2020). Pese a ello, por aquel tiempo, era común hallar obras que tomaban su influencia y se autodenominaban popperianas.

2.1.3. Resolución de acertijos.

Una de ellas fue la de Kuhn (1962), quien desarrolló una perspectiva histórica sobre el avance del conocimiento científico. Para la obra kuhniana, si dejamos de ver la historia como meras anécdotas y le damos un rol, ella puede transformar la imagen de la ciencia. Así, el historiador preocupado por el progreso científico debe determinar quién y cuando se descubrió tal ley o teoría; y describir y explicar qué mitos y supersticiones impiden acumular conocimiento. Desde aquel enfoque, Kuhn (1962) elaboró tesis interpretativas y normativas sobre la ciencia y sugirió que la mayoría de sus reflexiones trataron sobre sociología o psicología social y que solo algunas sobre lógica o epistemología. De hecho, la pregunta central de su obra tiene un matiz histórico: "¿Cómo podría la historia de la ciencia dejar de ser una fuente de fenómenos a los que se pueda legítimamente pedir que se apliquen las teorías sobre el conocimiento?" (Kuhn, 1962, p. 9).

Para estudiar el desarrollo de la ciencia, Kuhn (1962) formuló conceptos nuevos. Durante la primera mitad del siglo XX, los enfoques empirista y popperiano estaban vinculados. El modelo kuhniano fue novedoso porque remitió a un conjunto de conceptos y categorías que, aunque diferentes, se relacionaban al problema de fondo: diferenciar la ciencia de la no-ciencia. Desde cierto enfoque, tal modelo podía entenderse como basado en un único criterio de demarcación: la capacidad de resolver acertijos. Ahí, la unidad de demarcación no eran las teorías, sino la conducta científica –en palabras de Hansson (2021): "el propio criterio de demarcación de Kuhn es la capacidad de resolver acertijos que él ve como una característica esencial de la ciencia normal". Aunque fue catalogada como multicriterio por referir a varios conceptos, la obra kuhniana se basó en la capacidad de los científicos para resolver problemas, lo que la vuelve un modelo monocriterio.

En dicho marco, el concepto de *ciencia normal* es clave. Para Kuhn (1962), la ciencia normal refiere a "la investigación basada firmemente en uno o más logros científicos pasados, logros que alguna comunidad científica particular reconoce por un tiempo como la base para su práctica futura" (p. 10). Dicha investigación se ocupa de tres problemas: la determinación de hechos significativos, la coincidencia de los hechos con la teoría y la articulación de la teoría. Aquellos elementos conforman la literatura de la ciencia normal, cuyo objetivo es resolver enigmas o acertijos (*puzzles*). En ello, Kuhn (1962) aproximó ambas categorías al identificar "la ciencia normal como resolución de acertijos" (*puzzle-solving*) (p. 35). Por su parte, los enigmas deben tener solución para ser tales; si carecen

de ello, no pueden ser enigmas –en palabras de Kuhn (1962): "aunque el valor intrínseco no es criterio para un acertijo, la existencia segura de una solución sí lo es" (p. 37).

Aunque no esté encargada de generar progreso, la investigación en la ciencia normal es importante porque ayuda a entender las aplicaciones de un *paradigma*. Esta noción es, quizá, el concepto más importante y popular de la obra kuhniana. Un paradigma es un modelo o patrón que tiene el poder de "aislar a la comunidad de aquellos problemas socialmente importantes que no son reducibles a la forma de un acertijo, porque no pueden ser expresados en términos de herramientas conceptuales e instrumentales que el paradigma provee" (Kuhn, 1962, p. 37). Dicho de otro modo, un paradigma es un tipo de marco teórico que guía la actividad científica para la resolución de enigmas. Para ello, debe haber *reglas* –otro concepto importante del modelo kuhniano– cuyo objetivo es limitar las posibles soluciones y los pasos para obtenerlas. Aunque las reglas derivan de los paradigmas, estas guían la actividad científica sin requerir su presencia constante.

En principio, el concepto de paradigma se empleó para comprender las diferencias entre ciencias naturales y sociales. Luego, dicha noción fue definida como aquellos "logros científicos universalmente reconocidos que durante un tiempo brindan problemas y soluciones modelo a una comunidad de profesionales" (Kuhn, 1962, p. x). Tales logros comparten dos rasgos fundamentales: carecen de precedentes y poseen una amplitud tal que les permita explicar un conjunto de problemas diversos. Por ello, para que una teoría científica se consagre como paradigma debe, primero, ser mejor que otras teorías. El vínculo entre ciencia normal y paradigma radica en que "la investigación científica normal está dirigida a la articulación de aquellos fenómenos y teorías que el paradigma ya provee" (Kuhn, 1962, p. 24). De hecho, para este modelo, que la comunidad científica pueda elegir entre paradigmas es parte de la ciencia.

Hay cuatro motivos por las cuales los paradigmas son clave: por la dificultad para hallar reglas que guíen la investigación científica; por el peso de la educación y el aprendizaje que transmiten los paradigmas; porque la continuidad de la ciencia normal depende del paradigma aceptado; y porque la determinación simultánea de diversas tradiciones de ciencia normal ocurre por la aceptación de un paradigma (Kuhn, 1962). Esta última se basa en la imagen de la ciencia no como un todo armónico (como la entendió el Círculo de Viena), sino como una "una estructura destartalada con poca coherencia entre sus diversas partes" (Kuhn, 1962, p. 49). Cuando el paradigma no puede resolver cierto

problema, surge una *anomalía* o brecha en el saber que requiere un nuevo paradigma. Cuando se reemplaza un paradigma por otro, ocurre una *revolución científica* que, para efectos prácticos, conlleva a la construcción de una nueva realidad.

Como tal, Kuhn (1962) consolidó una visión alterna del desarrollo científico que resultó compatible con la noción de progreso y con la "observación cercana de la vida científica" (p. 172). De hecho, su modelo creó un enfoque evolucionista de la ciencia que puede vincularse a otras que vean el cambio científico como un conjunto de pruebas y ensayos. Sobre las ciencias sociales, Kuhn (1962) las trató como inferiores a las naturales por su dificultad para progresar; de ahí que afirmara que los debates sobre su carácter científico "tienen paralelismos en los períodos pre-paradigma de campos que hoy, sin dudar, son denominados ciencia" (p. 159). Por ahondar en los aspectos endógenos de la generación de conocimiento, su obra influenció ampliamente las ciencias sociales (Wray, 2017). No obstante, con respecto a la antropología, Kuhn (1962) apenas citó el trabajo de Stocking (1966), considerándolo un ejemplo de historia de la ciencia, y adjetivó los conceptos antropológicos de aquel tiempo como "esotéricos" (Kuhn, 1962, p. 78).

2.1.4. Falsacionismo metodológico.

En 1965, se celebró el Coloquio Internacional de Filosofía de la Ciencia en Londres que reunió a diversos filósofos para discutir la obra kuhniana (Lakatos & Musgrave, 1987). En aquel evento, Kuhn (1987a) planteó que sus tesis y las popperianas[1] son "casi muy idénticas" (p. 1), pues ambas se interesan por el progreso científico vía adquisición de conocimiento, remiten a la historia como evidencia y comparten varias ideas sobre la superación de teorías, el vínculo teoría-observación, la neutralidad científica y la formulación de teorías explicativas. Pese a ello, la obra kuhniana fue criticada: Watkins (1987) objetó su concepto de ciencia normal, Masterman (1987) señaló las múltiples definiciones de paradigma, Popper (1987) indicó que las diferencias entre su obra y la kuhniana yacen en la concepción de ciencia normal y Feyerabend (1987) postuló que la historia de la ciencia no respalda dicha propuesta. Finalmente, Kuhn (1987b) esbozó algunas réplicas. En dicho evento, Lakatos (1987) defendió su modelo centrado en la metodología de los programas de investigación, llamado *falsacionismo metodológico*.

[1] En referencia a Popper (1959, 1961, 1969).

Para Lakatos (1987), en la obra popperiana habitan dos falsacionismos: uno *ingenuo* (criticado por la obra kuhniana) y otro *sofisticado*. El objetivo de la obra lakatosiana fue fortalecer el segundo falsacionismo que define las revoluciones científicas no como transformaciones religiosas (obra kuhniana), sino como formas de progreso racional. En efecto, para Lakatos (1987), la obra kuhniana fue irracionalista porque "reivindica, sin duda, involuntariamente, el credo político básico de los maníacos religiosos modernos" (p. 93). Ello significa que, aunque remitan a fundamentos popperianos, ambos modelos son diferentes: mientras la obra kuhniana ve el progreso científico desde una mirada social y psicológica, la obra lakatosiana es normativa, ya que observa dicho problema desde "gafas popperianas" (Lakatos, 1987). Por ende, ahí donde Kuhn (1962) vio paradigmas, Lakatos (1987) observó *programas de investigación racionales*. Así, la obra lakatosiana defendió que los modelos kuhniano y popperiano eran distintos.

Lejos del falsacionismo ingenuo (considerado insostenible), Lakatos (1987) propuso un *falsacionismo metodológico* interesado por la falibilidad de las teorías científicas. Esta nueva moción admitió la importancia de las convenciones respaldadas por la comunidad académica. Así forjó su base empírica. Ello hizo que el falsacionismo ingenuo (también llamado *dogmático*) y el metodológico difieran: el primero busca refutar y eliminar ciertas teorías para que la ciencia progrese, mientras el segundo busca refutar algunas teorías pero, para que la ciencia progrese, no pueden eliminarse ya que, aunque sean falseadas, siguen siendo verdaderas (Lakatos, 1987). El nuevo falsacionismo distingue entre refutar y rechazar una teoría; ello hace que su criterio de demarcación sea más liberal, ya que genera que muchas teorías se sigan considerando científicas pese a ser falseadas. Las diferencias entre ambas giran en torno a sus normas de aceptación (que operan como criterios de demarcación) y reglas de falsación (vinculadas al progreso científico).

Al respecto, hay dos diferencias clave: para el falsacionismo ingenuo toda teoría es científica porque es falsable y toda teoría es falseada si conflictúa con hechos previos; en cambio, para la obra lakatosiana toda teoría es científica si corrobora más hechos que teorías previas y toda teoría es falseada solo si otra teoría comprende mejor los mismos hechos o predice y corrobora hechos nuevos. Para Lakatos (1987), este modelo representa mejor "el camino de Popper" (p. 116). Con respecto al PD, Lakatos (1987) distinguió dos tipos de programa: científicos o *progresivos* y pseudocientíficos *o degenerativos*. Desde ahí, dicho enfoque apeló a la progresividad no de las teorías, sino de una nueva unidad de demarcación: los programas de investigación o conjuntos de teorías –en palabras de

Lakatos (1987): "el falsacionismo sofisticado traslada así el problema de cómo evaluar *teorías* hacia el problema de cómo evaluar *series de teorías*" (p. 119).

Este nuevo enfoque no solo propuso una nueva unidad de demarcación, sino también un nuevo criterio: la progresividad de los programas de investigación, esto es, que puedan descubrir nuevos hechos. Además, todo programa o conjunto de teorías posee dos reglas metodológicas: la *heurística negativa*, que indica qué caminos debe evitar el programa y conforma su *núcleo duro*, y la *heurística positiva*, que indica qué caminos debe elegir (Lakatos, 1987). Para esta obra, las críticas no se dirigen al núcleo, sino a un grupo de hipótesis auxiliares que forman su *cinturón protector*, el cual puede ajustarse al núcleo para protegerlo o ser reemplazado. En la falsación metodológica, lo crucial no es si un experimento o una observación refuta una teoría, sino si la nueva teoría explica nuevos hechos. Con respecto a las ciencias sociales, este modelo solo indicó que se hallaban "subdesarrolladas" (Lakatos, 1987, p. 93). Sobre la antropología, no postuló nada.

2.2. Modelos alternativos.

2.2.1. Anarquismo epistemológico.

Un modelo alternativo[2] del PD es el *anarquismo epistemológico* de Feyerabend (1996). Tras las críticas a su edición original, Feyerabend (1996) indicó que dicho trabajo no fue una obra sistemática, sino una carta que cumplió dos objetivos: afirmar que la ciencia puede desarrollarse sin ayuda de los racionalistas, humanistas o marxistas, y que los procesos de culturas no-científicas también se desarrollan por sí mismos. Desde ahí Feyerabend (1996) planteó que "los eventos, procesos y resultados que constituyen las ciencias no tienen una estructura común" (p. 1). Dicho enfoque se congregó en la frase *todo vale* (*anything goes*). Cabe resaltar que, si bien Feyerabend (1996) concibió aquel lema como un principio, la introducción de su obra planteó lo contrario: tal frase es "la aterrada exclamación de un racionalista que mira la historia más de cerca" (p. vii). Más que un modelo sobre el PD, el anarquismo objetó que la ciencia tenga criterios propios, cuestionando así la existencia de un método único para el progreso científico.

[2] Aquel que no es monocriterio ni multicriterio, pero sí discute aspectos importantes del PD.

Para el anarquismo, “la proliferación de teorías es beneficiosa para la ciencia, mientras que la uniformidad perjudica su poder crítico” (Feyerabend, 1996, p. 24). Por ello, criticó la idea de que las nuevas teorías deban ser consistentes con las anteriores. Para este modelo ocurría, más bien, lo contrario: las teorías no deben ser cambiadas a menos que haya razones para ello y la única razón es que muestren un claro desacuerdo con los hechos –en palabras de Feyerabend (1996): “la discusión de hechos incompatibles nos llevará al progreso” (p. 26). En ello, tal perspectiva sugiere que la ciencia unificada del Círculo de Viena estuvo formada por “un conjunto completo de teorías parcialmente superpuestas, factualmente adecuadas, pero mutuamente inconsistentes” (Feyerabend, 1996, p. 27). Esto refleja otro concepto de ciencia. Para el anarquismo, la intención de hallar principios únicos era una muestra de chauvinismo científico, ya que la unanimidad de opinión podía ser adecuada para la religión, pero no para la ciencia.

Para Feyerabend (1996), todo científico preocupado por entender las teorías debe adoptar un enfoque plural que implica comparar teorías con otras, en lugar de compararlas con datos o hechos; asimismo, en lugar de rechazar las teorías menos adecuadas, tratará de mejorarlas. Para tal modelo, ninguna teoría es compatible con los hechos, por ende, la urgencia de aceptar nuevas teorías solo si son compatibles con los hechos nos deja sin ninguna teoría que permita el progreso (aquí se observa el impacto del falsacionismo). Para Feyerabend (1996), estas nuevas teorías podían tomarse de la ciencia, mitos antiguos o prejuicios, desapareciendo aquellas distinciones entre historia de la ciencia y filosofía de la ciencia, o incluso entre ciencia y no-ciencia (el propio PD). En ello, esta obra tomó como ejemplo la medicina tradicional china y cómo ella, partiendo de principios no-científicos, logró instalar un debate importante en la comunidad científica.

Con respecto a las ciencias sociales, el anarquismo hizo un rescate de la antropología. En principio, Feyerabend (1996) citó algunos estudios sobre mitología, vudú y medicina tradicional para señalar que su análisis podía aumentar el conocimiento sobre fisiología humana. No obstante, para resolver el tema de la inconmensurabilidad, la obra anarquista destacó el método de la antropología. Citando los trabajos de Evans-Pritchard (1940, 1951), Feyerabend (1996) planteó que el antropólogo que desea estudiar una sociedad nativa debe aprender su cultura sin juicios que la distorsionen, por ello, “en ningún caso debe intentar una ‘reconstrucción lógica’” (p. 188). Así, el antropólogo podrá indicar si dicha cultura puede explicarse con términos occidentales o si posee una lógica propia.

Para este enfoque, antes de comparar dos teorías, ellas deben comprenderse tal como los antropólogos comprenden una sociedad, esto es, en su propio lenguaje y contexto.

Para comprender la ciencia, Feyerabend (1996) argumentó que los filósofos debían desarrollar un nuevo concepto de lógica, ya que "el enfoque del lógico remueve no sólo algunos bordados no esenciales de la ciencia, sino también aquellos mismos rasgos que hacen posible el progreso científico y, por tanto, la ciencia" (p. 193). En ello, el modelo anarquista se distanció de la filosofía de la ciencia de aquel tiempo. Feyerabend (1976) incluso sugirió emplear el método antropológico como una forma de responder qué es la ciencia, analizando la conducta y valores de los científicos. Aunque las referencias a la antropología se catalogaron de "extravagantes" (Preston, 1997) y el anarquismo fue acusado de relativismo epistémico (Sokal & Bricmont, 1997), es claro que se basaron en evidencia real. Cualquier crítica injusta devela una falta de conocimiento del método de la antropología, una disciplina que no ha sido bien analizada en la filosofía de la ciencia.

2.2.2. Renuncia a la demarcación.

Otro modelo alternativo fue el de Laudan (1983), quien planteó que la filosofía falló en consolidar un criterio de demarcación sólido, el cual debía componerse de condiciones necesarias y suficientes que ayuden a diferenciar algo científico de algo no-científico. Desde tal perspectiva, Laudan (1983) calificó la obra del Círculo de Viena de "desastre" (p. 120) y afirmó que la obra popperiana fue tan ambigua que aceptaría como científicos enunciados terraplanistas, creacionistas y astrológicos. A ello se añade la heterogeneidad de los métodos científicos, lo que revela la inutilidad de consolidar un criterio de demarcación desde una mirada epistémica. Por ello, Laudan (1983) calificó al PD como un pseudoproblema, sin negar que haya preguntas importantes sobre las diferencias entre teorías probadas y no probadas. Por su tono apocalíptico, tal postura se consideró una capitulación en la búsqueda de criterios de demarcación (Fernandez-Beanato, 2020).

En su respuesta, Pigliucci (2013) afirmó, por el contrario, que sí hubo progreso en el estudio del PD y planteó que un criterio de demarcación sólido debía enfatizar en los métodos de las disciplinas, pero desde un enfoque distinto que vea la pseudociencia y la ciencia como un *cluster* caracterizado por un grupo de líneas (unas más relevantes que otras) que vinculan las instancias del concepto [Figura 1]. Desde ahí, Pigliucci (2013)

respondió las 3 dudas de la crítica laudaniana: 1) el criterio debe retomar la clasificación entre ciencias y pseudociencias; 2) debe erigirse no bajo condiciones necesarias y suficientes, sino bajo una clasificación continua multidimensional basada en grados de conocimiento empírico y teórico [Figura 2]; y, finalmente, 3) los filósofos deben poder debatir las implicancias sociopolíticas del criterio de demarcación.

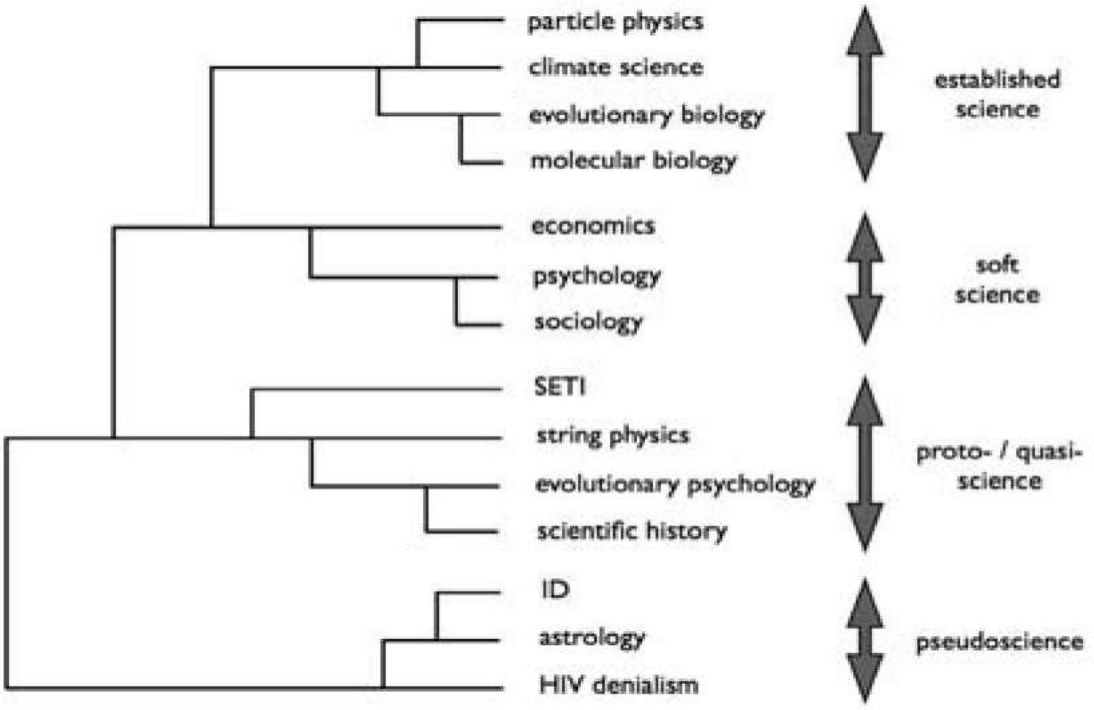


Figura 1: Clasificación continua por líneas de familiaridad según Pigliucci (2013).

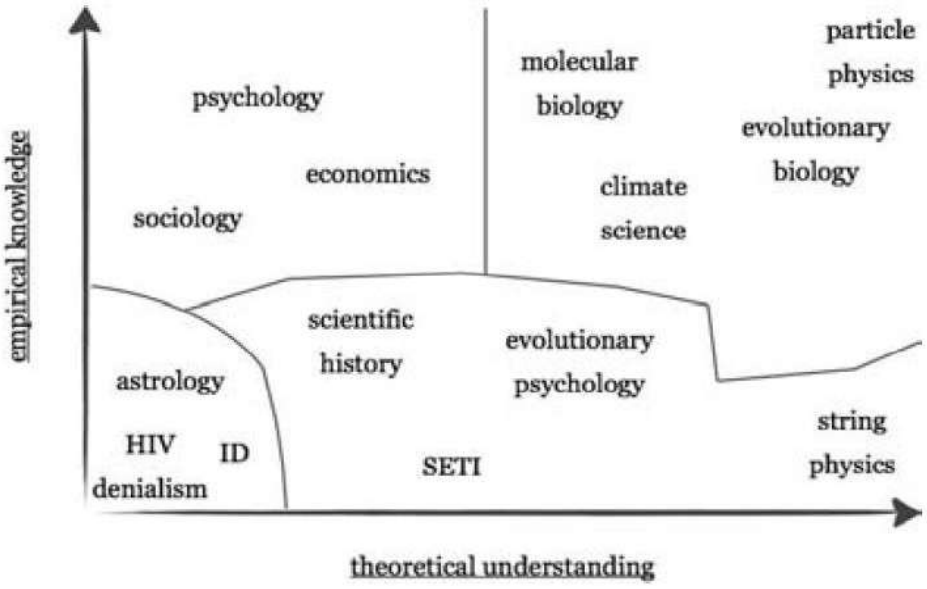


Figura 2: Modelo mejorado según Pigliucci (2013).

Desde tal enfoque, Pigliucci (2013) sugirió que las ciencias, protociencias (o cuasi-ciencias) y pseudociencias podían organizarse en un continuo que representa el PD de mejor forma al reconocer los vínculos entre aquellos dominios de una manera ignorada por la crítica laudaniana. Por ello, este modelo remarcó que el PD no solo es un tópico donde hay progreso, sino también un tema vigente –de ahí que los términos pseudociencia y no-ciencia sean útiles en términos filosóficos, científicos y sociales. Asimismo, valga señalar que el modelo de Pigliucci (2013) considera ciencias sociales como la economía, sociología o historia, pero no la antropología. Aunque ciertas ideas buscan dejarlo de lado como tema filosófico, otras posturas reconocen que el PD sigue vigente. Justamente, por los límites de los modelos monocriterio surgieron otros que emplean varios criterios. Tal situación refleja que el PD es efectivamente un ejemplo de progreso.

2.3. Modelos multicriterio.

Dado que los modelos monocriterio no lograron formar un consenso sobre la distinción entre ciencia y no-ciencia (Hansson, 2013), a mediados de los años 80 surgieron diversos modelos multicriterio que referían a varios criterios de demarcación. Aquellos tenían antecedentes en trabajos que enumeraron los diversos rasgos de la ciencia. Por ejemplo, Gruenberger (1964) elaboró una lista de 13 ítems (como verificabilidad, predictibilidad, experimentación, fertilidad, etc.) que servía como instrumento para estimar la ciencia válida. Por otro lado, en un esfuerzo similar, Thagard (1978) incluyó tres elementos: teoría (que consideró rasgos como estructura, predictibilidad, explicabilidad y solución de problemas), comunidad (en referencia a la conducta de los científicos y practicantes) y contexto histórico (en mención a la obra kuhniana, particularmente a cómo una teoría puede explicar hechos en un tiempo determinado).

Desde ese tiempo hasta hoy surgieron varios intentos de demarcar la ciencia, apelando a criterios como confirmación empírica, progreso, reproducibilidad, consistencia, poder explicativo, fertilidad, entre otros (Bunge, 1982, 1983a, 1983b, 1985a, 1996; Derksen, 1993; Dutch, 1982; Glymour & Stalker, 1990; Grove, 1985; Hansson, 2009, 2013; Kitcher, 1982; Lack & Rousseau, 2016; Lilienfeld et al., 2015; Mahner, 2007, 2013; Radner & Radner, 1982; Romero, 2018; Rothbart, 1990; Ruse, 1982; Schick & Vaughn, 2014; Thagard, 1980, 1993; Tuomela, 1985). En ello, el principal referente desde la cual demarcar la ciencia fue la llamada pseudociencia (Boudry, 2022; Bunge, 1982, 2010;

Galarza, 2024; Hansson, 2021; Ladyman, 2013; Pigliucci & Boudry, 2013). Otros referentes de demarcación son la religión o la ética (Hansson, 2013; Pennock, 2011).

Aunque la propuesta de Laudan (1983) fue influyente, el PD no desapareció, sino que se ha revitalizado (Pigliucci & Boudry, 2013). Entre sus aportes más recientes figuran los trabajos de Hansson (2013), quien propuso que, antes de formular un criterio suficiente entre ciencia y pseudociencia, debía delimitarse el área temática de la ciencia. Para ello, dicho aporte reconoció tres criterios principales de calidad científica: confiabilidad, fecundidad y utilidad práctica. Como tal, el PD contiene múltiples dificultades que lo vuelven un campo de estudio muy atractivo (Boudry, 2022; Fernandez-Beanato, 2020; Hansson, 2021; Ladyman, 2013; Mahner, 2013; Nickles, 2013). Actualmente, aunque no hayan logrado un consenso (Mahner, 2007), se reconoce que los modelos multicriterio aventajan a los monocriterio, ya que refieren a múltiples rasgos capaces de aprehender la complejidad y pluralidad de la ciencia (Boudry, 2022).

2.3.1. Modelo Bunge-Mahner.

De tales modelos, hay dos que forjan un continuo en tanto definen la ciencia como un *cluster* o conjunto variable de rasgos: Bunge (1982, 1983a, 1983b, 1984, 1985a, 1991) y Mahner (2007, 2013). Este modelo Bunge-Mahner acuñó el término *campo cognitivo* para referir a un grupo de personas cuyas prácticas tienen por fin crear conocimiento (Bunge, 1982; Mahner, 2007). Algunos ejemplos son la física, la teología, la astronomía o la astrología. Para dicho modelo todo campo cognitivo tiene 8 rasgos: 1) un *panorama general* (G) o trasfondo filosófico; 2) un *bagaje formal* (F) o herramientas lógicas y formales; 3) un *dominio* (D) formado por sus objetos de estudio; 4) un *bagaje específico* (B) integrado por presupuestos, hipótesis y teorías tomadas de otros campos; 5) una *problemática* (P) o conjunto de problemas; 6) un *fondo específico de conocimiento* (K) integrado de presupuestos, hipótesis y teorías logradas por el campo; 7) *objetivos* (O) o fines; y 8) una *metódica* (M) integrada por sus diversos métodos. Aquellos rasgos se sintetizan en la fórmula C = (G, F, D, B, P, K, O, M) (Bunge, 1982).

Para Bunge (1982), los campos cognitivos se dividen en dos: los *campos de creencia*, que cambian por la fuerza o la controversia, y los *campos de investigación*, que cambian por influencia del estudio [Figura 3]. Así, un campo de investigación se caracteriza por

formular problemas, postular hipótesis, emplear métodos, etc. Por ello, todo campo de investigación se compone de *líneas* o *programas* de investigación. Por ejemplo, dado un campo de investigación, r = (g, f, d, b, p, k, o, m) es un programa de investigación del campo solo si cada elemento de r es un subconjunto de los elementos correspondientes del campo y los elementos g, f, b, k, o y m son internamente consistentes u homogéneos (Bunge, 1982). Desde aquí, refiriendo al modelo kuhniano, Bunge (1982) planteó que un programa de investigación es original si investiga nuevos problemas o emplea nuevos métodos y planteó que un programa puede ser "contra-revolucionario" si renuncia a investigar ciertos problemas o retorna a métodos inadecuados.

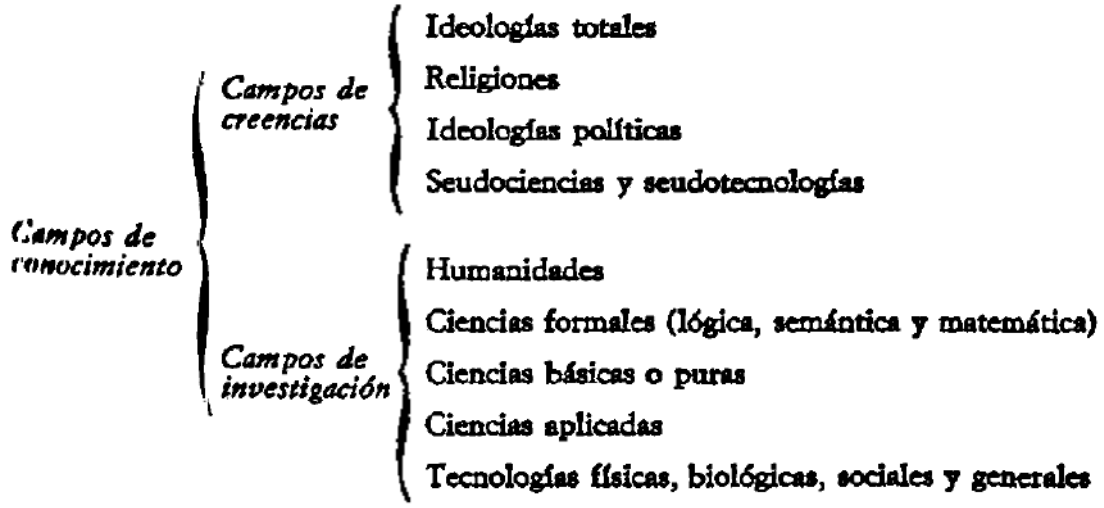


Figura 3: Campos de creencia y campos de investigación según Bunge (1985a).

Para Bunge (1982), un campo cognitivo es científico si 1) el panorama general (G) se compone de una ontología de cosas cambiantes, una epistemología realista crítica y un *ethos* que busca la verdad; 2) un antecedente formal (F) compuesto de teorías lógico-matemáticas actuales; 3) un dominio (D) integrado por entes reales; 4) un antecedente específico (B) compuesto de hipótesis y teorías comprobadas en otros campos; 5) una problemática (P) de asuntos relacionados a D o a los elementos del campo; 6) un fondo de conocimiento (K) compuesto de hipótesis y teorías testeadas y compatibles con B; 7) objetivos (O) como descubrir o emplear las leyes de D, formular hipótesis sobre D, sistematizar teorías o pulir los métodos de M; y 8) métodos (M) que formen procesos revisables y analizables. Un campo también será científico si la pertenencia de los ocho rasgos cambia en el tiempo gracias a la investigación y si integra un campo mayor (Bunge, 1982). Mahner (2007) bautizó tales rasgos como "progresividad" y "sistematicidad".

En trabajos posteriores, Bunge (1983a, 1983b, 1984, 1985a) expandió su propuesta a 10 rasgos (la llamada *decatupla*). Esta nueva versión incluía los 8 criterios previamente mencionados, más dos nuevos: una *comunidad* (C) o grupo de personas especializadas, relacionadas y forjadoras de una tradición epistémica, y una *sociedad* (S) que respalda y tolera a C. En total, el modelo Bunge-Mahner se compone de 12 criterios y propone que si un campo de conocimiento cumple tales condiciones, será calificado de científico; si solo cumple la mayoría se le llamará "semiciencia" o "protociencia" (como economía o politología); si no cumple ninguna, se le llamará no-científico (como crítica literaria o teología); y si no cumple ninguno, pero se comporta y publicita como si cumpliera todos los criterios o la mayoría se le llamará pseudociencia (Bunge, 1982, 1985a; 1991; Mahner, 2007). Como vemos, se trata de un claro modelo multicriterio.

Para Mahner (2007), referir a campos cognitivos es una manera comprensiva de formular un criterio de demarcación, ya que permite evaluar la cientificidad de los componentes de los campos en una perspectiva que integra las múltiples facetas de la investigación científica. Por ello, Mahner (2007) afirmó que la obra bungeana es "la caracterización más comprensiva de los campos epistémicos" (p. 523). Dicho modelo permite no solo reconocer la naturaleza de la ciencia, sino además reunir otros campos cognitivos, tales como el conocimiento ordinario, la ciencia formal, la tecnología, las humanidades, la pseudociencia o incluso la pseudotecnología (Mahner, 2007). Este tipo de límites (entre ciencia y no-ciencia, mala ciencia o protociencia) se vincula a la debatida unidad de la ciencia, sus métodos y también a las unidades de demarcación, es decir, a todo aquello que conforma asuntos legítimos del PD (Mahner, 2013).

3.
EL ESTATUS CIENTÍFICO DE LA ANTROPOLOGÍA

«*El mundo en general apenas está preparado para aceptar el estudio general de la vida humana como una rama de las ciencias naturales*.»

Edward B. Tylor (1871)

Desde su origen, la antropología expuso diversas miradas sobre su carácter científico. Cada escuela de pensamiento y antropólogo ha formulado ideas sobre la naturaleza de la disciplina que tienen sus propios criterios de demarcación. Tales concepciones no solo debaten si la antropología es una ciencia, sino también si es natural o social, incluyendo reflexiones sobre su objeto, métodos, objetivos o disciplinas auxiliares –esto es, brindan una imagen integral de la disciplina. En lugar de estar determinadas por algún *a priori* filosófico, aquellas posturas son moldeadas por tradiciones teóricas; por ello, la mejor forma de entenderlas es remitiendo a dichas tradiciones. Ello hace que el problema del carácter científico de la antropología sea tan complejo como el mismo PD. Para resolver ello, este capítulo explora las diversas posturas y debates sobre la cientificidad de la antropología. En otras palabras, aquí se analizará la voz de los antropólogos. Como se verá, la mayoría de aquellas posturas no se vinculan al PD.

3.1. La antropología como ciencia natural.

La primera escuela que fundó la antropología como profesión fue el evolucionismo cultural. A fines de siglo XIX, Tylor (1871) definió la antropología como "la ciencia de la cultura", pero la concibió como una ciencia natural porque partía de la misma base epistemológica de las ciencias naturales: la unidad de la naturaleza, la constancia de sus leyes y relaciones de causa-efecto. Tal enfoque radicó en una analogía entre los mundos natural y social, desde la cual se planteó que "nuestros pensamientos, voluntades y acciones concuerdan con leyes tan definidas como las que impiden el movimiento de las

olas, la combinación de ácidos y bases, y el crecimiento de plantas y animales" (Tylor, 1871, p. 2). Desde ahí, fenómenos culturales como el matrimonio o la descendencia podían estudiarse con métodos científico-naturales (Tylor, 1889). Posteriormente, Tylor (1910) reiteró su naturalismo al definir la antropología como "la ciencia que […] tiene por objeto el estudio del ser humano como una unidad en el reino animal" (p. 108).

Tal como el darwinismo el tylorismo concibió al ser humano como un organismo natural (Stocking, 1971; Urry, 1972). En aquel tiempo, la creación de una ciencia de la cultura reposó en su estudio académico (Burrow, 1966; Opler, 1964; Ratnapalan, 2008). En ello, Tylor (1871) brindó la primera definición científica de la cultura, el objeto de estudio de la antropología. Su presencia en toda sociedad humana y sus diversos grados de desarrollo hicieron de ella "un sujeto apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humanas" (Tylor, 1871, p. 1). Se trató de una perspectiva que defendió la existencia de leyes de la naturaleza humana tal como existían las leyes físicas o biológicas. Ello reveló que el tylorismo compartió "una visión laplaciana del mundo" (Tyler, 1969, p. 65) con las ciencias naturales. Valga añadir también que la antropología se concibió como una ciencia natural en un contexto de rechazo al estudio naturalista de la conducta humana. Ello explica por qué su carácter científico fue muy debatido (Álvarez, 2006; Clark, 2019).

Desde un enfoque similar, Frazer (1908) definió la antropología como la "ciencia del ser humano" y planteó que su objetivo era determinar las leyes generales de la historia humana. Sobre su método, Frazer (1908) destacó que la disciplina emplea el método comparativo para formular hipótesis sobre la evolución de la cultura, similares a las hipótesis biológicas. Así, desde una óptica evolucionista, se afirmó que la antropología se aparta de la sociología porque estudia las etapas primigenias de la sociedad. Por ello, se dividió en dos áreas: el estudio del "salvajismo", dedicado a analizar las costumbres de las sociedades nativas, y el estudio del "folklore" o los rezagos presentes en sociedades modernas –en palabras de Frazer (1908): "desde un examen, primero, del salvajismo y, segundo, de sus sobrevivencias en la civilización, el estudio de la antropología social intenta rastrear la historia temprana del pensamiento e instituciones humanas" (p. 17). No obstante, por aquel tiempo, surgió la idea de que la antropología era otro tipo de ciencia.

3.2. La antropología como ciencia histórica.

A fines del siglo XIX, Boas (1896) también consideró la antropología como una ciencia, aunque desde un enfoque distinto. En principio, como los antropólogos clásicos, Boas (1896) admitió la existencia de leyes que gobernaban el desarrollo de las culturas y que hallarlas era la tarea del antropólogo: "el objeto de nuestra investigación es hallar los procesos por los cuales se han desarrollado ciertas etapas de la cultura" (p. 905). No obstante, dicha propuesta se caracterizó por afirmar que tales leyes se vinculaban a factores culturales o psicológicos, no biológicos (Boas, 1920). Ello hizo que la obra boasiana se entienda como una crítica a la existencia de leyes de evolución cultural. Si bien Boas (1896, 1920, 1930) criticó el carácter especulativo del evolucionismo clásico, propuso un método histórico que logre comparaciones más exactas y desde las cuales formular leyes más rigurosas. Dicho enfoque hizo que la antropología se reconozca no como una ciencia natural, sino como una "ciencia estrictamente histórica" (Sapir, 1916).

La deuda de tal obra con la historia no surgió en la antropología. Por aquella época, Boas (1887) aplicó métodos históricos al estudio de la geografía, creando una concepción de ciencia más próxima a la historia que a la física. Dicho enfoque se aprecia en trabajos sobre psicología humana (Boas, 1911). En principio, Boas (1896) planteó que el estudio científico de la cultura debía establecer el origen y desarrollo de los rasgos culturales universales. El objetivo de dicho método histórico fue aislar y clasificar los factores ambientales, psicológicos e históricos de los fenómenos culturales para hallar las causas que moldean la cultura y, a modo de finalidad, "descubrir las leyes y la historia de la evolución de la sociedad humana" (Boas, 1896, p. 904). Ello implicó analizar con detalle las costumbres de una población y destacar su distribución geográfica en grupos vecinos para determinar las causas históricas que permitieron la formación de tales costumbres, así como de los procesos psicológicos involucrados.

Para Boas (1896), "la investigación histórica debe ser considerada la prueba crítica que la ciencia debe requerir antes de admitir los hechos como evidencia" (p. 907). En otras palabras, la antropología es científica porque remite a pruebas históricas. Tal enfoque se expresó en la definición de la disciplina como "la ciencia que se empeña en reconstruir la historia temprana de la humanidad y que trata, cuando sea posible, de expresar en forma de leyes los modos siempre recurrentes de los acontecimientos históricos" (Boas, 1908, p. 8). En dicha propuesta, la historia no se consideró algo ajeno a la ciencia, pues tanto la

biología (Boas, 1908), como las ciencias sociales (Boas, 1930), analizaban procesos de desarrollo histórico. Es más, para Boas (1932), la antropología debía apoyarse en datos históricos, ya que su fin era "comprender los pasos mediante los cuales el ser humano ha llegado a ser lo que es, biológica, psicológica y culturalmente" (p. 606).

Por su carácter, la obra boasiana generó debates entre los enfoques funcional e histórico (Hoernlé, 1933). Uno de los primeros en criticar la epistemología boasiana fue Kroeber (1935), quien planteó que los métodos de la historia y las ciencias cumplen objetivos distintos: los primeros estudian hechos particulares, mientras los segundos prentenden generalizar. Al año siguiente, Boas (1936) replicó dicha crítica y planteó que el problema de la antropología es histórico, pues "para entender un fenómeno tenemos que saber no sólo qué es, sino también cómo se originó" (p. 137). Asimismo, Boas (1936) distinguió entre descripción e interpretación histórica: la primera detalla los elementos de una cultura, mientras la última requiere de estudios arqueológicos, lingüísticos y biológicos. Por ello, la obra boasiana integró estudios descriptivos e hipótesis sobre el desarrollo histórico de la organización social humana, el arte o el folklore (Boas, 1936).

La rivalidad entre enfoques históricos y funcionales generó uno de los primeros debates epistemológicos de la antropología que discutió si era una ciencia natural o histórica. Para mediados del siglo XX, muchos debatieron si la obra boasiana hizo de la antropología una disciplina científica –para unos sí (Benedict, 1943; Kroeber, 1952a; Mead, 1959) y para otros no (White L., 1963). Al mismo tiempo, otros afirmaban que el "empirismo radical" (Wax, 1956) del enfoque boasiano le impidió forjar un sistema científico. Retomando la crítica kroeberiana, Wax (1956) añadió que ciencia e historia tienen objetivos y métodos distintos: la primera busca generalizar y depende de la replicabilidad, mientras la segunda desea entender eventos particulares y depende de la interpretación. Pese a sus límites y malentendidos, la obra boasiana consolidó una epistemología que permitió comprender la cultura y la conducta humana (Lewis, 2001). Las discusiones sobre su naturaleza e impacto son patentes (White L., 1963; Wolf, 1964; Lewis, 2001).

3.3. La antropología como "ciencia" histórica.

En un clásico ensayo, Kroeber (1917) trató la cultura como un fenómeno superorgánico, independiente de la biología y la psicología. Un trabajo posterior ahondó tal propuesta y

señaló que los objetos de la ciencia comprenden cuatro niveles (inorgánico, orgánico, psicológico y sociocultural) que pueden estudiarse desde cuatro enfoques: *científico*, representado por la física, la química y la psicología experimental, y cuyo fin es entender la realidad, convirtiendo fenómenos sensibles en conceptos no-cualitativos; *aplicado*, cuyo fin es generar efectos prácticos; *histórico*, vinculado a la historia natural y cultural, y la teoría evolucionista; y *logístico*, que emplea constructos lógicos [Figura 4]. Aquí hubo una distinción entre los enfoques científico, que remite al análisis sistemático para formular abstracciones, e histórico, que preserva los eventos como tales. En ello radicó su crítica al boasianismo y su interés por la historia (Brandes, 2022; Kroeber, 1915, 1963).

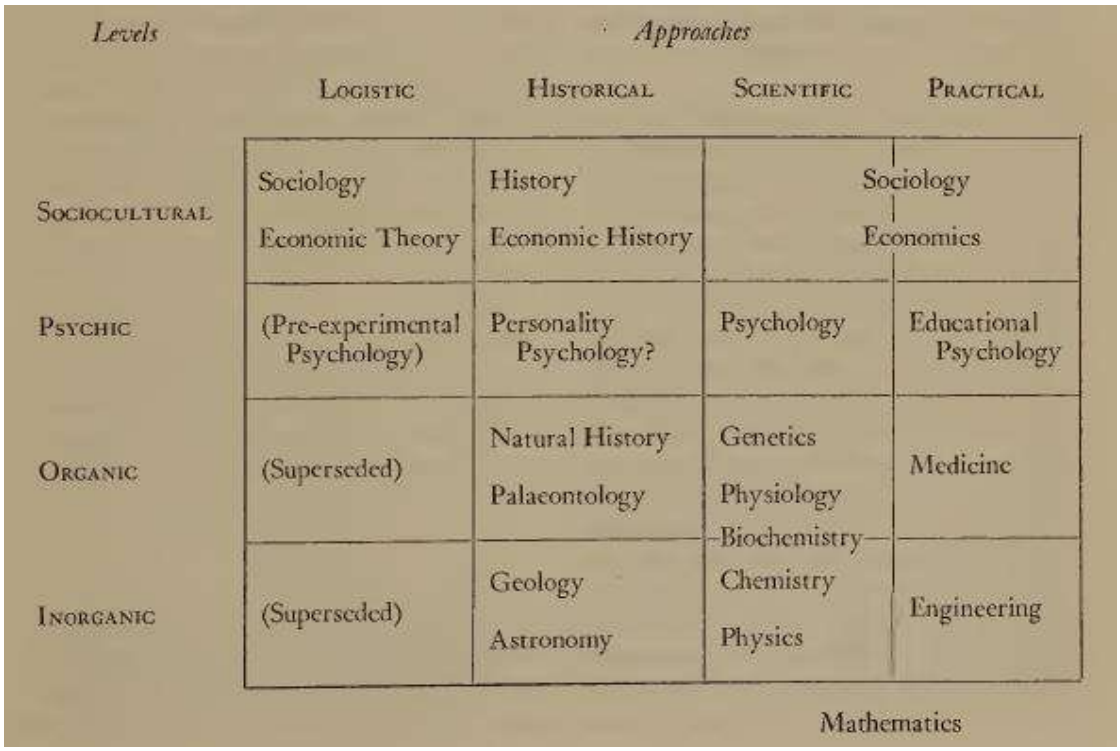


Figura 4: Niveles y enfoques de las ciencias según Kroeber (1952b).

Pese a distinguirlos, Kroeber (1952b) planteó que los enfoques científico e histórico son "paralelos", ya que sus diferencias no son inherentes, sino de énfasis. Desde tal mirada, la antropología se admitió como una ciencia histórica no solo porque la historia estaba presente en ramas como prehistoria o arqueología, sino también porque sus objetivos, métodos y resultados eran similares (Kroeber, 1952c). Asimismo, como la historia, las explicaciones antropológicas no son causales en términos de causa eficiente, sino de causa formal (Kroeber, 1952d). Para Kroeber (1952b), la antropología es más histórica porque "casi toda esta influencia de las ciencias naturales fue en realidad mucho más de orden

histórico que estrictamente científico o nomotético" (p. 75). Quizá por ello, el enfoque kroeberiano prefirió la descripción sobre la causalidad (Brandes, 2022). Pese a ello, la antropología no era igual que la historia; la diferencia más notoria radicó en que los hechos históricos son el material de la historia, no de la antropología (Kroeber, 1952b).

Otro rasgo que diferenció a la antropología es su interés por la cultura. Para Kroeber (1948a, 1952b), ciencias como economía, sociología y politología no ignoran qué es la cultura, pero sí desconocen su real dimensión. De hecho, el estudio de qué es la cultura, cómo funciona y cambia en el tiempo ayudó a establecer la antropología como ciencia (Kroeber, 1952b). Por ello, la disciplina no estudia al individuo aislado (objeto de la psicología), sino al grupo humano, porque ahí es donde emerge la cultura (Kroeber, 1948a). Aunque la antropología se vincule a la sociología o psicología, se diferencia por destacar la importancia de la cultura y la diversidad cultural. Para Kroeber (1948a), puede que sea nueva como disciplina científica, pero "como un cuerpo de conocimiento no metódico, como un interés, la antropología es claramente una de las más antiguas de la hermandad de las ciencias" (p. 13). Dicha propuesta también distinguió entre etnografía (más descriptiva) y etnología (más histórica y teórica).

Pese a su carácter histórico, aquella postura no concibió la antropología como una ciencia únicamente social. De hecho, Kroeber (1943) fue uno de los primeros en destacar que conceptos como estructura o función también se aplicaban en biología. Con el tiempo, estos trabajos permitieron concebir la antropología como una ciencia biológica y social, ya que podía estudiar los aspectos biológicos y sociológicos de la conducta humana (Kroeber, 1948a). De hecho, para Kroeber (1948a), uno de los fines de la disciplina era establecer si algún fenómeno concreto dependía de factores biológicos o socioculturales. Por ello, la antropología norteamericana de la época comenzó a dividirse en dos áreas: biológica (o física) y sociocultural. Por su peculiar enfoque, algunos afirman que la obra kroeberiana consagró un tipo de historia cultural (Brandes, 2022). Ello podría dar a entender que dicha postura es similar a la obra boasiana.

Si bien ambas tratan la antropología como una ciencia histórica, sus epistemologías son diferentes: para la obra boasiana, la antropología era una ciencia porque la historia era tan rigurosa como las ciencias naturales; en cambio, para la obra kroeberiana la antropología es una ciencia, pero no tan rigurosa, porque la historia es diferente de la ciencia natural. Esta diferencia sutil se aprecia en la respuesta de Boas (1936) a la crítica de Kroeber

(1935). Pero ahí no queda todo. Por su lado, el enfoque kroeberiano difiere también del método funcional, en tanto este se preocupa por los procesos sincrónicos, la causalidad, la personalidad individual y la sociedad desde un enfoque micro y analítico, a diferencia del primero que refiere a procesos diacrónicos, patrones y prácticas culturales desde un enfoque macro y supraindividual (Kroeber, 1952d).

3.4. Propuestas de inicios del siglo XX.

Aparte de las propuestas anteriores, a inicios de siglo XX hubo otras igual de relevantes. Por ejemplo, Murdock (1932) definió la antropología como la "ciencia de la cultura" y destacó su autonomía al afirmar que su objeto de estudio no se determina por factores biológicos o psicológicos. Por un lado, su carácter suprabiológico hace que los fenómenos culturales –como la conducta humana– no puedan explicarse únicamente en términos biológicos o genéticos; y, por otro lado, al ser un fenómeno supraindividual, su existencia depende del grupo, no de los individuos ni de sus rasgos psicológicos (Murdock, 1949). Así, refiriendo a los niveles de la obra kroeberiana vistos anteriormente, Murdock (1932) destacó la autonomía de la antropología, al afirmar que "la ciencia de la cultura es, en cuanto a materia, leyes y principios, tan distinta de la biología y la psicología como lo son las ciencias biológicas de las ciencias del reino inorgánico" (p. 207).

A su turno, Linton (1936) también reconoció la antropología como una ciencia, aunque con matices. En contra de los enfoques naturalistas, Linton (1936) afirmó que "ninguna ciencia que trate con seres humanos podrá alcanzar jamás el grado de objetividad posible en ciencias físicas y biológicas" (pp. 3-4). En dicha obra, no solo la objetividad sirvió como un criterio de demarcación entre ciencias físico-naturales y sociales, sino también la formulación de leyes. Para Linton (1945), aunque las ciencias sociales no realicen experimentos controlados, sí pueden postular generalizaciones; en ello, la antropología puede formular leyes basadas en generalizaciones que permitan comprender los vínculos funcionales de hechos culturales para predecir determinados resultados. La diferencia entre las leyes físicas y sociales radica en que las condiciones sobre las que operan las sociedades remiten a varios factores, lo que complica su formulación.

Otra propuesta fue la de Benedict (1955), quien llamó la antropología como la "ciencia de la costumbre" y la definió como "el estudio de los seres humanos como criaturas de la

sociedad" (p. 1). Para dicho enfoque, las costumbres son su objeto de estudio por su capacidad de influenciar la conducta humana a nivel individual y poblacional, así como por su diversidad de expresión –en palabras de Benedict (1955): "no hay problema social que nos incumba más comprender que este del rol de la costumbre" (p. 2). Con respecto a su epistemología, dicha propuesta destacó su carácter científico, pero también añadió que muchos de sus problemas de investigación requieren de las humanidades, por lo que se debía integrar ambas áreas (Benedict, 1948). Como se observa, la obra benedictiana fue una de las primeras que destacó el carácter científico y humanístico de la antropología, un rasgo que terminaría convirtiéndose en uno de sus principales rasgos epistemológicos. Pero aquí no acaba la historia.

En uno de los primeros ensayos que discutió explícitamente el problema, Lowie (1936) defendió el carácter científico de la antropología. Gran parte de su defensa se apoyó en la idea de que quienes afirman que la antropología no es como las ciencias naturales parten de una noción equivocada de estas. Primero, Lowie (1936) sostuvo que la cientificidad de la antropología se apoya en el recojo de datos vía observación de la conducta. En ello, no hay diferencia entre el científico social y el natural. Si bien la antropología remite a evidencia subjetiva (creencias o mitos), Lowie (1936) señaló que tales datos conforman "evidencia objetiva de estados subjetivos" (p. 304). Por ello, también destacó que en la experimentación en antropología no ocurre en el laboratorio, sino en el campo. Segundo, la antropología es una ciencia porque es capaz de explicar los hechos que observa, pero la explicación causal determinista, típica en ciencias duras, es difícil de obtener, ya que el antropólogo investiga fenómenos de múltiples causas (Lowie, 1936).

Lo anterior hace que sus leyes sean distintas. Ello se conecta al siguiente punto. Tercero, para Lowie (1936), el antropólogo puede formular generalizaciones como el físico o el astrónomo, pero no porque tales sean de carácter global, sino porque las ciencias duras no siempre se ocupan de universales newtonianos o laplacianos; ellas también describen o estudian secuencias que permiten generalizaciones de nivel medio. Aunque Lowie (1947) destacó que la disciplina podía formular leyes, aclaró que su ausencia no daña su carácter científico (Lowie, 1920). Contrario al naturalismo tyloriano, para el naturalismo lowieniano la existencia de leyes no fungió como criterio de demarcación. Cuarto, por sus particulares rasgos epistémicos, Lowie (1936) concluyó que "la antropología cultural simplemente es una ciencia que toma objetivamente un aspecto del universo y que está

inevitablemente limitada en sus determinaciones solo por la naturaleza de sus datos" (p. 305). Dicha probable limitación se vinculó a su carácter histórico.

Antes de aquel ensayo, Lowie (1920) había señalado que un objetivo del antropólogo era reconstruir la historia, por ello, sus explicaciones causales se expresan de forma histórica –en otras palabras: "cualquier otra cosa que el investigador de la civilización pueda hacer, él debe ser un historiador" (p. 4). No obstante, dicho carácter no hace que la antropología se oponga a las ciencias naturales, pues disciplinas como geología, biología o astronomía también analizan eventos secuenciales. Es más, el análisis de vínculos históricos fue importante para la disciplina –en palabras de Lowie (1936): "la primera tarea de la etnología es determinar las relaciones espaciales de todos los fenómenos que son transmitidos de generación en generación por herencia social" (p. 305). Así, para la obra lowieniana la antropología es científica porque es histórica en un sentido distinto que implica teorizar sobre fenómenos culturales en un lenguaje espacio-temporal. En gran medida, esta perspectiva tomó influencia del fisicalismo del Círculo de Viena.

3.5. La antropología como ciencia natural de la cultura.

Una de las epistemologías más elaboradas de la época se halló en la *culturología*. En un trabajo inicial, White (1938) sostuvo que la ciencia no era una colección de eventos y fórmulas, sino una manera de tratar con la experiencia, por ende, las ciencias, por distintas que fueran, representan formas de lidiar con segmentos de la realidad. Por ello, dicha postura no solo criticó la idea de que las ciencias naturales y sociales sean radicalmente distintas (ya que las realidades física y social compartían principios básicos), sino que también objetó que las ciencias se dividan entre científicas y cuasicientíficas (White, 1938). Al contrario, el monismo defendido por White (1938) reposó en la idea de que la ciencia y la historia no eran diferentes. El vínculo más fundamental entre eventos es de carácter espacio-temporal, por ello, disciplinas como astronomía, geología o biología también son históricas, ya que analizan fenómenos espacio-temporales.

Tal como el biólogo estudia la distribución de especies, el antropólogo reconstruye la historia de una institución, estudiando su distribución geográfica. Para White (1938), los procesos históricos y evolutivos son similares en tanto son temporales e irreversibles y están presentes en tres niveles de realidad: inorgánico (evolución cósmica), orgánico

(evolución biológica) y superorgánico (evolución cultural). Estos niveles son clave para la ciencia y difieren no por sus componentes, sino por cómo se organizan: el inorgánico incluye procesos inanimados; el orgánico, organismos vivos; y el superorgánico, hechos culturales como ideas, herramientas o civilizaciones [Figura 5]. Para White (1938), "los fenómenos del reino cultural tienen sus propias propiedades distintivas y funcionan según sus propias leyes, así como lo hacen los fenómenos de otros niveles" (p. 388).

	Temporal	Spatial-Temporal	Spatial
Super-organic	"History," Culture history, or History of Civilization	Cultural Evolution	Non-temporal, repetitive, culturally determined processes in human society
Organic	Racial history of Man History of animal and plant species, genera	Organic evolution Growth of individuals	Non-temporal, repetitive processes in organic behavior: intra-organic (physiology), extra-organic (psychology)
Inorganic	History of solar system, of the earth, a continent, mountain system, river, drop of water, a grain of sand	Cosmic, solar, stellar, galactic evolution Disintegration of radioactive substances	Non-temporal, repetitive processes in physics, chemistry, astronomy

Figura 5: Los tres niveles de realidad según White (1938).

La independencia del nivel superorgánico permitió la fundación de la *culturología* o ciencia de la cultura. En principio, White (1943) definió la antropología cultural como "aquella rama de la ciencia natural que trata con fenómenos de materia y movimiento –o sea, energía– en forma cultural, tal como la biología los trata en forma celular y la física en forma atómica" (p. 335). Aquí se observa su enfoque naturalista. Aunque White (1949) trató la culturología como una nueva ciencia, advirtió que tenía sus antecedentes en la obra tyloriana. Así, lejos de enfoques anteriores, la culturología planteó que "la cultura es en ciertos aspectos una cosa *sui generis*, con una vida propia y sus propias leyes" (White, 1947a, p. 687), por ello, "la cultura debe ser explicada en términos culturales" (White, 1947a, p. 694), no biológicos ni psicológicos. Ello reconoció su autonomía, lo que conllevó a reconocer la independencia de la antropología.

El estudio de la cultura vía términos culturales fue un principio básico de la culturología (White, 1947a, 1947b, 1949). En ello, el impacto de la cultura se revela en las diferencias de conducta entre poblaciones, que son de origen cultural y no biológico –en palabras de White (1947b): "la cultura de cualquier población en cualquier época dada es producto de fuerzas culturales antecedentes y consecuentemente ha de ser explicada solo en términos culturales" (p. 192). Sobre su carácter, White (1943, 1947a, 1949) afirmó que la culturología era capaz de formular explicaciones causales y leyes sobre la evolución cultural. Ello era posible porque aplicaba los principios epistémicos de la ciencia básica al estudio de la cultura, es decir, "el culturólogo sigue las mismas líneas, con la misma perspectiva y las mismas técnicas de interpretación que el físico" (White, 1949, p. 408). De aquí se colige que dicha postura defendió un monismo epistemológico donde las ciencias sociales no son radicalmente distintas de las naturales (White, 1938).

Con respecto a su progreso, White (1947b) afirmó que las ciencias sociales están menos desarrolladas [Figura 6]. Dicha propuesta edificó una ley de desarrollo de las ciencias, para la cual la ciencia progresa más rápido en los campos donde los determinantes de la conducta son más lejanos y débiles (ciencias físicas y naturales), y progresa más lento donde son más cercanos y fuertes (ciencias sociales) [Figura 7]. No obstante, por aquel tiempo, la culturología fue criticada (Radcliffe-Brown, 1949; White, 1947a). A modo de réplica, White (1947b) acusó a los antropólogos de desarrollar teorías anticulturológicas, psicologistas y antievolucionistas. La disputa por el carácter científico de la disciplina también se manifestó en su presunta naturaleza evolucionista, ya que ello implicó virar hacia las ciencias naturales y alejarse de las humanidades (White, 1944, 1945). En ese tiempo, la antropología se consideraba una ciencia "respetable" (Gillin, 1948).

"Social" sciences	Cultural anthropology Sociology Social psychology
Biological sciences	Psychology Physiology Anatomy
Physical sciences	Chemistry Physics Astronomy

Figura 6: La antigüedad y madurez de las ciencias según White (1947b).

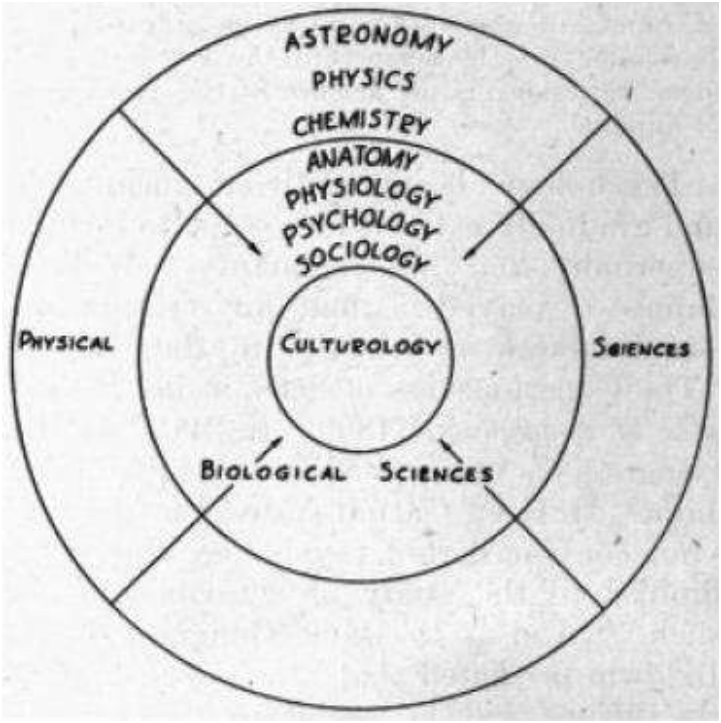


Figura 7: Desarrollo secuencial de las ciencias según White (1947b).

3.6. La antropología como ciencia natural inductiva.

Los aportes del funcionalismo son clave para el carácter científico de la antropología. Por un lado, en uno de sus primeros ensayos al respecto, Radcliffe-Brown (1923) planteó que la antropología tenía dos métodos diferentes: el histórico, vinculado a la etnología y cuyo fin era la reconstrucción histórica de las prácticas culturales, y el inductivo, vinculado a la antropología social y capaz de formular leyes semejantes a las físico-naturales. Así, mientras el etnólogo se interesa por las diferencias y semejanzas entre poblaciones, el antropólogo social se ocupa de formular las leyes generales del cambio social. Para Radcliffe-Brown (1952), esta división entre enfoques histórico y científico coincide con la dicotomía entre lo ideográfico (enunciados particulares) y lo nomotético (enunciados generales), y con aquella entre explicación histórica y comprensión teórica.

Desde tal enfoque, Radcliffe-Brown (1952) definió la antropología como "el estudio teórico comparativo de las formas de vida social entre poblaciones primitivas" (p. 4). Asimismo, la consideró una rama de la sociología (Radcliffe-Brown, 1949, 1952) y una ciencia natural (Radcliffe-Brown, 1940, 1964). Por ello, varios de sus conceptos (como función, morfología, fisiología, evolución o adaptación) se apoyan en la analogía entre

organismo y sociedad (Radcliffe-Brown, 1935, 1952, 1964). Dicha propuesta también destacó que la antropología emplea el método comparativo para formular hipótesis sobre instituciones sociales (como el derecho, la economía o la religión) que deben verificarse mediante observación o experimentación (Radcliffe-Brown, 1944, 1964). Su objetivo era formular generalizaciones válidas o leyes sobre las condiciones que permiten la existencia de las sociedades (Radcliffe-Brown, 1951, 1958). Para Radcliffe-Brown (1951), "sólo el método comparativo puede darnos proposiciones generales" (p. 22).

Cual ciencia natural, la antropología usa el método inductivo o experimental (Radcliffe-Brown, 1940, 1944, 1958). Ello implica que el antropólogo debe observar los hechos, formular una hipótesis que los explique y luego volver a la observación para verificar dicha hipótesis. Desde ahí, la antropología social se definió como "el estudio puramente inductivo de los fenómenos de la cultura, apuntando al descubrimiento de leyes generales y adaptando a su especial objeto de estudio los métodos lógicos ordinarios de las ciencias naturales" (Radcliffe-Brown, 1923, p. 138). Dado que, para esta propuesta, el método experimental se consideró "el único método científico" (Radcliffe-Brown, 1958, p. 141) capaz de formular generalizaciones inductivas o leyes, su entendimiento es el "primer elemento esencial" (Radcliffe-Brown, 1944, p. 259) en la formación del antropólogo.

Con respecto a su objeto, Radcliffe-Brown (1940) no fundó un dualismo donde los hechos sociales se oponían a los naturales, sino un monismo donde "los fenómenos sociales constituyen una clase distinta de fenómenos naturales" (p. 3). Así, cada disciplina se ocupa de diversas estructuras: la física estudia la estructura de los átomos; la química, la estructura de las moléculas; la fisiología, la de los organismos; y la antropología debía investigar "las características generales de aquellas estructuras sociales cuyas unidades componentes son seres humanos" (Radcliffe-Brown, 1940, p. 2). Tal como la ciencia natural estudia las leyes de la naturaleza, la antropología estudia las leyes de la estática y la dinámica social (Radcliffe-Brown, 1952). Cabe añadir que Radcliffe-Brown (1940, 1964) apartó el concepto de cultura porque no refería a hechos reales y destacó que era imposible formular una ciencia de la cultura, ya que esta es el rasgo de un sistema social.

En aquel tiempo, tal concepción fue muy debatida. Por ejemplo, Fortes (1955) destacó que la diferencia entre etnología y antropología social brindó "el marco de una disciplina unificada y rigurosa" (p. 29). Lévi-Strauss (1966) también mencionó ello. A su turno, Leach (1976) elogió tal postura por referir a la epistemología de las ciencias naturales,

pero criticó su analogía entre organismo y sociedad, al señalar que estaba apoyada en comparaciones débiles que partían de la premisa de que una sociedad era una cosa naturalmente separada de otra. Por ello, esta crítica rechazó que la antropología fuera una ciencia natural. En su mirada, Leach (1976) descartó concebir la antropología como una ciencia natural en busca de leyes o "fuerzas sobrenaturales", sino como una ciencia capaz de explicar cómo el humano se adapta a sus entornos.

Por su parte, McCall (1980) planteó que dicho funcionalismo no solo fue contrario a los métodos de reconstrucción histórica comunes en la época, sino que hasta los tergiversó. Por ello, dicha obra recibió varias críticas durante buena parte del siglo XX (McCall, 1980). Actualmente, se reconoce que la obra funcionalista admitió el trabajo de campo como garantía de confiabilidad y forma de verificación empírica de hipótesis sobre el funcionamiento de sistemas sociales (Mancuso, 2021). De hecho, podría decirse que en tal postura el trabajo de campo sirvió como un criterio de demarcación, pero junto a la teoría, ya que también defendió un vínculo entre ambos donde la teoría guía al trabajo de campo (Mancuso, 2021). Es por destacar la importancia de la teorización que este enfoque criticó la propuesta malinowskiana –que veremos luego– que enfatizaba en el trabajo de campo. Por ello, se dice que el enfoque radcliffebrowniano consolidó una epistemología cuyo legado aspiró a fundar una ciencia antropológica (Mancuso, 2021).

También desde un marco funcionalista, Malinowski (1926a, 1929a, 1937, 1944) definió la antropología como una ciencia pero, a diferencia de la postura anterior, afirmó que la cultura era su "objeto legítimo" (Malinowski, 1968, p. 208). Para estudiarlo, la disciplina emplea la observación directa de la conducta (Malinowski, 1936, 1937), siendo capaz de formular explicaciones (Malinowski, 1926a), verificar enunciados (Malinowski, 1944) y realizar experimentos (Malinowski, 1968). Asimismo, según esta obra, la antropología emplea métodos comparativos para formular generalizaciones y leyes (Malinowski, 1936, 1937, 1968), las cuales poseen carácter inductivo (Malinowski, 1926a, 1944, 1968). Su objetivo es edificar una "teoría de la cultura" (Malinowski, 1944). En ello, la capacidad de observar, experimentar y, especialmente, formular leyes actuaron como criterios de demarcación que establecían el carácter científico de la antropología.

Desde tal enfoque, Malinowski (1936) planteó que la antropología buscó comprobar la existencia de determinismo en la cultura humana. De hecho, su búsqueda fue "la primera y principal tarea científica de la antropología" (Malinowski, 1937, p. 201). Por ello fue

que Malinowski (1937) criticó la actitud anti-determinista de algunos antropólogos que negaban la existencia de una ciencia de la cultura y objetó la postura boasiana, al afirmar que ella "no es la manera correcta de situar la antropología sobre una base científica" (p. 207). En ello, Malinowski (1937) defendió que la disciplina era capaz de alcanzar la objetividad y criticó la presencia de subjetivismos al postular que muchas teorías de la época "reducen la antropología a una interpretación puramente subjetiva de cada cultura en términos de discurso figurativo, símil patológico, paralelo mitológico y otras formas de intuición más o menos literarias o artísticas" (p. 209).

Pese a ello, Malinowski (1936, 1937) destacó que los enfoques científico y humanístico no eran opuestos, sino complementarios. Por ello, rechazó la dicotomía entre disciplinas nomotéticas e ideográficas y rescató que la antropología se vinculara a ciencias como psicología, fisiología, geografía o biología (Malinowski, 1944). Con respecto a esta, Malinowski (1926a) vinculó el análisis funcional a la teoría evolucionista en su objetivo de estudiar la adaptación humana para la satisfacción de necesidades. Ya que hablamos de análisis funcional, es pertinente destacar que, para dicha postura, la antropología no era científica por tener un objeto de estudio, sino por aplicar el análisis funcional, un método capaz de proveer una "base científica sólida" (Malinowski, 1936, p. 443). Tal herramienta fue concebida como "la única manera científica hacia nuestra comprensión de qué es realmente la cultura" (Malinowski, 1944, p. 35), así como una "aproximación científica al estudio del ser humano" (Malinowski, 1968, p. 207).

Aunque la obra malinowskiana construyó una epistemología influyente (Firth, 1960), el análisis funcional derivó en explicaciones teleológicas donde cada rasgo cultural debía satisfacer una necesidad (Goldstein, 1957). Por ello, sus marcos teóricos se catalogaron de inaplicables, lo que generó su empirismo (Leach, 1960). Lo contrario pasa con su trabajo de campo, caracterizado por su rigor, comprensión de la perspectiva indígena, referencia a teorías varias e integración de enfoques científicos y humanísticos (Kaberry, 1960). Aunque hubo diferencias sobre la cultura, los funcionalismos de Radcliffe-Brown (1952, 1958) y Malinowski (1944) trataron la antropología como una ciencia inductiva, alejada de los métodos históricos de la etnología y del estudio de la conducta individual (Evans-Pritchard, 1951, 1962; Fortes, 1955). Por ello, se afirma que sus epistemologías resultan más complementarias que opuestas (Firth, 1951a; Mancuso, 2021).

Junto a los funcionalismos surgieron otras miradas. Por ejemplo, Firth (1951b) planteó que el objetivo de la antropología era estudiar comparativamente los procesos sociales para formular generalizaciones sobre los rasgos comunes de las sociedades. En dicho modelo, el trabajo de campo cumplió un rol central al permitir apreciar la experiencia humana. Tal postura también criticó la idea de que las leyes sociológicas no eran tan precisas como las físico-naturales, ya que en estas también había imprecisión. Sobre el método, Firth (1951a) destacó que la antropología social empleaba los métodos de la historia, pero no eran lo mismo, ya que la diferencia yace en sus objetivos: la historia analiza la realidad social concreta y la antropología la conceptualiza. Ello no debate su carácter científico pues, para Firth (1951a), muchos estudios realizados en disciplinas como geología o astronomía "son 'históricos' en el sentido de que su interés es la explicación de situaciones particulares y secuencias de eventos" (p. 484).

Por su parte, Nadel (1951) concibió la antropología como una ciencia empírica porque descansa en enunciados observacionales. El trabajo de campo cumplía un rol central al ser su "materia prima" (Nadel, 1951, p. 21). Desde aquí, se defendió la importancia de la observación y, sobre todo, la explicación, ya que "la antropología social es una ciencia sólo en la medida en que puede explicar" (Nadel, 1951, p. 20). Claramente, tal rasgo sirvió como criterio de demarcación, al ser también lo que separa la antropología de la historia. De hecho, lejos del historiador, "el antropólogo intenta modelar su explicación sobre las ciencias naturales, es decir, intenta subsumir hechos o eventos particulares bajo reglas o leyes generales" (Nadel, 1951, p. 191). Para cumplir tal objetivo, la disciplina emplea el método comparativo como equivalente del experimental, mientras las leyes sociológicas tenían por fin expresar regularidades sociales (Nadel, 1951).

3.7. La antropología como ciencia histórica humanística.

A mediados del siglo XX, Evans-Pritchard (1946, 1951) señaló que la antropología era una ciencia joven cuyo objeto eran las sociedades humanas, especialmente las primitivas. Como otras propuestas, destacó la importancia de la observación, ya que la antropología precientífica tuvo el problema de que el investigador no recogía los datos (Evans-Pritchard, 1946). Fue gracias a la observación directa que el antropólogo pudo formular teorías, estas definidas como generalizaciones confirmadas por la experiencia (Evans-Pritchard, 1951). No obstante, la observación no iba sola; la teoría era igualmente clave,

ya que "sin teorías e hipótesis no se podría realizar la investigación antropológica" (Evans-Pritchard, 1951, p. 64). Gracias al paso de la observación a la teorización, Evans-Pritchard (1946) destacó la importancia de la inducción, al afirmar que la antropología "ha dado el primer paso para calificarse como ciencia al volverse inductiva" (p. 409).

Lo anterior podría sembrar la idea de que esta postura se asemeja a la funcionalista. Hasta cierto punto, ello es así. Por ejemplo, en la búsqueda de teorías, Evans-Pritchard (1965) destacó la importancia del método comparativo en la formulación de generalizaciones. No obstante, se criticó la búsqueda de leyes sociológicas, a las que calificó de solo tener valor heurístico (Evans-Pritchard, 1946, 1965). Por otro lado, Evans-Pritchard (1965) también destacó que la antropología podía experimentar, pero no de forma controlada (como las ciencias naturales), sino mediante experimentos de campo, considerados la forma legítima de experimentación antropológica. En otro símil con el funcionalismo, Evans-Pritchard (1951) distinguió entre etnología (dedicada a clasificar y comparar los rasgos culturales de las sociedades) y antropología (cuyo fin es analizar instituciones sociales como la familia, el parentesco o la religión).

Si bien Evans-Pritchard (1951) admitió diferencias fundamentales entre historia (que analiza problemas diacrónicos mediante fuentes indirectas) y antropología (que estudia problemas sincrónicos mediante observación directa), estuvo de acuerdo con la postura kroeberiana en tanto que son diferencias de técnica y perspectiva, no de método ni objetivos; además, ambas emplean un método de "integración descriptiva" (p. 11). Para este enfoque, tanto la antropología como la historia son disciplinas que pueden aprender mucho una de otra y complementarse (Evans-Pritchard, 1962). Como se ve, aunque esta postura refirió a la inducción como criterio de demarcación, su objetivo no fue concebir la antropología como una ciencia natural, sino como parte de las humanidades, ya que el método de investigación antropológico tiene más en común con la historia que con la biología o la química (Evans-Pritchard, 1951).

Esta postura la compartió Redfield (1953, 1962a), quien rechazó definir la antropología como una ciencia natural y la consideró una ciencia histórica. Ello porque los conceptos que emplea se vinculan más a las ciencias sociales (Redfield, 1962b). Para tal modelo, el científico social es como el natural en tanto defiende la existencia de un mundo externo posible de ser observado vía métodos racionales, pero se diferencia en tanto su objeto es la humanidad; de ahí su vínculo con las humanidades. Por ello, Redfield (1962c) señaló

que “las ciencias sociales son una disciplina con los métodos de las ciencias naturales y el objeto de estudio de las humanidades” (p. 52). Y por ello también destacó que “sería un error construir una ciencia social sobre la imagen de la física o la química” (Redfield, 1962c, p. 62). De hecho, para Redfield (1962c), el método del científico social es similar al del artista, ya que utiliza la empatía para entender la conducta de otros humanos.

3.8. La antropología como ciencia biosocial.

A mediados del siglo XX, diversas posturas reconocían que la antropología se hallaba entre las ciencias sociales y naturales, ya que podía estudiar el cambio cultural así como la evolución humana. Por ello, Herskovits (1948) dividió la disciplina en dos grandes áreas: antropología cultural y antropología biológica. Ello responde a que el antropólogo “toma en cuenta todas las fases de la existencia humana, biológica y cultural, pasada y presente, combinando estas variedades hacia un ataque integrado del problema de la experiencia humana” (Herskovits, 1948, p. 4). Para aquella propuesta la disciplina se caracteriza por analizar las interacciones entre sus aspectos, lo que la distingue de otras ciencias sociales. Por dicho enfoque, además, el estudio antropológico del ser humano es un acto excepcional, ya que implica superar los límites entre las ciencias sociales, las naturales y las humanidades (Herskovits, 1948). Dicha propuesta también defendió la posibilidad de realizar experimentos de campo y formular teorías.

Por aquel tiempo, Gillin (1948) también postuló que la antropología se dividía en dos áreas (biológica y cultural) y destacó su carácter holístico al señalar que “la antropología lógicamente puede ser pensada como abarcando todas las ciencias que tratan del ser humano y sus actividades” (p. 14). Al año siguiente, Kluckhohn (1949, 1955) también planteó que, por integrar los aspectos biológico, económico, sociológico y psicológico del humano, la antropología podía vincularse las ciencias naturales y sociales. Para mediados del siglo XX, múltiples instituciones consolidaron una ciencia del ser humano donde la antropología cumplía un rol central (Gillin, 1958). Tales aportes generaron debates en la academia inglesa (Evans-Pritchard, 1951, 1962, 1971; Radcliffe-Brown, 1957, 1958) y norteamericana (Kroeber, 1935, 1952b; Redfield, 1953; White, 1949) con respecto al carácter natural o social de la disciplina.

Considerando tales aportes, Pepper (1961) afirmó que dicho debate no podía resolverse a favor de una postura única, ya que ambas tenían argumentos razonables: las culturas muestran regularidades que pueden describirse vía enunciados legaliformes (enfoque naturalista), así como rasgos particulares que pueden tratarse con métodos humanísticos (enfoque sociológico). Por ello, Pepper (1961) sostuvo que las generalizaciones "omiten las cualidades de la vida consciente que requieren una reevaluación cualitativa de esas generalizaciones" (p. 154). Para esta postura, aunque la orientación del científico social hacia sus datos sea personal e intersubjetiva, sus métodos no difieren radicalmente del científico natural. Por tanto, la antropología tiene rasgos epistemológicos típicos de una ciencia social humanística y también rasgos que permiten teorizar y experimentar como cualquier ciencia natural (Pepper, 1961). He ahí su particularidad.

Por su lado, Wolf (1964) también planteó que la "nueva antropología" interactuaba con las ciencias sociales y naturales, ya que constituía "una ciencia natural preocupada por la organización y función de la materia, y una disciplina humanística preocupada por la organización y función de la mente" (p. 13). Dicho carácter depende de su objeto: el ser humano, un animal cultural con aspectos biológicos y sociales. La obra de Leach (1971) de repensar la antropología también partió de que ella muestra un interés por lo general, inclinado a las ciencias naturales, y por lo particular, inclinado a las ciencias sociales y humanidades. Todo ello forjó su carácter biosocial (Fox, 1975). Tal cisma también se observó cuando Leach (1982) afirmó que en la disciplina hay dos grupos: los empiristas, que conciben la antropología como una ciencia natural afín a la zoología, y los idealistas racionales o estructuralistas, que buscan las estructuras inconscientes de la mente.

3.9. La antropología como ciencia incompleta.

El estructuralismo fue una de las teorías antropológicas más importantes del siglo XX. Como toda escuela de pensamiento, tal marco también desarrolló una postura sobre el carácter científico de la antropología. Para Lévi-Strauss (1963), su fundador, hay una diferencia entre la etnografía (el registro de diferentes modos de vida), la etnología (la comparación de datos etnográficos) y la antropología –esta fue considerada una rama de la semiología porque estudia objetos de naturaleza simbólica, o sistemas de símbolos, como dialectos, mitos, rituales o normas de parentesco (Lévi-Strauss, 1966). Ello hizo que el significado cumpla un rol clave en la investigación antropológica. Para dicho

enfoque, la antropología posee un carácter holístico e interdisciplinario que permite comprender hechos culturales para su estudio objetivo –aquí la objetividad se logra al reconocer la subjetividad de los eventos estudiados, no al negarla (Lévi-Strauss, 1966).

A diferencia de las ciencias naturales, Lévi-Strauss (1966) remarcó que en antropología los experimentos ocurren en el campo. Por razones prácticas y éticas, los antropólogos no pueden experimentar como científicos naturales (Lévi-Strauss, 1998). Sobre su vínculo con la historia (en referencia a la escuela de los Annales), Lévi-Strauss (1963) planteó que las diferencias entre ambas no son de tema (la vida social), objetivo (entender la conducta humana) ni método, sino de enfoque: "la historia organiza sus datos con respecto a las expresiones conscientes de la vida social, mientras que la antropología procede examinando sus fundamentos inconscientes" (p. 18). Para Lévi-Strauss (1963), ambas disciplinas son diferentes, pero complementarias. Aunque son campos distintos, eran muy cercanos (Johnson, 1990). Por otro lado, el vínculo de la antropología con la sociología fue más bien lejano (Lévi-Strauss, 1963, 1998).

Para el estructuralismo la antropología fue una rama de la semiología. Ello por su vínculo con la lingüística, considerada la única disciplina social que logró el estatus de ciencia (Lévi-Strauss, 1963), así como la única que "puede ser puesta en pie de igualdad con las ciencias naturales" (Lévi-Strauss, 1964, p. 543). Dicho estatus respondió a que su objeto era universal (se halla en toda población), su método es homogéneo (independiente de la lengua estudiada) y porque descansa en principios fundamentales (Lévi-Strauss, 1964). Desde tal mirada, Lévi-Strauss (1963) afirmó que el empleo de métodos lingüísticos en ciencias sociales jugaría "el mismo papel renovador […] que, por ejemplo, la física nuclear ha jugado para las ciencias físicas" (p. 33). No solo su epistemología se apoyó en el concepto de estructura (Lévi-Strauss, 1966), sino también el *análisis estructural*, un método que aplicó herramientas lingüísticas al estudio de la mitología o el parentesco (Lévi-Strauss, 1963, 1978) e influenció otras disciplinas (Doja, 2006).

En un nuevo enfoque, Lévi-Strauss (1964) dividió entre ciencias sociales y humanas: las primeras estudian sociedades particulares (derecho, economía, politología, sociología y psicología social) y las segundas van por la generalidad (prehistoria, historia, filosofía, arqueología, antropología, lingüística, psicología y lógica). Con respecto a la división entre ciencias naturales y sociales, Lévi-Strauss (1964) identificó criterios mediante los cuales afirmó que las ciencias sociales no eran tan exactas o rigurosas como las naturales

y que, "si se aplica el mismo término a ambos, se hace con la fuerza de una ficción semántica y de una esperanza filosófica aún por confirmar" (p. 535). Concibiendo los intentos científicos de la antropología como minoritarios y ubicando al estructuralismo como su parte más representativa, Lévi-Strauss (1964) apuntaló que la palabra *ciencias* del constructo *ciencias sociales* fue simplemente "un término ficticio" (p. 536).

Aquel dualismo se apoyó en varios motivos: las ciencias sociales eran muy jóvenes; en las naturales se mantiene la dualidad sujeto-objeto (debatible en las ciencias sociales); las ciencias humanas formulan explicaciones vagas que no son verdaderas (sino mejores que las previas) ni pueden predecir; los objetos de estudio de las ciencias sociales integran una variedad de actividades; y, finalmente, en las ciencias naturales hay consenso sobre el marco de referencia, lo que no ocurre en las ciencias sociales (Lévi-Strauss, 1964, 1998). Por todo ello, las ciencias sociales no son totalmente científicas (Gómez, 1981). Pese a sus límites, tales disciplinas brindan resultados que nos permiten comprender mejor la realidad social (Lévi-Strauss, 1964). Desde este enfoque, Lévi-Strauss (1998) calificó las ciencias naturales como "ciencias verdaderas", mientras la antropología, cual ciencia social, se consideró una ciencia "incompleta".

Con respecto a la clasificación, Lévi-Strauss (1964) organizó las ciencias sociales según su lugar en dos pares de oposiciones: observación empírica vs. construcción de modelos y modelos estadísticos vs. modelos mecánicos [Figura 8]. En tal esquema, el signo + representa el primer concepto de las oposiciones y el signo – representa el segundo. Aquí la etnografía y la historia se diferencian de la etnología y la sociología porque aquellas recopilan datos documentales, mientras las últimas construyen modelos; asimismo, la etnografía y la etnología construyen modelos mecánicos, mientras la historia y la sociología elaboran modelos estadísticos (Lévi-Strauss, 1964). Aquí la noción de modelo es clave, ya que su construcción fue parte de su actividad (Lévi-Strauss, 1966). Por tal capacidad, Lévi-Strauss (1998) afirmó que "el estructuralismo está tratando al mismo tiempo de hacer que las ciencias sociales sean un poco más científicas" (p. 16).

	History	Sociology	Ethnography	Ethnology
Empirical observation/construction of models	+	—	+	—
Mechanical models/statistical models	—	—	+	+

Figura 8: Clasificación de las ciencias sociales según Lévi-Strauss (1963, 1964).

Por elaborar modelos sobre los hechos estudiados, el análisis estructural se reconoció como un método científico (Bossert, 1982; Doja, 2006; Gómez, 1981; Johnson, 1990). Para Gómez (1981), dicho enfoque, considerado una "auténtica revolución teórica" (p. 331), manejó tres criterios de demarcación para la antropología: objetividad, totalidad y significatividad. En ello, la antropología estructuralista se identificó como "una ciencia axiomática y deductiva" (Doja, 2006, p. 101) que superaba a otras disciplinas sociales (Bossert, 1982). No obstante, por su vínculo con la filosofía, el objetivo aquel método (hallar estructuras mentales universales) no correspondió al ámbito científico (Bossert, 1982; Gómez, 1981). Pese a su impacto y cercanía con la lingüística, la matemática y las ciencias de la información (Doja, 2006), el análisis estructural tuvo una serie de vicios teóricos y conceptuales –como el empleo metafórico de terminología científica– que lo alejaron de los métodos exactos y las ciencias formales (Reynoso, 1990, 2008).

3.10. La antropología como ciencia interpretativa.

Para los años 70, diversos antropólogos en Estados Unidos y el Reino Unido empezaron a debatir sobre el carácter científico de la antropología (Clark, 2019). Uno de ellos fue Geertz (1973), quien planteó que el humano habita mundos de significación, por ello, la antropología debía constituir "no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una [ciencia] interpretativa en busca de significados" (p. 5). Para tal modelo, todo esfuerzo científico en las disciplinas sociales –manifiesto en el operacionalismo– estaba muerto (Geertz, 1973). Aunque la obra geertziana empleó el término *ciencia*, no defendió que la antropología fuera científica (Micheelsen, 2002). Para Geertz (1973), el antropólogo no hace investigación científica, sino etnografías, un recurso más textual que metodológico: "hacer etnografía es establecer relaciones, seleccionar informantes, transcribir textos, tomar genealogías, mapear campos, escribir en un diario, etcétera" (p. 6).

Citando filosofía inglesa y partiendo de la diferencia entre un tic y un guiño, Geertz (1973) planteó que el objetivo de la etnografía era obtener una "descripción densa" (el guiño) y no una "descripción fina" (el tic). Para este modelo, el análisis antropológico se definió como el acto de ordenar u organizar estructuras de significado, una labor más semejante a la del crítico literario. Ello explica por qué, para Geertz (1973), realizar una etnografía equivale a "tratar de leer […] un manuscrito –extraño, descolorido, repleto de elipsis, incoherencias, enmiendas sospechosas y comentarios tendenciosos, pero escrito

no en convencionales sonoros gráficos sino en ejemplos transitorios de conducta moldeada" (p. 10). En ello, un aspecto clave es el papel que cumple el *punto de vista nativo* (recogido mediante entrevistas u otras técnicas) en la formación de conocimiento antropológico (Geertz, 1974; Rosaldo, 1997).

> En la década de 1970, Clifford Geertz, probablemente el antropólogo más influyente de los últimos años, nos instó a cambiar nuestro enfoque de la generalización a través de casos etnográficos a la penetración profunda o "descripción densa" de casos individuales. En su opinión, la escena del trabajo de campo se parecía a un texto literario de significados que el antropólogo intentaba interpretar, como en una novela, en lugar de explicar, como bajo un microscopio de laboratorio. (Barrett, 2009, p. 33)

Por todo ello, Geertz (1980) planteó que los límites disciplinares –llamados "géneros" por obvias razones– eran borrosos, ya que varios científicos sociales habían dejado las explicaciones en favor de las interpretaciones. Enfatizar en el análisis no de mecanismos ni leyes, sino de constructos de significado, fue un tipo de "explicación interpretativa" (Geertz, 1980). Esta forma de explicar se basó en el empleo de analogías de la literatura o el teatro, y produjo un giro interpretativo cuyo resultado implicó que "la sociedad está cada vez menos representada como una máquina elaborada o un cuasi-organismo que como un juego serio, un drama callejero o un texto conductual" (Geertz, 1980, p. 168). Ello también prueba que la concepción interpretativa de la antropología no la definió como una ciencia natural ni social, sino como una disciplina humanística. De hecho, para Geertz (1980), aquel giro debía ser patente en todas las ciencias sociales.

Aunque por ese tiempo algunos defendían la cientificidad de la antropología por el rigor de sus métodos (Jarvie, 1969a; Johnson, 1978; Pelto & Pelto, 1978), la obra geertziana fue contraria porque apeló al estudio de la diversidad cultural (Geertz, 1985), relevó los vínculos con la historia (Geertz, 1990) y cuestionó el tono disciplinar de la antropología (Geertz, 1995). El interpretativismo incluso llegó al extremo de afirmar que el método científico estaba en crisis (Geertz, 1995). De hecho, es factible que aquella postura sea producto de la desconfianza generalizada al método científico. Otros aspectos de su epistemología incluyen reflexiones sobre la obra kuhniana y una crítica a la anticuada noción que los científicos sociales tienen de las ciencias naturales (Geertz, 2000). Por sus

analogías literarias, hermenéuticas y humanísticas, el interpretativismo significó un giro epistemológico de la antropología (Geertz, 1980, 1995, 2000).

Tanto la obra estructuralista como la interpretativa fueron muy influyentes. No obstante, esta última es más debatida por su epistemología que por su aporte teórico-metodológico. Mientras las reseñas al estructuralismo analizaron cuestiones teórico-metodológicas (sus análisis de mitos y del totemismo), las reseñas al interpretativismo debaten sus dilemas epistemológicos. En efecto, un tópico muy tratado fue su noción semiótica de cultura (Lystra, 1983; Parker, 1985; Rodríguez, 1989; Schneider, 1987; Shankman, 1984a), que hizo que la obra geertziana fuera concebida como una propuesta hermenéutica contraria al positivismo (Arriarán, 2000; Chihu, 2000; Martin, 1993; Scholte, 1986; Shankman, 1984b; Yoshida, 2007). En aquel tiempo, el positivismo fue considerado un rezago que todo científico social debía combatir (Gaeta, 2012; Roscoe, 1995). Las tesis geertzianas sobre la escritura etnográfica también fueron bien recibidas (Kapferer, 1988).

En aquellos años, mientras el geertzianismo era criticado por emplear recursos literarios (Schneider, 1987), simplificar el trabajo etnográfico (Carrithers, 1988) o interpretar de formas poco válidas (Martin, 1993), algunos lo concibieron como un tipo de ensayística (Rosaldo, 1997) o sistemismo (Sewell, 1997) que terminó forjando una ciencia social interpretativa (Rabinow & Sullivan, 1987). Con el tiempo, muchos discutieron su obra (Shweder & Good, 2005), admirándola (Shweder, 2005), celebrándola (Bruner, 2005), afirmando que su idea de cultura salvó el siglo (Peacock, 2005) y creó una fenomenología cultural (Good & DelVecchio Good, 2005), calificando a su creador de "genio" (White, 2007) o festejando que no se plegó a la ciencia dura (Ortner, 2007). Al mismo tiempo, se postuló que la obra geertziana exageró las diferencias entre ciencias sociales y naturales, y que su típico estilo literario fue una manera de "eludir la responsabilidad por sus afirmaciones antropológicas" (Yoshida, 2007, p. 290).

En terreno hispanoparlante, dicho marco fue debatido (Anrubia, 2002a, 2002b; Miceli, 2003; Nivón & Rosas, 1991; Reynoso, 1988, 1995a) y hasta fue un referente teórico y también político (Del Cairo & Jaramillo, 2008). En ese contexto, Bunge (1985b) advirtió que quien adopte dicho marco podría convertirse en "un creador de mitos en lugar de un estudiante de mitos, por tanto, un sujeto de estudios antropológicos en lugar de un antropólogo científico" (p. 174). Tal obra también se debatió en filosofía (Fermandois, 2008) y aplicó en trabajos etnográficos (Hoffman, 2009), obteniendo un gran impacto en

las ciencias sociales (Alexander et al., 2011). Ello no sin debates, pues mientras algunos destacaban un posible legado (Marcus, 2011) o un "efecto Geertz" (Norton, 2011), otros discutían su rol en la posmodernización de la antropología (Tec, 2011). Actualmente, gracias a sus aportes, hay una "ciencia social interpretativa" (Cossu, 2021) que se opone al enfoque positivista, calificado de cientificista y reduccionista.

Y es que desde su surgimiento la obra geertziana fue materia de polémica. Por un lado, sus aportes se consideraron "un intento de reenfocar la antropología […] lejos de la emulación de las ciencias naturales y hacia una reintegración con las humanidades" (Shankman, 1984a, p. 261). En ello, se señaló que su aporte fue superior (Parker, 1985), particularmente por su énfasis en lo simbólico, su lado hermenéutico y su crítica al positivismo y al empirismo (Scholte, 1986). Este giro epistemológico se consideró un cambio de paradigma en la antropología que dio relevancia a la interpretación y la comprensión (Chihu 2000; Ortner, 2007). No obstante, por otro lado, dicho giro produjo varias críticas que señalaron una falta de rigor en las interpretaciones geertzianas que impactaron en los marcos teóricos y metodológicos de la disciplina (Bunge, 1985b; Del Cairo & Jaramillo, 2008; Martin, 1993; Reynoso, 2008, 1995a; Yoshida, 2007).

Por todo ello, algunos plantean que la duda hacia la cientificidad de la antropología comenzó con el geertzianismo (Errington, 2011; Micheelsen, 2002; Yoshida, 2007). Tras revisar la literatura, Reynoso (1995a) afirmó que "[c]ontrariamente a la creencia de que la antropología interpretativa vino a traer un avance y una profundización inédita en el aborde de los significados, lo único que percibimos en ella es un retroceso y una trivialización de la temática" (p. 35). Ello también se percibió en otras disciplinas donde impactó (Reynoso, 2010). También refiriendo a dicho enfoque, Bunge (1996) señaló que "[l]a consecuencia epistemológica y metodológica de esta visión es que el estudio de la sociedad es una tarea para semióticos, lingüistas y críticos literarios, no para científicos" (p. 290). Por todo ello, se considera que la obra geertziana fue el primer paso en la posmodernización de la antropología (Arriarán, 2000; Gellner, 1992; Llobera, 1976, 1988; Palti, 1997; Reynoso, 1996; Tec, 2011; Wood, 2010). Pese a la crítica, gran parte de la comunidad académica aún comparte sus ideales (Anrubia, 2002a; Reynoso, 2008).

3.11. La antropología como no-ciencia.

El posmodernismo puede entenderse como la superación de los ideales de la sociedad moderna, entre ellos la razón científica (Eagleton, 1997). En ciencias sociales, dicho movimiento generó diversos *oscurantismos* [Figura 9] que sembraron la idea de que no puede haber una ciencia de lo social del modo en que hay una ciencia de lo natural (Rosenau, 1992). Desde ahí, la antropología posmoderna defendió su carácter no-científico, generando un enfoque que replanteó su objeto y método para alejarse de todo ideal científico (Reynoso, 1996; Stoller, 1991). Dicho estilo comenzó en el Seminario de Santa Fe, Estados Unidos, cuyos alcances se publicaron en el libro *Writing culture* (Clifford & Marcus, 1986), la Biblia de la antropología posmoderna (Reynoso, 1996). Aunque fuera un movimiento plural, sus reflexiones giraron en torno a la escritura etnográfica que reconocía la etnografía como un género literario.

	HARD OBSCURANTISM	SOFT OBSCURANTISM
HARM	Long-term Capital Management Current financial crisis Statistical arguments for death penalty and against handgun controls	Theories of autism (Bettelheim) Theories of memory repression Marxism (Marx)
WASTE	Science-fiction economics Science-fiction political science Many regression analyses	Multiculturalism (Iris Young) Post-modernism (Latour) Structuralism (Lévi-Strauss) Subaltern theory (Homi Bhabha) Functionalism (Bourdieu, Foucault) Psychoanalysis (Lacan, Klein) Marxism (Badiou) Cultural studies (Said)

Figura 9: Oscurantismos duros y blandos en ciencias sociales según Elster (2012).

Surgida en contextos de cambio social, la antropología posmoderna tomó influencia de la arqueología foucaultiana, la deconstrucción derrideana y la semiología bajtiniana. Era la primera vez que la disciplina recibía tal impacto filosófico que la alejó de la ciencia y la vinculó a las artes y humanidades (Reynoso, 1996). Desde aquel marco, Clifford (1986) señaló que la investigación antropológica no empieza con la observación, sino con la escritura, la cual "se ha convertido en un elemento central de lo que los antropólogos hacen tanto en el campo como después" (p. 2). De hecho, un punto clave fue su crítica a la idea de que uno puede representar la experiencia cultural de forma transparente; es decir, los posmodernos creen que la representación textual de la cultura nunca es realista

ni objetiva, sino construida y ficticia (Clifford, 1986). Por ello, desde la crítica literaria, los estudios culturales, la semiología y hasta el psicoanálisis, dicha escuela destacó los aspectos literarios y retóricos de la etnografía (Marcus & Cushman, 1982).

Aunque para Clifford (1986) los posmodernos no defendieron un relativismo donde todo análisis fuera válido, sus ideas trataron la antropología como una disciplina no-científica. El primer paso fue decretar la muerte de la ciencia. En ello, Tyler (1986) declaró que el mundo posmoderno era uno "post-científico" donde la ciencia era un modelo arcaico que "fracasó porque no pudo reconciliar las demandas contrapuestas de representación y comunicación" (p. 123). Así, la etnografía se caracterizó por privilegiar el diálogo sobre el monólogo, la evocación sobre la representación, la cooperación sobre el observador y lo fragmentado sobre lo universal (Tyler, 1986). En tal propuesta, el término *evocación* "libera a la etnografía de la mimesis y el modo inapropiado de la retórica científica que implica 'objetos', 'hechos', 'descripciones', 'inducciones', 'generalizaciones', 'verificación', 'experimento', 'verdad' y conceptos similares" (Tyler, 1986, p. 130).

Anteriormente, Tyler (1969) había considerado la cientificidad de la antropología como una "creencia", ya que no podía serlo por "la intratabilidad de sus datos, el caos de sus métodos y la escasez de sus resultados" (p. 65). Dicha propuesta también señaló que la noción causal determinista y el enfoque conductista son incompatibles con el trabajo antropológico. Además, reconociendo su carácter dual, Tyler (1969) sostuvo que en la antropología conviven campos factuales y formales [Figura 10]. Todo ello, mientras la cultura –su objeto de estudio– era concebida como una "entidad abstracta" (Tyler, 1969) que no podía observarse ni verificarse mediante datos empíricos. Más aún, el holismo conllevó al eclecticismo, lo que escapa a la razón científica (Tyler, 1969). Así fue como Tyler (1969) sentenció que la antropología cultural no era una ciencia, ya que no tenía que ver con generalizaciones ni datos ni leyes ni el método científico.

Por su lado, Marcus (1986) no llegó al extremo tyleriano del mundo post-científico, pero se apoyó en filosofía posmoderna y posestructural para destacar que la etnografía debía representar la experiencia personal (de ahí su carácter *experimental*). De modo similar, citando la crítica rortyana a la epistemología y la filosofía foucaultiana, Rabinow (1986) planteó que las nociones de verdad y falsedad resultan de prácticas históricas, por tanto, era necesario tratar la epistemología como un fenómeno histórico, revisar la proyección de nuestras prácticas culturales sobre otros grupos, mostrar lo exótica que es la realidad

occidental y aceptar la historicidad de sus rasgos presuntamente universales) y pluralizar nuestros enfoques. Rabinow (1986) también discutió que la nueva escritura etnográfica debía considerar las relaciones de poder, epistémicas y éticas entre el antropólogo y los sujetos bajo estudio. Aquellas no fueron las únicas propuestas.

	Formal (Necessary)	Factual (Contingent)
Cultural Anthropology	+	-
Ethnoscience	+	-
Linguistics	+	-
Ethnomusicology	+	-
Folklore	+	-
Social Anthropology (Sociology)	-	+
Archaeology	-	+
Physical Anthropology	-	+
Psychological Anthropology	-	+
Psycholinguistics	-	+
Sociolinguistics	(+)	+

Figura 10: Campos formales y factuales de la antropología según Tyler (1969).

Previo al Seminario de Santa Fe, Tedlock (1979) había planteado que la etnografía no debía ser un monólogo, sino un diálogo entre las cosmovisiones del antropólogo y los sujetos bajo estudio. Para esta *antropología dialógica*, cuando tomamos el modelo de objetividad de la ciencia natural, "el mundo intersubjetivo o interobjetivo del diálogo original, la misma situación que separa lo social de las ciencias naturales, se encoge hasta el punto de fuga" (Tedlock, 1979, p. 484). Lejos de la tradición analógica (donde el antropólogo tiene la principal y última palabra), la vertiente dialógica promueve la voz de los sujetos nativos en la creación de conocimiento (Tedlock, 1987; Tyler, 1987a). Al respecto, queda claro que, por sus vínculos con la narrativa (Tedlock, 1991), la poesía (Tedlock, 1999) y la literatura (Biscaldi, 2021), dicha propuesta concibió la antropología como una disciplina más próxima a las humanidades que a la ciencia.

También criticando el ocultamiento de la voz nativa, Clifford (1983) defendió que las etnografías dialógica, interpretativa y polifónica debatían la autoridad del antropólogo, ya que "ningún método científico soberano" (p. 119) podía garantizar la obtención de conocimiento de la alteridad cultural. Por sus vínculos con la literatura y el arte, dicha propuesta también concibió la antropología como una disciplina humanística (Clifford, 1981, 1988). Como tales, las obras posmodernas consolidaron una reacción al realismo etnográfico, originando una "profunda remodelación de las ambiciones teóricas y las prácticas de investigación" (Marcus & Cushman, 1982, p. 25). Dicho cambio incluyó un giro poético que alejó a la disciplina de los métodos científicos (Tyler, 1984). Desde tal perspectiva, el objeto de la antropología ya no era la cultura, sino el *discurso* (Tyler, 1987b) –un término muy popular en la antropología actual[3].

> La influencia del movimiento se puede discernir en la antropología, los estudios literarios, la filosofía. Tiende a acercar estos campos mucho más entre sí de lo que habían estado antes. Las nociones de que todo es un 'texto', que el material básico de los textos, las sociedades y casi cualquier cosa es el significado, que los significados están ahí para ser decodificados o 'desconstruidos', que la noción de realidad objetiva es sospechosa, todo esto parece ser parte de la atmósfera, o niebla, en la que florece el posmodernismo o que el posmodernismo ayuda a difundir. (Gellner, 1992, p. 23)

> Eventualmente, los posmodernistas, en parte influenciados por Geertz, ganaron el centro de atención, empujando la antropología aún más agresivamente hacia las humanidades. No solo se afirma ahora que la antropología no es una ciencia, sino también que la ciencia *per se* es un modo de investigación obsoleto, sin importar la disciplina. Los posmodernistas argumentan que no tiene sentido, e incluso es inmoral, buscar generalizaciones, leyes, evidencia, verificación, todo lo cual, en su opinión, deshumaniza a las personas al objetivarlas. (Barrett, 2009, p. 33)

En los años 80, algunos señalaron que en diversas disciplinas se gestó un ataque a la razón. Para Shweder (1984), en el estudio de la cultura hay dos vertientes: la iluminista, que defiende la racionalidad de la conducta humana, y la romántica, para la cual "las ideas

[3] Una búsqueda del término "discurso" en repositorios de antropología muestra que es un término común en tesis de pregrado: https://tesis.pucp.edu.pe/collections/f9b56332-bd1a-4e5c-818c-db6e61080838?spc.page=1&query=discurso . Algo similar ocurre con el término "narrativa".

y prácticas [de los sujetos nativos] no tienen su fundamento ni en la lógica ni en la ciencia empírica" (p. 28). También por aquel tiempo se popularizó la idea de que el impacto del posmodernismo generó una "crisis de representación" (Marcus & Fischer, 1986) en las ciencias sociales. En antropología, dicha crisis se expresó en el abandono de las grandes teorías y el análisis de regularidades, en favor del estudio del significado y el análisis de casos (Ellen, 2010; Marcus & Fischer, 1986). Por todo ello, el posmodernismo generó un cambio de paradigma en la disciplina cuyo impacto perdura hasta hoy.

3.12. La antropología como ciencia y no-ciencia al mismo tiempo.

La crítica al carácter científico de la antropología generó varios debates que mostraban un tipo de dualismo. Mientras unos defendían que la antropología empleaba un método hipotético-deductivo (Jones, 1986), el impacto posmoderno logró cuestionar su historia (Leach, 1984; Strathern, 1987). Por aquel tiempo, Harris (1987) argumentó que el rigor de la antropología yacía en su holismo, el cual, para formular teorías, debía remitir al conocimiento nativo y al método científico. Los límites epistemológicos y metodológicos del posmodernismo fueron debatidos (Sangren et al., 1988), mientras la antropología se vinculaba a las humanidades (Rosaldo, 1989). Aquellos intercambios ampliaron la brecha entre humanistas y científicos (Bunge, 1985b) y sembraron la idea de que la disciplina era científica y no-científica al mismo tiempo. Amplia literatura mostraba aquel dilema:

> Un gran segmento de la población de antropólogos niega explícitamente que la antropología sea una ciencia; ellos creen (y pueden producir argumentos para apoyar su creencia) que una ciencia social es una contradicción imposible. Pero también está claro que un segmento de la población de antropólogos sí ve su campo como una ciencia y desea desarrollarlo más en tal dirección. (Jones, 1986, p. 158)

> Los críticos argumentan que el objetivo de la ciencia empírica (i.e., la explicación legaliforme) y el "método científico" de formación y prueba de hipótesis que se han utilizado con tanto éxito en las ciencias físicas y biológicas son inapropiados para el estudio de los fenómenos sociales o culturales humanos. Sus razones difieren, pero las dudas generalmente surgen de las dificultades que surgen del papel de la elección en los asuntos humanos y de la subjetividad en la observación

e interpretación de los fenómenos sociales. Debido a estos problemas, algunos antropólogos argumentan que debemos abandonar la ciencia empírica y, en cambio, volvernos hacia las humanidades como guía. (O'Meara, 1989, p. 354)

Aunque la pregunta puede parecer anticuada, todavía es […] parte de la gran conversación de nuestra civilización: ¿puede erigirse el conocimiento del mundo humano sobre el tipo de base aparentemente firme que el conocimiento científico del mundo natural disfruta? Justo ahora, en el rincón de nuestros antropólogos socioculturales, la discusión se ha avivado, y por el momento la respuesta parece ser completamente romántica: sea lo que sea la antropología, no es una ciencia, y el conocimiento que crean los antropólogos no es en ningún sentido científico. El conocimiento antropológico es interpretativo y hermenéutico en lugar de positivo, tentativo en lugar de concluyente, relativo al tiempo, lugar y autor en lugar de universal. (Carrithers et al., 1990, p. 263)

Esta fusión de ciencia 'dura' y 'blanda' en antropología crea su tensión central: tensión entre los enfoques científico y humanista de su objeto de estudio. ¿El objetivo de la antropología es explicar la conducta humana o interpretar la conducta humana? Los antropólogos están divididos en sus intentos de responder a esa pregunta. No obstante, esta tensión tiene el efecto de generar enfoques complementarios, algunos analíticos y científicos, otros hermenéuticos y humanísticos. (Staski & Marks, 1992, p. 5)

En pocas palabras, esta es la historia moderna de una disciplina en la que algunos practicantes dicen que la antropología es una ciencia natural, mientras que otros dicen que no solo no es una ciencia, sino que de hecho no debería serlo. Si esto sorprende al lector como una conclusión bastante pintoresca, es porque lo es. Obviamente, este debate data de hace mucho tiempo y no parece haber una solución clara a la mano. Los términos en que se desarrolla la disputa han ganado considerablemente en sofisticación, pero sigue siendo una continuación de desacuerdos anteriores. (Poggie et al., 1992, p. 8)

De enfatizar un sano y moderado relativismo cultural que estaba allí para significar el respeto debido a las culturas y poblaciones, la antropología ha pasado ahora a abrazar un relativismo total que ridiculiza cualquier intento de formular proposiciones científicas. El esfuerzo científico es condenado de golpe como

> eurocéntrico, reaccionario, racista y sexista. […] En este movimiento hay un cambio claro de la antropología como un proyecto científico y exótico a una disciplina que coloca en su mismo centro el discurso politizado, en la forma de las experiencias personales de una mujer no blanca, revolucionaria y del tercer mundo. (Llobera, 1996, pp. 17-18)

En uno de los pocos trabajos que discutió el carácter científico de la antropología desde la filosofía de la ciencia y el PD, O'Meara (1989) sostuvo que el enfoque humanista no impedía concebir la antropología como una ciencia empírica capaz de observar y explicar la realidad vía teorías legaliformes. Para dicha propuesta, la idea de que los fenómenos sociales son subjetivos comete varios errores: considerar al empirismo lógico como un modelo epistemológico válido, creer que criticar la objetividad implica criticar toda la ciencia, defender la imposibilidad de refutar, pensar que la cultura hace que la conducta humana sea irracional o arbitraria, afirmar que los fenómenos sociales no tienen causas sino significados o afirmar que las ciencias sociales no pueden elaborar explicaciones causales. Por ello, O'Meara (1989) concluyó que, aunque físicos y antropólogos explican fenómenos distintos, la forma lógica de sus explicaciones no difiere, por lo tanto, "el objetivo de la antropología como ciencia empírica […] es describir y explicar los asuntos humanos, no representarlos" (p. 366).

Por enfatizar en la escritura en sus lecturas sobre autoridad etnográfica, el posmodernismo ignoró los contextos social e histórico (Spencer, 1989). Por otro lado, también se debatió las ideas erradas sobre la ciencia que tenían los antropólogos posmodernos de la época, pues muchas prácticas características de las ciencias naturales (como especular, teorizar o publicar) también eran parte de las ciencias sociales (Carrithers et al., 1990). Así, mientras Stoller (1991) afirmaba que la epistemología del "virus posmoderno" era "alta en fibra, baja en contenido" (p. 102), desde otra vereda se defendía que la presunta irracionalidad del posmodernismo era un "hombre de paja" (Pool, 1991). Mientras todo ello ocurría, otros reconocían la antropología como una ciencia que reunía enfoques científicos y humanísticos (Poggie et al., 1992). Pero ello no fue todo. Si hablamos de impactos, el más grave fue el rechazo del concepto de teoría

Según Ellen (2010), "el posmodernismo y la crisis de representación resultaron en una reformulación de las prácticas antropológicas, un repudio de la gran teoría, una redefinición de la noción de teoría y una «retirada hacia» la etnografía" (p. 389). Al

descalificar toda generalización como positivismo, los posmodernos lograron que el concepto de teoría se vuelva "un conjunto de reflexiones pesimistas y oscuras sobre la inaccesibilidad del otro y sus significados" (Gellner, 1992, p. 23). Ello no solo quebró el anhelo de cientifizar la disciplina (Llobera, 1996), sino también impactó en la etnografía, posmodernizándola (Linstead, 1993; Strathern, 1993a) y dividiéndola en dos: la científica y la narrativa (Aunger, 1995). Todo ello causó la *muerte de la antropología* (Moore, 1994; Reynoso, 1992a), de la mano de los estudios culturales (Reynoso, 2000; Wade, 1997).

A mediados de los 90, la antropología continuó dividida entre los bandos anticientífico y científico (Benfer, 1996). Las corrientes interpretativas y posmodernas difundieron ideas negativas sobre la antropología, como el relativismo epistemológico o la oposición entre ciencias y humanidades (Reynoso, 1995b). En aquel contexto, cualquier caso de rigor fue acusado de positivismo (Roscoe, 1995), mientras las obras posmodernas se catalogaban de anticientíficas (Carneiro, 1995). Desde una tradición más racionalista, Spiro (1996) criticó las nociones posmodernas de subjetividad y causalidad (empleadas para enfrentar las ideas de objetividad y significado), ya que los deseos e intenciones de las personas son causales como cualquier factor ecológico o biológico en tanto generan conductas complejas. Para tal crítica, abandonar el enfoque de la ciencia natural era dañino para la antropología. Ese mismo año, Reynoso (1996) acusó al posmodernismo de crear una "epistemología irracionalista" donde no existía la verdad, sino muchas verdades.

De hecho, tras revisar las críticas a la antropología posmoderna (relativas a su abandono del método científico y a sus problemas con la validez y la objetividad), Reynoso (1996) afirmó que ella construyó una "parodia epistemológica" que logró poner "en peligro la credibilidad de la antropología como ciencia, al ser ella cómplice de tamaña floración de irracionalismo" (p. 52). Mediante ideas similares, Lett (1997) denunció la "amenaza significativa" (p. xiv) que encarnaban aquellos enfoques irracionales, Kuznar (1997) reclamó por una antropología científica y vinculada a la filosofía de la ciencia, y Jones (1998) señaló que la "cura" posmoderna fue "peor que la enfermedad" (p. 62). En dicho panorama, algunos defendieron que la enseñanza de la antropología debía rescatar su capacidad de generar conocimiento científico (Ember & Ember, 1997). Pese a todo ello, muchos continuaron creyendo que la antropología no podía ser una ciencia.

En su obra, Kuznar (1997) no solo criticó al posmodernismo sino que, en vínculo con la filosofía de la ciencia, también afirmó que la antropología era científica porque defiende

principios científicos como la existencia de la realidad objetiva, la evaluación de teorías o la aceptación de que el criterio más importante para aceptar o rechazar una teoría es su ajuste a los datos relevantes. De modo semejante, Lett (1987, 1997) replicó las críticas interpretativas al método científico y defendió que la antropología genera conocimiento fiable mediante preceptos científicos. El abandono de los métodos rigurosos casi logró que Harris (1999) titulara su libro como "La caída de la teoría antropológica". Pese a las críticas, el posmodernismo consolidó una imagen errada de la disciplina (Lewis, 1998). Su relativismo, la moralización de la academia y otras influencias endógenas sembraron la idea de que la antropología tuvo una "historia triste" (D'Andrade, 2000).

3.13. La antropología como ciencia evolucionista.

La antropología evolucionista tiene por objeto de estudio la evolución humana. Al ser un campo con diversas hipótesis y teorías, ha desarrollado una concepción sobre el carácter científico de la disciplina que está influenciada por su vínculo con la teoría darwiniana. La teoría de la evolución por selección natural es un corpus con vasta presencia en disciplinas como ecología, biología, genética o antropología. Justamente por referirla, la concepción de la antropología evolucionista sobre el carácter científico de la disciplina en general depende de su vínculo con las ciencias naturales. Aunque en dicha rama hay múltiples enfoques, no todos tienen una postura sobre el tema. Al respecto, cabe destacar cinco propuestas que sí emprendieron dicha labor: Richerson y Boyd (1978), Harris (1979), Carneiro (1973a, 1992), Sperber (1985) y Marks (1997).

Por un lado, a fines de los años 70, Richerson y Boyd (1978) formularon la *teoría de la herencia dual*, una propuesta científica que tomó la obra darwiniana para comprender la evolución de la conducta humana. Lo que postula dicha teoría no es relevante, sino más bien su carácter lógico. Para Richerson y Boyd (1978), el objetivo de aquella teoría fue "deducir la hipótesis más simple posible que pueda explicar concebiblemente la mecánica evolutiva de un organismo portador de cultura como los humanos" (p. 129). Dicha teoría tiene un carácter hipotético-deductivo porque refiere a una teoría (darwinismo), delinea un problema de investigación (la influencia de la cultura en la evolución humana), emplea datos empíricos (principalmente de estudios etnográficos, históricos y experimentales), reformula la teoría general (por la inclusión de la cultura) y muestra una importante capacidad predictiva (Boyd & Richerson, 1985; Morales, 2022a).

El carácter hipotético-deductivo implica que la disciplina de la que parte es científica. Aunque Richerson y Boyd (1978) no defendieron explícitamente ello ni debatieron con quienes afirmaban lo contrario, su trabajo parte de tal premisa. De hecho, la teoría de la herencia dual no solo es una teoría hipotético-deductiva, sino también una teoría macro sobre la evolución de la conducta humana que se alimenta de diversas fuentes como hipótesis, teorías, etnografías, experimentos, modelos o análisis filogenéticos (Morales, 2022a). De hecho, ella no solo se alimenta, sino que también genera hipótesis, teorías, experimentos, etnografías y modelos matemáticos que son tomados como marco teórico en distintas áreas (Morales, 2022a). Todo ello parte de la premisa de que la antropología es una disciplina científica capaz de interactuar con otras ciencias y formular teorías sustentadas en modelos matemáticos con carácter predictivo.

Por otro lado, el materialismo cultural de Harris (1979) puede verse como una teoría evolucionista por su interés en el cambio cultural (evolución cultural) y sus vínculos con la obra darwiniana. En principio, Harris (1979) planteó que el materialismo cultural es una "estrategia de investigación científica" (p. 5) que anhela comprender el origen y cambio de las diferencias y similitudes culturales entre poblaciones para generar mejores teorías. En contra del reduccionismo de la etología y la sociobiología de aquella época, dicho método buscó edificar una "ciencia pan-humana de la sociedad" (Harris, 1979). Para ello, siguió principios (lógicos, empíricos, inductivos, deductivos, cuantificables, causales y replicables) de investigación científica, así como aportes de la filosofía de la ciencia (empirismo lógico, falsacionismos, anarquismo, revoluciones científicas, etc.) (Harris, 1979). Como vemos, tal postura concibió la antropología como una ciencia, pero no por sí misma, sino porque aplicaba el materialismo cultural.

La obra de Carneiro (1973a, 1992) también fue evolucionista por aplicar los modelos spenceriano y darwiniano al cambio cultural. Su rigor se halló en sus trabajos, muchos de los cuales emplearon técnicas como el análisis de escalas (Carneiro, 1962, 1968, 1970a), que permitió explicar, generalizar y predecir rutas evolutivas desde datos etnográficos (Carneiro, 1974, 2000). Mediante tal perspectiva, Carneiro (1970b) formuló una teoría sobre el origen del estado, desarrolló modelos matemáticos sobre evolución cultural (Carneiro, 1987), para lo cual empleó los preceptos de la selección natural (Carneiro, 1992). Desde ahí, Carneiro (1995) tildó las ideas de la antropología posmoderna de anticientíficas y defendió el carácter científico de la disciplina. De hecho, ninguno de sus aportes hubiera sido posible si la antropología no fuera concebida como una ciencia.

Calificando la obra geertziana de reduccionista por tratar la realidad como un texto, Sperber (1985) defendió que la antropología era una ciencia interpretativa pero también descriptiva. Para tal enfoque, las interpretaciones podían convertirse en data científica, solo si se acompañan de descripciones. Es más, toda ciencia podía ser interpretativas porque está abierta a debate; algunas interpretaciones son más válidas que otras porque remiten a evidencia empírica en forma de descripciones. Desde tal enfoque, Sperber (1985) señaló que la interpretación etnográfica asume la forma de un discurso indirecto, es decir, una interpretación de una descripción dada por el sujeto nativo. Ello la distingue de la obra geertziana. Para Sperber (1985), la antropología era una ciencia interpretativa porque los antropólogos emplean la interpretación como método (mediante conceptos y generalizaciones interpretativas), no porque sea parte de su epistemología.

La obra sperberiana es evolucionista por su interés en la evolución de las representaciones culturales. Ella consolidó un corpus llamado *epidemiología de las representaciones* que pretendía comprender la cultura desde un "enfoque naturalista" (Sperber, 1996) y en vínculo con teorías darwinianas como la memética, la teoría de la herencia dual o la psicología evolucionista. Al consagrar un enfoque naturalista, la epidemiología de las representaciones concibió la antropología como una disciplina científica. No obstante, a diferencia de modelos anteriores, esta propuesta no defendió su rigurosidad por sus productos (hipótesis, teorías o leyes), sino por su vínculo con las ciencias naturales –en palabras de Sperber (1996): "la pregunta interesante no es si las ciencias sociales son ciencias, sino si son continuas con las ciencias naturales" (p. 4). En ello consiste dicho enfoque naturalista que definió la antropología como una "ciencia natural de la sociedad y la cultura" (Sperber, 2001), basada en la formulación de explicaciones causales.

Finalmente, la obra de Marks (1997) también formuló una concepción sobre el carácter científico de la antropología. En principio, ella propuso una concepción de ciencia que consistió en lo siguiente. Para dicha postura, antes que una disciplina sea científica, ella debía ser académica; y para ello, debía cumplir cuatro criterios: revelar conocimientos nuevos, dominar el tema de estudio, remitir a evidencia real y razonar desde principios lógicos (Staski & Marks, 1992). Con respecto a la ciencia, dicha postura afirmó que, a diferencia de otros métodos, "un trabajo científico generalmente busca analizar los datos a fondo y con la mayor objetividad posible" (Staski & Marks, 1992, p. 29). Desde tal mirada, la ciencia moderna se definió por cuatro criterios: empirismo (refiere a datos observacionales y experimentales), autocorrección (corrige los saberes de generaciones

pasadas), probabilismo (el conocimiento científico generado es contingente) y parsimonia (porque elige la explicación más simple) (Staski & Marks, 1992).

Con respecto a la antropología, dicho enfoque la definió como "la ciencia social que trata de explicar la totalidad de seres humanos y la experiencia humana, tanto biológica como no-biológica (o cultural), en todos los tiempos y desde todos los lugares" (Staski & Marks, 1992, p. 4). El estudio de fenómenos biológicos y no-biológicos hace a la antropología una ciencia dura por su vínculo con las ciencias naturales y, al mismo tiempo, blanda por su contacto con las humanidades (Staski & Marks, 1992). En otro trabajo, Marks (1997) criticó que en la "era posmoderna" se rechazara a la autoridad científica y reafirmó su concepción de la antropología como una "ciencia humanística" que reúne ciencias y humanidades. Para aquella perspectiva, la antropología era científica porque brinda explicaciones, emplea diseños experimentales y no-experimentales, y utiliza métodos extraídos de la biología, la genética y la arqueología (Staski & Marks, 1992).

Ver la antropología como una ciencia evolucionista tiene un motivo: aunque disciplinas como biología o genética han estudiado la evolución humana, dicho campo también es desarrollado por ciencias como economía o psicología. Tal vínculo no solo es teórico, sino también metodológico, ya que la antropología toma herramientas de tales disciplinas para diseñar experimentos, formular teorías o elaborar modelos matemáticos. Ello explica su carácter dual: se vincula a la biología, la genética o la ecología para estudiar nuestra evolución biológica y también se vincula a la historia, la economía, la psicología y las humanidades para explicar nuestra evolución cultural. Por ello, la vertiente evolucionista concibe la antropología como una ciencia tan rigurosa como otra (Lehman, 2010; Staski & Marks, 1992). Se trata de un enfoque lejano a los interpretativo y posmoderno, y la que mejor expone los alcances de la antropología como disciplina científica.

3.14. Propuestas de inicios del siglo XXI.

A inicios del siglo actual había "una 'dicotomía fundamental' entre los antropólogos que quieren ser científicos y los que son indiferentes a la etiqueta de lo que hacen" (Darnell, 2001, p. 23). Aunque durante el siglo XX hubo varias posturas epistemológicas, en la actualidad ellas son dos: la científica y la humanística (Lewis, 2001). Aquella brecha compone el rasgo epistemológico más llamativo de la antropología. Dicho escenario hace

que las posturas epistemológicas de inicios del siglo XXI hayan sido superficiales e infructíferas. Antes del arribo del interpretativismo y el posmodernismo tales enfoques desarrollaban marcos sobre su objeto, métodos y vínculos con otras disciplinas. En cambio, en la actualidad tales esfuerzos parecen haber desaparecido.

En aquel tiempo, el impacto del interpretativismo/posmodernismo generó la creación de un "sentimiento anti-científico" (Valenzuela, 2002) que golpeó el desarrollo profesional de la disciplina de muchas formas, siendo la principal la pérdida de la teorización y la inclinación por el trabajo de campo (Ellen, 2010). En ese contexto, Urry (2006) afirmó que en la antropología hubo una "etnografización", pues "las discusiones teóricas han degenerado en poco más que enunciados estilísticos de lealtad al gusto actual" (p. 28). En lugar de teorías científicas, la antropología se compuso de "enunciados epigramáticos breves, usualmente de forma vaga e indecisa, que de alguna manera deben tomarse como profundos" (Urry, 2006, p. 28). Ello ocurrió porque sus principales marcos teóricos no fueron mayormente antropológicos o científicos, sino filosóficos (Menéndez, 2009).

Para Álvarez (2006), el impacto de aquellas corrientes impidió formar una antropología científica, pues todos los intentos fueron "explícitamente rechazados por la antropología posmoderna de corte hermenéutico y reflexivo" (p. 45). Aquel rechazo fue comandado no por un análisis riguroso de las teorías o métodos, sino por prejuicios anticientíficos y acusaciones de positivismo, reduccionismo o cientificismo. No obstante, aunque las corrientes posmodernas fueron populares, hubo cierto espacio para refundar la disciplina –lo que Álvarez (2006) llamó "superar la fiebre posmoderna" (p. 45). La meta no era volver a un naturalismo obsoleto y enemigo de las humanidades, sino más bien forjar una ciencia que valore su lado humanístico. En aquel tono, Candau (2008) concibió la antropología como una ciencia histórica y natural. Pese a más de un siglo de debate, la duda sobre su carácter científico continuó vigente hasta la actualidad (Barrett, 2009).

Aunque los clásicos ismos (culturalismo, funcionalismo o estructuralismo) cumplieron su etapa (Ortner, 1984), la crítica posmoderna se extendió hacia cualquier explicación causal que rememore los modos de la ciencia. Como se dijo anteriormente, tal actitud se notó en el rechazo de la teoría (Ellen, 2010). En América Latina, ocurrió algo muy similar. Para Reynoso (2011), tal situación de abandono de la teoría fue capaz de "lobotomizar a algunos de nuestros mejores estudiantes graduados, paralizando su creatividad por miedo de hacer alguna conexión estructural interesante, alguna relación entre prácticas culturales

o una generalización comparativa" (p. 24). Ello explica por qué algunos libros de teoría antropológica solo llegan hasta los años 90, como si no hubiera más teorías que discutir (Erickson, 2013, Erickson & Murphy, 2021).

3.15. El debate alrededor de la American Anthropological Association.

Quizá el debate más complicado sobre el carácter científico de la antropología fue el protagonizado por la American Anthropological Association (AAA) en noviembre del 2010. Su antiguo pronunciamiento decía que el propósito de la AAA era "promover la antropología como la ciencia que estudia a la humanidad en todos sus aspectos"; en cambio, la nueva junta directiva remplazó la palabra ciencia por la de "entendimiento público" (American Anthropological Association, 2010). Muchos leyeron tal cambio como una renuncia de la antropología a ser científica. La polémica llegó a medios como *The New York Times* (Wade, 2010a, 2010b) o CNN (Landau, 2010), y hasta fue discutida en la ex Twitter mediante el hashtag #aaafail. Los intercambios, que reúnen más de 170 artículos, columnas y podcast (Lende, 2010a), debatieron el carácter científico de la antropología (Callaway, 2010) y reavivaron sus brechas entre antropología biológica y cultural (Fearn, 2008; Glenn, 2010a; Kuper & Marks, 2011).

Como en la propia realidad, en aquel debate surgieron dos bandos: quienes defendieron el método científico y consideraron el cambio de la AAA como un ataque a la ciencia, y quienes defendieron el activismo político y afirmaron que la antropología era más que una ciencia. Para el primero, el giro de la AAA reveló más de su actitud anticientífica que de la disciplina (Dreger, 2010a). Tal situación hizo que los antropólogos científicos sientan hostilidad, pues la comunidad "denigra activamente la ciencia y constantemente promueve el activismo sobre la recopilación de datos y la teorización científica" (Dreger, 2010b). Dicho giro redujo la ciencia antropológica a un ejercicio narrativo, más aún si se considera que la academia solo ofrece dos caminos: ciencia o activismo (D'Costa, 2010). Para el bando científico, incluso si un antropólogo prefiere hacer activismo es necesario que lo haga sobre la base de teorías; por ello, si las quitamos, la disciplina perdería su credibilidad y capacidad para realizar cambios efectivos (Dreger, 2010b).

Para el otro bando, la antropología era más que una ciencia (Lende, 2010a). Al integrar enfoques científicos y humanistas, sería dañino establecer una separación radical (Lende,

2010b). Para tal postura, ciertos dualismos (como ciencia versus activismo) no existían realmente, pues "entender la humanidad requiere tanto de los enfoques de las ciencias como los de las disciplinas interpretativas" (Joyce, 2010a). De hecho, el poder de la antropología radica en su capacidad explicativa y reflexiva (Joyce, 2010b). Otros, en cambio, se mostraron críticos. Por ejemplo, Wood (2010) tildó el giro de la AAA como una "movida interpretativa perfecta", ya que la obra geertziana favorecía la mezcla de la hermenéutica con el activismo político. Los intercambios llegaron a niveles personales, pues el bando científico acusó a su contraparte de causar la polémica.

Para Wade (2010a), el giro de la AAA fue impulsado por la antropología posmoderna y la antropología crítica que conciben la disciplina como un brazo del colonialismo. Ello coincidió con las acusaciones de que la comunidad académica estaba dominada no por eruditos humanistas, sino por eruditos hostiles a la ciencia (Berrett, 2010). Por ello, los antropólogos científicos denunciaron que sus rivales humanistas estaban muy satisfechos de no tener que someter su trabajo a estándares de rigor, sino a criterios subjetivos (Dreger, 2010b). El debate fue tan encarnizado que revivió el clásico divorcio entre la científica antropología biológica y la humanista antropología cultural (Kuper & Marks, 2011; Wade, 2010b). Tales intercambios dejaron en claro que la concepción del carácter científico de la disciplina impacta mucho en su ejercicio profesional.

Ante la crítica, la AAA aclaró que no buscó alejarse de los fundamentos científicos de la disciplina (Glenn, 2010b). Mediante un e-mail, el expresidente de la institución indicó que el cambio se hizo para incluir a los antropólogos que no se consideran científicos (Wade, 2010a). De modo similar, en una respuesta oficial, la AAA (2010) afirmó que el dualismo entre ciencias y humanidades es equívoco, ya que "los antropólogos han hecho algunas de sus contribuciones más poderosas al entendimiento público de la humanidad cuando las perspectivas científica y humanística están fusionadas". Tales intercambios llegaron hasta América Latina, aunque sin mayor impacto porque ahí se asume que la antropología es una disciplina científica y humanística (Ferrari, 2011). Más bien, lo que se destacó fue que el debate sobre el carácter científico de la antropología debía acercarse al PD en filosofía de la ciencia (Ferrari, 2011) –un fin perseguido en esta tesis.

Para Boellstorff (2011), el debate de la AAA dejó tres lecciones: primero, es necesario caracterizar los paradigmas de investigación antropológica pues algunos rótulos (como positivista o posmoderno) carecen de utilidad; segundo, las tecnologías de comunicación

pueden ampliar los diálogos, logrando que obtengan mayor cobertura; y, tercero, las revistas científicas no deberían controlar los debates, sino otorgarles apertura sin ceñirlas a divisiones disciplinares concretas. Para tal postura, un rasgo clave de la antropología es su reunión de enfoques científicos y humanísticos. No obstante, el problema era que tales labores, en lugar de integrarse en una sola disciplina, se hallaban divorciadas en dos vertientes diferentes y, en ciertos casos, enemigas.

3.16. Propuestas de la última década.

En largo ensayo, Reynoso (2011) declaró que la antropología había muerto. Tal enfoque advino de un artículo de inicios de los 90, donde Reynoso (1992a) firmó la muerte de la antropología. Su motivo fue la nula producción teórica gracias al impacto de corrientes hermenéuticas o fenomenológicas. Desde ahí, Reynoso (1992a) afirmó que no hubo una crisis (término que consideró un eufemismo) sino muerte, ya que tales teorías fueron "indecidibles, smorgaasbords de opiniones, pantallas proyectivas de lo que cada quien quería que se dijera, cuestiones de gusto" (p. 19). Tal situación convirtió los métodos antropológicos en recursos estilísticos y creó un entorno donde "la retórica intelectual desplazó fácilmente al razonamiento científico" (Reynoso, 1992a, p. 24). Claramente, la muerte de la antropología refirió a su incapacidad de consolidarse como ciencia, lo que generó un fuerte debate (Guber, 1992; Reynoso, 1992b; Visacovsky, 1992).

> Espléndidamente apta para la charla de café, las últimas influencias sufridas por la antropología (Foucault, Derrida, Barthes, Susanne Langer, Heidegger, Dilthey, Nietzsche) se coordinaron para perpetrar la masacre del método. Ninguna de ellas, en caso de proveer a lo que haría las veces de método, se digna a delinear con claridad lo que concierne a la replicabilidad del mismo o a reconocer con honestidad las dificultades que su propuesta suscita y los límites de predicación a los que se atiene. ¿Es eso ciencia? (Reynoso, 1992a, p. 24)

Casi veinte años después, Reynoso (2011) aseguró la muerte de la antropología y propuso una alternativa teórica: las ciencias de la complejidad y el caos (Reynoso, 2006). En principio, Reynoso (2011) lamentó que las críticas a su "Obituario" de 1992 obviaran la idea central: la falta de métodos y teorías capaces de consolidar el carácter científico de la antropología. Tal observación toma otro carácter si notamos que en los últimos años se

publicaron varios artículos que declaraban la crisis o muerte de la antropología (Reynoso, 2011). En aquel género, la crítica reynosiana fue pionera. Contraria a otros diagnósticos, dicho episodio reflejó bien que la crisis de la antropología norteamericana impactó en la academia latinoamericana, que suele beber las influencias teóricas del primer mundo sin examinar sus vacíos o límites (Reynoso, 1990, 1995a, 1996, 2000, 2008, 2015, 2021).

Al año siguiente, Peregrine et al. (2012) señalaron que en la antropología conviven dos enfoques (el científico o nomotético y el humanístico, interpretativo o ideográfico) que deben integrarse para evitar los extremismos y resolver los problemas de la sociedad contemporánea. Por ello, los antropólogos son formados para escribir ensayos que enfoquen un problema, tengan una metodología clara, empleen datos de campo, los vinculen a la teoría, presenten hallazgos o conclusiones y entablen labores interpretativas o humanísticas vinculadas al folklore o al arte (Peregrine et al., 2012). Tal debate también destacó que la antropología podía brindar lecciones a otras disciplinas, tales como reconocer la importancia del contexto, tomar diversas fuentes de información u observar la conducta directamente (Peregrine et al., 2012). Todo ello hizo de la antropología una ciencia holística que comprendía diversos enfoques y métodos.

El surgimiento en la década pasada de la antropología naturalista (Descola, 2005), la teoría del actor-red (Latour, 2005), el perspectivismo (Viveiros de Castro, 2009) y la antropología pos-social (Goldman, 2008) consolidaron el llamado *giro ontológico*. En principio, muchos de tales géneros se caracterizaron por su amplio uso metafórico de terminología matemática y reflexiones filosóficas que, por momentos, parecían no tener sentido (Morales, 2019; Reynoso, 2015, 2021). Con el tiempo, tales aportes fundaron el giro ontológico, un estilo de antropología que consolidó su alejamiento del método científico y su acercamiento a la filosofía (Paleček & Risjord, 2013). Para decirlo en lenguaje reynosiano, en tal giro la presencia filosófica fue varios órdenes de magnitud mayor que en el posmodernismo, ya que si en este las referencias fueron decorativas, en aquel las francofonías y matemas componen su tronco medular.

Desde una mirada alternativa, Ingold (2018) postuló que la antropología no debía tomar la ciencia como modelo, sino al arte para incluir la experiencia y la imaginación. Se trató de un enfoque que vinculó la antropología a las humanidades al definirla como "filosofía con gente" (Ingold, 2014). Por otro lado, refiriendo al debate de la AAA, Hirst (2019) afirmó que los campos y objetos de la antropología son tan variados que es complicado

agruparlos en categorías fijas; por ello, planteó que la disciplina se ubica en la unión entre ciencias y humanidades. Para algunos, esta división entre ciencia y no-ciencia refleja la división entre antropología biológica y antropología cultural (Silva Santisteban, 2018). Ello impacta en la generación de teorías, pues genera debates sobre la presencia de la biología en la explicación de la conducta humana (Clark, 2019). ¿Qué tan vinculados están temas como la epistemología, la biología y el método científico?

Tras encuestar a 301 antropólogos, Horowitz et al. (2019) hallaron que su especialización, orientación política y género pueden predecir su postura sobre el carácter científico de la antropología: en el rubro epistemología, el 89% de encuestados destacó que la ciencia mejora el bienestar humano; el 31% que las cosmologías indígenas son tan ciertas como la ciencia; el 22% que la ciencia es una forma entre tantas de conocer la realidad; el 60% que las teorías posmodernas realizaron una gran contribución y el 54% que la actitud anticientífica perjudica la disciplina. Para Horowitz et al. (2019), aquellos resultados develan una "ambivalencia" epistemológica en la antropología, o sea, que en la disciplina cohabitan dos grupos con epistemologías muy diferentes y, en algunos casos, contrarias. Palabras más, palabras menos, esta es la situación de la antropología contemporánea, no solo en el primer mundo, sino también muy posiblemente en América Latina.

Actualmente, muchas obras de antropología la conciben como una disciplina que reúne enfoques científicos y humanísticos (Bodley, 2020; Guest, 2020; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022). Tal escenario revela no una superación de las brechas gracias a una integración teórico-metodológica, sino una forma de acuerdo silente donde cada quien se ocupa del reino que le compete sin mirar a otros. Con respecto a su definición, la antropología es científica y humanística, pero con respecto a estudios concretos, científicos y humanistas van cada uno por su lado (con la grata excepción de los evolucionistas). Para Mancuso (2021), pese a los intentos de crear interdisciplinariedad, la antropología continúa dividida y cada grupo ignora lo que ocurre en el otro, así como también desconocen lo que ocurre en otras disciplinas que analizan la conducta humana (como psicología, politología o economía).

Para organizar la pluralidad epistemológica de la antropología puede decirse que en ella habitan dos posturas: la afirmativa, que afirma su cientificidad, y la negativa, que la niega. En la primera, hay dos enfoques: el naturalista, que la ve como una ciencia natural, y el historicista, que la ve como una ciencia histórica (en este último, hay matices: algunos la

acercan a las ciencias naturales y otros la alejan). Asimismo, en la segunda postura hay dos enfoques: el interpretativo, que ve la antropología como un acto de interpretación, y el posmoderno, que la ve como un tipo de discurso. Aunque cada una tiene argumentos para justificarse, hay desconocimiento sobre lo que es un criterio de demarcación (si la capacidad de teorizar o predecir) o una unidad de demarcación (si las etnografías o las teorías). Dado que las posturas no discutieron el punto central (el PD) ni sistematizaron la metodología de la antropología, el problema de su carácter científico es una *discusión no discutida*. En el capítulo siguiente, la presente tesis busca superar ello.

4.
LA ANTROPOLOGÍA SEGÚN EL MODELO BUNGE-MAHNER

«*Los antropólogos científicos asumen que hay un mundo por conocer, que tiene orden en algún nivel que se puede observar y que no es necesario invocar fuerzas metafísicas para explicar los fenómenos que experimentamos*.»

Lawrence Kuznar (1997)

Llegado a este punto, conocemos la perspectiva del PD sobre la antropología (la voz de los filósofos) y las posturas sobre su carácter científico (la voz de los antropólogos). Solo resta integrar ambas partes en un diálogo que discuta la cientificidad de la antropología desde el modelo Bunge-Mahner. Aquel diálogo se hará desde un enfoque metodológico que analizará aspectos clave del método de la antropología y sus productos. Al ser la disciplina menos estudiada por la filosofía de la ciencia social, la construcción de su epistemología debe partir de su método –el propio Laudan (1983) destacó ello al afirmar que todo criterio debía "identificar los rasgos epistémicos o metodológicos que separan las creencias científicas de las no científicas" (p. 118). Dado que no hay manera de defender la rigurosidad de un campo sin atender a sus estrategias, esta tesis emprende un enfoque metodológico del PD. Dicho ello, empecemos por el principio.

La filosofía de la ciencia es la rama de la filosofía que busca entender qué es la ciencia. Para ello, discute las diferencias entre el conocimiento científico y no-científico, así como los conceptos, métodos o teorías de diversas disciplinas (Okasha, 2016; Schurz, 2014). Aunque cercana a la historia y la sociología de la ciencia, la filosofía de la ciencia es un campo autónomo (Klemke, 1980), con historia propia y varias escuelas de pensamiento (Machamer, 2002; Rosenberg & McIntyre, 2020; Schurz, 2014; Worrall, 2002). Al tomar la ciencia como objeto de estudio [Figura 11], tal rama brinda una mejor imagen de la actividad científica (Dicken, 2018) y la sociedad moderna (Rosenberg, 2005). Ahora, la

filosofía no solo toma la ciencia como su objeto, sino como su fundamento; la llamada *filosofía científica* responde preguntas ontológicas, epistemológicas, estéticas o éticas, tomando la evidencia científica como referente empírico (Romero, 2018).

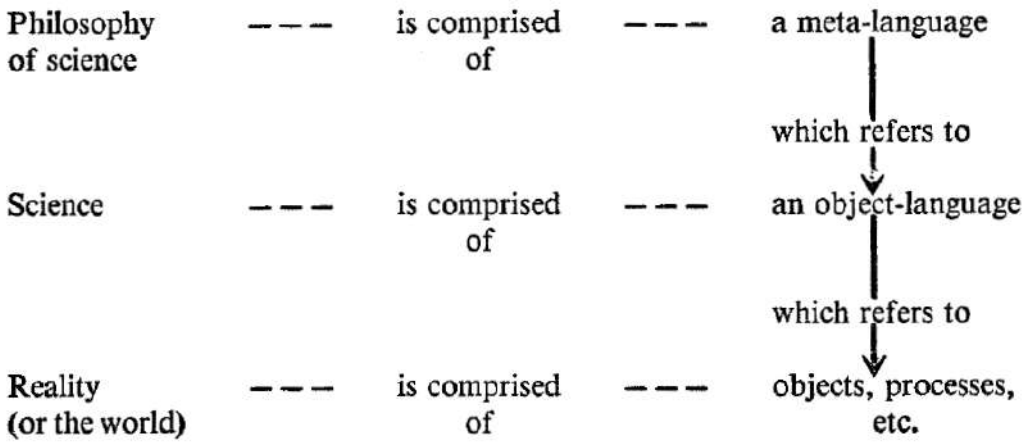


Figura 11: La filosofía de la ciencia según Klemke (1980).

Desde su origen, la filosofía de la ciencia ha estudiado principalmente las ciencias básicas y naturales (Balashov & Rosenberg, 2002; Barberousse et al., 2018; Benjamin, 1937; Boyd et al., 1999; Brody, 1970; Bunge, 1998a, 1998b; Christian et al., 2018; Curd & Cover, 1998; Diéguez, 2020a; Earman, 1992; Feigl & Brodbeck, 1953; Fetzer, 1993; Frank, 1957; French, 2016; French & Saatsi, 2011; Gonzalez, 2022; Klemke et al., 1980; Kuipers, 2007; Losee, 2020; Machamer & Silberstein, 2002; Nagel, 1961; Newton-Smith, 2001; Okasha, 2016; Psillos & Curd, 2008; Rosenberg, 2005; Rosenberg & McIntyre, 2020; Salmon et al., 1999; Schurz, 2014; Toulmin, 1960; Werkmeister, 1940; Wiener, 1953). Como campo académico, ella se ha construido desde disciplinas como física o biología. Asimismo, los modelos más relevantes del PD se han formulado desde las ciencias básicas y naturales (Pigliucci, 2023). Ello genera propuestas poco útiles para entender disciplinas sociales (Hansson, 2013). Antropólogos como Llobera (1976) han pedido "criterios específicos para las ciencias sociales" (p. 29).

Aunque subrepresentadas, muchas obras han discutido varios aspectos de la filosofía de las ciencias sociales (Allhoff, 2010; Álvarez et al., 2009; Andreski, 1973; Azevedo, 1997; Baert, 2005; Benton & Craib, 2011; Brodbeck, 1968; Cartwright & Montuschi, 2014; Christian et al., 2018; Cohen & Wartofsky, 1983; Delanty & Strydom, 2003; Elster & Landemore, 2018; Fay, 1985; Feigl & Brodbeck, 1953; Gellner, 1984; Gordon, 1991; Harrison, 1979; Hindess, 1977; Hollis, 2011; Hookway & Pettit, 1978; Jarvie, 1986;

Jarvie & Zamora-Bonilla, 2011; Kincaid, 2002, 2008, 2012a; Little, 1991, 2011, 2016; Manicas, 2006; Mantzavinos, 2009; Mazlish, 1998; McIntyre & Rosenberg, 2017; Nagatsu & Ruzzene, 2019; Nagel, 1961; Newton-Smith, 2001; Potter, 2017; Psillos & Curd, 2008; Risjord, 2023; Rosenberg, 2001, 2016; Salmon, 1999a; Schurz, 2014; Sherratt, 2006; Taagepera, 2008; Turner & Roth, 2003; Wiener, 1953; Winch, 1963). Se trata de un campo con temas propios (Baert, 2005; Benton & Craib, 2011; Elster & Landemore, 2018; Jarvie, 2011; Turner & Roth, 2003; Uebel, 2003).

La filosofía de las ciencias sociales resulta de una mezcla entre filosofía de la ciencia y metodología de investigación social (Bunge, 1985c; Fay, 1985; Kincaid, 2012b). Por ello, compone "una asignatura que desafía la forma en que a veces se hacen las cosas tanto en ciencias sociales como en filosofía" (Jarvie, 2011, p. 29). Su pregunta más básica discute si ellas pueden estudiar el mundo social empleando los métodos de las ciencias naturales (Risjord, 2023; Rosenberg, 2016; Salmon, 1999a) –algunos afirman que sí, mientras otros abogan por enfoques propios (Kincaid, 2002, 2008; Rosenberg, 2001). Tal especialidad también analiza otros problemas como la normatividad, referido al lugar de los valores en la investigación social (un tema clave para el diseño de políticas públicas), o el reduccionismo, que discute si el análisis debe centrarse en la conducta del sistema social (como una sociedad) o en la conducta de los individuos (Risjord, 2023).

En un principio, las ciencias sociales no fueron concebidas como opuestas a las naturales. A inicios del siglo XIX, la jerarquía de Comte (1839) posicionó la "física social" (hoy sociología) sobre la base de las ciencias naturales, básicas y formales en un vínculo de dependencia, no de oposición. El objetivo fue integrarlas de lo universal a lo particular para evitar su fragmentación (Bourdeau, 2022; Kincaid, 1998). Ello implicaba que una ciencia de lo social debía edificarse sobre una ciencia de lo psicológico que, a su vez, debía apoyarse en una ciencia de lo natural. De tal manera, la sociología fue vista como una extensión de la biología y la psicología al estudio de la sociedad (Cogswell, 1899). Desde la antropología, Evans-Pritchard (1965) reafirmó tal encadenamiento, pero White (1947b) lo criticó para destacar la presencia de otros determinantes de la conducta que escapaban a la psicología y la biología: la cultura.

Con respecto a la ciencia general, el positivismo comteano defendió la existencia de un método universal, la reducción de las disciplinas a la física y su traducción a enunciados observacionales (Kincaid, 1998). Sobre las ciencias sociales, ella defendió que podían

aplicar métodos estadísticos y experimentales tal como las ciencias naturales (Guillin, 2017; Potter, 2017). El positivismo de Mill (1843) también destacó su rigor al plantear que podían emplear formas de verificación, experimentación y razonamiento deductivo para formular leyes –en palabras de Guillin (2017): "una ciencia social positivista es de enfoque naturalista, comprometida con el empirismo, impulsada por una búsqueda de leyes generales, matemáticamente informada y orientada cuantitativamente, anhelando la reducción nomológica o al menos la unificación teórica, y axiológicamente neutral" (p. 8). Como tal, la filosofía positivista fundó que la conducta humana era gobernada por leyes y que hallarlas era la tarea del científico social (Blaikie, 2004).

Por su naturalismo, el positivismo criticó la *Verstehen*, la idea de que el objetivo de las ciencias sociales era interpretar el significado de los hechos sociales (Fay, 2017). Con el tiempo, no obstante, diversas corrientes afirmaron que aquellas no debían seguir a las ciencias naturales (Blaikie, 2004; Kincaid, 1998). Por su lado, Spencer (1864) criticó la jerarquía comteana y elaboró una clasificación donde la sociología era parte de la "ciencia concreta" junto a otras como biología, psicología, geología y astronomía. Aunque en dicho trabajo las ciencias sociales no dependían de las naturales (de hecho, las ciencias no se dividían así), mantuvo algunas de las limitaciones de la obra comteana (Cogswell, 1899; Winlock, 1896). En ambos modelos, la sociología se trató como dependiente de la biología y la psicología, mientras la antropología fue ignorada. En cambio, en su crítica, Cogswell (1899) sí consideró la antropología y la concibió como una disciplina basada en la observación, comparación y clasificación, y cuyo objeto era real y físico. En esa perspectiva, la antropología compartió grupo con la historia y la etnología.

Si de autonomía hablamos, la postura de Durkheim (1919) fue vital. Mal calificada de positivista (Blaikie, 2004; Hollis, 2011), la obra durkheimiana fue racionalista porque aplicó el racionalismo científico (es decir, los métodos de las ciencias naturales) a la conducta humana. Su enfoque consistió en tratar los "hechos sociales" como "cosas", es decir, como algo que puede conocerse vía observación y experimentación (Durkheim, 1919). Desde ahí, los fenómenos sociales se consideraron externos a los individuos, pues yacían en la sociedad (Baert, 2005; Bunge, 1996; González, 2006; Schmaus, 2017). En su obra, Durkheim (1919) no solo defendió la realidad objetiva de los hechos sociales, sino también la autonomía de la sociología frente a la psicología. Tal enfoque impactó ampliamente en la teoría antropológica (Schmaus, 2017) y sociológica (Gordon, 1991),

al establecer que las ciencias sociales debían tratar los fenómenos sociales como eventos autónomos y no como la suma de conductas individuales.

En gran medida, la naturaleza social de su objeto se vincula al debate sobre su rigor (Mack, 1955; White, 1947b). Aunque hoy múltiples obras de metodología establecen su carácter científico (Blair et al., 2023; Crano et al., 2024; Hall, 2020; Islam et al., 2022; Matthews & Ross, 2010; May & Perry, 2022), por buen tiempo las ciencias sociales se consideraron *semiciencias* (Bunge, 1985a), *ciencias inciertas* (Mazlish, 1998) o *ciencias blandas* (Kahhat, 2003), para distinguirlas de las ciencias ciertas y duras. Actualmente, su presunta inferioridad continúa en debate (Papineau, 2009; Reyes, 2011; Risjord, 2023; Rosenberg, 2016; Taagepera, 2008). En gran medida, ello se debe a la complejidad de su objeto. Desde la antropología, Evans-Pritchard (1965) defendió ello, pero White (1938, 1947b) y Reynoso (1995b) indicaron que su objeto era tan complejo como cualquier otro. En ese tono, Redfield (1962c) planteó que "el método de las ciencias sociales es como el método de las ciencias físicas en tanto describe; no evalúa" (p. 52).

En aquel contexto, nació la antropología. Sus primeras obras aplicaron el conocimiento sobre la sociedad victoriana al estudio de sociedades no-occidentales (Burrow, 1966; Harris, 1968; Jarvie, 1986; Voget, 1975). Así, los primeros antropólogos –enviados por los imperios o la Iglesia Católica– debían comprobar si tales sociedades funcionaban de la misma forma en que lo hacía Occidente (Hodgen, 1964). La respuesta fue negativa: las llamadas sociedades *primitivas* diferían en sus maneras de organizarse, relacionarse, hablar y ver el mundo. La antropología nació en Norteamérica y Europa en un intento de comprender tal diversidad. Dado que debían analizar elementos diversos (arte, lenguaje, economía, religión o psicología), los antropólogos emplearon la *etnografía*, una técnica que consiste en la descripción sistemática de las costumbres de un grupo. No fue hasta mediados del siglo XIX que dichas costumbres socialmente aprendidas fueron llamadas cultura (Tylor, 1871; Voget, 1975). Así, nació la apodada *ciencia del ser humano*.

Pese a su gran variedad de problemas epistemológicos y metodológicos, la antropología es una de las ciencias menos discutidas por la filosofía de la ciencia actual –solo French (2016) y Godfrey-Smith (2021) mencionaron los sesgos de género en paleoantropología y el debate de la AAA respectivamente. En término generales, su estudio se ha realizado desde dos frentes: la antropología (Hirst, 2019; Jones, 1986; Kuznar, 1997; Lett, 1997; Llobera, 1976, 1988, 1996; Lowie, 1936; O'Meara, 1989; Pepper, 1961; Reynoso, 2008)

y la filosofía (Bunge, 1985c, 1999; Jarvie, 1969a, 1986; Kaplan, 1984; Llanos, 2009; Risjord, 2012, 2017; Turner & Risjord, 2007). Aunque conforman aportes clave, son insuficientes para entender su epistemología. Solo Bunge (1985c, 1999), Kuznar, (1997) y Lett (1997) brindaron reflexiones epistemológicas que consideran su metodología.

De todas las obras filosóficas, la única relevante para la antropología es la de Bunge (1985c, 1999). En un principio, Bunge (1985c) definió la antropología como "el estudio de los grupos humanos en todos sus aspectos" (p. 133) y la concibió como la protociencia social más básica, comprensiva y sistémica al punto de que otras ciencias sociales podrían considerarse sus ramas. Tal perspectiva se amplió en un trabajo posterior donde Bunge (1999) exploró sus vínculos con otras ciencias [Figura 12] y brindó una definición que destacó su carácter biológico, sociológico, básico, comprensivo, holístico, universal, particular, histórico, humanístico e interdisciplinar, concibiéndola como "la ciencia del hombre en el más amplio sentido posible" (p. 63). Por ello, y también porque estuvo detrás de la fundación de la carrera de antropología en América Latina, la obra bungeana provee una definición de la antropología que debe ser difundida (Morales, 2022b).

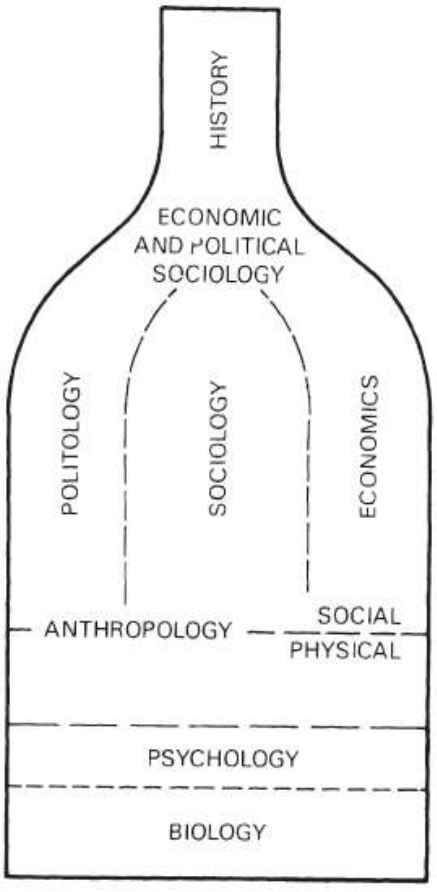


Figura 12: Relación de la antropología con otras ciencias según Bunge (1985c).

La importancia de la obra bungeana se vincula a su postura sobre la filosofía de la ciencia. Según Pickel (2001), aquella obra trabaja "de adentro hacia afuera" porque toma como punto de inicio la práctica y los problemas de las ciencias sociales, en lugar de partir de algún *a priori* filosófico. Desde aquí, ella plantea no que la antropología fuera una no-ciencia con algunas partes científicas, como planteó Llobera (1988), sino una ciencia con algunas partes no científicas. Ello coincide con la idea de Bunge (1982) de que "todas las ciencias tienen bolsas de no ciencia" (p. 377). Por su defensa del rigor en pleno auge posmoderno, la visión bungeana de una antropología científica contiene un "efecto terapéutico" (Crivos, 2019). Es una concepción inédita para la filosofía de la ciencia y vinculada al PD que destaca los principales rasgos epistemológicos y metodológicos de la disciplina (Morales, 2022b), mejor que cualquier otro aporte.

Por todo lo mencionado, este capítulo emplea el modelo Bunge-Mahner para demostrar el carácter científico de la antropología. Dado que tal ejercicio tiene grandes implicancias metodológicas (Bunge, 1985a, 1999; Kaplan, 1984; Kuznar, 1997; Lett, 1997; Llobera, 1976; Morales, 2021a, 2022b; Turner & Risjord, 2007), el método de investigación de la antropología se incluirá en el análisis. Ello permitirá una mayor profundidad, ya que el modelo en cuestión se ocupa de rasgos epistemológicos generales. El objetivo no solo es incidir en los aspectos generales de la disciplina, sino también en los particulares, para así obtener una imagen más exacta de su epistemología. En ello, la literatura citada enfatiza el estado actual de la disciplina y la literatura clásica sirve para contextualizar. Finalmente, valga añadir que los criterios del modelo Bunge-Mahner se han reordenado ligeramente para un mejor entendimiento del problema.

4.1. Comunidad (C)

Para el modelo Bunge-Mahner, C refiere a "un sistema compuesto de personas que han recibido un entrenamiento especializado, mantienen fuertes vínculos de información entre ellas e inician o continúan una tradición de creencia o indagación" (Bunge, 1983a, p. 90) –ver también Bunge (1983b, 1984, 1985a) y Mahner (2007). En otras palabras, C son las comunidades científicas locales, regionales, nacionales o internacionales organizadas alrededor de una ciencia, conjunto de ciencias o especialidad. Sobre la antropología, ella posee diversas comunidades científicas. Tan solo en Estados Unidos, hallamos diversas organizaciones, tales como American Anthropological Association, Society for Applied

Anthropology, Society for Economic Anthropology, American Association of Biological Anthropologists o Society for Linguistic Anthropology. De forma similar, en América Latina encontramos la Asociación Latinoamericana de Antropología.

4.2. Sociedad (S)

Para el modelo Bunge-Mahner, S refiere a "una sociedad capaz de apoyar y alentar, o al menos tolerar, a C" (Bunge, 1983a, p. 90). Dicha S posee cultura, economía y política (Bunge, 1983b, 1984), brinda los medios para desarrollar investigación (Bunge, 1985a) y sin prescribir qué resultados se aceptarán o rechazarán (Mahner, 2007). Con respecto a la antropología, la S no solo alberga a sus comunidades científicas, sino que ha forjado un vínculo especial con ellas. Dado que parte de la teoría antropológica se obtiene de la experiencia subjetiva, las sociedades son vistas como copartícipes en la generación de conocimiento. Por tal motivo, la investigación antropológica es un acto colaborativo (Boyer & Marcus, 2020). Tal situación expresa un rasgo epistemológico particular de la disciplina, pues ninguna otra ciencia guarda una íntima relación de conocimiento con la sociedad. Ello empieza con la generación de conocimiento público, un rasgo clave.

Someterse a la crítica de otras comunidades académicas y al escrutinio de la sociedad es central en la ciencia. Desde aquí, la antropología es pública porque la ciencia lo es. La llamada *antropología pública* consolida aquel precepto (Hedican, 2016). No obstante, el vínculo epistemológico entre los antropólogos y las sociedades se forjó en los primeros trabajos de campo y continuó durante su historia en diversas formas de intervención, militancia y activismo (Bodirsky, 2022; Lamas, 2018; Sanford & Angel-Ajani, 2006; Verona, 2022; Willow & Yotebieng, 2020). Hoy, dichas tendencias parecen reunirse en la *antropología comprometida*, que enfatiza en la utilidad de generar conocimiento vía la participación e intervención en los grupos (Kirsch, 2018). Todo ello revela el vínculo cercano entre la antropología y la sociedad o, quizá deba decir, las sociedades.

4.3. Dominio (D)

Para el modelo Bunge-Mahner, D se compone de "entidades reales" (Bunge, 1982, 1984), en lugar de simplemente ideas o ficciones (Bunge, 1985a); es "la colección de objetos de

investigación" (Bunge, 1983a, 1983b) de C. Aquellas entidades pueden ser partículas, organismos, sociedades humanas o el universo (Mahner, 2007). Es decir, D refiere a los objetos de estudio. En antropología, el debate sobre su objeto causó varios intercambios. Por ejemplo, a mediados de los 80s, Kaplan (1984) afirmó que "pocas ciencias encuentran tan problemática la identificación de su objeto de estudio como la antropología" (p. 30). El propio Bunge (1985a) también señaló que "los antropólogos no están muy seguros de lo que trata su propia disciplina" (p. 131). Considerando el contexto, era normal la falta de claridad en dicho aspecto. Su variedad de ramas complica aún más el tema.

En principio, la antropología se apodó la *ciencia del hombre* por su enfoque holístico (Morales, 2022a). Desde tal mirada, ella estudió las poblaciones humanas ignoradas por otras ciencias sociales (Stocking, 1995), enfatizando en su rasgo más fundamental: su cultura. Antes de ser un concepto académico, dicho término refirió a la *alta cultura*: la literatura, el arte y las humanidades (Gravano, 2008). Su primera definición científica la brindó Tylor (1871) a fines del siglo XIX, al concebirla como "aquel todo complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, derecho, costumbre y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el humano como miembro de la sociedad" (p. 1). En aquel tiempo, Boas (1896, 1908, 1911, 1932, 1938, 1940) reiteró que la antropología estudiaba la cultura, organizando la disciplina en cuatro áreas (etnología, lingüística, biología y arqueología) que se convertirían en sus principales campos (Boas, 1904).

De inicios del siglo XX en adelante, varios antropólogos concibieron la cultura como el objeto de estudio de la disciplina. Uno de los primeros fue Kroeber (1917), quien la definió como un ente "superorgánico" que superaba al organismo individual, ya que su emergencia ocurría en grupos humanos organizados, no en individuos aislados. Desde tal enfoque, se destacó que reconocer su existencia e influencia en la conducta humana formaba parte de la "actitud antropológica" (Kroeber, 1928). Por aquel tiempo, Lowie (1917) también afirmó que "la cultura es […] el objeto de estudio único y exclusivo de la antropología, como la conciencia es el objeto de la psicología, la vida de la biología, la electricidad de una rama de la física" (p. 5). Si bien los diversos elementos de la cultura habían sido reconocidos en diversas obras científico-sociales, su reconocimiento como un todo complejo o una totalidad compleja fue propia de la antropología.

> Este punto de vista sugiere que la cultura incluye herramientas, armas, fuego, agricultura, domesticación de animales, metalurgia, escritura, máquina de vapor,

> lentes, aviones, computadoras, penicilina, energía nuclear, *rock and roll*, juegos de video, jeans de diseñador, religión, sistemas políticos, patrones de subsistencia, ciencia, deportes y organizaciones sociales. La cultura incluye todos los aspectos de la actividad humana, desde las bellas artes hasta el entretenimiento popular, desde la conducta cotidiana hasta el desarrollo de tecnología sofisticada. Contiene los planes, reglas, técnicas, diseños y políticas para vivir. Tylor estaba usando el término *cultura* como un fenómeno general para toda la humanidad que era diferente de nuestras características físicas o biológicas. El aspecto fundamental de la cultura reconocido por los antropólogos de hoy es que es distinta de nuestras características biológicas o genéticas humanas. (Scupin, 2016, p. 42)

La máxima kroeberiana de la cultura como ente superorgánico se vincula a las unidades de análisis de la antropología: las poblaciones. Como se ve, la cultura es un rasgo de las poblaciones o grupos, no de individuos, porque solo en ellas puede emerger. Tal premisa fue aceptada por los pioneros del campo. Por ejemplo, Boas (1929) afirmó que "el grupo, no el individuo, siempre es la principal preocupación del antropólogo" (p. 13). Asimismo, Kroeber (1948a) destacó que "la antropología, obviamente, no se ocupa de seres humanos particulares como tales, sino de los humanos en grupos, de las etnias y las poblaciones y de sus sucesos y quehaceres" (p. 1). La idea de que el antropólogo estudia grupos porque solo ellos generan cultura se mantuvo a lo largo de la historia (Kaplan, 1984; Llobera, 1988; Malinowski, 1936; Murdock, 1932; Redfield, 1962c; White, 1947a, 1947b). Dicho énfasis fue lo que distinguió a la antropología de la psicología (Murdock, 1949).

Durante el siglo XX, el estudio de la cultura se profundizó y descubrió su capacidad de moldear la conducta humana (Malinowski, 1936, 1968; Murdock, 1949). Para mediados de siglo, hubo más de 160 definiciones de cultura (Kroeber & Kluckhohn, 1952) y se tuvo la idea de que otras disciplinas no destacaban su verdadero impacto en la conducta humana (Murdock, 1949; White, 1947b). De hecho, muchos señalaron que una ciencia de la conducta humana debía ser una "ciencia de la cultura" (Malinowski, 1936, 1944; White, 1947b). Tal énfasis tuvo ribetes epistemológicos. Malinowski (1944) fue uno de los primeros en destacar, por ejemplo, que la obra del antropólogo será científica solo si comprende qué es la cultura: "la cuota científica en todo el trabajo antropológico consiste en una teoría de la cultura que refiera a técnicas de observación de campo y al significado de la cultura como proceso y producto" (p. 5). Ello destacó su importancia.

Por su capacidad de estudiar sus aspectos en toda población y época, Kroeber (1948a) dijo que, "de todas las ciencias sociales, la antropología es quizás la más distintivamente consciente de la cultura" (p. 11). Asimismo, White (1947a) admitió ello al establecer la culturología, una ciencia que reconoció la autonomía de la cultura y su capacidad para determinar la conducta humana, un atributo que separa las explicaciones culturológicas de las psicológicas. En ello, enfatizar en la cultura se consideró el "estudio apropiado de la humanidad" (White, 1947a, p. 694), un rasgo que diferenció la antropología de otras ciencias sociales (White, 1947b, 1949). Por todo ello, Wolf (1964) afirmó años después que la cultura es "el concepto *sine qua non* del antropólogo" (p. 53). Todo ello generó el desarrolló de diversos modelos sobre la cultura (Risjord, 2012, 2017), pero coincidentes en que ella refiere a todo aquello que los humanos aprendemos en sociedad.

Actualmente, diversos libros muestran que la antropología busca comprender al humano mediante el estudio de su cultura, aquello que nos define como especie (Bodley, 2020; Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025). Desde la concepción tyloriana de siglo XIX hasta hoy la antropología desarrolló una perspectiva cultural con la que estudia diversos problemas y que caracteriza su método. Por todo ello la cultura constituye "una de las contribuciones más significativas de la antropología al pensamiento contemporáneo" (Risjord, 2012, p. 387), "una de las contribuciones más importantes de la antropología social y cultural al pensamiento moderno" (Paleček, 2020, p. 54), así como "una de las contribuciones más importantes de la antropología al conocimiento" (Welsch et al., 2025, p. 10). Si algo ha brindado la antropología al saber académico es el concepto de cultura.

4.4. Panorama general (G)

Para el modelo Bunge-Mahner, G refiere a los antecedentes o cimientos filosóficos de un campo cognitivo. Dicho criterio refiere a tres elementos: a) una ontología de cosas que cambian en el tiempo conforme a leyes, b) una epistemología realista y crítica, y c) un *ethos* por la búsqueda de la verdad, la profundidad y la sistematicidad (Bunge, 1982, 1983b, 1985a). El primer punto refiere a la mirada de una disciplina sobre su objeto; el segundo, a su enfoque sobre la naturaleza de tal conocimiento; y el tercero, a su cultura de obtención, divulgación y empleo de dicho conocimiento (Bunge, 1983a). En otros

trabajos, aquel tercer punto se divide en dos: un sistema de valores como claridad, exactitud, profundidad, consistencia y verdad; y un *ethos* por la búsqueda de la verdad y no del dogma (Bunge, 1984). Aquel tercer punto refiere a la metodología, axiología y moral (Mahner, 2007). En breve, G refiere a las bases filosóficas de una ciencia.

Con respecto a la antropología, cabe señalar que ella, aparte de divergir a nivel teórico, diverge también a nivel filosófico. Por ello, más que un vínculo con una filosofía concreta tiene vínculos con filosofías varias. Por ejemplo, a fines del siglo XIX, la antropología se consideró una ciencia natural y su objeto –la evolución de las sociedades– podía ser analizado desde una filosofía realista, pues la cultura era una entidad real que cambiaba en el tiempo conforme a leyes naturales (Tylor, 1871). Con los años, la antropología se concibió como una ciencia histórica y, desde aquel enfoque, la cultura fue vista como un ente que cambiaba en el tiempo, pero ya no conforme a leyes inexistentes (Boas, 1896; Evans-Pritchard, 1951, 1962; Kroeber, 1948a, 1952b). Hasta los años 70, las teorías que habitaron la antropología reconocieron la realidad de la cultura y su estudio científico, defendiendo así un realismo ontológico y epistemológico (Jarvie et al., 1983).

Aunque en las ciencias sociales siempre hubo pluralidad filosófica (Hindess, 1977), la filosofía que las gobernaba en ese tiempo defendía la realidad de los hechos sociales y el carácter naturalista de sus explicaciones. Por su impacto, en la antropología también se consolidaron filosofías semejantes. En la primera mitad del siglo XX, los funcionalismos defendieron una postura metafísica alineada a la Ilustración que, mediante la crítica a la antropología de sillón y la exigencia del trabajo de campo, crearon un enfoque científico y un respeto por la dignidad humana (Jarvie, 1969a). Para la segunda mitad, pese al gran impacto del interpretativismo/posmodernismo, era posible hallar corrientes científicas que promulgaban un realismo ontológico que admitía la existencia fáctica de la cultura y la posibilidad de su estudio objetivo (Kuznar, 1997; Lett, 1997). No obstante, desde los años 70, las teorías cambiaron y, con ello, se alteraron las bases filosóficas.

Con Geertz (1973), la cultura pasó de ser un ente real a constituir redes de significado. En dicho modelo, el antropólogo no estudiaba entes que debía explicar como un científico natural, sino dinámicas de significado que debía interpretar como un crítico literario. Ello vinculó la disciplina a una filosofía hermenéutica (Agar, 1980; Allwood, 1989; Taylor, 1985; Ulin, 1992; Winch, 1963). En las ciencias sociales de tal época, hubo enfoques realistas y antirrealistas (Bunge, 1993). Dada la polarización, la tradición científica se

vinculó a una metafísica realista, mientras la tradición posmoderna se vinculó a una metafísica idealista (Spiro, 1996). Actualmente, en las ciencias sociales habitan varios marcos filosóficos (Benton & Craib, 2011; Jarvie & Zamora-Bonilla, 2011; Outhwaite, 2007; Potter, 2017; Sherratt, 2006). Ello también comprende a la antropología, ya que en ella cohabitan múltiples filosofías que sustentan sus marcos teóricos (Risjord, 2017; Schnegg, 2015; Sperber, 1996; Thomas, 1997; Tort & Jamard, 1997).

Lejos de tal pluralidad, mucha antropología sigue normas metodológicas que sustentan no solo un realismo ontológico (Bernard, 2018), sino también un realismo científico –el cual postula que la imagen del mundo elaborada por la ciencia es verdadera porque las entidades que describe existen en la realidad (Hacking, 1983; Van Fraassen, 1980). Para dicha corriente, "la investigación científica es el modo más avanzado de investigación" (Bunge, 1996, p. 355), por tanto, las teorías científicas explican correctamente el mundo observable e inobservable (Chakravartty, 2017). En ciencias sociales, hubo múltiples formas de realismo y antirrealismo (Azevedo, 1997; Benton & Craib, 2011; Bunge, 1993; Little, 2016). No obstante, tal como pasa con la filosofía de la ciencia y el PD, la literatura sobre realismo científico casi no discute la antropología. Algo similar a ello se encuentra en la crítica posmoderna al *realismo etnográfico* (Clifford & Marcus, 1986; Jarvie et al., 1983; Marcus & Cushman, 1982; Sangren et al., 1988; Webster, 1986).

Bunge (1996) también debatió sobre cómo la actividad antropológica corresponde con los principios del realismo científico[4]. La idea principal destaca la existencia real de la cultura, su objeto de estudio. Más actualmente, Herzfeld (2017) distinguió entre realismo y cientificismo (u objetivismo), y planteó que el primero es una mejor opción para la antropología porque reconoce cómo el contexto político influencia la producción de conocimiento. No obstante, el tema es más complejo. Un reciente estudio que aplicó el Scientific Realism Questionnaire a 1798 investigadores (entre ellos, 264 antropólogos), concluyó que los científicos naturales dieron las respuestas más realistas, mientras las menos realistas se hallaron en los antropólogos (Beebe & Dellsén, 2020). Si cruzamos estas conclusiones con las obtenidas por Horowitz et al. (2019), es claro que hay una relación entre la carencia epistemológica y el antirrealismo. Ambos estudios recogen el estado de la antropología tras el impacto del interpretativismo/posmodernismo.

[4] Para profundizar en el realismo científico bungeano, ver Cordero (2012, 2019).

> [U]n antropólogo interesado en investigar el estilo de vida de la tribu X, de la que sólo tiene rumores, comienza por viajar a la tierra de X. Al llegar, busca personas que presenten características similares a las retratadas en el informe preliminar que tiene. Es decir, trata de asegurarse de que X existe. Si logra establecer contacto con algunos X, intentará estudiarlos desde la distancia más cercana que le permitan. Nuestro antropólogo no creerá inmediatamente todo lo que le digan sus informantes, sobre todo porque estos pueden creer en inexistentes. En otras palabras, comprobará sus informes. Además, intentará revelar algunas características, como la estructura social de la tribu X, que pueden no ser evidentes para los propios X. En suma, procederá como un buen realista científico. Y al enviar su estudio de X para su publicación, sus árbitros se complacerán en señalar los defectos que prueban que no descubrió o captó correctamente todos los hechos: sus críticos también tratan de ser buenos realistas científicos, incluso si profesan subjetivismo o relativismo. (Bunge, 1996, p. 357)

Lo anterior puede sembrar la idea de que la antropología es una ciencia antirrealista. No obstante, pese a que los datos revelan una posición mayoritaria a favor de la mirada interpretativa/posmoderna, algunas teorías antropológicas defienden un claro realismo científico. Por ejemplo, la *teoría de la herencia dual* de Boyd y Richerson (1985) admite la existencia independiente de la cultura (realismo ontológico), su capacidad de cambio en el tiempo según principios biológicos establecidos (principio de legalidad), su carácter natural (naturalismo ontológico), su capacidad de ser moldeada por diversas fuerzas (principio de causalidad), su origen vinculado a factores genéticos (principio genético) y su posibilidad de estudio (realismo epistemológico) (Morales, 2022a). Al menos en una primera mirada, tales rasgos coinciden con los principios del realismo científico (Bunge, 1983b; Diéguez, 1998, 2020a; Mahner, 2007; Rowbottom, 2019; Wang, 2021).

4.5. Bagaje formal (F)

Para el modelo Bunge-Mahner, F refiere a un conjunto de teorías y métodos lógicos y matemáticos actuales (Bunge, 1982, 1983b, 1984, 1985a) y dados por ciertos durante la investigación (Bunge 1983a) que son empleados por C para estudiar D (Mahner, 2007). Tal criterio no implica que la cientificidad de un estudio dependa de su formalización, sino que las herramientas formales se empleen correctamente en la solución problemas

(Mahner, 2007). Las ciencias sociales emplean varios métodos cuantitativos y formales (Bunge, 2000a; Hartman & Sprenger, 2011; Taagepera, 2008). Aunque minoritarios, la antropología también los emplea. Tal situación hizo pensar que la disciplina es puramente cualitativa, no obstante, ello es un mito epistemológico pues la antropología siempre ha empleado diversos métodos cuantitativos y formales (Morales, 2021a).

Por un lado, las técnicas cuantitativas recogen y analizan datos numéricos; aunque la dualidad cuali/cuanti es muy objetable (Aldrich, 2014; Reynoso, 1995b), tales técnicas han sido parte de la antropología desde su origen (Boas, 1927). A mediados del siglo XX, Driver (1953) sostuvo que, aunque fuera la ciencia social que menos cuantifica (en comparación a economía o sociología), "conceptos estadísticos de uno u otro tipo se han empleado en antropología durante más de un siglo" (p. 42). Por ese tiempo, los trabajos de Murdock (1937, 1957, 1967) formaron las bases de los estudios transculturales, un área de investigación mayormente cuantitativa (Ember & Ember, 2009). Para los años 70, Johnson (1978) destacó el empleo de herramientas cuantitativas en la disciplina. Con el tiempo, diversas obras de metodología develaron el empleo de técnicas estadísticas, probabilísticas, entre otras (Naroll & Cohen, 1970a; Pelto & Pelto, 1978; Van Vark & Howells, 1984). Así fue como aumentó el empleo de técnicas cuantitativas en el análisis de datos etnográficos (Chibnik, 1985; Mulder & Caro, 1985).

Para fines de los años 90, Madrigal (1998) revisó el empleo de modelos estadísticos en antropología con la finalidad de llenar un vacío académico. Dicha obra se actualizó para incluir tópicos nuevos como la regresión múltiple y la estadística inferencial (Madrigal, 2012). Al año siguiente, Chibnik (1999) cuestionó que la antropología hubiera dado un giro interpretativo pues, aunque el empleo de técnicas cuantitativas cayó en revistas como *American Anthropologist*, *American Ethnologist* y *Ethnology*, aumentó en otras como *Journal of Anthropological Research*, *Current Anthropology* o *Human Organization*. Actualmente, la literatura revela que la antropología emplea herramientas cuantitativas (Bernard, 2018; Bernard & Gravlee, 2015; Handwerker & Borgatti, 2015; Obertová et al., 2020). Todos aquellos esfuerzos se consolidan en lo que hoy se llama *antropología cuantitativa* (Williams & Quave, 2019).

Por otro lado, la antropología también muestra un uso importante de métodos formales. Para Reynoso (1995b), un método es formal si cumple determinados requisitos en alguna de sus etapas de aplicación: "operacionalización de los términos, análisis de los datos,

consistencia de los pasos lógicos, justificación de los enunciados, lineamientos para la replicación de los resultados" (p. 58). Si revisamos la historia de la disciplina, veremos que no es cierto que ella fuera incapaz de formalizar el conocimiento que produce. De hecho, ello es otro mito epistemológico (Morales, 2021a). El estudio de los sistemas de parentesco fue uno de los primeros campos donde se aplicaron métodos formales con el objetivo de analizar las relaciones humanas (Barnes, 1980; Boyd, 1969; Needham, 1958; Radcliffe-Brown, 1964; Read, 2001). La antropología cognitiva también empleó métodos formales como el análisis componencial, tomado de la lingüística (Goodenough, 1956).

Con el tiempo, los métodos formales continuaron aplicándose. En un libro al respecto, Reynoso (2006) demostró cómo una cantidad enorme de métodos lógicos, matemáticos y computacionales (sistemas complejos adaptativos, redes neuronales o teoría del caos) que pertenecen a las ciencias de la complejidad (empleados en ciencias como física o química) han hallado correlatos interesantes en antropología. En lo que también es un balance crítico, Reynoso (2006) develó la presencia de métodos formales tales como los sistemas autorregulados de Nadel (1953, 1957), la esquismogénesis de Bateson (1975), la ecosistémica de Rappaport (1984, 1999) o las sociedades artificiales de Lansing (2002, 2003). Aunque tales métodos son más activos en comunidades angloparlantes (Beekman & Baden, 2005), algunos antropólogos latinoamericanos emplean modelos basados en agentes, modelos de difusión, autómatas celulares o análisis de redes (Díaz et al., 2007).

¿Por qué, pese a toda la evidencia, la antropología no es reconocida como una ciencia cuantitativa? Uno de los argumentos rivales indica que la antropología no emplea tales métodos porque no los necesita. Aunque es cierto que su poco uso no le quita rigurosidad a la disciplina (Lowie, 1936), pues muchos fenómenos culturales no son susceptibles de manejo cuantitativo o formal (Malinowski, 1968), no es cierto que la antropología esté imposibilitada de aplicarlos. Aquí cabe una incómoda –pero necesaria– distinción entre los antropólogos y la antropología. Como seres humanos, los antropólogos tienen límites con respecto al manejo de ciertas herramientas que van de la ignorancia al desagrado. No obstante, la antropología como disciplina –independiente de cualquier preferencia– puede emplear métodos cuantitativos y formales (Bernard, 2018; Reynoso, 2006; Williams & Quave, 2019). Incluso la etnografía, considerada por muchos una técnica cualitativa, también es cuantitativa (Damşa & Barany, 2023; Sherman & Strang, 2004).

Gracias al empleo de tales herramientas, la antropología ha desarrollado modelos. Un modelo es una representación formal de un fenómeno que analiza los vínculos entre sus partes, explica cómo funciona y predice su conducta (Bunge, 1996; Diéguez, 2020a; Frigg & Hartmann, 2020). En ciencias físico-naturales, es común elaborar modelos; en cambio, en las sociales, es un empeño menor (Blalock, 1985; Collins, 1976; Engel et al., 2022; Franck, 2002; Humphreys, 2003; Kemeny & Snell, 1962; Kollman, 2012; Lave & March, 1975; Risjord, 2023; Taagepera, 2008). En antropología, aunque la mayoría de aportes son etnográficos, también hay modelos teóricos y matemáticos sobre evolución cultural, organización social, lenguaje, parentesco, economía, arqueología o cognición (Banton, 1965; Beekman & Baden, 2005; Boyd & Richerson, 1985; Combi, 2004; Díaz et al., 2007; Durbin, 1972; Dyke, 1981; Gonzalez-Perez, 2018; Hage & Harary, 1983; McElreath & Henrich, 2007; McElreath & Boyd, 2007; Reynoso, 2006; White H., 1963).

4.6. Bagaje específico (B)

Para el modelo Bunge-Mahner, B refiere a "una colección de datos, hipótesis y teorías actualizados y razonablemente bien confirmados (pero no incorregibles) obtenidos en otros campos de investigación relevantes para C" (Bunge, 1982, p. 376). Como tal, B es un conjunto de propuestas y procedimientos distintos de F y extraídos de otros campos cognitivos (Bunge, 1983a). Tal conjunto incluye métodos de investigación comprobados en otras áreas (Bunge, 1983b). Se trata de todos los saberes que una ciencia toma de otra –por ejemplo, la química toma prestado teorías de la física (Bunge, 1984, 1985a) o la biología las toma prestadas de la química (Mahner, 2007). Desde tal mirada, se infiere que una ciencia que toma poco de otros campos de conocimiento es muy básica o está atrasada (Mahner, 2007). Por su parte, la antropología toma diversos préstamos teóricos de otras ciencias. Quizá el ejemplo más relevante sea con la biología.

Antropología y biología han interactuado mucho. Diversos temas de índole biológico se han discutido en obras de antropología clásicas (Boas, 1908, 1911, 1938, 1940; Harris, 1979, 1987; Kroeber, 1948a; Malinowski, 1944; White, 1949, 1959a) y actuales (Brewis et al., 2025; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Scupin & DeCorse, 2021; Welsch et al., 2025). Tal relación se manifiesta en la antropología biológica, una rama que combina teorías y métodos de ambas ciencias (Larsen, 2023). Hoy, biología y antropología están muy vinculadas, ya que comparten un

objeto de estudio: la evolución humana. Desde aquí, el B de la antropología se alimenta de una de las teorías más importantes de la biología: la selección natural. Por su impacto, dicha teoría compone el préstamo teórico más relevante de la antropología.

Como es sabido, la teoría de la evolución por selección natural fue propuesta por Darwin (1859) a mediados del siglo XIX para explicar el cambio en los organismos biológicos. Por su impacto, la idea de que la selección natural también explicaba la evolución humana generó amplio debate. Uno de los primeros en discutirlo fue Wallace (1864, 1871), quien argumentó que las facultades matemática, musical o metafísica de la mente humana no fueron moldeadas por ella, pues la capacidad humana de fabricar armas y herramientas (o sea, la cultura) alteró dicho proceso. Para Wallace (1867), las habilidades sociales e intelectuales del humano podían haber sido su principal fuerza evolutiva. En sus obras de evolución humana, Darwin (1871a, 1871b) reafirmó dicha idea, identificó al humano un "animal social" y analizó tópicos culturales como lenguaje, fabricación de herramientas, religión, apreciación estética o sociabilidad.

Las críticas a la aplicación de la selección natural al campo humano también vinieron de la antropología. El mismo año en que sus fundadores la debatieron, Tylor (1871) sugirió que la selección natural podría explicar el destino de algunas palabras básicas. De hecho, la obra tyloriana había discutido varios aspectos del trabajo darwiniano (Tylor, 1865, 1881). Aunque empleó el término *evolución* de otra manera, sus referencias hicieron que la obra tyloriana se llame "darwinismo cultural" (Opler, 1964; Stocking, 1965). Por otro lado, Morgan (1877) también citó la selección natural en su estudio sobre las etapas de desarrollo de la civilización humana (Lowie, 1917; Carneiro, 1973b). Tal fue una obra que, para White (1944), "estableció la teoría de la evolución en la antropología cultural tal como Darwin la estableció en la biología" (p. 230). Por todo ello, Carneiro (1973b) afirmó que "la antropología cultural inició como una ciencia evolucionista" (p. 57).

Con el tiempo, muchos antropólogos refirieron a la selección natural para estudiar la evolución humana (Boas, 1909, 1911, 1932; Benedict, 1955; Brace & Montagu, 1969; Harris, 1979, 1987; Herskovits, 1948; Howells, 1945, 1967, 1973; Kroeber, 1917, 1948a; Lewis, 2001; Linton, 1936; Lowie, 1917, 1937; Montagu, 1960, 1968, 1972; Tax, 1960; Washburn & Moore, 1980) y cultural (Carneiro, 1992, 2003; Mead, 1964; Steward, 1956; White, 1947c, 1959a). En este último, una vertiente plantea que la cultura evoluciona según los principios de selección natural (herencia, variación y selección), lo que la

vuelve un mecanismo de evolución cultural (Boyd & Richerson, 1985; Morales, 2022a). Actualmente, la selección natural es muy citada en libros de antropología (Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Ember et al., 2015; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Scupin & DeCorse, 2021; Welsch et al., 2025).

4.7. Problemática (P)

Para el modelo Bunge-Mahner, P refiere a los "problemas cognitivos relacionados con la naturaleza (en particular, las leyes) de D, así como a problemas relacionados con otros componentes de C" (Bunge, 1982, p. 376) –ver también Bunge (1983b, 1984, 1985a). De forma concreta, P remite a la naturaleza, valor y uso de los elementos que integran D (Bunge, 1983a). Como tal, P refiere al conjunto de problemas de un campo que deben resolverse, los cuales apelan a la naturaleza y conducta de los elementos de D, así como a problemas de tipo metodológico (Mahner, 2007). Desde tal enfoque, si un campo de conocimiento solo se ocupa de problemas prácticos, constituirá una tecnología, no una ciencia (Mahner, 2007). Por su parte, la antropología investiga diversos aspectos de la cultura (su origen, evolución o influencia en la conducta) que componen sus problemas de investigación. Desde ahí, es una ciencia que puede resolver múltiples problemas.

Pese a ser diferentes de las básicas o naturales, las ciencias sociales forman campos de conocimiento capaces de resolver problemas sociales (como la desigualdad económica o educativa) porque refieren a grupos humanos (Bunge, 1996; Hall, 2020; Islam et al., 2022; May & Perry, 2022). Ello hace que zanjar dichos problemas sea algo complejo, ya que implica atender las necesidades de tales grupos. Por ello también el fin de las ciencias sociales no es contemplativo, sino práctico –razón tuvo Lévi-Strauss (1998) al afirmar que su peculiaridad yace en que "todos los problemas relacionados a la humanidad son problemas últimos para la humanidad" (p. 18). La antropología cumple con ello, incluso de forma más notoria por sus particularidades epistemológicas (Poggie et al., 1992). No obstante, como toda ciencia, ella estudia diversos problemas, cuyo planteamiento sigue principios metodológicos básicos (Jeffery & Konopinski, 2014; Kelly, 2014).

Para mediados del siglo XX, diversos antropólogos dieron cuenta de que la antropología podía resolver múltiples problemas, tales como determinar cuáles son los patrones de conducta de un grupo humano, cómo funciona una sociedad, qué valores significan la

conducta individual o con qué símbolos se expresan tales valores (Firth, 1951b). Otros problemas fueron identificar cómo una población categoriza y conceptualiza la flora y fauna, cómo organiza su economía o cómo se vinculan sus hombres y mujeres (Pelto & Pelto, 1978). Actualmente, los antropólogos estudian y resuelven problemas vinculados a campos varios como salud pública, contaminación, pobreza, guerra, violencia familiar, racismo, cambio climático o bienestar de las diversas poblaciones, por lo que cumplen un "un papel importante en el cambio social" (Bernard, 2018, p. 21).

Dado que la antropología estudia diversos fenómenos, sus problemas también son de diversa índole. La claridad con la que se resuelven depende de la epistemología, siendo los marcos científicos más rigurosos que los interpretativos/posmodernos (Lett, 1997). Hoy, la literatura devela que la antropología atiende problemas sociales, económicos, políticos, étnicos, ambientales o religiosos (Bodley, 2020; Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025). Sumado a ello, la disciplina posee múltiples problemas de carácter metodológico y epistemológico (Bernard, 2018; Bernard & Gravlee, 2015; Dennis & Dawson, 2023; Johnson, 1978; Konopinski, 2014; Kuznar, 1997; Lett, 1997; Naroll & Cohen, 1970a; Pelto & Pelto, 1978; Poggie et al., 1992). Todo ello compone la P de la antropología.

4.8. Fondo de conocimiento (K).

Para el modelo Bunge-Mahner, K refiere a "una colección de teorías, hipótesis y datos actuales y comprobables (aunque no definitivos) compatibles con los de B y obtenidos por C en anteriores momentos" (Bunge, 1982, p. 376) –ver también Bunge (1983b, 1984). Como tal, también incluye métodos elaborados por C en momentos previos (Bunge, 1983a). Se trata de un conjunto creciente de conocimientos actualizados y comprobados que deben ser compatibles con B (Bunge, 1985a; Mahner, 2007). En otras palabras, K refiere a los saberes generados por un campo de conocimiento. Ahora, con respecto a la antropología, dicho criterio se expresa en forma de productos académicos, tales como conceptos, hipótesis, teorías, leyes y predicciones. Por sus rasgos epistemológicos propios de la disciplina, tales productos merecen ser evaluados con mayor detalle. Ello nos dará una imagen más precisa de la antropología y su particular epistemología.

4.8.1. Empleo de conceptos.

Para Bunge (2004), "el conocimiento científico es predominantemente conceptual" (p. 41). Los conceptos son las palabras del lenguaje científico que forman proposiciones sobre la realidad (Bunge, 2004). Al ser parte de las teorías, los conceptos tienen por fin describir o explicar ciertos fenómenos o segmentos de la realidad (Bunge, 1996). Por su lado, las ciencias sociales emplean varios conceptos (Goertz, 2006; Outhwaite, 1983; Schmaus, 2007). La antropología también los emplea y pueden organizarse en cuatro grupos: *primarios*, derivados de su objeto de estudio, la cultura (i.e., evolución cultural o adaptación cultural); *secundarios*, tomados de otras ciencias y disciplinas (i.e., estructura, función o proceso); *especializados*, derivados de los anteriores y producto de estudios empíricos y teóricos (i.e., matrimonio patrilateral o primos cruzados); y *nativos*, acuñados en el trabajo de campo (i.e., *kula*, *potlatch* o *gumsa-gumlao*).

La antropología emplea múltiples conceptos. El mejor ejemplo es su objeto de estudio, la cultura, cuya primera definición científica fue elaborada por Tylor (1871) a fines del siglo XIX. Actualmente, la cultura es el "concepto central de la antropología" (Gravano, 2008). Con el paso del tiempo se añadieron otros conceptos –como sociedad, personalidad, magia, religión o parentesco– que podían categorizarse según su cercanía a la realidad (Redfield, 1962b). Otros, como evolución, proceso o estructura, se tomaron de otras ciencias (Vogt, 1960; White, 1959b). Hoy, la disciplina emplea conceptos como especie, adaptación o herencia genética para estudiar nuestro lado biológico (Fuentes, 2012; Larsen, 2023) y otros, como parentesco, símbolo, lenguaje o género, para estudiar nuestro lado social (Perry, 2003; Rapport & Overing, 2000). Tal pluralidad conceptual también se aprecia en diccionarios y enciclopedias (Barnard & Spencer, 2010; Barfield, 1998; Morris, 2012; Seymour-Smith, 1986; Stevenson, 1991; Winick, 1970; Winthrop, 1991).

En una muestra de aplicabilidad, muchos conceptos antropológicos hoy se emplean en áreas como salud (Rush, 1996), política (Aronoff & Kubik, 2013), gestión (Denny & Sunderland, 2014) o economía (Carrier, 2022). Tales contactos forman el cimiento de su interdisciplinariedad. Por representar a la ciencia, el empleo de conceptos fue criticado por los posmodernos, ya que implicaba que el antropólogo posicione su lectura sobre la mirada nativa. No obstante, para Kuznar (1997), dicha crítica se equivoca, ya que los antropólogos no buscan imponer su perspectiva, sino comprender una serie de patrones.

Justamente porque los conceptos típicos no siempre explican fenómenos culturales de forma objetiva, los antropólogos también suelen emplear categorías nativas, es decir, términos originarios tomados de las poblaciones estudiadas (Lienhardt, 1964).

A inicios del siglo XX, Marett (1909) tomó las palabras polinesias *mana* y *tabu* para referir a los poderes mágicos visibles en ciertas personas u objetos. Malinowski (1922) tomó el término *kula* para nombrar a un ritual comercial de las islas Trobriand, Nueva Guinea. Como tal, el *kula* no solo era un simple intercambio económico, ya que contenía un fuerte aspecto mágico ritual que lo distinguía de otros eventos similares. Hoy, aquel término constituye un concepto antropológico reconocible (Ziegler, 2008, 2017). Por motivos similares, Mauss (1967) llamó *potlatch* al sistema de intercambio de dones de las poblaciones nativas del noroeste de Norteamérica. Asimismo, Leach (1954) denominó *gumsa* y *gumlao* a las organizaciones sociopolíticas oscilantes del grupo Kachin de la región montañosa de Birmania. Actualmente, el uso de conceptos nativos es un rasgo epistemológico propio de la antropología (Ellen, 2006; Pizarro, 2014).

El antropólogo recurre al empleo de categorías nativas ante la necesidad de ser objetivo. Dado que los conceptos típicos (como estado, mercado o ley) no siempre describen algunos eventos de manera exacta, menos aun los que vienen de culturas distintas, la antropología emplea conceptos nativos no para renunciar a la objetividad, sino para alcanzarla (Lienhardt. 1964). Para cualquier científico, la objetividad yace en el empleo de categorías formuladas casi totalmente por el lenguaje científico. En cambio, para la antropología ocurre algunas veces que la objetividad descansa en el empleo de categorías nativas (Lienhardt. 1964). Ello se apoya en el papel activo que cumple la sociedad en la generación de conocimiento (ver apartado 4.2). Así, el antropólogo busca la objetividad científica no alejándose del conocimiento nativo, sino acercándose a él.

Los conceptos nativos también se emplean en ciencias sociales (Buckley & Chapman, 1997; Gransow, 2001). Por ejemplo, en el estudio de la corrupción los términos *guanxi* (China) o *argolla* (Perú) refieren a actos corruptos que no se ajustan a la definición canónica (Morales & Morales, 2022). Tal situación se aprecia con mayor claridad en el estudio de fenómenos particulares, tales como la creencia en seres espirituales, un tema que genera amplio debate (Hunter, 2015). Por vincularse al lenguaje y al significado, los conceptos antropológicos también se analizaron desde la filosofía. Citando los trabajos de Quine (1960) sobre la indeterminación de la traducción, Feleppa (1988) señaló que el

estudio antropológico de otras culturas requiere conceptos que superen los límites del mundo occidental[5]. Así, por su capacidad de integrar terminología científica y nativa, la antropología constituye "una ciencia de conceptos entrelazados" (Rubio, 2008).

4.8.2. Construcción de hipótesis.

Una hipótesis es una conjetura apoyada en evidencia inicial que debe ser corroborada (Alvarado, 2005; Diéguez, 2020a; Katayama & Pulido, 2017). Su formación es un paso central de una investigación científica (Bairagi & Munot, 2019; Bunge, 2004; Thomas, 2021). En ciencias sociales, el empleo de hipótesis suele criticarse porque se cree cercano a un enfoque positivista (Bunge, 1996). No obstante, pese al impacto de tales posturas, las ciencias sociales tienen la capacidad de formular hipótesis de toda clase para los diversos problemas que estudia (Blair et al., 2023; Crano et al., 2024; Hall, 2020; Islam et al., 2022; Matthews & Ross, 2010; May & Perry, 2022; Weakliem, 2016). Ello ha generado múltiples debates (Van Witteloostuijn & Van Hugten. 2022). Al constituir una ciencia social, y pese a que varios acusan a la lógica hipotético-deductiva de positivista, la antropología puede formular hipótesis como cualquier disciplina científica.

El concepto de hipótesis ha estado vinculado a la ciencia desde fines del siglo XIX. La antropología no es la excepción. El empleo de hipótesis se aprecia en la obra de Tylor (1871), Boas (1901, 1911), Frazer (1908) y Marett (1912). A mediados del siglo XX, Evans-Pritchard (1951) definió la hipótesis como "una opinión no confirmada de que, a juzgar por lo que ya se sabe, es razonable suponer que mediante la investigación se encontrará que los hechos adicionales son de cierto tipo" (p. 64). Al año siguiente, Honigmann (1952) indicó que la antropología se distingue de otras ciencias porque trata con dos tipos de hipótesis: particulares, delimitadas a grupos concretos, y universales, obtenidas vía generalización. Pelto y Pelto (1978) también destacaron que la disciplina formula y corrobora hipótesis en estudios estadísticos y etnográficos. Con el tiempo, la capacidad de testear hipótesis se consolidó en la disciplina (Ember & Ember, 1997).

En aquel tiempo, Lett (1997) definió la hipótesis como un enunciado comprobable que demuestra el vínculo entre variables y cuya forma lógica es del tipo *sí-entonces* –por ejemplo "si una sociedad tiene un modo de producción hortícola y carece de la

[5] Para una discusión al respecto, ver Jennings (1991).

oportunidad de expansión territorial, entonces es probable que se involucre en una guerra endémica y practique el infanticidio femenino como medio de regulación de la población" (p. 83). En antropología biológica el empleo de hipótesis también se destaca como un aspecto clave de su carácter científico (Staski & Marks, 1992). Hoy, múltiples obras de antropología destacan su capacidad de generar, evaluar, descarar y comprobar hipótesis (Bodley, 2020; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kottak, 2022; Nanda & Warms, 2024; Salzman, 2004a; Scupin & DeCorse, 2021; Welsch et al., 2025).

Actualmente, obras importantes de metodología establecen que la antropología puede formular y corroborar hipótesis (Bernard, 2018; Bernard & Gravlee, 2015). La evolución humana es un campo rico para ello. Si revisamos la literatura, podemos hallar algunos ejemplos importantes, como la *hipótesis de la abuela*, que explica cómo la participación de las abuelas en la crianza de los hijos genera una mayor descendencia y contribuye a la longevidad de nuestra especie (Hawkes, 2004); o la *hipótesis del cerebro cultural*, que explica cómo la cultura moldeó la evolución del cerebro humano al seleccionar aquellos rasgos que permiten una mayor capacidad de almacenamiento y procesamiento de información adquirida por aprendizaje cultural (Muthukrishna et al., 2018). Cabe añadir que aquellas propuestas no se llaman hipótesis porque no hayan sido corroboradas, sino porque compiten con otras propuestas similares.

4.8.3. Desarrollo de teorías.

El objetivo de la ciencia es formular teorías. Mediante ellas, la ciencia comprende el mundo (Craver, 2002). Una teoría científica es una explicación sobre un aspecto de la realidad. Por ello, antes de discutir si la antropología puede desarrollar teorías, conviene responder si ella puede, en principio, explicar. Científicamente, explicar significa hallar las causas de un fenómeno, o sea, indicar por qué ocurre (Bonnay, 2018; Bunge, 2004; Henderson, 2017; Nagel, 1961; Okasha, 2016; Salmon, 1984; Salmon, 1999b). Hay muchos modelos sobre la explicación científica (Salmon, 1990; Woodward & Ross, 2021), pero el más importante es el *nomológico-deductivo*, fundado por Hempel y Oppenheim (1948). Para dicho modelo, la explicación científica tiene dos componentes: el enunciado que describe el fenómeno a explicar (*explanandum*) y los enunciados que lo explican (*explanans*). Este último se divide en dos clases: enunciados que refieren a condiciones específicas y enunciados que refieren a leyes generales.

Según Hempel y Oppenheim (1948), para que una explicación científica sea sólida, sus componentes deben cumplir ciertas condiciones de suficiencia lógica y empírica. Sobre las primeras, el explanandum debe deducirse lógicamente del explanans; el explanans debe contener leyes generales requeridas para la derivación del explanandum (la parte nomológica); y el explanans debe tener contenido empírico posible de corroborar vía observación o experimentación. Sobre las segundas, los enunciados del explanans deben ser verdaderos (confirmados por evidencia empírica). Así, toda explicación científica es básicamente una deducción[6] [Figura 13]. Dicho modelo es reconocido en la literatura filosófica (Alvarado, 2005; Álvarez et al., 2009; Bonnay, 2018; Bunge, 2004; Diéguez, 2020a; Fetzer, 1993; Henderson, 2017; Katayama & Pulido, 2017; Nagel, 1961; Okasha, 2016; Psillos, 2022; Rosenberg, 2005; Rosenberg & McIntyre, 2020; Salmon, 1999b; Schurz, 2014; Wang, 2021; Woodward, 2008; Woodward & Ross, 2021).

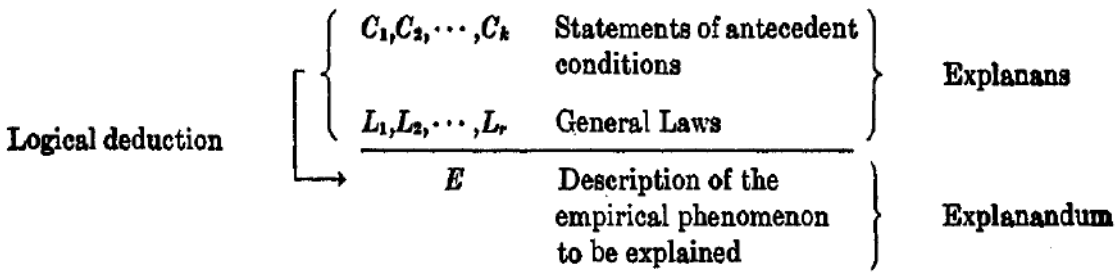


Figura 13: El modelo nomológico-deductivo de Hempel y Oppenheim (1948).

Un tipo especial de explicación nomológico-deductiva es la explicación causal, que remite a vínculos de causa-efecto apoyados en leyes (Hempel, 1959). Generalmente, las explicaciones científicas son causales (Álvarez et al., 2009; Diéguez, 2020a; Salmon, 1999b) porque toda explicación debe ser comprobable (Alvarado, 2005; Hempel, 1966; Katayama & Pulido, 2017). Ello es posible refiriendo a la parte nomológica del modelo, pues "explicar científicamente un fenómeno es derivarlo como caso particular de una ley general junto con ciertas condiciones iniciales" (Diéguez, 2020a, p. 77). Aparte de ella, hay otros tipos de explicación relevantes: funcional, probabilística, mecanística o genética (Álvarez et al., 2009; Bunge, 2004; Elster, 1983; Hempel, 1959, 1966; Katayama & Pulido, 2017; Nagel, 1961; Schurz, 2014). Por ejemplo, la explicación funcional suele responder la pregunta cómo funciona un fenómeno (Henderson, 2017).

[6] Ver también Hempel (1962, 1965, 1966).

La explicación funcional es típica en ciencias biológicas y sociales, ya que es aplicable a un mecanismo psicofisiológico, un patrón cultural o una institución social (Álvarez et al., 2009; Hempel, 1959). Las ciencias sociales tienen explicaciones que refieren a las causas o funciones de los hechos sociales (Álvarez et al., 2009; Azevedo, 1997; Bunge, 1996; Carrera, 1994; Elster, 1983, 2015; Henderson, 1993; Hollis, 2011; Malnes, 2019; Parri, 2014; Salmon, 1989; Tiwari, 2024; Van Bouwel & Weber, 2011). De hecho, para Elster (2016), "la principal tarea de las ciencias sociales es explicar fenómenos sociales" (p. 3). No obstante, explicar en dicho ámbito conlleva una serie de dilemas: si las instancias son causas o razones, si la unidad es el individuo o el grupo, o si el modelo son las ciencias naturales o las humanidades (Bunge, 1996; Elster, 1983, 2015; Manicas, 2006; Mitchell, 2009; Potter, 2017; Rosenberg, 2016; Sætra, 2019; Toulmin, 1970).

Aunque desde su origen las ciencias sociales han formulado explicaciones sociológicas (Durkheim, 1919, 2006; Weber, 1947, 1949), estas han sido criticadas por no ser tan rigurosas como las físico-naturales (Lévi-Strauss, 1998). Para algunos, ello se debe a la complejidad de su objeto de estudio: la conducta humana. Quizá por tal motivo, en ciencias sociales podemos hallar varios tipos de explicación: nomológico-deductiva (Hempel, 1962; Nagel, 1952), probabilística (Coulter, 1996), funcional (Álvarez et al., 2009; Elster, 1983; Hempel, 1959; Kincaid, 2007; Little, 1991; Merton, 1968), hipotético-deductiva (Elster, 2015), mecanística (Bunge, 2000a), intencional (Álvarez et al., 2009; Elster, 1983; Parri, 2014) o evolucionista (Boyd & Richerson, 1985; Elster, 1983; Haines, 2007). Muchas veces, el tipo de explicación elegido depende del marco teórico (Elster, 1983; Nagel, 1961). De todas, la más representativa es la causal.

Según Popper (1959), "dar una explicación causal de un evento significa deducir un enunciado que lo describa, utilizando como premisas de la deducción una o más leyes universales, junto con ciertos enunciados singulares, las condiciones iniciales" (p. 59). Hablar de causalidad implica hablar de un concepto central de la filosofía de la ciencia, vinculado a otros como ley, predicción o determinismo (Hempel, 1965; Hitchcock, 2008; Kistler, 2018; Schurz, 2014). El mejor lugar para entender dicho tema es la ciencia, sea porque examina las causas de los eventos (Illari & Russo, 2014; Rosenberg & McIntyre, 2020), porque muchas formas de tecnología y política pública dependen de la causalidad, porque las ciencias generaron que pierda su viejo carácter determinista o porque los estudios sobre el espacio-tiempo informan a la metafísica (Illari et al., 2011). En ciencias

sociales, dicho tema no es ajeno; muy por el contrario, "la causalidad permanece en el corazón de las ciencias sociales" (Cartwright, 2014, p. 308).

Generalmente, una causa se define por los efectos que genera (modelo causa-efecto). Aunque fueron materia de amplio debate (Grünbaum, 1952; Lazarsfeld, 1958; Little, 2011; Van Bouwel & Weber, 2011), las ciencias sociales contienen diversas formas de explicación causal, sea controlando variables o interviniendo, develando el mecanismo social, destacando los poderes de cierto evento o diseñando experimentos y modelos computacionales (Bunge, 1996; Cartwright, 2014; Elster, 1983, 2015; Humphreys & Jacobs, 2023; Illari & Russo, 2014; Kaidesoja, 2017; Little, 2011, 2016, 2023; Malnes, 2019; Manzo, 2022; Mouchart & Russo, 2011; Parri, 2014; Risjord, 2023; Steel, 2011; Waldner, 2019; Woodward, 2007). En dicho ámbito, una explicación causal difiere de los enunciados causales, las correlaciones, los enunciados necesarios o las predicciones (Elster, 2015). Como tales, las ciencias sociales son capaces de explicar los fenómenos que estudia, pero ¿y la antropología?

La antropología es una ciencia explicativa (Collins, 1974). No obstante, ello depende de su epistemología: quienes la conciben como una humanidad no buscan explicar, sino interpretar; pero quienes la ven como una ciencia sí explican. Por ejemplo, desde un enfoque naturalista, Malinowski (1944) concibió el análisis funcional como un tipo de explicación científica. Desde una perspectiva similar, Nadel (1951) argumentó que "la antropología social es una ciencia sólo en la medida en que puede explicar" (p. 20). Ello fue posible tomando el modelo de las ciencias naturales, lo que implica subsumir hechos particulares bajo principios generales (Nadel, 1951). En este enfoque, la explicación se caracteriza por hallar vínculos entre eventos desde alguna ley general y por no oponerse a la descripción, ya que la explicación es un tipo de descripción completa (Nadel, 1951). Por su lado Beattie (1959) también planteó que la descripción tiene algo de explicación.

En antropología, la capacidad de explicar fenómenos culturales se consideró un puente hacia la comprensión. Tal diferencia generó todo un debate sobre si el antropólogo debía explicar o comprender los fenómenos que estudia (Jarvie, 1970a, 1970b, 1984a; Winch, 1963, 1970). Durante los años 80 y 90, por influencia de ciertas corrientes, ocurrió un debate muy parecido sobre la diferencia entre explicar e interpretar (Staski & Marks, 1992). De hecho, ambos procesos son diferentes, pues uno busca las causas de ciertos fenómenos, mientras el otro toma la perspectiva de los sujetos nativos para detectar el

significado de algún evento (Goody, 2004). Por la naturaleza integral de la antropología, algunos libros de metodología destacan aquel dilema entre explicación e interpretación y su presencia en diversos campos (Bernard, 2018; Bernard & Gravlee, 2015).

Pese a los debates, la antropología es capaz de explicar científicamente sus objetos de estudio. Varios textos sobre el tema reconocen que la antropología es una disciplina científica también porque formula explicaciones, lo que va acorde con el objetivo de la ciencia (Bernard, 2018; Jarvie, 1969a; Kuznar, 1997; Staski & Marks, 1992). En su obra, Kuznar (1997) afirmó que la ciencia es explicativa y demostró, con varios ejemplos, cómo la antropología es científica porque formula explicaciones cada vez más rigurosas. En aquella disciplina podemos hallar diferentes tipos de explicación según sus antecedentes o causas eficientes, factores mediadores, propósitos (explicación teleológica) y leyes o principios generales (Beattie, 1959, 1966). En gran medida su desarrollo depende del marco teórico, por ello, hallamos explicaciones funcionales, estructuralistas, estructural-funcionales, marxistas u holísticas (Leach, 1976; Peacocke, 1979).

Dado que busca comprender la cultura de las sociedades, las explicaciones brindadas por la antropología son mayormente funcionales[7] (Álvarez et al., 2009; Beattie, 1959, 1966; Jarvie, 1969a; Malinowski, 1944; Nagel, 1961; Radcliffe-Brown, 1935; Tiwari, 2024). Como se verá luego, ello corresponde con su holismo (Bunge, 1985c). No obstante, en la disciplina también hallamos otros tipos de explicación, como aquellas que integran los aspectos biológicos y sociales de la conducta humana (Bunge, 1985c; Staski & Marks, 1992). Tal variedad de explicaciones antropológicas se apoya en la presencia de diversos métodos de investigación (Bernard, 2018; Bernard & Gravlee, 2015). Dicha pluralidad revela que la antropología es una ciencia rigurosa en tanto formula explicaciones –en palabras de Carneiro (1995): "nuestro trabajo como científicos no es celebrar, sino explicar, dar cuenta de" (p. 4). Ello es fundamental.

Tal como ocurre en otras ciencias, en la antropología también hallamos explicaciones causales. Allí, la causalidad es un tópico muy debatido. Una de sus primeras versiones la formularon algunos evolucionistas clásicos en su intento de develar las causas del cambio cultural (Opler, 1964). Desde otro marco, Boas (1896) pretendió hallar las causas que

[7] Ello ocurre así porque, como argumentó Lowie (1947), "en la cultura un fenómeno casi nunca está determinado por una causa particular; más bien existe una relación funcional entre ellos y, puede ser, un número indefinido de otras características" (p. 384).

moldean la cultura al agrupar hechos culturales según la similitud de sus condiciones ambientales y psicológicas. Para tal propuesta, la antropología usa "métodos inductivos para aislar las causas de los fenómenos observados" (Boas, 1896, p. 902). A diferencia de las ciencias naturales, donde causa y efecto son diferentes, Boas (1920) planteó que "en los aconteceres históricos estamos obligados a considerar cada fenómeno no sólo como efecto sino también como causa" (pp. 315-316). Kroeber (1901) también defendió la posibilidad de explicar causalmente el origen de ciertos hechos culturales.

Lowie (1920), en cambio, recalcó la dificultad de formular explicaciones causales pues, aunque podamos suponer que fenómenos culturales semejantes tienen causas similares, en los hechos la complejidad de los datos dificulta su identificación y reconocimiento como significativos. Una alternativa para desarrollar explicaciones causales es adaptarlas a los fenómenos que explican, los cuales son mayormente históricos (Lowie, 1936). En buena medida, la complejidad de los fenómenos que estudia el antropólogo también se vincula a las causas que los generan, pues aquellos no dependen de una sola, sino de un grupo de determinantes funcionalmente vinculados (Lowie, 1947). A diferencia de tal postura, y desde otro marco teórico, White (1947a) señaló que el antropólogo era capaz de elaborar explicaciones causales, ya que la explicación científica consiste en hallar los determinantes que permitan forjar vínculos de causa y efecto entre variables.

Años después, Nadel (1951) defendió que la antropología podía formular explicaciones causales, pues muchas de sus hipótesis mostraban algunos elementos de razonamiento causal. En aquel tiempo, el debate sobre la capacidad de explicar dio cuenta de que la noción de causalidad también fue atravesada por la postura epistemológica: si esta era científica, podíamos hallar causas, pero si no lo era, aquellas eran imposibles de obtener (Kroeber, 1952d; Radcliffe-Brown, 1964). Por ejemplo, Tyler (1969) señaló que la idea de causalidad es incompatible con el trabajo del antropólogo. No obstante, aunque las hipótesis antropológicas no eran estrictamente causales, fueron escritas en términos de causa-efecto porque describían hechos intencionales (Köbben, 1970). Para los años 70, algunos manuales de metodología dieron cuenta de que el antropólogo podía formular explicaciones causales (Pelto & Pelto, 1978; Johnson, 1978).

Para fines de los 80, O'Meara (1989) planteó que, aunque antropólogos y físicos estudian objetos distintos, "las diferencias de fondo no implican que la forma de sus explicaciones también deba diferir" (p. 362). Y es que la idea de causalidad se consideró un criterio de

demarcación. Para O'Meara (1997), la idea de una ciencia social positivista falló no por el carácter subjetivo de la conducta humana, sino porque se basó en ideas erróneas sobre la causalidad científica. No obstante, el carácter intersubjetivo de la conducta no impide consagrar una ciencia social objetiva, empírica y, por tanto, física (O'Meara, 1997). En su crítica a dicha postura, Harris (1997) destacó que la antropología produjo una buena cantidad de trabajos de carácter causal en ámbitos donde la disciplina interactúa con las ciencias naturales. En efecto, es pertinente destacar que muchas afirmaciones sobre el carácter no-científico de la antropología ignoran buena parte de su producción.

Los debates sobre la causalidad también pueden hallarse en el empleo de la principal herramienta de investigación antropológica. Aunque muchos crean que la etnografía solo permite descripciones sistemáticas, lo cierto es que múltiples estrategias le permiten reflexionar causalmente. Desde formas de representar los datos, que permiten pasar del cómo al por qué (Katz, 2001, 2002), hasta herramientas metodológicas y técnicas varias (LeCompte & Schensul, 2010, 2013; Wedeen, 2010), la etnografía es una herramienta que formula explicaciones causales (Abell & Engel, 2023; Mathias et al., 2021; Small, 2013; Tavory & Timmermans, 2013). El hecho de que la antropología pueda explicar se observa mejor en su capacidad de proponer teorías, que básicamente son explicaciones. Aquí, nuevamente, vamos en orden. ¿Qué es una teoría científica?

Aunque hay varias concepciones al respecto (Craver, 2002; Diéguez, 2020a; French, 2008; Schurz, 2014; Vorms, 2018; Winther, 2020), la más popular –llamada *concepción heredada* y atribuida al Círculo de Viena (Mormann, 2007)– define una teoría científica como un *sistema hipotético-deductivo*, es decir, un sistema de hipótesis coherentes y lógicamente consistentes desde el cual se pueda obtener deducciones (Alvarado, 2005; Bunge, 1996, 2004; Rosenberg, 2005; Rosenberg & McIntyre, 2020). Las teorías son el producto más importante de la ciencia, componen su "sistema nervioso" (Bunge, 2004, p. 332), ya que su objetivo principal es explicar los hechos observados. Ello se logra mediante la elaboración de modelos o esquemas conformados por sistemas conceptuales que representan (verbal o formalmente) ciertos aspectos de la realidad (Bunge, 2004; Rosenberg, 2005). Por ello se afirma que las teorías científicas son el producto de la ciencia que vincula el modelo a la realidad [Figura 14].

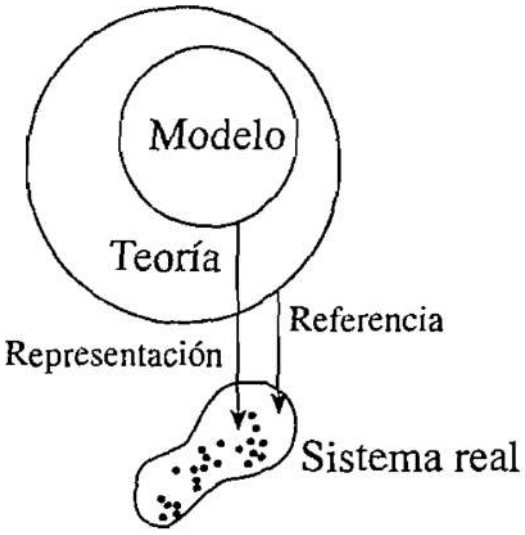


Figura 14: La relación entre teoría, modelo y realidad según Bunge (2004).

Entre otros objetivos, una teoría científica busca describir (identificar los rasgos de un fenómeno), retrodecir (explicar un fenómeno ocurrido en el pasado para reconstruirlo) o predecir (anticipar la ocurrencia de fenómenos desde el estudio de hechos conocidos) los eventos bajo estudio (Katayama & Pulido, 2017). Una teoría también puede sistematizar e incrementar el conocimiento, fortalecer la contrastabilidad u orientar la investigación (Bunge, 2004). Para Bunge (1996), "una buena teoría comprobará la proliferación de 'interpretaciones' de datos empíricos" (p. 115). Para ello, debe verificarse si la hipótesis corresponde con los antecedentes, incluirla en una teoría previa o ampliarla para que sea una teoría (añadiendo datos nuevos), emplear la teoría para rediseñar la observación original y diseñar otras, o reevaluar el conjunto de datos desde la nueva teoría (Bunge, 1996). La formulación de teorías ocupa buena parte del campo de acción del científico.

Con respecto a sus tipos, es posible ordenarlas según diversos criterios. Por ejemplo, según su rango, hay cuatro tipos: 1) *teoría especial* o *modelo teórico*: es empíricamente comprobable, sus conceptos tienen contenido fáctico y su clase de referencia es la especie; 2) *teoría general*: es empírica y conceptualmente comprobable, sus conceptos tienen contenido fáctico y su clase de referencia es el género (i.e., mecánica de partículas, teoría de grupos o economía keynesiana); 3) *teoría hipergeneral*: es conceptual y comprobable empíricamente, sus conceptos tienen contenido fáctico y su clase de referencia es la familia (i.e., mecánica del continuo, microeconomía neoclásica o teoría sintética de la evolución); y, 4) *teoría de andamiaje*: es conceptualmente comprobable y empíricamente incomprobable (salvo ciertos aspectos), algunos de sus términos no pueden definirse

factualmente, su clase de referencia es el reino y sirve como andamio para otras teorías (i.e., teoría general de sistemas, teoría de redes o teoría de la información) (Bunge, 1996).

Desde luego, las teorías científicas bien planteadas contienen una serie de virtudes, tales como un buen fit empírico (que la teoría se adecúe a los hechos), poder explicativo (que sea capaz de explicar cada vez más hechos), consistencia interna (que sus enunciados formen un sistema de hipótesis), coherencia interna (carencia de enunciados *ad hoc*), simplicidad (referida a sus razonamientos), consistencia externa (falta de contradicción con teorías vinculadas), optimalidad (búsqueda de mejores explicaciones), fertilidad (generación de nuevos resultados y programas de estudio), consiliencia (el poder de unificar hipótesis y otras teorías) y durabilidad (capacidad de pasar pruebas) (McMullin, 2008). Aquí se añaden otros como la creatividad para generar nuevo contenido o su poder predictivo para anticipar la ocurrencia de nuevos fenómenos (Schurz, 2014).

En ciencias sociales, el concepto de teoría ha sido muy debatido con respecto a cómo se le define y obtiene. Por un lado, Bunge (1996) fue uno de los primeros en señalar que "pocos conceptos han tenido peores resultados en las ciencias sociales que el de la teoría" (p. 113). Y es que muchos científicos sociales consideran erróneamente que una teoría es un discurso general, algo opuesto a los hechos, una creencia, una orientación, enfoque o perspectiva que cualquiera puede tener, un sinónimo de hipótesis o una simple colección de definiciones (Bunge, 1996). Por otro lado, sobre su formulación, basta con destacar que las ciencias sociales pueden formularlas (Bunge, 1996, 2004; Carleheden, 2019; Gross, 1959; Manicas, 2006; Merton, 1968). Lo que actualmente está abierto a debate no es la generación de teorías, sino su poder explicativo o predictivo en comparación a las teorías científico-naturales. Se trata de una discusión larga y compleja.

Antes de discutir la formulación de teorías, conviene analizar un tema importante: la posibilidad de generalizar. Una generalización es el ejercicio de abstraer los rasgos comunes de un conjunto de cosas para formar un concepto que los integre. Por tal capacidad de abstracción es que, desde la antropología, Evans-Pritchard (1951) afirmó que "una teoría establecida es solo una generalización de la experiencia que ha sido nuevamente confirmada por ella" (p. 64). Desde ya, ello genera problemas, pues los hechos observados por el antropólogo no son siempre los mismos por más que luzcan similares. Los primeros intentos de generalizar iniciaron en el evolucionismo cultural clásico de siglo XIX, cuyos creadores afirmaron que las sociedades humanas atravesaban

las mismas etapas de desarrollo: animismo, politeísmo y monoteísmo (Tylor, 1871) o salvajismo, barbarie y civilización (Morgan, 1877).

Tales propuestas, que incluso tenían forma de ley (como veremos luego), se erigieron porque los evolucionistas clásicos creían que las sociedades humanas exponían rasgos similares, lo que sugería un mismo principio. No obstante, dicho ejercicio partía de una premisa incomprobable: que muchas sociedades compartan rasgos no implica que ellos tengan un mismo origen ni que ellas tengan una misma historia (Boas, 1986). Por ello, Boas (1920, 1932) creó un método que reconoció el desarrollo histórico particular de cada sociedad antes de cualquier generalización. Claro está, ello sin negar la posibilidad de hallar algunos rasgos comunes o generalizaciones (Buettner-Janusch, 1957; Lewis, 2001). Desde otro marco, Radcliffe-Brown (1923) también criticó la terquedad en especular sobre el origen de ciertas prácticas en desmedro de formular generalizaciones inductivas basadas en hechos concretos, lo que consolidaría la antropología como ciencia natural.

Más adelante, Lowie (1936) también se ocupó de las generalizaciones antropológicas, pero desmitificando los fines de la antropología y los métodos de las ciencias naturales. Su argumento planteó que no todas las ciencias naturales (geología o biología) o básicas (física o química) analizan universales newtonianos, sino generalizaciones moderadas. Desde tal enfoque, Lowie (1936) indicó que "la posición del antropólogo científico es precisamente la del físico y astrónomo: determina sus datos con la mayor precisión posible, generalizando sobre ellos exactamente en la medida en que lo permita la naturaleza del caso y no más allá" (p. 304). Ello significó que, sobre la universalidad de sus enunciados, no había una diferencia radical entre ciencias naturales y sociales. Para Lowie (1936), en antropología era posible formular proposiciones universales (a las que calificó de poco interesantes), mientras las generales tenían una forma más restricta.

Un punto clave de la generalización antropológica es el estudio de diversas poblaciones humanas. Aunque ello complejiza generalizar, su tratamiento adecuado permitió hallar los principios generales de la conducta humana (Gillin, 1948). Y es que, desde su origen, "lo que la investigación antropológica ha hecho crecientemente es llamar la atención sobre las características generales que subyacen a todas las sociedades" (Firth, 1951b, p. 4). Dicho objetivo incluso ha fungido como un criterio de demarcación pues, gracias al estudio de diversas poblaciones, la antropología se consagró como "una ciencia del ser humano y no simplemente una ciencia de nosotros mismos" (Firth, 1951b, p. 19). Así,

Redfield (1962a) y Eggan (1963) desarrollaron un enfoque similar al vincular el estudio de la diversidad poblacional al carácter científico de la antropología. Ello porque, como se verá luego, incluir la pluralidad humana es uno de sus fines más importantes.

Sea cual sea el tipo de explicación, y desde el marco teórico que fuere, la formulación de teorías antropológicas también pasa por la capacidad de generalizar datos etnográficos de diversas poblaciones humanas (Naroll & Cohen, 1970b). De hecho, desde su trabajo etnográfico, Eggan (1963) defendió que las generalizaciones antropológicas no debían ser universales para ser útiles, ya que "la comprobación parcial de tales generalizaciones es posible gracias a la diversidad de tipos de sociedades en el mundo" (p. 8). Ello implica que, aún en sus propios rasgos, tales enunciados eran dignos de comprobación. Incluso la idea de Leach (1971) de repensar la antropología aspiró a la generalización inductiva de rasgos estructurales como el verdadero fin de la disciplina (no la clásica generalización universal). Actualmente, las generalizaciones antropológicas continúan alimentándose de datos etnográficos de diversas poblaciones (De Matos Viegas, 2011). Claramente, hay un vínculo fundacional entre experiencia y teoría.

Actualmente, uno de los fines de la antropología es develar los patrones culturales de la conducta humana (Bodley, 2020; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Nanda & Warms, 2024; Salzman, 2004a; Scupin & DeCorse, 2021; Welsch et al., 2025). Por ello, los antropólogos se han catalogado como "buscadores de patrones" (Welsch et al., 2025, p. 23). Dicho objetivo es propio de la teorización antropológica, en tanto "el objetivo de la teoría en antropología cultural es explicar la variación en los patrones culturales" (Ember et al., 2015, p. 31). Ello también explica por qué la cultura se define actualmente en términos de patrones: "[l]a cultura se transmite y comparte socialmente, es simbólica y está modelada (*patterned*)" (Bodley, 2020, p. 19) o "[l]as culturas son conjuntos de patrones de conducta, aprendidos por los humanos como miembros de sociedades particulares" (Kehoe & Petto, 2023, p. 2). Se trata de una concepción generalmente aceptada en la disciplina.

Aunque en ciencias naturales sea común teorizar, en antropología es problemático dada su pluralidad de objetos y la ignorancia de principios epistemológicos y metodológicos (Morales, 2019, 2020, 2021a). Quizá las teorías más populares son teorías de andamio: culturalismo (Boas, 1911, 1920, 1932), funcionalismo (Malinowski, 1944), estructural-funcionalismo (Radcliffe-Brown, 1952, 1958) o estructuralismo (Lévi-Strauss, 1962,

1963, 1978). Pese a tal variedad, para mediados del siglo XX no hubo mayor acuerdo sobre la relevancia de la teoría en la investigación antropológica (Evans-Pritchard, 1951; Morgenbesser, 1958). Aunque actualmente algunos buscan recuperar los grandes ismos, estos ya han sido superados. A ello se añade que el concepto de teoría era rechazado por sus presuntos vínculos con una lógica científica acusada de positivista (Ellen, 2010).

La objeción por formular teorías científicas hizo que muchos se refugien en el trabajo de campo, una actividad que, ellos creían, era opuesta a teorizar. Por ello es que, aparte de los ismos, también se formularon teorías especiales (o teorías de caso) que explicaban cómo funcionaban determinadas poblaciones humanas (Evans-Pritchard, 1940; Leach, 1954; Malinowski, 1922; Radcliffe-Brown, 1922, Rappaport, 1984). Por su dependencia de la etnografía es probable que la mayor cantidad de teorías antropológicas sean de tipo casuístico. Los datos que las construyen salen fundamentalmente del trabajo de campo etnográfico (Ember & Ember, 1997; Jarvie, 1967, 1969a; Olivier de Sardan, 2015). Desde luego, aquí intervienen otros elementos metodológicos y epistemológicos (Kuznar, 1997; Pelto & Pelto, 1978). No obstante, ello no implica que todas las teorías antropológicas sean de tipo etnográfico o casuístico, relativas a grupos concretos.

Por ejemplo, Bernard (1995) destacó la presencia de dos tipos de teoría: *ideográficas*, relativas a casos singulares, y *nomotéticas*, que explican varios casos por generalización. Los ejemplos mencionados por Bernard (1995) develan que es posible romper los límites de la etnografía para postular y evaluar teorías nomotéticas similares a las científico-naturales. Más adelante, Kuznar (1997) también destacó que los antropólogos podían formular y verificar teorías científicas mediante datos empíricos. Por su lado, Salzman (2004b) indicó que en la antropología hay teorías *heurísticas* (que guían la investigación, como las teorías de andamio) y *sustantivas* (que refieren a dominios más acotados). Por otro lado, el tipo de teoría a formular también depende de la epistemología a defender; así, los antropólogos cercanos a las ciencias naturales (como evolucionistas y biológicos) pueden elaborar mejores teorías que su contraparte humanista (Salzman, 2004b).

No obstante, durante los años 80, el impacto del interpretativismo/posmodernismo logró que el concepto de teoría fuera rechazado (Ellen, 2010; Salzman, 2004b). Por el impacto de modas anticientíficas se creyó erróneamente que teorizar era imposible. Aunque el *problema de la inducción* complicó la teorización durante el siglo XX (Morales, 2020), hoy la realidad es muy distinta. Diversas obras de antropología destacan que ella puede

formular teorías científicas sobre la cultura, la evolución humana, la religión, el lenguaje, el género, la economía o la política (Bodley, 2020; Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025).

Lejos de los clásicos ismos, la antropología elabora diversas teorías hipergenerales como las científico-naturales: la *teoría de la herencia dual*[8] explica cómo la conducta humana resulta de la evolución de los sistemas de herencia genético y cultural (Boyd & Richerson, 1985); la *teoría de los bienes de información* explica cómo el prestigio es producto de adaptaciones psicológicas que resultan del aprendizaje cultural (Henrich & Gil-White, 2001); la *teoría de la señal costosa* explica cómo las creencias religiosas disminuyen el coste percibido de las prácticas rituales que promueven la cooperación intragrupo (Sosis, 2003); la *teoría de los ciclos de vida grupales* explica cómo grupos humanos de pequeña escala emergen y evolucionan hasta formar grupos de gran escala (Salali et al., 2015); y la *teoría del cerebro cultural* explica cómo el aumento del tamaño del cerebro humano responde a su necesidad de almacenar y procesar conocimiento adaptativo obtenido vía aprendizaje cultural (Muthukrishna et al., 2018). Ejemplos como estos hay más.

4.8.4. Formulación de leyes.

Las leyes científicas son enunciados lógico-matemáticos que expresan las regularidades del mundo (Bunge, 2004). Son fórmulas que representan los vínculos entre variables (Bunge, 2004). Su forma lógica es *Todo A es B*, también expresado de forma condicional: *Si el evento E ocurre, entonces el evento F ocurre* (Rosenberg, 2005). Hay diversos tipos de ley según el hecho representado (Bunge, 2004), siendo la ley universal (observada en todo lugar y tiempo) y la ley probabilística (observada en determinados casos) los más comunes (Diéguez, 2020a). Como tales, las leyes permiten explicar y predecir hechos (Rosenberg & McIntyre, 2020) y se diferencian de las leyes naturales (Lange, 2008), así como de las regularidades o generalizaciones accidentales (DeWitt, 2018). Justamente, los condicionales contrafácticos nos permiten destacar la influencia de ciertas condiciones

[8] La *teoría de la herencia dual* es una macroteoría no solo porque se ocupa de un problema macro (la evolución de la conducta humana), sino también porque respalda a otras hipótesis y teorías que discuten temas relacionados (Morales, 2020, 2022a).

sobre determinado resultado para asegurar la pertinencia de la ley formulada (DeWitt, 2018; Rosenberg & McIntyre, 2020).

En ciencias básicas y naturales, formular leyes es común. En cambio, en ciencias sociales es un tema debatido. En un principio, el positivismo defendió que ellas podían formular leyes empíricas tal como las ciencias físicas (Mill, 1843). Pero, para mediados del siglo XX, se creyó que aquellas no eran tan rigurosas como las leyes físicas, lo que explicaba el subdesarrollo de las ciencias sociales (Zilsel, 1941). Así, unos defendían la existencia de leyes sociales tan rigurosas como las biológicas o ecológicas (Gordon, 1991; Kincaid, 1990, 2004; McIntyre, 1998), mientras otros planteaban que no había tal cosa como una ley social (Roberts, 2004). Para otros, en cambio, la menor posibilidad de obtener leyes no merma la cientificidad de las disciplinas sociales (Bunge, 1985c; Fay, 1983). Incluso en biología la formulación de enunciados legaliformes no se consideró necesaria para su cientificidad por la gran cantidad de excepciones (Mayr, 1982).

Para Bunge (1985c, 1999), en las ciencias sociales hay múltiples generalizaciones con rango de ley: el tamaño de una población está limitado por el volumen de la producción económica; los déficits poblacionales originan ritos de fertilidad, en tanto los excedentes generan prácticas de control de la natalidad; las sociedades que poseen economías de subsistencia tienden a ser más igualitarias que las que generan excedentes; etc. Opinión semejante tuvo Goertz (2012), quien postuló que en sociología y politología hallamos generalizaciones descriptivo-causales basadas en evidencia fáctica y capaces de predecir, sostener condicionales contrafácticos y transformarse en leyes de cobertura (del tipo *Todo A es B* o *Ningún A es B*). Pese a ello, la existencia de leyes sociales continúa en debate (Reiss, 2017; Elster & Landemore, 2018; Risjord, 2023). En antropología, aunque es un ejercicio minoritario, la postulación de leyes forma parte de su actividad.

A fines del siglo XIX, Tylor (1871) y Morgan (1877) propusieron modelos de evolución cultural según los cuales todas las sociedades humanas atravesaban las mismas etapas de desarrollo. Al basarse en presuntas regularidades comunes a toda sociedad humana, tales modelos tuvieron rango de ley. El propio Tylor (1871) sostuvo incluso que la cultura era "un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción humana" (p. 1). Por aquel tiempo, Frazer (1908) también defendió que la antropología "apunta a descubrir las leyes generales que han regulado la historia humana en el pasado y que, si la naturaleza es realmente uniforme, puede esperarse que la regulen en el futuro" (p. 4). Asimismo,

considerando la física como modelo de ciencia, Marett (1912) planteó que las ciencias naturales y sociales (incluida la antropología) podían formular leyes, ya que la biología y la historia analizan fenómenos regulares que cambian en el tiempo.

Aunque Boas (1896) criticó el carácter especulativo de aquellas propuestas, no rechazó la búsqueda de principios generales, ya que destacó la presencia de rasgos comunes entre sociedades, pretendiendo con ello "descubrir las leyes y la historia de la evolución de la sociedad humana" (p. 904). Como tal, el método histórico de Boas (1896) no fue contrario a la generalización, ya que, "al comparar historias de crecimiento, se pueden hallar leyes generales" (p. 907). El carácter histórico de su método no pretendió abandonar la formulación de leyes, sino hacerlas más rigurosas (Lewis, 2001). Por ello, Boas (1936) destacó la necesidad de mantener "una diferencia entre la reconstrucción cautelosa basada en datos comprobados y las generalizaciones amplias que deben permanecer más o menos fantasiosas" (p. 140). Al afirmar que las leyes sociales dependían de ciertos factores, tal como las leyes científico-naturales (Boas, 1930), su objetivo fue respaldarlas.

Lowie (1920) tuvo una postura similar al afirmar que la incapacidad de la antropología para formular leyes no mellaba su carácter científico. De hecho, para Lowie (1936), el científico social que aspira a un lenguaje mecanicista está jugando al "simio sedicioso" (p. 317), ya que no está obligado a seguir epistemologías creadas en otros campos. Para esta perspectiva, los fenómenos culturales no expresan leyes absolutas, sino más bien regularidades (Lowie, 1936, 1947). Ello explicaba por qué la antropología no puede reconstruir la historia de toda la civilización humana, ya que ello solo sería posible si la cultura evolucionara con respecto a alguna ley universal (Lowie, 1947). A ello se agrega que muchas leyes científico-naturales tampoco son universales, sino probabilísticas. No obstante, la mayor diferencia entre las leyes físicas y sociales yace en que los objetos de estas últimas "son mucho más complejos que los de la física" (Lowie, 1947, p. 384).

En cambio, apegándose a las ciencias físico-naturales, Radcliffe-Brown (1923) planteó que el objetivo de la antropología era formular leyes generales de carácter inductivo. Tales fueron definidas como "generalizaciones que han sido verificadas o demostradas por un examen sistemático de la evidencia proporcionada por observaciones precisas realizadas sistemáticamente" (Radcliffe-Brown, 1935, p. 402). Por su lado, Malinowski (1936) también defendió que hallar leyes de proceso cultural era "la tarea principal de la antropología científica" (p. 448). Aunque aceptó la complejidad de los hechos culturales

tal como hizo el enfoque historicista, el marco funcionalista argumentó que la ciencia buscaba hallar principios generales y que la antropología, cual ciencia de la cultura, no era excepción (Malinowski, 1937). Por todo ello, Malinowski (1937) afirmó que la tarea legítima de la antropología era "la búsqueda de leyes generales" (p. 207).

Para la primera mitad del siglo XX, ya podía notarse un conflicto entre los enfoques histórico y funcional sobre la existencia de leyes culturales (McCall, 1980). Así, mientras unos rechazaban las leyes funcionalistas (Lowie, 1937), otros destacaron la posibilidad de hallar principios generales sobre la conducta humana y el cambio cultural (Hoernlé, 1933). En aquel tiempo, Linton (1936) defendió que los antropólogos podían formular generalizaciones sobre los vínculos funcionales de diversos rasgos culturales que, aunque no tengan el carácter absoluto de las leyes físico-naturales (por ser probabilísticas), son importantes para predecir la ocurrencia de ciertos eventos. Asimismo, desde otro marco teórico, White (1943) desarrolló un conjunto de leyes de evolución cultural (i.e., la cultura evoluciona a medida que aumenta la productividad del trabajo). No obstante, en aquella misma época, el estudio de regularidades culturales –la base empírica de las leyes– se abandonó en favor del estudio de particulares culturales (Steward, 1949).

Partiendo de una epistemología naturalista, Nadel (1951) planteó que las leyes sociales de la antropología eran de tipo probabilístico, por lo que eran válidas en casos concretos. Por su lado, Harris (1968) criticó que las leyes funcionalistas se caracterizaban por "su debilidad, su baja capacidad de predicción y retrodicción y su insulsidad" (p. 524). Para los años 80, varios antropólogos destacaron la existencia de regularidades culturales sobre las cuales se edificaron leyes de evolución cultural (Diener et al., 1980). Y es que los fenómenos culturales son regulares y pueden representarse vía enunciados legaliformes (Goertz, 2012) –tal como hacen las teorías citadas en el apartado 4.8.3. Justamente por analizar patrones culturales, la evolución cultural es un campo idóneo para el desarrollo de leyes científicas rigurosas (Boyd & Richerson, 1985; Carneiro, 1972; Peregrine et al., 2004). Aunque sean minoría, la antropología tiene la capacidad de formular leyes.

4.8.5. Realización de predicciones.

En ciencia, predecir o pronosticar implica conocer las condiciones iniciales de un evento para anticipar su ocurrencia (Barrett & Stanford, 2006; Bunge, 1996; Forster, 2008). En

un principio se creía que las ciencias sociales no eran tan científicas porque no podían predecir, pese a que mucha ciencia natural tampoco podía (White, 1938). No obstante, lejos de cualquier creencia, las ciencias sociales pueden predecir. En el siglo XX, se gestaron varias formas de predicción social (Bunge, 1985c, 1996, 1999; Kaplan, 1940). Actualmente, el desarrollo de herramientas computacionales permite predecir la conducta de sistemas sociales complejos (Alvarez, 2016; Brady, 2019; Engel, 2022; Grimmer et al., 2021; Hindman, 2015; Hofman et al., 2017; Hofman et al., 2021; Taagepera 2008). Tal capacidad de pronóstico es materia de largo debate (Betz, 2011).

En antropología, la predicción hizo parte de las polémicas sobre su carácter científico (O'Meara, 1989). De igual modo, aunque muchos crean que no puede predecir, diversas teorías antropológicas tienen poder predictivo: la *teoría de los bienes de información* predice cómo los individuos más hábiles y mayores serán los que obtendrán prestigio y sean más imitados (Henrich & Gil-White, 2001); la *teoría del cerebro cultural* predice la evolución del tamaño del cerebro humano atendiendo al conjunto de sus condiciones, llamado *hipótesis acumulativa del cerebro cultural* (Muthukrishna et al., 2018); así también, los estudios sobre moral y evolución de la cooperación de Purzycki et al. (2018) establecieron que las creencias religiosas predicen mejor la cooperación intragrupo y la conducta honesta. Dado que la antropología formula teorías científicas, el desarrollo de su capacidad de predicción o pronóstico conforma la otra cara de la moneda.

4.9. Metódica (M)

Para el modelo Bunge-Mahner, M refiere a "procedimientos escrutables (comprobables, analizables, criticables) y justificables (explicables)" (Bunge, 1982, p. 376) –ver también Bunge (1983b, 1985a). Como tal, M comprende a los métodos empleados por un campo de investigación (Bunge, 1983a), ubicando en primer lugar al método científico (Bunge, 1983b). Se trata del conjunto de estrategias utilizadas por C para estudiar los elementos de D (Mahner, 2007). La metodología científica, un elemento con historia propia (Gower, 1997), también es tema de estudio de la filosofía de la ciencia (Gutting, 2001; Nola & Sankey, 2000, 2007; Sankey, 2008). Gran parte del debate sobre el PD gira en torno a la existencia de un método que distinga el saber científico del no-científico (Mahner, 2007). En antropología, el debate reposa sobre dos puntos: si su método se vincula al método científico y si emplea métodos aplicados en otras ciencias.

4.9.1. Método científico, métodos y técnicas.

Un método es una serie de pasos para cumplir cierto fin. En el ámbito de la ciencia, el método científico refiere al proceso para generar conocimiento riguroso. Se trata de es "un procedimiento que se aplica al ciclo entero de la investigación en el marco de cada problema de conocimiento" (Bunge, 2004, p. 7). Una investigación emplea dicho método si cumple ciertas etapas: descubrir y plantear el problema, buscar saberes vinculados (como datos, teorías, métodos o técnicas), proponer una solución, inventar nuevas ideas (hipótesis o teorías), obtener una solución, investigar las consecuencias (predicciones), contrastar la solución y corregirla (Bunge, 1977). Aquellos pasos forman constituyen ciclo de generación de conocimiento científico que va de la formulación de las preguntas de investigación a la interpretación de resultados [Figura 15]. Por ello, la investigación científica compone un proceso naturalmente cíclico.

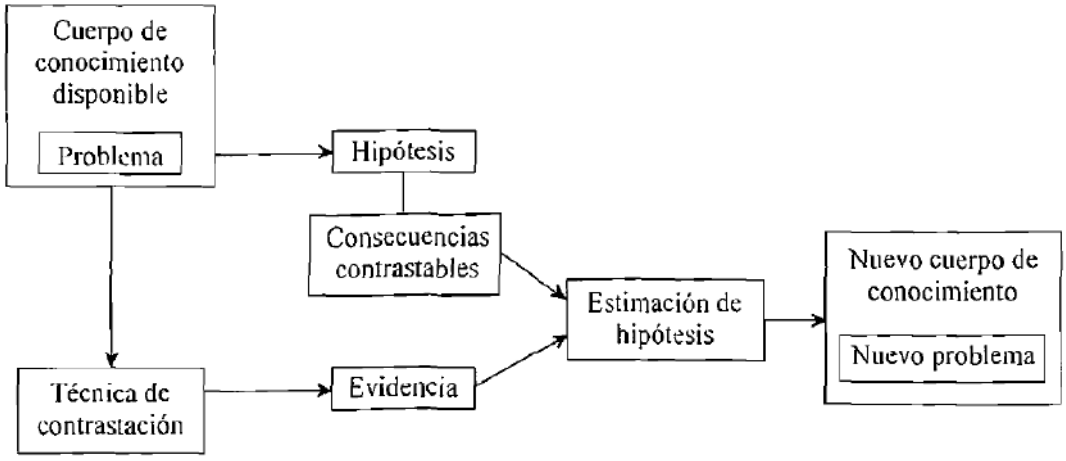


Figura 15: El ciclo de la investigación científica según Bunge (2004).

Aunque algunos afirman que no existe un método científico (Diéguez, 2020b), lo cierto es que la investigación científica contiene una serie de pasos, o sea, un método propio (Bunge, 2004; Carey, 2011; Mahner, 2007) y autónomo (Gutting, 2001). Si la ciencia no tuviera un procedimiento concreto, sería difícil demarcarla de otras formas de saber –en palabras de Bunge (2004): "donde no hay método científico no hay ciencia" (p. 11). Su presencia se ha destacado en ciencias sociales (Bunge, 1977, 1996; Ghosh, 1984) y en libros de metodología de investigación de aquel dominio (Blair et al., 2023; Crano et al., 2024; Hall, 2020; Islam et al., 2022; Matthews & Ross, 2010; May & Perry, 2022). Dado que la antropología es una ciencia, ¿será que también emplea el método científico?

La presencia del método científico en antropología ha sido materia de debate y, como se sospechará, ello depende de la postura epistemológica. Por un lado, el evolucionismo cultural clásico, el boasianismo y el funcionalismo apelaron al método inductivo, lo que implicó que la disciplina se vinculaba al método científico (González Echevarría, 1987, 1990; Morales, 2020). Por otro lado, quienes afirman que la antropología forma parte de las humanidades señalan que el trabajo del antropólogo era más intuitivo que técnico (Geertz, 1973). Pese a la discrepancia, para mediados del siglo XX, amplia literatura destacaba que el método antropológico se alinea con las etapas del método científico: observación, recojo de datos, análisis, interpretación, validación, entre otras (Cohen & Naroll, 1970; Jarvie, 1969a; McEwen, 1963; Pelto & Pelto, 1978; Weakland, 1951).

En su obra, Kuznar (1997) señaló que la antropología emplea un método científico que constituye un proceso cíclico y comprende las siguientes etapas: inducción (referida a las observaciones y obtención de datos para delinear un problema), construcción de teoría (formulación de una explicación lógica, empírica y causal), deducción de hipótesis comprobables (deducir enunciados empíricos desde una teoría general), comprobación empírica (utilizar modelos teóricos para identificar variables) y evaluación (una vez se tiene datos para testear una teoría, se debe evaluar la significación de los hallazgos para determinar si coinciden con las predicciones para así confirmar y corroborar la teoría) [Figura 16]. Para Kuznar (1997), solo los antropólogos que se consideran científicos emprenden una labor que consolida aquel proceso cíclico.

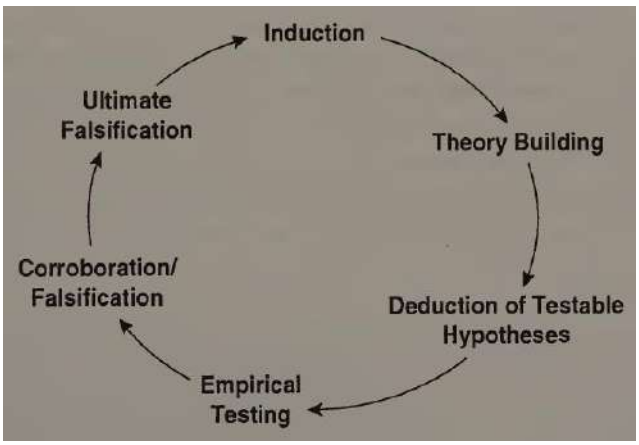


Figura 16: El ciclo de la ciencia y la antropología según Kuznar (1997).

De forma similar, Lett (1997) planteó que la antropología es científica porque formula hipótesis y teorías según los principios de la lógica formal que componen la base del método científico. Dicho método está presente en la formulación de preguntas (Kelly,

2014) y el planteamiento del proyecto (Jeffery & Konopinski, 2014). La antropología también reconoce el carácter empírico, comprobable, sistemático y colaborativo de la ciencia y concibe al método científico como un proceso cíclico de generación y prueba de hipótesis [Figuras 17 y 18]. Desde luego, nada de ello niega la existencia de rasgos metodológicos propios de la disciplina. Actualmente, diversas obras indican que los antropólogos siguen los pasos del método científico en sus estudios, en tanto observan la realidad, recolectan datos, formulan y corroboran hipótesis, explican ciertos fenómenos, experimentan y brindan conclusiones en un proceso naturalmente cíclico:

> Contrario al saber personal y la fe religiosa, el conocimiento antropológico no se basa en la sabiduría ni en revelaciones tradicionales. Más bien, los antropólogos emplean el método científico, un sistema de lógica utilizado para evaluar datos derivados de la observación sistemática. Los investigadores confían en el método científico para investigar tanto el mundo natural como el social porque el enfoque les permite hacer afirmaciones sobre el conocimiento y verificar esas afirmaciones con un razonamiento lógico y sistemático. Mediante el pensamiento crítico y escéptico, los científicos se esfuerzan por suspender el juicio sobre cualquier afirmación de conocimiento hasta que haya sido verificada. (Scupin, 2016, p. 13)

> El método científico es el mismo para todas las ciencias naturales y sociales. Por supuesto, comienza con la observación, seguida de la formulación de hipótesis, el experimento (en ciencias naturales) y la recopilación de datos (en ciencias sociales), el análisis y, finalmente, llegar a una conclusión. Ello igualmente se aplica a todas las ciencias. También en la investigación antropológica, sea de cualquier rama de la disciplina, seguimos el mismo procedimiento científico en nuestras investigaciones. (Sahay, 2021, pp. 7-8)

> La antropología es una ciencia y, como tal, los antropólogos siguen el método científico. Primero, un antropólogo formula una pregunta de investigación basada en algún fenómeno que ha hallado. Luego construyen una hipótesis comprobable basada en su pregunta. Para probar su hipótesis, recopilan datos e información. La información puede venir de una o varias fuentes y puede ser de tipo cuantitativo o cualitativo. Parte de la evaluación podría incluir el análisis estadístico de los datos. El antropólogo entonces llega a una conclusión. (Hasty et al., 2022, p. 56)

El método científico incluye cuatro etapas principales. La primera es desarrollar una hipótesis (o múltiples hipótesis) para explicar una observación o responder una pregunta. La siguiente etapa es probar la hipótesis, lo que requiere el recojo y análisis de datos. Por ejemplo, en el estudio de la evolución humana, esto puede incluir la recolección y análisis de restos humanos. Si los antropólogos quisieran probar la hipótesis de que caminar erguido ocurrió antes de un aumento significativo en el tamaño del cerebro, necesitarían recolectar esqueletos humanos de antigüedad conocida. Esto les permitiría determinar si caminar erguido precedió a un aumento en el tamaño del cerebro. La tercera etapa incluye la aceptación, rechazo o modificación de la hipótesis. La cuarta etapa implica la reevaluación continua de la hipótesis a medida que se dispone de nuevos datos. (Muckle et al., 2022, pp. 61-62)

La antropología suele utilizar el método científico, el patrón más básico de la investigación científica. El método científico comienza con la observación de un hecho, una verdad verificable. Luego, sigue la construcción de una hipótesis, que es una explicación comprobable de los hechos. Luego esa hipótesis se prueba con experimentos, observaciones adicionales o mediciones. Si los datos […] muestran que la hipótesis es incorrecta, el científico desarrolla una nueva hipótesis y luego la prueba. Si las nuevas pruebas y los datos que producen parecen respaldar la hipótesis, el científico escribe una descripción de lo que hizo y encontró y la comparte con otros científicos. (Welsch et al., 2025, p. 15)

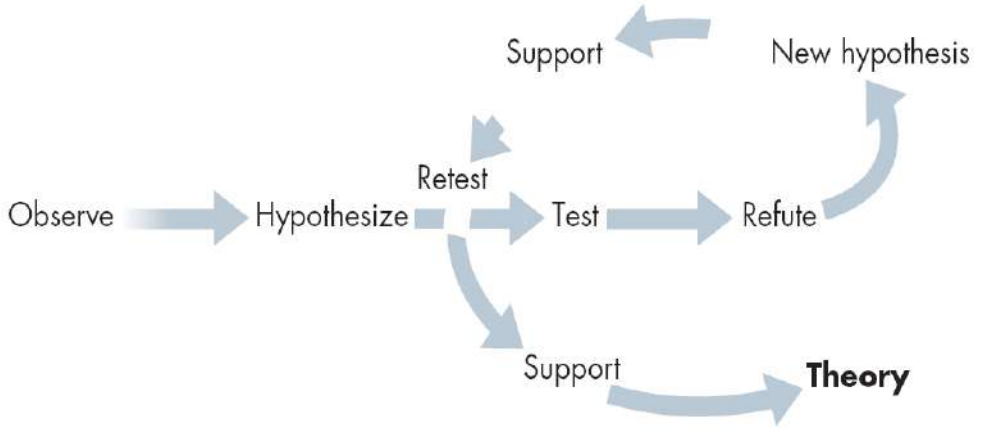


Figura 17: El método científico usado en antropología según Fuentes (2012).

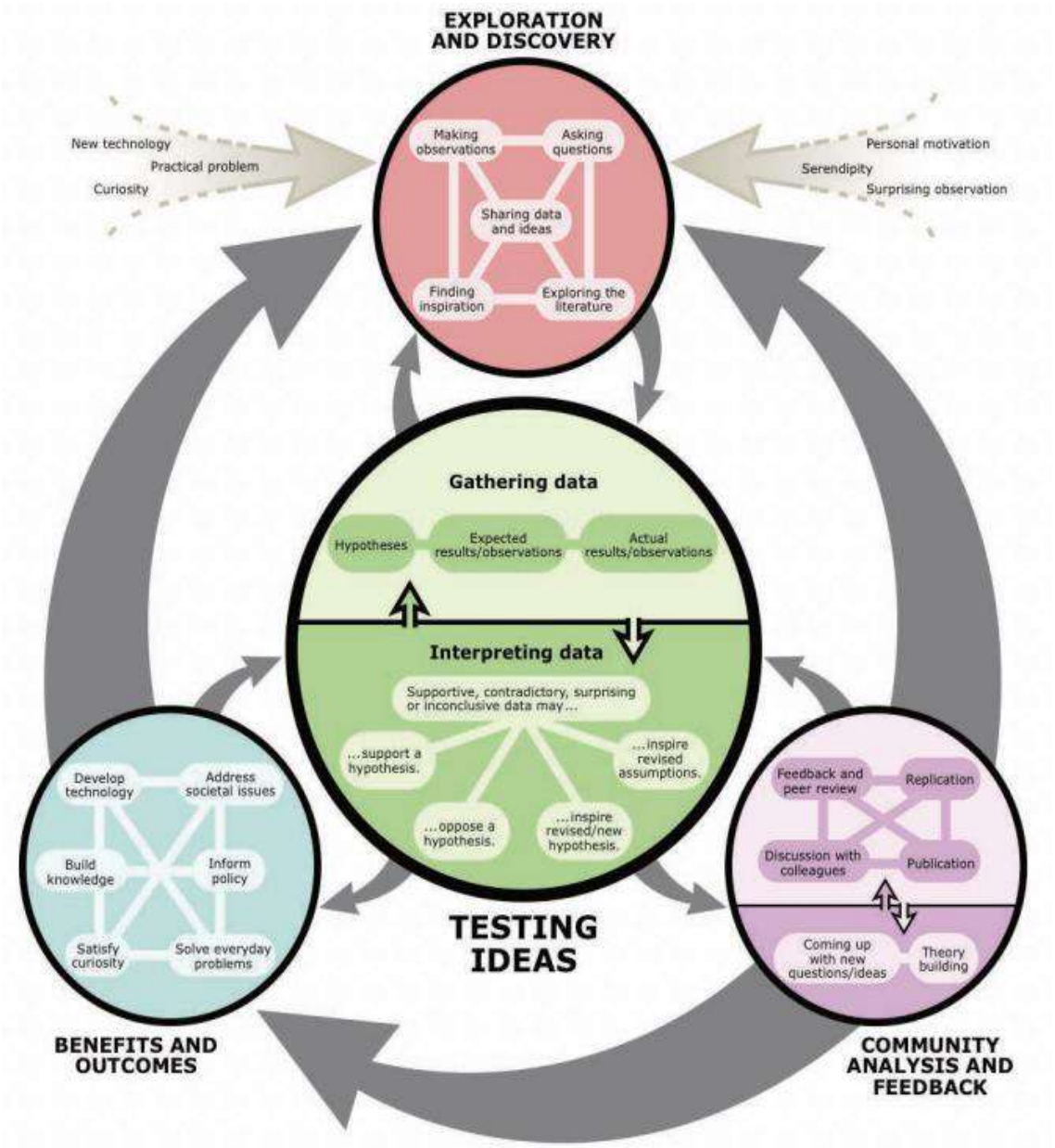


Figura 18: El método científico usado en antropología según Shook et al. (2019).

Aparte del método científico, la antropología emplea métodos y técnicas particulares. Con respecto a los primeros, el más importante es el método comparativo. A inicios del siglo XX, Boas (1908) afirmó que el principal objeto de estudio antropológico no son los rasgos psicológicos y fisiológicos del individuo, sino la diversidad poblacional. Es mediante el análisis sistemático de rasgos culturales de las poblaciones humanas (hábitos, creencias, dialectos, normas, actividades económicas, etc.) que el antropólogo generaliza o teoriza. De ahí, Boas (1932) destacó que la tarea de los antropólogos era "descubrir entre todas las variedades de la conducta humana aquellas que son comunes a toda la humanidad" (p. 613). Por ello, el método comparativo se consideró la gran vía para construir teorías y

leyes sobre la cultura y la conducta humana (Firth, 1951b; Malinowski, 1936, 1937, 1944, 1968; Radcliffe-Brown, 1951, 1964). Claramente, el proceso era inductivo pues iba de lo particular (enunciados descriptivos) a lo general (teorías y leyes sobre la cultura).

El método comparativo no solo era una herramienta, sino también un enfoque. Casi al mismo tiempo en que se destacaba la relevancia de la comparación, Malinowski (1936) afirmó que "la antropología tiene el privilegio y el deber de actuar como una agencia organizadora en el estudio comparativo de las culturas" (p. 443). En ello, la comparación de poblaciones se consideró un recurso "sumamente valioso" (Linton, 1945, p. 11) y de fundamental importancia para la disciplina (Lowie, 1947), ya que destacaba el impacto de la cultura en la diversidad humana (Benedict, 1955; White, 1947a). El mejor ejemplo lo hallamos en los estudios comparativos de Murdock (1937, 1957, 1967), que formaron los antecedentes de los estudios transculturales (*cross-cultural studies*), un campo de investigación que combina técnicas cuantitativas y cualitativas para analizar la diversidad de rasgos culturales (Ember & Ember, 2009).

Para mediados del siglo XX, se consolidó la idea de que la antropología debía estudiar la diversidad humana –en palabras de Gillin (1948): "la antropología, en suma, toma como objeto de estudio a toda la especie humana y como campo de investigación a todo el planeta habitado" (p. 4). Fue mediante el estudio de otras poblaciones que se descubrió que la sociedad occidental solo era una entre otras. Ello sin dejar de lado que el fin de la antropología era hallar los rasgos generales que subyacen a las diferencias poblacionales (Firth, 1951b). Fue así que la comparación se consideró un tipo de estudio experimental que permitía formular teorías y leyes generales, como las ciencias básicas y naturales (Jarvie, 1961; Leach, 1968; Nadel, 1951). Por todo ello, la comparación ha generado importantes debates metodológicos en la disciplina (Gingrich & Fox, 2002; González Echevarría, 1990; Hunt, 2007; Reynoso, 2019; Salzman, 2012).

Como tal, el método comparativo se consideró un rasgo particular de la disciplina –en palabras de Benedict (1955): "la marca distintiva de la antropología entre las ciencias sociales es que incluye para un estudio serio otras sociedades aparte de la nuestra" (p. 1). Ello hizo que la diversidad cultural se vuelva un área de investigación antropológica (Benedict, 1955; Kroeber, 1948a; Firth, 1951b) y que los diversos grupos humanos se consideren un "laboratorio" (Benedict, 1955, p. 12) o "laboratorio social" (Eggan, 1963, p. 8) donde los antropólogos estudian la diversidad humana. Tales aportes lograron que

la comparación se vuelva un criterio de demarcación –en palabras de Radcliffe-Brown (1958): "si alguna vez hemos de alcanzar un conocimiento científico de la sociedad humana, sólo puede ser examinando y comparando sistemáticamente muchas formas diversas de sociedad" (p. 141).

Dado que las teorías y leyes sobre la cultura solo podían formularse comparando grupos humanos, la comparación fue clave para la consolidación del carácter científico de la antropología (Cohen & Naroll, 1970; Malinowski, 1968; Naroll, 1970; Otterbein, 1972; Redfield, 1962a). Incluso en pleno contexto interpretativista, se afirmaba que "su validez y objetividad universales como ciencia de la humanidad depende de su capacidad para escapar de sus propios orígenes culturales e históricos" (Bossert, 1982, p. 98). Ello también ocupa a la antropología biológica y su interés por la variación humana (Staski & Marks, 1992). Actualmente, la comparación es fundamental en el método antropológico al distinguirla de otras ciencias, pues se enfoca en estudiar otros grupos humanos y hasta otras especies (Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Staski & Marks, 1992; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025).

Cual complemento, la antropología también emplea métodos estadísticos que generan modelos univariados, bivariados y multivariados (Bernard, 1995, 2018). También emplea otros métodos como análisis componencial (Goodenough, 1956), análisis del discurso (Farnell & Graham, 2015), análisis de textos (Wutich et al., 2015), análisis geoespacial (Brondizio & Van Holt, 2015), análisis de redes (McCarty & Molina, 2015) u otros (Bernard, 1995, 2018; Bernard & Gravlee, 2015). Tal diversidad metodológica también comprende métodos y herramientas computacionales, como aquellas de las ciencias del caos y la complejidad, los modelos basados en agentes y la inteligencia artificial (Díaz et al., 2007; Reynoso, 2006). Por otro lado, la antropología también emplea métodos de las ciencias biológicas y evolucionistas (Fuentes, 2012; Larsen, 2023; Shook et al., 2019; Staski & Marks, 1992). Todo ello comprueba su interdisciplinariedad.

Con respecto a las técnicas, la antropología emplea varias de ellas. La más habitual es la observación. Como tal, ella es un paso clave de la investigación científica, al recoger los datos con los que forma la evidencia (Boyd, 2021; Bunge, 2004; French, 2016; Kukla, 2008). Por ello, se la considera "el tipo más simple de experiencia científica" (Bunge, 2004, p. 623). Algunas de sus funciones son proveer información novedosa, formular

problemas con los datos o contrastar hipótesis para resolver tales problemas (Bunge, 2004). La observación también funciona como criterio de demarcación al distinguir la ciencia empírica de la matemática, la filosofía, la teología o la pseudociencia (Boyd, 2021; Kukla, 2008). En las ciencias sociales, Durkheim (1919) fue pionero en establecer la observación de los hechos sociales como si fueran "cosas", es decir, como objetos plausibles de observación y experimentación (González, 2006).

Concebida como "el método central y definitivo de investigación etnográfica" (Musante, 2015, p. 251), la observación es el primer paso del método antropológico. A fines del siglo XIX, la antropología era una disciplina teórica, ya que los datos eran teorizados por académicos que no los recogían directamente. Ello cambió a inicios del siglo XX. En su trabajo de campo en las islas Trobriand, Malinowski (1922) destacó la importancia de la observación directa de la conducta. Ello transformó el método de la disciplina. En su trabajo, Malinowski (1922) no solo examinó el hecho cultural estudiado desde lejos, como haría cualquier científico objetivo, sino que especialmente lo observó desde dentro, aplicando la *observación participante* –un tipo de observación que consiste en participar de las prácticas observadas. Como tal, la observación participante es clave del trabajo de campo antropológico (Blommaert & Jie, 2020; Olivier de Sardan, 2015).

La razón de ello la esbozó el propio Malinowski (1926a), al afirmar que la observación antropológica requiere abandonar cualquier prejuicio. Ello destacó la importancia de observar prácticas culturales en su estado natural, tal como ocurren en la vida diaria. Desde ahí, Malinowski (1936, 1937) defendió que la antropología no solo se basa en la observación directa de la conducta (o de los fenómenos culturales), sino también en su amplio rango de observación. Ello era posible solo si se acompañaba de conceptos y teorías, ya que "observar significa seleccionar, clasificar, aislar sobre la base de la teoría" (Malinowski, 1944, p. 12). Tiempo después, Malinowski (1968) reiteró ello al destacar que "la observación siempre implica teoría" (p. 209). Ello cerró la brecha entre observar y teorizar, que seguía vigente en aquella época (Radcliffe-Brown, 1923), e hizo que la observación se considere un criterio de demarcación.

Uno de los primeros en mencionarlo fue Radcliffe-Brown (1923), quien planteó que "la antropología social como ciencia inductiva debe basarse únicamente en hechos y en observaciones bien autenticadas de los hechos" (p. 139). Años después y de forma más explícita, Kaplan (1984) señaló que "la antropología debe ser una ciencia observacional

o no es ciencia en absoluto" (p. 33). Y es que, al formular enunciados generales desde casos singulares, la observación cumple un rol central (Bell, 1955). Por ello, el primer rasgo distintivo de la antropología era "el carácter intensivo y detallado de la observación sistemática de la conducta de las personas en relaciones grupales" (Firth, 1951b, p. 17). Para lograr tal nivel de sistematicidad, los antropólogos también recurrían al empleo de informantes (Nadel, 1951). Con el tiempo, se consolidó que la antropología remite al "axioma de la experiencia directa" (Kaplan, 1984) para la creación de conocimiento.

Como tal, la observación participante ha generado importantes debates filosóficos sobre la comprensión de los grupos (Agassi, 1969; Martin, 1969; Mintz, 1969), la posición del antropólogo (Jarvie, 1969b) o su vínculo con la objetividad (Zahle, 2013a). A ello se añade la revelación de sesgos, pues "ninguna observación antropológica está libre de las perspectivas políticas e ideológicas del antropólogo o de los actores sociales locales" (Herzfeld, 2017, p. 16). Por todo ello, la observación participante es clave en el método antropológico (Bernard, 1995, 2018; Blommaert & Jie, 2020; DeWalt & DeWalt, 2011; Hames & Paolisso, 2015; Hume & Mulcock, 2004; Musante, 2015; Olivier de Sardan, 2015; Pelto & Pelto, 1978; Spradley, 1980). Dicho atributo es "el aspecto verdaderamente único y original de la antropología cultural" (Eller, 2016, p. 35) y parte del estado actual de la disciplina (Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Ember et al., 2015; Hasty et al., 2022; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Welsch et al., 2025).

Otra técnica empleada es la entrevista en sus diversos tipos: etnográfica (Spradley, 1979), semiestructurada (Bernard, 1995, 2018), estructurada (Pelto & Pelto, 1978; Weller, 2015) o centrada en la persona (Levy & Hollan, 2015). Otras son los grupos focales (Schensul & LeCompte, 2013a) y las encuestas online (Snodgrass, 2015). Aunque la dicotomía cuali-cuanti es criticable (Aldrich, 2014), incluso en la antropología (Reynoso, 1995b), el uso de técnicas cuantitativas también forma parte de la disciplina (Bernard, 1995, 2018; Chibnik, 1985, 1999; Driver, 1953; Johnson, 1978; Madrigal, 1998, 2012; Pelto & Pelto, 1978; Williams & Quave, 2019). Considerando todo lo visto, es claro que la antropología no solo opera con respecto al método científico, coincidiendo en ello con otras ciencias, sino que también emplea diversos métodos y técnicas para diversos fines. Tal como en otras disciplinas, la antropología es una prueba de que el método científico y los varios métodos de la ciencia pueden convivir más allá de cualquier ismo filosófico.

4.9.2. Diseños experimentales.

La experimentación es la marca registrada de la ciencia moderna (Bunge, 2004), así como un tema central de la filosofía de la ciencia (Arabatzis, 2008; French, 2016; Gooding, 2001; Popper, 1959; Wang, 2021). Los experimentos puros, cuasi-experimentos y pre- o pseudo-experimentos son los diseños experimentales más comunes. Ciencias como física, biología o química experimentan para corroborar sus hipótesis de manera continua. En ciencias sociales, la experimentación también está presente, aunque en menor cuantía (Crasnow, 2017; Guala, 2011; Manicas, 2006; Nagel, 1961; Risjord, 2023). En aquel dominio, los diseños experimentales típicos son los cuasiexperimentos (Reichardt, 2019), los experimentos de campo (Baldassarri & Abascal, 2017), los experimentos naturales (Diamond & Robinson, 2010; Dunning, 2012) y los experimentos naturalísticos (Bernard, 2018). Una característica de todos ellos es que pueden realizarse en el campo.

En antropología, la problemática no es muy diferente. El método antropológico puede aplicar múltiples diseños de investigación (Bernard, 1995, 2018; Johnson & Hruschka, 2015). En ello, los diseños experimentales se aplicaron en la disciplina junto al método comparativo a inicios del siglo XX (González Echevarría, 1990). En aquel contexto, Bartlett (1937) declaró que el mejor consejo que recibió para su formación fue buscar "una instrucción exhaustiva en los métodos experimentales del laboratorio psicológico" (pp. 416-417). Pese a ello, la idea de que la experimentación antropológica no ocurría en un laboratorio, sino en el campo (Lowie, 1936), sembró la idea de que el antropólogo no podía experimentar como el científico natural (Kroeber, 1948a; Linton, 1936). Tal límite se consolidó como algo real, aunque no fuera más que un mito (Morales, 2021a). Con el tiempo, algunos estudios demostraron que la antropología podía experimentar.

Para mediados del siglo XX, Herskovits (1948) y Nadel (1951) destacaron el carácter científico de la experimentación de campo. Ello se confirmó en diversos estudios (Evans-Pritchard, 1965; Lewis, 1953; Sechrest, 1970), algunos de ellos sobre cambio cultural (Spindler & Goldschmidt, 1952) y categorización racial (Byrne et al., 1995; Harris et al., 1993). En aquel tiempo, pasar del método comparativo al experimental se catalogó como "uno de los movimientos más importantes de la antropología social" (Evans-Pritchard, 1965, p. 31). Fue ahí que los experimentos de campo se consideraron la forma legítima de experimentación antropológica (Evans-Pritchard, 1965). Con el paso del tiempo, no solo se consolidó que la antropología era una ciencia que podía experimentar (Staski &

Marks, 1992), sino que también surgió la llamada etnografía experimental, que reúne técnicas cualitativas y cuantitativas (Sherman & Strang, 2004).

Actualmente, muchos estudios antropológicos emplean diseños experimentales de campo o naturales en temas como racionalidad económica (Chibnik, 2005; Henrich et al., 2005), efervescencia colectiva (Xygalatas, 2014), neuroantropología (Lende & Downey, 2012), sistemas cognitivos (Kronenfeld, 2018), conducta ritual (Jackson et al., 2018), evolución cognitiva (Gamble et al., 2014) o aprendizaje social (Van Leeuwen et al., 2018). Por otro lado, la antropología cognitiva (Kronenfeld et al., 2011), evolucionista (Henrich, 2016) y biológica (Larsen, 2023) también emplean diseños experimentales para proponer y testear hipótesis que se consolidan en teorías científicas. Tomando todo ello resulta equivocado afirmar que la antropología no puede experimentar como las ciencias básicas o naturales (Morales, 2021a). Claro está, por la naturaleza de su objeto de estudio y problemas de investigación, la forma cómo tales diseños se llevan a cabo es particularmente distinta.

4.9.3. Etnografía y trabajo de campo.

La etnografía es la descripción sistemática de la cultura de una población. Como tal, es el principal recurso de investigación de la antropología (Risjord, 2007). Si la observación participante permite recoger datos, la etnografía les brinda sentido. En un principio, la antropología era una disciplina teórica. La etnografía se popularizó luego del trabajo de Malinowski (1922) con los Trobriand, donde afirmó que su fin era develar la estructura formal de la sociedad (que engloba instituciones como religión o economía), la vida cotidiana de sus miembros (llamada "imponderables" por ser hechos que no se registran vía entrevistas o documentación) y el "espíritu" (las formas típicas de sentir y pensar de las personas como miembros de una sociedad). Desde tal enfoque, Malinowski (1922) planteó que el objetivo del etnógrafo era presentar la "anatomía" de la cultura de una sociedad, es decir, "un esquema claro del marco de la cultura de los nativos en el sentido más amplio de la palabra, y de la constitución de su sociedad" (p. 17).

Durante el siglo XX, siguiendo aquel legado, diversos antropólogos realizaron etnografías que son parte de la formación antropológica: Radcliffe-Brown (1922) con los Andaman, Mead (1928) con los Samoa, Evans-Pritchard (1940) con los Nuer, Lévi-Strauss (1948) con los Nambikwara, Kroeber (1948b) con los Mohave, Leach (1954) con los Kachin,

Boas (1966) con los Kwakiutl, Benedict (1969) con los Zuñi o Geertz (1973) con los Bali. Por aquel tiempo, la etnografía se consideró parte fundamental de la antropología como disciplina científica al proveer la evidencia que compone sus teorías (Herskovits, 1948; Radcliffe-Brown, 1958). Uno de los primeros rasgos propios de la etnografía fue su distinción de la historia, ya que esta se basa en registros escritos mientras ella requería del contacto directo con las personas (Radcliffe-Brown, 1952). Con el tiempo, el empleo de dicha herramienta se consolidó en la disciplina, siendo percibida como el rito que todo antropólogo debía atravesar (Fontein, 2014; Reynoso, 1995b).

> En lo que respecta al trabajo de campo antropológico, obviamente estamos exigiendo un nuevo método de recolección de evidencia. El antropólogo debe renunciar a su cómoda posición en la silla larga en la veranda del complejo misional, la estación del Gobierno o el bungalow del plantador, donde, armado con lápiz y libreta y, a veces, con un whisky con soda, se ha acostumbrado a recopilar declaraciones de informantes, escribir historias y llenar hojas de papel con textos salvajes. Debe salir a los pueblos y ver a los indígenas trabajando en los jardines, en la playa, en la selva; debe navegar con ellos a bancos de arena distantes y tribus extranjeras, y observarlos en expediciones de pesca, comercio y ceremonias en el extranjero. La información debe llegarle llena de sabor a partir de sus propias observaciones de la vida nativa y no ser exprimida de informantes reacios como un hilo de conversación. El trabajo de campo se puede hacer primero, o de segunda mano, incluso entre salvajes, en medio de viviendas sobre pilotes, no lejos del canibalismo y la caza de cabezas reales. La antropología al aire libre, a diferencia de la toma de notas de oídas, es un trabajo duro, pero también muy divertido. Sólo tal antropología puede darnos una visión completa del hombre primitivo y la cultura primitiva. (Malinowski, 1926b, pp. 92-93)

Tal como indica su definición, la etnografía es un acto descriptivo. En ciencias sociales, describir ocupa un lugar central (Bunge, 1996); en cambio, en antropología, dicho acto es parte fundamental del trabajo de campo (Olivier de Sardan, 2015). Un primer tema de discusión fue su vínculo con la teoría. Para Malinowski (1944), hacer etnografía no solo es describir, sino también teorizar, ya que "no hay tal cosa como una descripción completamente desprovista de teoría" (p. 7). Dado que hacer etnografía implica analizar la cultura de un grupo humano, dicho proceso debe guiarse por una "teoría general de la cultura" (Malinowski, 1968). Tal como ocurre en otras áreas, la descripción etnográfica

se realiza mediante conceptos científicos que integran las teorías (Firth, 1951b; Olivier de Sardan, 2015). Por ello, Kaplan (1984) afirmó que en la investigación antropológica "la teoría ni sigue ni precede a la descripción; los dos caminan de la mano" (p. 34).

Gracias a su aspecto teórico, la etnografía permite vivir la experiencia e interpretar los conceptos y valores sociales; hallar su orden estructural; y comparar tales patrones con los de otros grupos (Evans-Pritchard, 1951). Queda claro que ella tiene un papel clave en el método comparativo. Por vincularse a la teoría, la investigación de campo transcurre de la descripción a la explicación. La etnografía provee la materia prima para formular teorías, por lo que describir y explicar son actividades "claramente complementarias" (Nadel, 1951, p. 21). De hecho, tal como argumentó Radcliffe-Brown (1958), la teoría y la explicación son relevantes en el proceso de investigación, ya que "la mera observación y descripción no pueden darnos conocimiento científico" (p. 141). Para tal enfoque, transversal a la ciencia, las descripciones antropológicas son científicas solo porque emplean conceptos teóricos (Radcliffe-Brown, 1964). Todo ello va mostrando lo clave que resulta la observación en la investigación antropológica.

Con el tiempo, la etnografía se consolidó como un diseño de investigación basado en la observación, descripción e integración de las culturas (Lowie, 1960). Pese a haber varias tradiciones (Bryman, 2001a; Jarvie, 1967, Strathern 1993b), su importancia se admitió de forma general. Incluso Tyler (1969), desde un marco posmoderno, argumentó que "el trabajo de campo es parte integral de la experiencia del antropólogo y el paso del sillón al campo es aclamado universalmente como un punto de inflexión en la historia de la disciplina" (p. 68). En ello, hay un fuerte consenso: la etnografía es central en el método antropológico (Bernard, 1995, 2018; Bernard & Gravlee, 2015; Blommaert & Jie, 2020; Fetterman, 2010; Gupta & Ferguson, 1997; Johnson, 1978; Konopinski, 2014; Matera & Biscaldi, 2021; Naroll & Cohen, 1970; Pelto & Pelto, 1978). Ello también es admitido en antropología biológica y evolucionista, próximas a las ciencias naturales (Fuentes, 2012; Larsen, 2023; Shook et al., 2019; Staski & Marks, 1992).

Como tal, la etnografía también es útil para diseñar proyectos de investigación y formular teorías (Gobo, 2008; LeCompte & Schensul, 2010; Schensul et al., 2013). Por ello, se aplica a áreas como salud, educación, trabajo o deporte (Atkinson et al., 2007; Bryman, 2001b, 2001c; LeCompte & Schensul, 2010). Aunque puede incluirse en experimentos, la etnografía no controla variables (LeCompte & Schensul, 2010); asimismo, aunque la

creamos cualitativa (Angrosino, 2007; Atkinson et al., 2007), aquella analiza diversos tipos de datos (LeCompte & Schensul, 2010). De hecho, la etnografía emplea múltiples técnicas de recojo, organización, operacionalización, medición y evaluación, así como métodos de análisis e interpretación, para fortalecer la calidad de los datos y la rigurosidad de las hipótesis (Blommaert & Jie, 2020; Fetterman, 2010; Gobo, 2008; Guest, 2015; Hammersley & Atkinson, 2007; LeCompte & Schensul, 2010, 2013; Olivier de Sardan, 2015; Schensul et al., 2013; Schensul & LeCompte, 2013a, 2013b).

Por su empleo en el estudio de grupos humanos, la etnografía también involucra dilemas éticos (Angrosino, 2007; Fetterman, 2010; Gobo, 2008; Hammersley & Atkinson, 2007; LeCompte & Schensul, 2015). En ello, su vínculo con la escritura y la retórica es clave (Bryman, 2001d; Fetterman, 2010; Hammersley & Atkinson, 2007; Hasbrouck, 2018). Su desarrollo ha sido tal que existen varios tipos de etnografía: analítica (Snow et al., 2003), rápida (Vindrola-Padros, 2021), crítica (Madison, 2020), experimental (Sherman & Strang, 2004), visual (Pink, 2013), colaborativa (McCabe, 2017), feminista (Davis & Craven, 2023), cuantitativa (Damşa & Barany, 2023) o autoetnografía (Adams et al., 2022). Asimismo, hay muchos estilos: dialógica (Tedlock, 1979, 1991), interpretativa (Denzin, 1997), posmoderna (Tyler, 1986, 1987b), deconstructiva (Linstead, 1993), multisituada (Marcus, 1995), reflexiva (Davies, 1999), entre otros (Atkinson et al., 2007; Gobo, 2008), cada uno con su propia epistemología. Como tal, la etnografía es lo que distingue a la antropología de otras ciencias sociales (Crivos, 2019).

Obras actuales definen la etnografía como "una descripción de las conductas e ideas habituales de una sociedad" (Ember et al., 2015); "un relato o descripción escrita de una cultura en particular" (Eller, 2016, p. 10); "el estudio en profundidad de las prácticas y vidas cotidianas de un pueblo" (Brown et al., 2020, p. 25), "un método utilizado por los antropólogos culturales para crear una descripción de una cultura o sociedad" (Hasty et al., 2022, p. 50) o "una observación y participación prolongada e intensiva en la vida de una comunidad" (Welsch et al., 2025, p. 17). Como tal, la etnografía es la herramienta típica de la antropología en su objetivo de comprender la cultura de las poblaciones humanas (Bodley, 2020; Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025).

4.9.4. Punto de vista nativo.

Para Malinowski (1922), el tercer objetivo de la etnografía era aprehender el "espíritu" de una población humana, es decir, las formas de sentir y pensar de los sujetos estudiados, pero no de forma individual, sino como parte de una sociedad. En otras palabras, la etnografía debe enfocarse en la psicología cultural de los sujetos estudiados. Para ello, se emplea categorías nativas que permitan estudiar sin distorsión las conductas observadas. Desde tal enfoque, Malinowski (1922) sostuvo que la meta de la etnografía era "captar el punto de vista del nativo, su relación con la vida, para realizar su visión de su mundo" (p. 25). En el argot antropológico, el llamado *punto de vista nativo* refiere a la perspectiva de los individuos sobre su propia cultura. El objetivo de la etnografía como diseño de investigación científica es aprehender aquella perspectiva.

La idea de que la meta de la etnografía es aprehender el punto de vista nativo se mantuvo en la disciplina. A inicios del siglo XX, Lowie (1936) dijo que, aunque los informantes puedan mentir, "no hay otra forma de llegar a la verdad del asunto que interrogar a los nativos y observar su conducta" (p. 302). Las etnografías de Radcliffe-Brown (1922) con los Andaman, de Mead (1928) con los Samoa, de Evans-Pritchard (1940) con los Nuer, de Lévi-Strauss (1948) con los Nambikwara, de Kroeber (1948b) con los Mohave, de Leach (1954) con los Kachin, de Boas (1966) con los Kwakiutl, de Benedict (1969) con los Zuñi o de Geertz (1973) con los Bali recogen las perspectivas de los sujetos nativos para integrarlas con el conocimiento científico. Tal ejercicio distingue la antropología de otras ciencias, ya que no hay otra disciplina que formule sus teorías aprehendiendo lo que sus objetos/sujetos de estudio consideran de sí mismos.

En un clásico ensayo, Geertz (1974) afirmó que el vínculo del antropólogo con el saber nativo era un problema epistemológico, ya que se vinculaba a los conceptos (nativos o científicos) y los objetos (percepciones, experiencias o subjetividades). Tomando como ejemplo su propio trabajo de campo, Geertz (1974) planteó que la labor del antropólogo contenía un fuerte aspecto interpretativo (o hermenéutico) que lo asimilaba al crítico literario. Ello explica por qué concibió la antropología como una ciencia interpretativa (Geertz, 1973). Por su gran impacto, la idea de que la etnografía interpreta experiencias se mantuvo en la disciplina –en palabras de Sperber (1985): "la tarea principal de la etnografía es hacer inteligible la experiencia de seres humanos particulares tal como está

moldeada por el grupo social al que pertenecen" (p. 34). Dicho enfoque se estableció también en las ciencias sociales (Rabinow & Sullivan, 1987; Winch, 1963).

Con el tiempo, al punto de vista nativo se le bautizó como *perspectiva del actor*, siendo concebida casi como la única fuente de conocimiento científico social. Pese a que dicha atribución fue una postura limitante (Reynoso, 1995b), aquel recurso permaneció. En tal contexto, surgieron varios tipos de etnografía que presumiblemente podían captar tales voces (Sangren et al., 1988). Ya en el nuevo siglo, aún se tenía la idea de que "el objetivo de la etnografía es capturar el punto de vista del nativo, y se considera que esto requiere una descripción de las representaciones, experiencias u otros rasgos de los individuos" (Risjord, 2007, p. 401). Tal precepto se reafirma en obras recientes de metodología de investigación (Blommaert & Jie, 2020; LeCompte & Schensul, 2010; Olivier de Sardan, 2015) y antropología (Brown et al., 2020; Hasty et al., 2022; Kottak, 2022; Scupin & DeCorse, 2021; Welsch et al., 2025).

Si de interpretación hablamos, cabe señalar que dicho elemento cumple un rol central en las ciencias sociales. Uno de los primeros en destacarlo fue Weber (1947), para quien los científicos sociales debían lograr la comprensión (*Verstehen*) de la conducta social. Desde aquel precepto, dicha noción se empleó para distinguir las ciencias sociales de las ciencias físicas (Abel, 1948), siendo contrario a la explicación, lo que reorientó sus métodos y fines (Bunge, 1985c, 1996; Mazlish, 1998; Winch, 1963). Así, se consolidó un paradigma hermenéutico que elaboró sus propias explicaciones interpretativas como contrarias a las causales (Little, 1991). Otros, en cambio, acusaron a tales esfuerzos de separatistas y abogaron por un enfoque que integre interpretación y explicación (Henderson, 1993). Actualmente, los enfoques hermenéuticos o interpretativos forman parte de la filosofía de las ciencias sociales (Benton & Craib, 2011; Rosenberg, 2016; Risjord, 2023).

En antropología, por la naturaleza de sus objetos, la interpretación es más importante. Aunque el trabajo de Geertz (1973) es recordado por discutir ello, lo cierto es que tal aspecto ha estado presente desde hace mucho tiempo. El propio trabajo de Malinowski (1922) contuvo reflexiones sobre la interpretación de prácticas culturales. Asimismo, muchas etnografías del siglo XX incluían reflexiones de tono interpretativo (Benedict, 1969; Boas, 1966; Evans-Pritchard, 1940; Kroeber, 1948b; Leach, 1954; Mead, 1928; Radcliffe-Brown, 1922). En el estudio de las culturas, interpretar el significado de sus valores (Kroeber, 1949) o historia (Kroeber, 1952c) ocupa un lugar céntrico. De hecho,

la pregunta por el significado de ciertos fenómenos culturales es fundamental para la disciplina (Leach, 1974; Lévi-Strauss, 1966). Todo ello hizo que interpretar se vuelva un aspecto central del método antropológico.

Nadie critica que la interpretación ocupe un lugar central en la antropología. Ello fue notorio en la antropología simbólica, una especialidad de la antropología que enfatizó en la interpretación de símbolos (Dolgin et al., 1977; Geertz, 1973; Reynoso, 1987; Sperber, 1975; Turner, 1967). Además, muchos objetos de estudio, como creencias sobrenaturales o razonamientos lógicos, requieren de interpretación (Lukes, 2007; Morales, 2021b; Skorupski, 1978; Sperber, 1985). Aunque ella tiene un lugar ganado, los términos en los que debe darse todavía se debaten (Jarvie et al., 1976). Por ejemplo, para Agar (1980, 1982) la interpretación trajo problemas metodológicos en su empleo a la etnografía; en cambio, para Kaplan (1984), ella es necesaria para no deshumanizar al sujeto observado ni al observador, por lo cual señaló que "lo que hay que evitar no es la interpretación sino la interpretación proyectiva" (p. 35). Se trata de un aspecto del método antropológico difícil de esquivar y que puede confrontar con otros, como el acto de explicar.

Para Sperber (1985) interpretar y explicar eran "dos tareas autónomas que contribuyen a nuestra comprensión de los fenómenos culturales" (p. 34). Aplicada a la etnografía, la interpretación es clave no por su generalidad, sino por su profundidad. De hecho, en diversos trabajos Sperber (1985, 1996) afirmó que interpretar y explicar eran actos complementarios. Aquella polémica, sumada a los aportes de la fenomenología, la lingüística, la semiótica y la hermenéutica, forjó una antropología interpretativa más vinculada a las humanidades que a la ciencia y que se reflejó bien en la etnografía posmoderna (Marcus & Fischer, 1986). El impacto de tal doctrina hizo que cualquier evento sea estudiado como si fuera un símbolo con significados ocultos o un lenguaje que todo antropólogo debía interpretar. En dicho contexto, la explicación quedó fuera del mapa. No obstante, pese a su impacto, el énfasis en la interpretación generó confusiones epistemológicas que comprometieron la disciplina (O'Meara, 1989).

Para el nuevo siglo se admitió que la antropología podía hacer ambas cosas: explicar e interpretar (Goody, 2004; Ricard, 2005). Para LeCompte y Schensul (2013), interpretar es importante porque implica "proveer una explicación del significado de los resultados de la investigación que se base en la experiencia de los investigadores y participantes de la investigación, se incruste en la evidencia empírica y se informe por las teorías ofrecidas

por las disciplinas relevantes" (p. 16). Aquel recurso está presente en el trabajo de campo, donde no toda interpretación es válida (Olivier de Sardan, 2015) y hasta en antropología biológica (Staski & Marks, 1992). Actualmente se reconoce que la interpretación forma parte del método antropológico (Bodley, 2020; Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025).

El ingreso de la interpretación permitió reconocer una particularidad epistemológica: la presencia de dos discursos –el nativo, dado por los sujetos nativos, y el científico, dado por el antropólogo. A mediados del siglo pasado, tomando la división entre fonémica y fonética, Pike (1967) acuñó los términos *emic* y *etic* para analizar fenómenos culturales. Aunque dicha propuesta no consolidó un gran aporte al campo, fue retomada desde la antropología. Refiriendo a aquellos trabajos, Harris (1968, 1976, 1979, 1987) recuperó tal dualidad para convertirla en una parte central de su método –el materialismo cultural– y señalar que en la antropología existían dos perspectivas: la emic, referida al punto de vista nativo, y la etic, referida al punto de vista científico del antropólogo. Como tal, se trató de un tópico muy discutido (Headland et al., 1990), hasta hoy mencionado en obras de antropología (Brown et al., 2020; Olivier de Sardan, 2015).

Si queremos traducir aquel problema en términos más conocidos, la división emic/etic refiere a aquella entre subjetividad y objetividad. En la ciencia, la objetividad refiere a la idea de que el proceso de investigación no está determinado por los juicios, valores y sesgos personales de los investigadores, sino por la exactitud de los métodos y técnicas (Reiss & Sprenger, 2020). Ello vuelve a la ciencia algo verdadero e impersonal (Bunge, 2004). Ambos elementos son producto de la distinción entre sujeto (el investigador) y objeto (lo investigado). En ciencias básicas y naturales la objetividad es posible, ya que la realidad físico-natural es claramente distinguible del investigador. En cambio, en ciencias sociales, tal distinción se torna problemática, pues los objetos de investigación son también sujetos cuyas perspectivas –que forman la realidad social– requieren de actos interpretativos que involucran la subjetividad del investigador.

Uno de los primeros en evaluar ello fue Weber (1949), quien afirmó que "no existe un análisis científico absolutamente 'objetivo' de […] 'fenómenos sociales'" (p. 72), ya que "todo el conocimiento de la realidad cultural […] es siempre conocimiento desde puntos de vista particulares" (Weber, 1949, p. 81). Claro está, para Weber (1949) ello no implicó

que las ciencias sociales solo generen saberes subjetivos, en tanto era posible alcanzar un grado de objetividad que permitiera que las teorías sean válidas para el científico y para la comunidad. De inicios del siglo XX hasta hoy, la división objetividad-subjetividad ha sido debatida en filosofía de la ciencia, concluyéndose, aunque estudian actos subjetivos, las ciencias sociales pueden generar conocimiento objetivo (Bunge, 1996; Douglas, 2011; Montuschi, 2014, 2017; Nagel, 1961; Risjord, 2023). Buena parte de la polémica se vincula a la neutralidad del científico social (Hollis, 2011).

En antropología, el debate sobre la objetividad adquiere otro tono, pues muchos de sus objetos demandan grandes dosis de interpretación. Más aún, el saber antropológico se consolida gracias al conocimiento nativo, lo que complica la clara frontera entre sujeto y objeto, subjetividad y objetividad. Al ser un tema central, el campo estuvo dividido. A inicios del siglo XX, Boas (1908) afirmó que la antropología era similar a las ciencias naturales "en su empeño de ignorar los valores subjetivos de los hechos históricos; en que trata de considerarlos objetivamente, simplemente como una secuencia de eventos, sin importar su influencia sobre el curso de nuestra propia civilización" (p. 9). En cambio, para Lowie (1936), "ninguna ciencia que se ocupe de los seres humanos puede jamás alcanzar el grado de objetividad posible en las ciencias físicas y biológicas" (pp. 3-4), ya que el antropólogo comparte muchos rasgos con los sujetos de estudio. Pese a ello, Lowie (1936) señaló que la antropología era una ciencia objetiva, ya que "la ciencia determina fenómenos subjetivos vía métodos objetivos" (p. 302).

En tono similar, aunque desde otro marco teórico, Malinowski (1937) afirmó que "la teoría antropológica debe ser objetiva, lo que significa clara y presentada de manera susceptible de verificación" (p. 223). Por su lado, Redfield (1962c) también defendió el carácter objetivo de la ciencia, pero añadió que "las ciencias sociales tampoco son tan sistemáticas ni tan completas como la física o la biología" (p. 36). Como se aprecia, hubo distintas posturas al respecto. Otra fue la de Maquet (1964), quien en un breve ensayo reafirmó que la antropología era objetiva porque sus enunciados trataban sobre objetos de existencia independiente pero que, distinta de otras ciencias, no empleaba métodos y técnicas impersonales ya que debía aprehender el punto de vista nativo. Para dicho enfoque, la antropología era objetiva, pero diferente de otras ciencias porque "no provee una visión impersonal de la realidad social" (Maquet, 1964, p. 54). Dicha obra generó algunos debates metodológicos y epistemológicos (Akhmanova et al., 1966).

Ese mismo año, en una postura similar, Lienhardt (1964) argumentó que, a diferencia de otras disciplinas, la objetividad del antropólogo tiene por meta comprender el punto de vista nativo, para lo cual se emplean categorías nativas. Incluso desde otro marco epistemológico, Lévi-Strauss (1966) indicó que la antropología "es sin duda única en transformar la más íntima subjetividad en un medio de demostración objetiva" (p. 116). De hecho, la objetividad de la disciplina es en gran parte un reflejo de la subjetividad nativa. Ello no arriesga su carácter científico, ya que otras ciencias tampoco generan conocimiento mediante la ausencia absoluta del investigador. De hecho, el triunfo de la observación participante como técnica de investigación depende de borrar los límites entre subjetividad y objetividad (Jarvie, 1969b). Paradójicamente, ello no menoscaba la rigurosidad de la antropología, sino que la reafirma (Jarvie, 1974; Leeds, 1974).

Por su crítica a la dualidad sujeto-objeto, pareciera que la antropología va contra toda lógica. Sin embargo, ello no es cierto. Tal como otras ciencias debaten dicha dualidad, otros marcos filosóficos también lo hacen. Uno de ellos es el realismo científico. Para Bunge (1983b), "en el realismo científico desaparece la tradicional oposición sujeto-objeto porque el sujeto conocedor […] es visto como parte del mundo" (p. 257). Ello significa que, aunque se distinga entre sujeto y realidad, se admite que la cognición del sujeto es producto de la realidad. Ello coincide con la idea de que el antropólogo es tan humano como los sujetos nativos. Y es que, aunque la objetividad total no es posible (Scheffler, 1981), la antropología ha logrado avances importantes en la comprensión de otras culturas (Beattie, 1984). Por aquellos debates, la objetividad antropológica se ha discutido en antropología (O'Meara, 1989) y filosofía de la ciencia (Feleppa, 1988).

A mediados de los años 90, la antropología posmoderna llevó los cuestionamientos a la dualidad sujeto-objeto a su extremo. Sobre la idea de que la objetividad antropológica contiene la subjetividad de las personas (el punto de vista nativo), se afirmó que aquella también contiene la propia experiencia del investigador. Desde tal perspectiva, Fabian (1994) señaló que toda etnografía se vincula a una autobiografía (la del antropólogo), la cual no rechaza su carácter objetivo, sino que más bien conforma "una condición de la objetividad etnográfica" (p. 82). Este enfoque, popularizado en la disciplina, fue más allá de la concepción clásica (arraigada en el empirismo lógico) y llegó al extremo de eliminar la distinción entre sujeto y objeto (Clifford, 1983). No obstante, para Reynoso (1995b), la pluralidad de miradas interpretativas y posmodernas sobre el vínculo sujeto-objeto se apoyan en confusiones y prejuicios sobre la actividad científica.

Desde otro marco, Lett (1997) destacó el carácter objetivo de la ciencia y resaltó, al mismo tiempo, que ella "es una actividad humana, practicada por seres humanos, lo que significa que ningún científico individual puede ser completamente imparcial" (p. 45). Tal postura defiende que la objetividad científica, aunque posible, no es absoluta, sino relativa, ya que depende de la comprobación y verificación pública de los enunciados. Desde ahí, Lett (1997) criticó los enfoques interpretativos y posmodernos, y afirmó que la antropología era objetiva porque sus enunciados se someten al debate público. En tono similar, Harris (1999) defendió la objetividad de la antropología y criticó los enfoques interpretativo, hermenéutico, fenomenológico y etnopoético por no brindar una base fáctica para la toma de decisiones políticas. Recientemente, Sahay (2021) planteó que un científico natural es un observador objetivo, pero el antropólogo no puede lograr una objetividad completa, ya que incluso el recojo de datos es un proceso subjetivo.

Pese a la variedad de enfoques, un consenso parece indicar que la antropología requiere de la subjetividad del investigador para ser objetivo. Y es que el carácter dialógico de la investigación etnográfica debate la dualidad subjeto-objeto (Gingrich, 2011), en una crítica que llega hasta la obra malinowskiana (Zahle, 2013a). Por ello, se afirma que el empleo de etnografía y observación participante debate los dualismos sujeto-objeto y subjetividad-objetividad sin que ello anule su capacidad de crear conocimiento riguroso (Olivier de Sardan, 2015; Schensul et al., 2013). Actualmente, se reconoce que el método antropológico debate la frontera sujeto-objeto o sujeto-sujeto (Bodley, 2020; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kottak, 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025). Contraria a otras ciencias donde el investigador debe ocultar su subjetividad, el antropólogo debe sacarla a flote y emplearla en justa medida para alcanzar la verdadera objetividad.

Cuando las interpretaciones antropológicas llegan a un extremo se genera el *relativismo cultural*: la tendencia de analizar una práctica con relación a su contexto cultural. Como tal, es un tema importante de la filosofía de las ciencias sociales por ser considerado un obstáculo para la formulación de leyes universales y la búsqueda de la verdad (Bunge, 1996; Hollis, 2011; Jarvie, 2007; Little, 1991; Nagel, 1961). En cambio, en antropología, el llamado contextualismo cultural es una crítica al etnocentrismo o la valoración de una cultura ajena desde nuestra propia experiencia cultural (Kaplan, 1984). Dicho precepto forma parte fundamental del enfoque antropológico, ya que para entender una práctica cultural hay que analizarla desde la sociedad en la que se ubica –en palabras de Wolf

(1964): “primero hay que entender una cultura en sus propios términos, no en términos de esquemas teóricos o prácticos impuestos desde el exterior” (p. 21).

Uno de los primeros en destacar el valor del relativismo cultural fue Herskovits (1972), quien afirmó que para apreciar la experiencia cultural de otras personas era necesario cuestionar nuestra propia experiencia. Tal principio era una crítica a la doctrina que distingue entre culturas inferiores/superiores, primitivas/modernas o salvajes/civilizadas. En aquel sentido, el enfoque relativista no es un abandono de la razón, sino el producto de emplear la razón. Aunque en su origen la antropología calificó las sociedades indígenas como salvajes o bárbaras, el relativismo cultural permitió abandonar tales categorías (Herskovits, 1958; Jarvie, 1983). En gran medida, ello fue producto de emplear la observación participante como técnica de investigación (Jarvie, 1969b). Con el tiempo, el relativismo cultural se consagró como parte del método antropológico al considerarse “la filosofía rectora de la antropología moderna” (Brown et al., 2020, p. 15).

Aunque en los años 80 surgieron algunas formas de relativismo que cuestionaron la capacidad antropológica de entender otras culturas (Geertz, 1984; Gellner, 1985; Hatch, 1983; Jarvie, 1984b; Shweder, 1984), la historia comprobó que ellas podían ser bien comprendidas pese a su pluralidad (Spiro, 1986). Ya en el nuevo siglo, Brown (2008) apeló a un “relativismo cultural 2.0”, pero no como una doctrina ideológica, sino como un precepto metodológico que el antropólogo empleaba para comprender las diversas culturas en su propio contexto. Actualmente, esta es la manera cómo la disciplina concibe dicho principio (Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Eller 2016; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025). Queda claro que, para consolidarse como una ciencia objetiva, la antropología debe entender a sus sujetos de estudio tanto como a cualquier otro concepto o teoría científica.

4.9.5. Holismo y comprensión.

En su aprehensión del punto de vista nativo, el relativismo cultural invita a analizar una práctica cultural con relación a su contexto, esto es, evaluando el resto de prácticas que componen una cultura específica. Al reconocimiento de la cultura como un todo se le llama *holismo*. El holismo no es una moda académica ni un recurso técnico que puede

descartarse, sino un rasgo inherente del objeto de la antropología. A fines del siglo XIX, Tylor (1871) definió la cultura como "aquel todo complejo que incluye conocimiento, creencia, arte, moral, derecho, costumbre y cualquier otra capacidad y hábitos adquiridos por el humano como miembro de la sociedad" (p. 1). Dicha concepción de cultura como un *todo complejo* brindó la pauta para su estudio académico (Gravano, 2008).

Para entender aquel todo complejo, la antropología desarrolló un enfoque holístico que caracteriza su método: todo el que estudie la cultura debe concebirla como una totalidad de elementos que caracteriza y distingue a las poblaciones humanas. Tal concepción es independiente del marco teórico. Por ejemplo, Boas (1932) planteó que los antropólogos debían tratar la cultura como un todo, ya que "la interdependencia de los fenómenos culturales debe ser uno de los objetos de la investigación antropológica" (p. 611). Así también, Mead (1937) definió la cultura como "el todo complejo de conducta tradicional que fue desarrollado por la especie humana y aprendido sucesivamente por cada generación" (p. 17). Tiempo después reiteró que la cultura "debe ser tratada como un todo y ningún elemento de esa conducta puede estudiarse, discutirse o compararse con elementos de otra cultura si se toma fuera de contexto" (Mead, 1974, p. 1327).

Desde una mirada funcionalista, Malinowski (1944) definió la cultura como "el todo integral consistente de implementos y bienes de consumo, estatutos constitucionales para los diversos grupos sociales, ideas y oficios humanos, creencias y costumbres" (p. 36). Desde otro enfoque evolutivo centrado en el cambio cultural, White (1949) concibió la cultura como un "sistema organizado e integrado" (p. 364). Varios años después, también desde otro marco teórico, Hoebel (1971) definió la cultura como "la suma total integrada de rasgos de conducta aprendidos que son manifiestos y compartidos por los miembros de una sociedad" (p. 208). Tal como se aprecia, independientemente del marco teórico (culturalista, funcionalista o evolucionista) o epistemológico (sea naturalista, historicista o posiblemente interpretativista) del antropólogo, hay un amplio consenso con respecto al carácter integral, sistémico, total o complejo de la cultura.

Lo anterior se expresa en las definiciones de cultura: "el conjunto de conductas e ideas aprendidas (incluidas creencias, actitudes, valores e ideales) que son características de una sociedad particular u otro grupo social" (Ember et al., 2015, p. 225); "un conjunto de creencias, prácticas y símbolos que se aprenden y comparten" (Brown et al., 2020, p. 6); "un conjunto de creencias, costumbres, valores y conocimientos" (Muckle et al., 2022, p.

187); o “conjuntos de patrones de conducta aprendidos por los humanos como miembros de sociedades particulares” (Kehoe & Petto, 2023, p. 2). Tal concepción se reconoce en la literatura antropológica (Brewis et al., 2025; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kottak, 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025) y hace que el método de la antropología sea necesariamente holístico.

En ciencias sociales, el holismo plantea que los fenómenos humanos deben estudiarse de forma sistémica, considerando de forma integral o contextual sus múltiples aspectos y vínculos con otros eventos (Álvarez et al., 2009; Bunge, 1985c, 1996, 2000b; Rosenberg, 2016; Zahle, 2013b). Se trata de una mirada opuesta al individualismo metodológico que enfatiza en la conducta individual (Bunge, 1996; Gellner, 1968). Como tal, el holismo es propio de la antropología funcionalista (Bunge, 1996), aunque sus orígenes se remontan a la obra de Durkheim (1919), quien propuso analizar los hechos sociales como actos independientes de la conducta individual. Ello aparta tales hechos de las explicaciones psicológicas. En otras palabras, un enfoque holista remarca que los fenómenos sociales no ocurren en el vacío, sino en contextos o sistemas económicos, sociales o culturales que les dan sentido (Tiwari, 2024). Por ello, la importancia de considerarlos.

En antropología, el holismo es una marca registrada de su enfoque de investigación, posible gracias a la etnografía. Dado que esta herramienta estudia los varios aspectos de una cultura, el holismo antropológico se realiza solo mediante la etnografía. Uno de los pioneros en destacarlo fue Frazer (1908), quien indicó que la antropología busca el “estudio comprensivo del ser humano como un todo” (p. 3). Tal concepción implicó vincular los hallazgos de ciencias como anatomía, psicología o etnología en un enfoque evolucionista que considere las primeras instituciones humanas (Frazer, 1908). Con el tiempo, dicha perspectiva se consolidó en la disciplina como uno de sus primeros atributos metodológicos y epistemológicos. Independientemente del marco teórico y la postura epistemológica, la mayoría de antropólogos promovió el holismo metodológico porque su objeto de estudio –la cultura– debía estudiarse de esa manera.

Por ejemplo, desde una epistemología naturalista, Malinowski (1922) defendió que el objetivo del antropólogo era estudiar los elementos de la cultura con la finalidad de hallar su coherencia, por tanto, “un etnógrafo que se propone estudiar sólo la religión o sólo la tecnología o sólo la organización social, separa un campo artificial para la investigación y quedará seriamente perjudicado en su trabajo” (p. 11). Aquí el fin era determinar la

unidad de las partes de una cultura antes que analizarlas de manera independiente. Por ello, Malinowski (1935) reafirmó años después que "el tratamiento atomizante o aislante de los rasgos culturales es considerado estéril porque el significado de la cultura consiste en la relación entre sus elementos" (p. 625). Para dicha postura, gracias a su holismo, la antropología podía constituir "la base de la ciencia social" (Malinowski, 1937).

Incluso desde una postura histórica, Boas (1929) planteó que la antropología "se ocupa sólo de las interrelaciones entre los fenómenos observados, del mismo modo que la física y la química se interesan por las formas de equilibrio y movimiento de la materia" (p. 16). Años después, Linton (1945) destacó que la antropología, por su holismo, se distingue de otras ciencias (como sociología, historia, psicología, fisiología o genética), siendo capaz de formar "el núcleo de una nueva Ciencia del Ser Humano que será lo suficientemente amplia en su alcance para incluir todos los aspectos de la existencia humana, tanto civilizados como primitivos" (p. 17). En aquel tiempo, la antropología se consideró una "ciencia integradora" (Fenton, 1945). Por todo ello, Herskovits (1948) afirmó que "la antropología, en su totalidad, debe pensarse como una de las ciencias más especializadas y, al mismo tiempo, una de las más amplias" (p. 4).

Para mediados del siglo XX, Firth (1951b) calificó al holismo como el segundo rasgo distintivo de la antropología, ya que "cualquier elemento particular seleccionado para el examen siempre se considera teniendo en cuenta su lugar en el fenómeno total de la vida del grupo humano en cuestión" (p. 18). Por su lado, Evans-Pritchard (1951) afirmó que, al vincular los ámbitos económico, político, religioso o tecnológico, "el antropólogo social estudia las sociedades como un todo" (p. 11). Desde tal enfoque, Redfield (1953) planteó que "la influencia del antropólogo es corregir y ampliar la comprensión lograda por enfoques más segmentarios y analíticos mediante la consideración de la totalidad" (p. 732). En tono similar, Beattie (1966) argumentó que "los antropólogos sociales estudian las costumbres, instituciones sociales y valores de las personas, y las formas en que estos se interrelacionan" (p. 16). Para los años 70, la antropología se consideró "la más general de las ciencias de la conducta" (Cohen & Naroll, 1970, p. 22).

El holismo antropológico también se ha explorado desde la filosofía de la ciencia. Por ejemplo, Bunge (1985c) mencionó que la antropología desarrolla un modelo sistémico que trata al ser humano como un animal evolucionado que habita en un sistema social formado por otros subsistemas económico, político y cultural. Tal enfoque hace que, al

momento de investigar, los antropólogos actúen como sistémicos o sistemistas, muy aparte de su marco teórico o epistemológico. Por ello, Bunge (1985c) señaló que "la investigación antropológica es multidimensional y, por lo tanto, implica un modelo multidimensional o sistémico del ser humano" (p. 136). De hecho, la obra bungeana destaca, entre otras cosas, que la antropología estudia todos los aspectos de la conducta social, así como todo lo humano en tanto exista cultura, lo cual genera que el resto de ciencias sociales se vean como sus ramas (Morales, 2022b).

Para los años 80, el interpretativismo redefinió el holismo desde marcos hermenéuticos y metáforas sistémicas que dejaron por fuera a las ciencias naturales y anularon el espíritu interdisciplinario de la antropología (Geertz, 1973; Micheelsen, 2002). Por ello, dicho atributo se destacó como un elemento que podía enfrentar a los marcos anticientíficos de la disciplina (Crivos, 2019; Harris, 1999; Peregrine et al., 2012; Peters-Golden, 2004). Así, los antropólogos científicos eran realmente holistas, mientras los humanistas no lo eran o no de la misma forma. Actualmente, se reconoce que la antropología constituye "la disciplina académica más holística" (Bodley, 2020, p. 15) y que ello caracteriza su método de investigación, distinguiéndolo de otras ciencias (Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Eller, 2016; Ember et al., 2015; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Nanda & Warms, 2024; Welsch et al., 2025).

Si el holismo es el medio, el fin es la *comprensión*. Gracias al holismo, uno de los fines de la antropología es comprender la conducta humana. ¿Qué implica ello? Como tal, la comprensión se considera el objetivo final de la exploración científica. Se trata de un tópico muy debatido en ciencias básicas, naturales y sociales, así como en ingeniería y en la propia filosofía de la ciencia (De Regt, 2014, 2017; De Regt et al., 2009; De Regt & Baumberger, 2020). En ciencias sociales, la idea de comprensión se considera próxima a la interpretación (*Verstehen*) y contraria a la explicación (Hollis, 2011; Manicas, 2006; Nagel, 1961; Risjord, 2007; Roth, 2003; Winch, 1963). No obstante, ello es un error, ya que la comprensión científica no se opone a la capacidad de hipotetizar o teorizar, sino que las requiere para consolidarse (De Regt et al., 2009).

En aquel nuevo campo, hablar de comprensión implica considerar los productos de la ciencia. Dado que hay múltiples formas de comprensión (De Regt et al., 2009), en antropología dicho término puede entenderse –a falta de otras propuestas (De Regt, 2017)– como el fruto de aplicar una mirada holística. En tal sentido, la comprensión es

un peldaño superior a la explicación. Uno de los primeros en notarlo fue Boas (1911), quien refirió a la cultura para estudiar la psicología humana, en un esfuerzo de tono comprensivo (Lewis, 2001). Por otro lado, para Malinowski (1937), la explicación es importante para estudiar la cultura, pero lo que realmente capta su naturaleza es la comprensión. Por ello, concibió la antropología como "la disciplina más comprensiva" (Malinowski, 1944, p. 3). En dicho ámbito, la comprensión refiere a la contextualización cultural de la conducta humana o fenómeno cultural, lo que implica aprehender el punto de vista nativo y considerar sus múltiples aspectos.

Para mediados de siglo, sus avances en diversos campos permitieron reconocer que "la antropología es una de las ciencias que ha trabajado para producir una comprensión más clara de los seres humanos y sus problemas en todo el mundo" (Gillian, 1948, p. 5). Por ello, se consideró que ella jugaba "un papel central en la integración de las ciencias humanas" (Kluckhohn, 1949, p. 1). Dicho atributo refiere al objetivo de la etnografía: comprender al otro, integrando enfoques científicos y humanísticos (Nadel, 1951). Como tal, se trata de un rasgo epistemológico particular de la disciplina que reúne los enfoques objetivo (punto de vista científico) y subjetivo (punto de vista nativo) (Redfield, 1959) y vincula la antropología tanto a las ciencias como a las humanidades (Redfield, 1953, 1959, 1962c). Por todo ello, Redfield (1962c) afirmó que, de todas las ciencias sociales, la antropología mantuvo una "visión del ser humano completo" (p. 47).

Años después, Beattie (1959) también destacó la comprensión para referir a cómo los antropólogos dan sentido a los fenómenos que estudian. También Lévi-Strauss (1966) indicó que la originalidad de la antropología yacía en integrar explicación y comprensión. En ello, la observación participante se vio como una "condición necesaria para lograr la comprensión científica" (Martin, 1969, p. 327). Aunque fue un tema muy debatido (Jarvie, 1970b, 1984a; Winch, 1963, 1970), comprender y explicar fueron vistas como tareas complementarias. No obstante, el giro epistemológico de Geertz (1974) alejó la comprensión de la explicación y la vinculó a la interpretación. Esa comprensión de tono hermenéutico fue pieza clave para la obra geertziana (Del Cairo & Jaramillo, 2008) y generó múltiples debates sobre el carácter científico de la antropología (Jarvie, 1984a; Strathern, 1993c; Watson-Franke & Watson, 1975) que perduran hasta hoy.

Por aquel tiempo, el tema de la comprensión también se discutió desde la filosofía de la ciencia. Bunge (1985c), por ejemplo, yendo contra el canon interpretativista de la época,

refirió al holismo metodológico para definir la antropología como la disciplina más comprensiva de todas las ciencias sociales (Morales, 2022b). Es muy meritorio que tal concepción de la disciplina se haya promulgado desde la filosofía de la ciencia y en un contexto donde la mayoría de antropólogos se convertía al nuevo dogma (Reynoso, 1995a). Actualmente, se reconoce que la antropología es una disciplina comprensiva por su enfoque holístico y la aprehensión del punto de vista nativo (Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025). Lejos de otras ciencias, la antropología tiene por finalidad comprender la conducta humana y no solo explicarla.

4.10. Objetivos (O)

Para el modelo Bunge-Mahner, O refiere a tres tareas: "descubrir o usar las leyes de D, sistematizar (en teorías) hipótesis sobre D y refinar métodos en M" (Bunge, 1982, p. 376) –ver también Bunge (1983b, 1984, 1985a). Se trata de los objetivos de las actividades de C (Bunge, 1983a). Si un campo de investigación fuera una ciencia básica, los O de C serían cognitivos, a diferencia de si se fuera una tecnología cuyos fines serían prácticos (Mahner, 2007). La antropología puede formular hipótesis y teorías sobre sus objetos y discutir sus métodos. No obstante, como disciplina, cumple un objetivo mayor. Tomando sus aportes, la investigación antropológica persigue el objetivo de establecer la cultura como un determinante de la conducta humana. De hecho, la antropología se caracteriza y distingue de otras ciencias por demostrar el potencial explicativo de la cultura. Ello es algo que puede notarse desde sus orígenes como disciplina hasta la actualidad.

El primero en destacar ello fue Tylor (1871), quien, al establecer su primera definición científica, dotó a la cultura de capacidad para explicar las diferencias conductuales entre poblaciones humanas. Por su parte, Boas (1911) también fue pionero en reconocer que las diferencias psicológicas entre poblaciones humanas se debían a la cultura. Una idea similar fue defendida por Kroeber (1917), quien concibió la cultura como un fenómeno superorgánico independiente de la biología. Por aquel tiempo, Benedict (1955) también afirmó que el objetivo del antropólogo era estudiar cómo la cultura moldea la conducta. Por todo ello, Linton (1936) dijo que "el objetivo último de la antropología es descubrir los límites dentro de los cuales los humanos pueden ser condicionados y qué patrones de

vida social parecen imponer menos presiones al individuo" (p. 5). En aquella época la disciplina buscó demostrar el impacto de la cultura en nuestra conducta.

Para mediados del siglo XX, White (1949) también reconoció tal influencia al afirmar que la cultura era "el determinante más inmediato y poderoso de la conducta humana" (p. 393). De hecho, su obra desarrolló la culturología, cuyos promotores debían proceder "como si la cultura tuviera una vida propia, incluso como si tuviera una existencia propia independiente de la especie humana" (White, 1949, p. 407). Ello deja muy en claro la importancia que dicho objetivo tenía para la disciplina. Más adelante, Nadel (1951) reiteró que el fin de la antropología era estudiar cómo la cultura gobierna la conducta humana, para lo cual debía estudiar sociedades distintas. Dicha postura generó amplio debate (Jarvie, 1961). Con el tiempo, otras propuestas defendieron algo similar (Kuznar, 1997). Incluso desde una perspectiva darwiniana, el objetivo de la antropología ha sido comprender cómo la cultura moldea la evolución de nuestra especie (Morales, 2022a).

En un punto clave, reconocer el impacto de la cultura conlleva a un hecho central: la variedad cultural. Uno de los aspectos clave de la antropología es el estudio de diversas poblaciones. De hecho, la antropología como disciplina se originó de la necesidad de comprender cómo funcionaban sociedades diferentes de la propia. A fines del siglo XIX, Tylor (1871) y Morgan (1877) fueron pioneros en ello. Durante el siglo XX, varias etnografías profundizaron en la naturaleza de las culturas humanas (Boas, 1966; Benedict, 1969; Evans-Pritchard, 1940; Geertz, 1973; Kroeber, 1948b; Leach, 1954; Lévi-Strauss, 1948; Mead, 1928; Radcliffe-Brown, 1922). Gracias a aquella tradición, el estudio de la diversidad humana se consideró la "marca distintiva de la antropología entre las ciencias sociales" (Benedict, 1955, p. 1) y un rasgo clave de su epistemología (Redfield, 1962a). Ello también incluye a la antropología biológica (Staski & Marks, 1992).

El interés de la antropología por la diversidad humana también viene en forma de crítica. En una investigación ampliamente citada, Henrich et al. (2010) demostraron que muchos estudios en ciencias sociales y psicología emplean muestras de población occidental (o sea, estudiantes universitarios), lo que complica formular hipótesis y teorías generales. Otros antropólogos han develado que ello también ocurre en la ciencia cognitiva (Beller & Bender, 2015; Bender, 2019; Bender & Beller, 2016; Machery et al., 2023; Unsworth, 2012). Actualmente, amplia literatura reciente demuestra que el estudio de la diversidad cultural –esto es, el estudio de diversos grupos y poblaciones humanas– es fundamental

para la antropología (Bodley, 2020; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025).

Como punto final cabe añadir que el impacto de la cultura en la conducta no solo ha sido clave para la antropología, sino también para otras ciencias. Desde hace buen tiempo, muchas disciplinas se benefician de estudiar el lado cultural de sus objetos. Una de ellas es la sociología cultural (Hall et al., 2010), que también emplea la etnografía. Otras son la economía cultural (Du Gay & Pryke, 2002), la psicología cultural (Cohen & Kitayama, 2019) o la geografía cultural (Anderson, 2021). Tal influencia también se ve en ciencias naturales como, por ejemplo, ecología cultural (Sutton & Anderson, 2014), primatología cultural (Perry, 2017) o neurociencia cultural (Chiao et al., 2016). Todos estos campos develan el impacto de la cultura en la conducta, la economía, la psicología, la naturaleza, la ecología, la conducta primate y el cerebro. Por ello, el estudio de la cultura constituye, sin ninguna duda, el mayor aporte de la antropología a la ciencia.

4.11. Sistematicidad (S)

Para el modelo Bunge-Mahner, S refiere a que un campo de investigación concreto "es un componente de un campo cognitivo más amplio" (Bunge, 1982, p. 376). Ello ocurre de dos formas: los criterios G, F, B, K, O y M de un campo de conocimiento se sobreponen e interactúan con los criterios de otro campo o el D de un campo está incluido en el D de otro campo (esto es, cada elemento de D forma parte del D de otro campo) (Bunge, 1982, 1984, 1985a). Lo dicho implica que, con respecto a un primer campo, hay al menos un campo contiguo y más amplio (Bunge, 1983b, 1985a). Como tal, S revela tres situaciones: que cada ciencia se vincula a otras, lo cual es el primer paso a la interdisciplinariedad; que la realidad se organiza vía niveles de complejidad y que cada ciencia estudia un objeto ubicado en un nivel; y que tales vínculos permiten evaluar teorías por su compatibilidad con otras (consistencia externa) (Mahner, 2007). En antropología, su holismo hizo que se vincule a muchas disciplinas, lo que forjó su carácter interdisciplinario.

Uno de los primeros en destacar ello fue Tylor (1910), quien planteó que la antropología debía vincularse a disciplinas como fisiología, psicología, filología o sociología. En gran medida, dicho origen multifacético determinó su innata interdisciplinariedad (Stocking,

1995). Y es que la complejidad de su objeto sembró la idea de que la antropología debía acercarse a otras ciencias. En ello hubo discrepancia. Por ejemplo, mientras Boas (1911) y Redfield (1953) defendieron que la antropología se vincule a la historia y las ciencias sociales, Malinowski (1944, 1968) y Radcliffe-Brown (1944, 1964) abogaron su unión con las ciencias naturales. Para los años 70, la antropología era una ciencia que integraba diversos modelos científicos del ser humano [Figura 19]. Todos aquellos intercambios permitieron que el método antropológico desarrolle un carácter inherentemente sistémico (Kuznar, 1997). Ello caracteriza la disciplina y la distingue de otras.

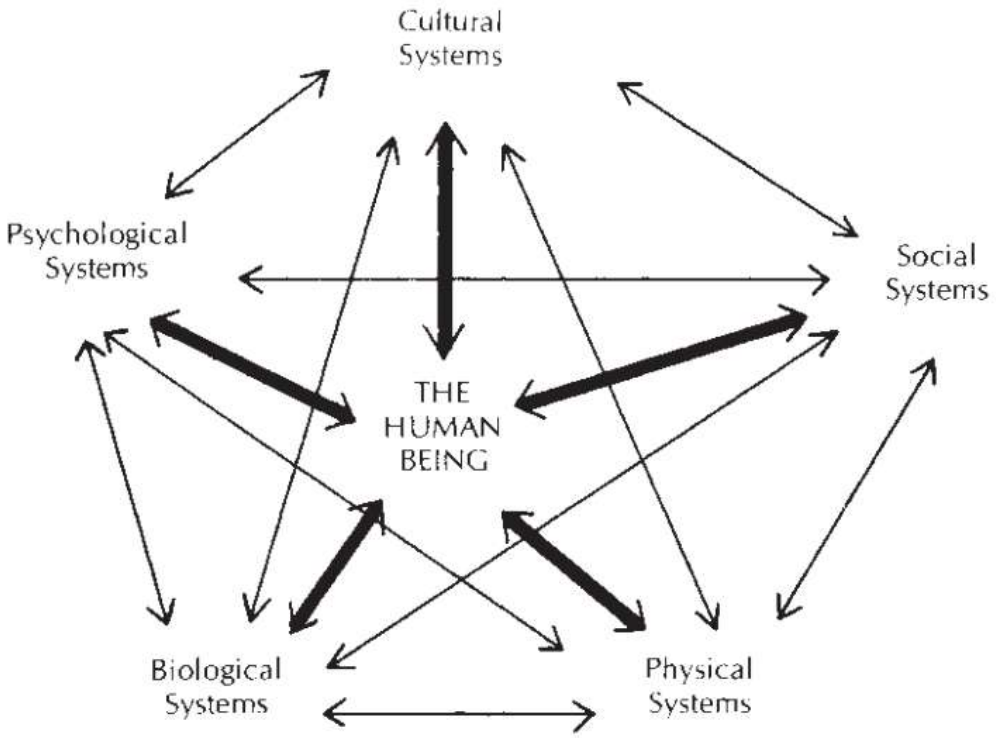


Figura 19: La integración de modelos del ser humano según Hiebert (1976).

Si de vínculos se trata, la antropología se enlaza con otras ciencias formales, naturales o sociales. Con respecto a las primeras, su vínculo con la matemática y la lógica generaron el surgimiento de dos disciplinas particulares. Por un lado, la llamada etnomatemática refiere al estudio de prácticas matemáticas (como contar, medir o clasificar) en diversas poblaciones humanas y, por otro lado, la etnológica refiere al estudio del razonamiento lógico (como formar inferencias) también en diversas poblaciones humanas (Morales, 2021b). Ambas han estudiado temas como el pensamiento mágico, las clasificaciones primitivas, la mentalidad pre-lógica, las inferencias en torno a la brujería o la existencia de culturas anuméricas (Morales, 2021b). Para comprender aquellos fenómenos, no solo

se emplearon diseños etnográficos y técnicas observacionales, sino también herramientas de la lógica clásica y de las lógicas no clásicas o heterodoxas.

Por el lado de las ciencias naturales, el vínculo más importante de la antropología es con la biología. Las obras de Boas (1908, 1911, 1938, 1940), Kroeber (1917, 1948a), Lowie (1917, 1937), Benedict (1959), Linton (1936), Malinowski (1944), White (1949, 1959a), Montagu (1960, 1968, 1972) o Chagnon e Irons (1979) exploraron diversos temas de la evolución humana, que constituye su objeto de estudio compartido (Morales, 2022a). De aquella interacción han surgido especializaciones como antropología biológica (Larsen, 2023), antropología ecológica (Moran, 2022), antropología genética (O'Rourke, 2019), antropología forense (Boyd & Boyd, 2018), antropología molecular (Stoneking, 2017) o neuroantropología (Lende & Downey, 2012). Actualmente, múltiples trabajos develan y discuten los diversos puntos de diálogo entre antropología y biología (Fuentes, 2016; Goldschmidt, 1993; Goodman, 2013; Zeder, 2018).

Por el lado de las ciencias sociales, los vínculos son muchos. La historia se acercó a la antropología, ya que ambas se interesan por el pasado de las poblaciones humanas (Boas, 1920, 1946; Firth, 1951a; Kroeber, 1963; Olmstead, 1927). De aquella integración surge la antropología histórica (Coello de la Rosa & Mateo Dieste, 2020). La sociología también es cercana, ya que ambas estudiaban la conducta social (Lowie, 1915; Murdock, 1932, 1958; Radcliffe-Brown, 1958; Sapir, 1927). La economía también es una ciencia próxima por su interés por las actividades productivas (Gras, 1927; Henrich, 2000; Knight, 1941; Posner, 1980; Sahlins, 1969, 1972). De aquel vínculo, nace la antropología económica (Carrier, 2022). Algo similar ocurrió con la politología y el estudio del poder (Aronoff & Kubik, 2013; Cohen, 1967; Myres, 1927; Swartz et al., 1966), de lo cual emergió la antropología política (Wydra & Thomassen, 2018). Estos son solo algunos ejemplos.

El vínculo entre antropología y psicología merece atención especial, pues ambas estudian la mente humana. De hecho, uno de los primeros temas estudiados por los antropólogos fue la psicología de las poblaciones no-occidentales (Boas, 1901, 1911; Goldenweiser, 1927; Kroeber, 1920b; Lévy-Bruhl, 1910, 1922; Lowie, 1915). Ello produjo un extenso diálogo entre ambas (Campbell, 1961; Gehrie, 1977; Hallowell, 1958, Linton, 1952) que conllevó al surgimiento de especialidades como antropología psicológica (Eller, 2019), antropología cognitiva (Kronenfeld et al., 2011) o antropología psiquiátrica (Kaiser & Kohrt, 2019). Incluso desde un enfoque darwiniano ambas se reúnen en la psicología

evolucionista cultural (Morales, 2023). Otras ramas producto de la interdisciplinariedad son la antropología organizacional (Caulkins & Jordan, 2013), la antropología lingüística (Duranti et al., 2023) o la antropología jurídica (Foblets et al., 2022). Todo lo visto revela que la antropología es una ciencia caracterizada por su sistematicidad.

4.12. Progresividad (PG)

Para el modelo Bunge-Mahner, PG refiere a que "la pertenencia de cada uno de los ocho componentes de C es cambiante, aunque sea lentamente, en el transcurso del tiempo como resultado de la investigación en el mismo campo y en campos relacionados" (Bunge, 1982, p. 376) –ver también Bunge (1983a, 1983b, 1984, 1985a) y Mahner (2007). PG indica que la historia de un campo de conocimiento debe ser progresiva ya que formula nuevas teorías capaces de explicar fenómenos nuevos o hacerlo de mejor forma (Mahner, 2007). Como tal, es un criterio de demarcación lakatosiano que enfatiza en la generación de conocimiento nuevo como señal de progreso –una noción muy discutida (Kitcher, 2022; Niiniluoto, 2019; Shan, 2023; Wang, 2021). Con respecto a las ciencias sociales, por sus diferencias epistemológicas, se ha sugerido que progresan a un ritmo menor al de las ciencias naturales (Jarvie, 1979; Rosenberg, 2016; Salmon, 1999a; Turner, 2023).

En antropología, dicho tema también fue debatido. Por ejemplo, a mediados del siglo XX Benedict (1948) indicó que la disciplina podía reformular sus preguntas y problemas a la luz de nuevos hechos. Ello fue señal de progreso. Conforme surgieron nuevas teorías y epistemologías, otros señalaron que la disciplina progresaba aunque se hallaba en fase pre-paradigmática (Krotz, 1981). En cambio, para otros tal diversidad no necesariamente reflejaba mejoras metodológicas y epistemológicas, ya que muchos de los marcos teóricos empleados en la disciplina fueron ampliamente criticados (Reynoso, 1987, 1988, 1990, 1995a, 1996, 2000, 2008, 2011, 2015, 2021). La sola pluralidad teórica no puede ser señal de progreso si no genera nuevos conocimientos ni afianza nuevos métodos. Y es que mientras algunas corrientes antropológicas parecen detenerse en el tiempo, otras crecen notablemente. Una de ellas es la *evolución cultural*.

La evolución cultural es un campo fundado por antropólogos, cuyo objeto de estudio es el cambio de los rasgos culturales de las poblaciones humanas. Como tal, el área inició con los trabajos de Tylor (1871) y Morgan (1877) sobre las fases de cambio cultural.

Aquellos modelos se bautizaron como unilineales porque defendieron que toda sociedad humana atravesaba una misma línea evolutiva que iba desde sociedades primitivas a sociedades modernas (Carneiro, 2003; Harris, 1968). A fines del siglo XIX e inicios del XX, dicha perspectiva fue el marco citado por la mayoría de antropólogos. No obstante, las críticas de Boas (1896, 1920, 1930, 1932) develaron su tono especulativo y generaron que la disciplina se incline hacia enfoques históricos y etnográficos –ello sin perder su interés por el cambio cultural (un tema que permaneció en la disciplina).

Durante la primera mitad del siglo XX, diversos antropólogos continuaron investigando tópicos de la evolución humana y el impacto que la cultura ejerce sobre ella (Morales, 2022a). No obstante, fue en los años 70 que el campo dio un gran salto. Desde un marco darwiniano, Richerson y Boyd (1978) postularon que para predecir el fenotipo de un organismo bastaba conocer su genotipo y entorno; en cambio, para predecir el fenotipo de un organismo cultural, como el humano, era necesario un tercer elemento: su cultura-tipo o "el mensaje cultural que el organismo heredó de otros individuos de la misma especie" (p. 128). Desde ahí, la teoría de la herencia dual postuló que la evolución de la conducta humana es producto de la interacción de la herencia genética, común a todas las especies, y la herencia cultural, propia del ser humano (Morales, 2022a).

En solo cuatro décadas dicha teoría logró combinar la selección natural con métodos antropológicos y consolidarse como una teoría de la evolución de la conducta humana (Morales, 2022a). Como resultado, la THD se aplica en diversas áreas como economía, religión, comportamiento organizacional, política, ciencia y tecnología, arte, lenguaje, psicología o neurociencia (Morales, 2022a). Ello permite reconocerla como una teoría general de la conducta humana, capaz de integrar disciplinas como biología, genética, psicología, neurociencia, economía, historia o arte (Morales, 2022a). Actualmente, la THD es una propuesta interdisciplinaria, basada en evidencia etnográfica y experimental, y capaz de elaborar modelos matemáticos con carácter predictivo (Morales, 2022a). Por todo ello, la evolución cultural es el mejor ejemplo de progreso científico en antropología.

5.
CONCLUSIONES: ¿CIENCIA O NO-CIENCIA?

«*La antropología es una ciencia no porque sus procedimientos imiten las formas estrictas de la ciencia física, sino porque la actitud de la gran mayoría de antropólogos es científica*.»

Allen W. Johnson (1978)

Excurso: ¿qué tipo de ciencia es la antropología?

Llegado a este punto, buena parte de la naturaleza epistemológica de la antropología queda irresuelta. La pregunta de si es una ciencia o no es clave, pero apenas toca la superficie del problema. A ella le sigue ¿y qué tipo de ciencia es? Generalmente, la antropología se considera una ciencia social. Su presencia en facultades de dicho campo y algunas clasificaciones la ubican en aquel dominio (Schurz, 2014). No obstante, si atendemos a la evidencia, ¿qué tipo de ciencia es realmente la antropología? A modo de corolario, esta tesis defiende que la antropología es una ciencia humanística, biosocial, básica y aplicada. Ante la crítica de que estos puntos merecerían un amplio tratamiento, las evidencias actualmente son tan claras que no dan pie a mayor debate.

La antropología como ciencia humanística.

La duda de si la antropología es cercana a las ciencias o las humanidades es materia de debate. No obstante, el consenso es claro: se vincula a las dos, por ello, es una ciencia, pero una ciencia humanística. A inicios del siglo XX, Boas (1911) argumentó que la antropología requería de la biología y la historia, y Lowie (1920) señaló que su vínculo con las humanidades no se opone a sus objetivos científicos, ya que le permitía estudiar la cultura de forma completa. Desde otro enfoque, Malinowski (1937) defendió que las perspectivas científica y humanística eran complementarias, pero "la ciencia debe proveer

la base" (p. 250). En tono similar, Benedict (1948) afirmó que "las tradiciones científica y humanista no son opuestas ni mutuamente excluyentes" (p. 587). Con el pasar del tiempo, en lo que ya es una frase popular, la antropología se consideró "la más científica de las humanidades, la más humanista de las ciencias" (Wolf, 1964, p. 88).

Para mediados del siglo XX, dicho enfoque se mantuvo. Kaberry (1960) afirmó que "la antropología social abarca tanto las humanidades como las ciencias sociales" (p. 90). Asimismo, Redfield (1962a, 1962c) señaló que en el campo conviven intereses históricos y científicos. Ello consagró que la disciplina reúna objetivos científicos y humanísticos (Hollinshead, 1991). Incluso en antropología biológica, se afirmó que la complejidad de nuestra especie prueba que "la antropología es ambas humanística y científica" (Staski & Marks, 1992, p. 8). Todo ello reveló que la oposición (de origen interpretativista) entre ciencias y humanidades era falsa (Reynoso, 1995b). Por su lado, Marks (1997) también afirmó que "la antropología se extiende a ambos lados de la frontera entre humanidades y ciencias, e intencionalmente participa de ambas esferas intelectuales" (p. 57).

En la actualidad, algunos que participaron en el debate de la AAA destacaron el carácter científico y humanístico de la antropología (Boellstorf, 2011; Joyce, 2010a). Asimismo, varias obras recientes indican que es una ciencia, pero vinculada a las humanidades, porque estudia fenómenos como género, arte, música, literatura, danza o religión cuya comprensión requiere de las humanidades (Bodley, 2020; Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Muckle et al., 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025). Ello caracteriza su método de investigación (Ganesh, 2023; Skinner, 2021). Por todo ello, más que ser una humanidad en *stricto senso* como el arte o la literatura, la antropología es una ciencia capaz de emplear herramientas humanísticas.

La antropología como ciencia biocultural.

Otro dilema que ayuda a definir el carácter científico de la antropología es su lugar con respecto a las ciencias sociales o naturales. Como en el caso anterior, este es un problema de larga data, aunque más complejo. En un inicio, aquel tuvo que ver con el carácter natural de los hechos sociales (Bunge, 1985c; Cohen, 1927; Hankins, 1927; Jarvie, 1979; Krishna, 1964). No obstante, desde hace tiempo, aquel gira en torno al empleo de la obra

darwiniana para estudiar la conducta social (Gordon, 1991; Risjord, 2023; Rosenberg, 2016). Aunque tales interacciones han logrado intercambios teóricos y metodológicos clave para la antropología (Morales, 2022a), varios aportes generaron enfoques que redujeron la complejidad de lo cultural a la simplicidad de lo biológico. Hoy, el vínculo entre ciencias sociales y naturales continúa en debate (Martin, 2023).

Gran parte del problema tiene que ver con el objeto de estudio. Se dice que las ciencias sociales forman un dominio aparte porque estudian eventos distintos de los naturales. Aunque la distinción entre lo natural y lo social no es algo fáctico, sino el producto de cierto enfoque teológico (Bunge, 1985c; Jarvie, 1979), muchos fenómenos sociales son sociológicos (trabajo, corrupción o educación) ya que no hace falta apelar a hipótesis o teorías biológicas para explicarlos. En la antropología, su clasificación se debate porque ella estudia fenómenos sociales (como los citados previamente) pero también hechos biológicos (como la evolución humana o la variación genética entre poblaciones). Por ello, desde su origen, la antropología se ha considerado una disciplina que integra ambos mundos: el natural y el social (Stocking, 1971; Urry, 1972).

Aunque los primeros evolucionistas no profundizaron en temas biológicos, la evolución humana fue objeto de estudio antropológico. Por ejemplo, Boas (1908, 1909, 1929, 1938, 1940) destacó sus aspectos biológico e histórico y afirmó que el objetivo del antropólogo era "comprender los pasos mediante los cuales el ser humano ha llegado a ser lo que es, biológica, psicológica y culturalmente" (Boas, 1932, p. 606). Por dicho interés en la evolución humana, Marett (1912) declaró que "la antropología puede considerarse como una rama de la biología" (p. 13). Por su lado, Kroeber (1917) acercó la disciplina a las ciencias naturales al concebir la cultura como un fenómeno superorgánico. A su turno Redfield (1926) dio cuenta que "la antropología, aunque en gran medida es una ciencia histórica, tiende una y otra vez a convertirse en una ciencia natural" (p. 721). Ello porque su método se ubicaba entre las ciencias naturales y sociales (Redfield, 1953, 1962a).

Dicha integración también fue mencionada desde enfoques naturalistas. Por ejemplo, Radcliffe-Brown (1940) criticó que los antropólogos defendieran la imposibilidad de aplicar métodos científico-naturales al estudio de hechos sociales y, posteriormente, declaró que "la antropología es un grupo de investigaciones y problemas que se ocupan del hecho biológico, por un lado, y del hecho cultural, por el otro" (Radcliffe-Brown, 1962a, p. 13). Malinowski (1944) también criticó la división entre ciencias nomotéticas

e ideográficas y acercó la disciplina a las ciencias naturales. Paradójicamente, ello ocurría mientras sus ramas cultural y biológica se alejaban (Gillin, 1948; Linton, 1945). Pese a las brechas, se consolidaba la idea de que la antropología era ciencia biocultural porque "se ocupa de los factores orgánicos y sociales del humano, mientras que casi todas las demás ciencias y estudios se ocupan de uno u otro" (Kroeber, 1948a, p. 1).

A mediados del siglo XX, la publicación de múltiples estudios sobre evolución humana, que analizaron sus aspectos cultural y biológico, terminaron por consolidar el carácter biocultural de la antropología (Brace & Montagu, 1969; Chagnon & Irons, 1979; Chapple, 1970; Fox, 1975; Gellner, 1963; Meggers, 1959; Montagu, 1960, 1968, 1972; Tax, 1960; Washburn & McCown, 1978). Por aquel tiempo incluso se decía que si ella era una ciencia natural, sería una que emplee datos históricos (Leach, 1976; Nikityuk, 1978; Schwidetzky, 1978). Hasta desde la filosofía de la ciencia Bunge (1985c) destacó que la antropología no era una disciplina, sino una interdisciplina, ya que la diferencia entre sus ramas biológica y cultural "es una de énfasis más que una dicotomía" (p. 121). El carácter histórico de la evolución humana también es reconocido por la antropología biológica (Fuentes, 2012; Larsen, 2023; Shook et al., 2019; Staski & Marks, 1992).

Otros esfuerzos concibieron la disciplina como una ciencia naturalista capaz de emplear métodos biológicos (Sperber, 1996, 2001). Y es que, para comprender al ser humano, la antropología debe emplear datos biológicos, genéticos, sociales, históricos y culturales, lo que conlleva implicancias epistemológicas (O'Meara, 1989; Reynoso, 1995b; Wade, 2010a, 2010b). Ya en el nuevo siglo, Candau (2008) afirmó que la antropología "si quiere abarcar su objeto en su totalidad, debe en efecto reivindicar su doble pertenencia, a las ciencias históricas y a las naturales" (pp. 276-277). Hoy, pese a cierta brecha (Kuper & Marks, 2011), la antropología es una ciencia biocultural porque integra los aspectos biológicos y culturales de la conducta humana (Bodley, 2020; Brewis et al., 2025; Brown et al., 2020; Guest, 2020; Hasty et al., 2022; Kehoe & Petto, 2023; Kottak, 2022; Nanda & Warms, 2024; Scupin & DeCorse, 2021; Sutton, 2022; Welsch et al., 2025).

La antropología como ciencia básica y aplicada.

La pregunta de si la antropología es una ciencia básica o aplicada también es importante. La ciencia básica o pura refiere al campo que crea conocimiento científico y la ciencia

aplicada refiere a la aplicación de tal conocimiento (Bunge, 1983b). Ciencias como física, astronomía, química, sociología o genética son básicas, mientras medicina, farmacología, educación o psiquiatría son aplicadas (Bunge, 1983b). La investigación básica tiene por objetivo generar conocimiento científico, mientras la aplicada busca resolver problemas concretos. En ciencias sociales, tal dualidad opera de igual manera: las básicas generan conocimiento y las aplicadas resuelven problemas concretos como educación, pobreza, criminalidad o corrupción (Bernard, 2012; Bunge, 1996; Campbell, 1984).

De acuerdo con ello, la antropología es una ciencia básica. Pero ello no es todo. Para Bunge (1985b, 1999), ella es la más básica de las ciencias sociales, ya que genera conocimiento desde la observación –un rasgo que ocupa un lugar clave en su concepción de la disciplina (Morales, 2022b). No obstante, aunque fuere básica, la antropología se vincula a la investigación aplicada y hasta posee una rama dedicada a ello –la llamada antropología aplicada. A fines del siglo XIX, Tylor (1896) destacó que el conocimiento generado por la antropología "podrá orientarnos en nuestro deber de dejar el mundo mejor que como lo encontramos" (p. 440). Años después, Boas (1908) también rescató ello al decir que con el aumento del conocimiento "la antropología se convertirá más y más en un método que puede ser aplicado por un gran número de ciencias, en lugar de una ciencia en sí misma" (p. 10). Esta idea de la antropología como método perduró en el tiempo.

Por su lado, Radcliffe-Brown (1923) declaró que la utilidad práctica de la antropología puede ayudar a entender la función social de los fenómenos culturales. Malinowski (1926a) también defendió que el método funcional consagra una antropología aplicada. Dicha antropología podía realizarse en instituciones profesionales y tendría por objetivo contribuir al desarrollo de las poblaciones humanas (Malinowski, 1929b). Aunque en su origen la disciplina tuvo un papel colonizador (Keesing, 1945; Lewis, 1973), hoy la mayoría de antropólogos busca generar bienestar para las poblaciones y conservar su herencia cultural. Para mediados del siglo XX, la antropología se consolidó en campos de carácter aplicado como industria o gobierno (Evans-Pritchard, 1951; Kroeber, 1953). En ello, el punto de vista nativo fue un elemento crucial (Gillin, 1948).

Por los años 60 y 70, se publicaron los primeros libros de antropología aplicada (Bastide, 1973; Foster, 1969). Al poco tiempo, ella aparecía en obras generales de la disciplina (Harris, 1987), mientras los conocimientos antropológicos se aplicaban en diversos casos de estudio (Van Willigen et al., 1989). Para inicios del actual siglo, la antropología se

aplicó en campos como educación, negocios, comunicación, gestión, ecología, economía y política pública (McDonald, 2002; Pink, 2005; Redding & Cheney, 2022; Rylko-Bauer et al., 2006). Su utilidad remite no solo a sus teorías, sino también a sus herramientas, como la etnografía (Atkinson et al., 2007; Ladner, 2014; Scott-Jones & Watt, 2010). No obstante, el mejor ejemplo de la antropología como ciencia aplicada lo hallamos en el llamado *comportamiento organizacional*.

Aunque dicho campo es más conocido en la gestión de negocios, lo cierto es que nació en la antropología. En la primera mitad del siglo XX, diversos antropólogos estudiaron las fábricas de Hawthorne en Estados Unidos y señalaron que su productividad estaba determinada por las relaciones interpersonales de los trabajadores (Richardson, 1955). A ello le siguió la conformación de sociedades profesionales, como la Society of Applied Anthropology en 1941, dedicadas a la investigación y consultoría. Ello permitió fundar la primera revista científica del campo: *Applied anthropology* –luego llamada *Human organization*. Es mediante el comportamiento organizacional que la antropología se vuelve una ciencia aplicada (Barnett, 1958; Peattie, 1958). Actualmente, dicho campo está presente en áreas como negocios, salud pública, educación o gobierno (Hou et al., 2023; Pearce & Locke, 2023; Robbins & Judge, 2024; Singh & Khatri, 2024).

Luego de todo el recorrido, es posible obtener una conclusión certera: la antropología es una ciencia porque cumple con los 12 criterios del modelo Bunge-Mahner: se desarrolla por diversas comunidades (C); se realiza en una sociedad (S); contiene un dominio de investigación (D); posee un panorama general (G), un bagaje formal (F) y un bagaje especifico (B); resuelve un conjunto de problemas (P); genera un fondo de conocimiento (K) compuesto de conceptos, hipótesis, teorías, leyes y predicciones; posee un método de investigación (M) basado en el empleo de métodos, técnicas y diseños experimentales y etnográficos que aprehenden el punto de vista nativo y desarrollan un enfoque holístico que permite comprender los fenómenos estudiados; cumple un objetivo (O); dialoga con otras disciplinas, consolidando su sistematicidad (S); y contiene áreas que progresan en el tiempo (P). Todo ello permite reconocer la antropología como una ciencia rigurosa.

Como puede apreciarse, el reconocimiento de la antropología como ciencia no pasa por fijar su parentesco con otras (como física o biología), sino porque permite entender sus objetos de estudio. Este enfoque coincide con lo dicho por Lowie (1920), Nadel (1951) y Johnson (1978), quienes defendieron el carácter científico de la antropología no por su

similitud con la ciencia dura, sino por sus propios métodos y objetivos. Aquel proyecto de establecer una ciencia modelo (como la física) que el resto de disciplinas debía seguir se abandonó hace buen tiempo. El nuevo enfoque consiste en reconocer la particularidad de las disciplinas en lugar de alinearlas a un mismo patrón. Claro está, ello no abre la puerta al relativismo extremo, sino que destaca la flexibilidad y aplicabilidad del método científico a objetos diversos. Este es el espíritu de la ciencia moderna.

Al tomar un enfoque metodológico del PD, esta tesis coincide con Kuznar (1997), quien afirmó que "las declaraciones abstractas de antropólogos, filósofos e historiadores sobre qué es la ciencia y qué hacen los científicos son inútiles si no tienen alguna relación con la práctica científica real" (p. 11). Así, a los aportes que Bunge (1985c, 1999), González Echevarría (1987), Llobera (1988, 1996), Gellner (1992), Jarvie (1969a, 1984a), Kaplan (1984), Kuznar (1997), Lett (1997), Reynoso (2006, 2008, 2015, 2021, 2019), Bernard (2018) y otros brindaron para consolidar una antropología científica, se añade esta tesis que genera un diálogo entre dos campos de saber que deberían interactuar más de lo que han interactuado. Sin duda alguna, a los filósofos de la ciencia les parecerá atractivo cómo la antropología se vuelve científica. Igualmente, a los antropólogos les resultará llamativo la poca atención que la filosofía de la ciencia le ha dedicado a su disciplina.

Hace poco más de un siglo, Lowie (1920) defendió la autonomía de la antropología contra el "dogmatismo pseudocientífico" que exigía que todas las ciencias debían obedecer un mismo principio epistemológico. No obstante, aquella forma de hacer epistemología fue superada dado que su mirada fisicalista ignoró la singularidad de las disciplinas. Por el tono de sus argumentos, la presente tesis concuerda con dicha superación y enfatiza en las particularidades de las ciencias. Aunque algunas veces se diga que "no tiene sentido indagar problemas filosóficos de la antropología como ciencia" (Llanos, 2009, p. 334), lo cierto es que, por lo expuesto en este trabajo, se trata de una disciplina interesante de analizar desde la filosofía de la ciencia. No por nada el desarrollo de su epistemología continúa siendo un reto para sus practicantes (Toren & De Pina-Cabral, 2011), uno que esta tesis ha buscado contribuir apenas dando los primeros pasos.

REFERENCIAS

Abel, T. (1948). The operation called *Verstehen*. *American Journal of Sociology*, *54*(3), 211-218.

Abell, P., & Engel, O. (2023). *Ethnographic causality*. University of Groningen Press.

Achinstein, P., & Barker, S. (Eds.). (1969). *The legacy of logical positivism: Studies in the philosophy of science*. Johns Hopkins Press.

Adams, T., Jones, S., & Ellis, C. (Eds.). (2022). *Handbook of autoethnography*. Routledge.

Agar, M. (1980). Hermeneutics in anthropology: A review essay. *Ethos*, *8*(3), 173-272.

Agar, M. (1982). Toward an ethnographic language. *American Anthropologist*, *84*(4), 779-795.

Agassi, J. (1969). Comments: Theory and practice of participant-observation. En R. Cohen & M. Wartofsky (Eds.), *Boston studies in the philosophy of science, Volume IV* (pp. 331-340). D. Reidel.

Agassi, J. (2014). *Popper and his popular critics: Thomas Kuhn, Paul Feyerabend and Imre Lakatos*. Springer.

Akhmanova, O., Clauson, G., Erdelyi, I., Messing, S., Parsons, A., & Maquet, J. (1966). On "Objectivity in anthropology". *Current Anthropology*, *7*(3), 361-366.

Aldrich, H. (2014). Stand up and be counted: Why social science should stop using the qualitative/quantitative dichotomy. https://blogs.lse.ac.uk/impactofsocialsciences/2014/11/28/stand-up-and-be-counted-social-science-qualitative-quantitative-dichotomy/

Alexander, J., Smith, P., & Norton, M. (Eds.). (2011). *Interpreting Clifford Geertz: Cultural investigation in the social sciences*. Palgrave Macmillan.

Allhoff, F. (Ed.). (2010). *Philosophies of the sciences*. Blackwell.

Allwood, C. (1989). Hermeneutics and interpretation in anthropology. *Cultural Dynamics*, *2*(3), 304-322.

Alvarado, C. (2005). *Epistemología*. Editorial Mantaro.

Álvarez, J., Teira, D., & Zamora, J. (2009). *Filosofía de las ciencias sociales*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.

Álvarez, L. (2006). La antropología social como ciencia. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 20, 45-62.

Alvarez, R. (2016). *Computational social science*. Cambridge University Press.

American Anthropological Association (2010). AAA responds to public controversy over science in anthropology. https://www.americananthro.org/StayInformed/NewsDetail.aspx?ItemNumber=13032

American Anthropological Association (2019). What is anthropology? https://www.americananthro.org/AdvanceYourCareer/Content.aspx?ItemNumber=2150&navItemNumber=7

Anderson, J. (2021). *Understanding cultural geography*. Routledge.

Andreski, S. (1973). *Social sciences as sorcery*. André Deutsch.

Angrosino, M. (2007). *Doing ethnographic and observational research*. SAGE.

Anrubia, E. (2002a). De ¿quién es quién? O ¿quién sabe dónde? Juegos y concursos introductorios sobre la figura desconocida de Clifford Geertz. *Nómadas*, 5, 1-14.

Anrubia, E. (2002b). De tribunales e imputados. Clifford Geertz ante la crítica de Carlos Reynoso, y vuelta. *Gazeta de Antropología*, 18, art4.

Arabatzis, T. (2008). Experiment. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 159-170). Routledge.

Aronoff, M., & Kubik, J. (2013). *Anthropology and political science: A convergent approach*. Berghahn Books.

Arriarán, S. (2000). La hermenéutica de Clifford Geertz. *Iztapalapa*, 49, 95-106.

Atkinson, P., Coffey, A., Delamont, S., Lofland, J., & Lofland, L. (Eds.). (2007). *Handbook of ethnography*. SAGE.

Aunger, R. (1995). On ethnography: Storytelling or science? *Current Anthropology*, *36*(1), 97-130.

Ayer, A. (1959). Editor's introduction. En A. Ayer (Ed.) *Logical positivism* (pp. 3-28). Free Press.

Azevedo, J. (1997). *Mapping reality: An evolutionary realist methodology for the natural and social sciences*. State University of New York Press.

Baert, P. (2005). *Philosophy of the social sciences: Towards pragmatism*. Polity Press.

Bairagi, V., & Munot, M. (Eds.). (2019). *Research methodology*. CRC Press.

Balashov, Y., & Rosenberg, A. (Eds). (2002). *Philosophy of science: Contemporary readings*. Routledge.

Baldassarri, D., & Abascal, M. (2017). Field experiments across the social sciences. *Annual Review of Sociology*, 43, 41-73.

Banton, M. (Ed.). (1965). *The relevance of models for social anthropology*. Tavistock.

Barberousse, A., Bonnay, D., & Cozic, M. (Eds.). (2018). *The philosophy of science: A companion*. Oxford University Press.

Bárdos, D., & Tuboly, A. (2025). *Science, pseudoscience, and the demarcation problem*. Cambridge University Press.

Barfield, T. (Ed.). (1998). *The dictionary of anthropology*. Blackwell.

Barnard, A. (2004). *History and theory in anthropology*. Cambridge University Press.

Barnard, A., & Spencer, J. (Eds.). (2010). *The Routledge encyclopedia of social and cultural anthropology*. Routledge.

Barnes, J. (1980). Kinship studies: Some impressions of the current state of play. *Man*, *15*(2), 293-303.

Barnett, H. (1958). Anthropology as an applied science. *Human Organization*, *17*(1), 9-11.

Barrett, J., & Stanford, P. (2006). Prediction. En S. Sarkar & J. Pfeifer (Eds.), *The philosophy of science: An encyclopedia* (pp. 585-599). Routledge.

Barrett, S. (2009). *Anthropology: A student's guide to theory and method*. University of Toronto Press.

Bartlett, F. (1937). Psychological methods and anthropological problems. *Africa: Journal of the International African Institute*, *10*(4), 401-420.

Bartley, W. (1968). Theories of demarcation between science and metaphysics. En I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Studies in logic and the foundations of mathematics, Vol. 49: Problems in the philosophy of science* (pp. 40-119). Elsevier.

Bastide, R. (1973). *Applied anthropology*. Harper & Row.

Bateson, G. (1975). *Steps to an ecology of mind*. Ballantine Books.

Beattie, J. (1959). Understanding and explanation in social anthropology. *The British Journal of Sociology*, *10*(1), 45-60.

Beattie, J. (1966). *Other cultures: Aims, methods and achievements in social anthropology*. Free Press.

Beattie, J. (1984). Objectivity and social anthropology. En S. Brown (Ed.), *Objectivity and cultural divergence* (pp. 1-20). Cambridge University Press.

Beebe, J., & Dellsén, F. (2020). Scientific realism in the wild: An empirical study of seven sciences and history and philosophy of science. *Philosophy of Science*, *87*(2), 336-364.

Beekman, C., & Baden, W. (Eds.). (2005). *Nonlinear models for archaeology and anthropology*. Routledge.

Bell, J. (1955). Observation in anthropology. *Mankind*, *5*(2), 55-60.

Beller, S., & Bender, A. (2015). Exploring cognitive diversity: Anthropological perspectives on cognition. *Topics in Cognitive Science*, *7*(4), 548-551.

Bender, A. (2019). The value of diversity in cognitive science. *Topics in Cognitive Science*, *11*(4), 853-863.

Bender, A., & Beller, S. (2016). Current perspectives on cognitive diversity. *Frontiers in Psychology*, 7, art.509.

Benedict, R. (1943). Franz Boas. *Science*, *97*(2507), 60-62.

Benedict, R. (1948). Anthropology and the humanities. *American Anthropologist*, *50*(4), 585-593.

Benedict, R. (1955). *Patterns of culture*. Routledge & Kegan Paul.

Benedict, R. (1969). *Zuni mythology, Vol. 1*. AMS Press.

Benfer, R. (1996). Science and antiscience in anthropology. *Anthropology News*, 37(4), 74-75.

Benjamin, C. (1937). *An introduction to the philosophy of science*. Macmillan Company.

Benton, T., & Craib, I. (2011). *Philosophy of social science*. Palgrave Macmillan.

Bernard, H. (1995). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. AltaMira Press.

Bernard, H. (2012). The science of social science. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *109*(51), 20796-20799.

Bernard, H. (2018). *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. Rowman & Littlefield.

Bernard, H., & Gravlee, C. (Eds.). (2015). *Handbook of methods in cultural anthropology*. Rowman & Littlefield.

Berrett, D. (2010). Anthropology without science. https://www.insidehighered.com/news/2010/11/30/anthropology-without-science

Betz, G. (2011). Prediction. En I. Jarvie & J. Zamora-Bonilla (Eds.), *The SAGE handbook of the philosophy of social sciences* (pp. 647-664). SAGE.

Biscaldi, A. (2021). Dennis and Barbara Tedlock: The dialogic turn in anthropology. En V. Matera & A. Biscaldi (Eds.), *Ethnography: A theoretically oriented practice* (pp. 263-276). Palgrave Macmillan.

Blaikie, N. (2004). Positivism. En M. Lewis-Beck, A. Bryman & T. Futing Liao (Eds.), *The SAGE encyclopedia of social science research methods, vol. 2* (pp. 836-838). SAGE.

Blair, G., Coppock, A., & Humphreys, M. (2023). *Research design in the social sciences*. Princeton University Press.

Blalock, H. (Ed.). (1985). *Causal models in the social sciences*. Routledge.

Blommaert, J., & Jie, D. (2020). *Ethnographic fieldwork*. Blue Ridge Summit.

Boas, F. (1887). The study of geography. *Science*, *ns-9*(210S), 137-141.

Boas, F. (1896). The limitations of the comparative method of anthropology. *Science*, *4*(103), 901-908.

Boas, F. (1901). The mind of primitive man. *Science*, *13*(321), 281-289.

Boas, F. (1904). The history of anthropology. *Science*, *20*(512), 513-524.

Boas, F. (1908). *Anthropology*. Columbia University Press.

Boas, F. (1909). The relation of Darwin to anthropology. https://histanthro.org/clio/the-relation-of-darwin-to-anthropology/

Boas, F. (1911). *The mind of primitive man*. Macmillan Company.

Boas, F. (1920). The methods of ethnology. *American Anthropologist*, *22*(4), 311-321.

Boas, F. (1927). Anthropology and statistics. En W. Ogburn & A. Goldenweiser (Eds.), *The social sciences and their interrelations* (pp. 114-120). Houghton Mifflin.

Boas, F. (1929). *Anthropology and modern life*. Allen & Unwin.

Boas, F. (1930). Some problems of methodology in the social sciences. En L. White (Ed.), *The new social science* (pp. 84-98). University of Chicago Press.

Boas, F. (1932). The aims of anthropological research. *Science*, *76*(1983), 605-613.

Boas, F. (1936). History and science in anthropology: A reply. *American Anthropologist*, *38*(1), 137-141.

Boas, F. (Ed.). (1938). *General anthropology*. D.C. Heath and Company.

Boas, F. (1940). *Race, language and culture*. Macmillan Company.

Boas, F. (1966). *Kwakiutl ethnography*. University of Chicago Press.

Bodirsky, K. (2022). Activist anthropology. En J. Carrier (Ed.), *A handbook of economic anthropology* (pp. 406-418). Edward Elgar.

Bodley, J. (2020). *Cultural anthropology*. Pearson.

Boellstorff, T. (2011). Three comments on anthropology and science. *American Anthropologist*, *113*(4), 541-544.

Bonnay, D. (2018). Scientific explanation. En A. Barberousse, D. Bonnay & M. Cozic, (Eds.), *The philosophy of science: A companion* (pp. 3-52). Oxford University Press.

Bossert, P. (1982). Philosophy of man as a rigorous science: A view of Claude Lévi-Strauss' structural anthropology. *Human Studies*, *5*(2), 97-107.

Boudry, M. (2022). Diagnosing pseudoscience – by getting rid of the demarcation problem. *Journal for General Philosophy of Science*, 53, 83-101.

Bourdeau, M. (2022). Auguste Comte. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/comte/

Boyd, C., & Boyd, D. (2018). *Forensic anthropology*. Wiley.

Boyd, J. (1969). The algebra of group kinship. *Journal of Mathematical Psychology*, *6*(1), 139-167.

Boyd, N. (2021). Theory and observation in science. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/science-theory-observation/

Boyd, R., Gasper, P., & Trout, J. (Eds.). (1999). *The philosophy of science*. MIT Press.

Boyd, R., & Richerson, P. (1985). *Culture and the evolutionary process*. University of Chicago Press.

Boyer, D., & Marcus, G. (Eds.) (2020). *Collaborative anthropology today*. Cornell University Press.

Brace, L., & Montagu, A. (1969). *Man's evolution: An introduction to physical anthropology*. Macmillan Company.

Brady, H. (2019). The challenge of big data and data science. *Annual Review of Political Science*, 22, 297-323.

Brandes, S. (2022). The anthropologist as cultural historian: Alfred Kroeber and the forging of a discipline. https://www.berose.fr/article2561.html?lang=fr

Brewis, A., Knudson, K., Stojanowski, C., SturtzSreetharan, C., & Wutich, A. (2025). *The human story: An introduction to anthropology*. Norton & Company.

Brodbeck, M. (Ed.). (1968). *Readings in the philosophy of the social sciences*. Macmillan.

Brody, B. (Ed.). (1970). *Readings in the philosophy of science*. Prentice-Hall.

Brondizio, E., & Van Holt, T. (2015). Geospatial analysis. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 601-629). Rowman & Littlefield.

Brown, M. (2008). Cultural relativism 2.0. *Current Anthropology*, *49*(3), 363-383.

Brown, N., McIlwraith, T., & Tubelle de González, L. (2020). *Perspectives: An open introduction to cultural anthropology*. American Anthropological Association.

Bruner, J. (2005). Celebrating Geertzian interpretivism. En R. Shweder & B. Good (Eds.), *Clifford Geertz by his colleagues* (pp. 20-23). University of Chicago Press.

Bryman, A. (Ed.). (2001a). *Ethnography, volume I*. SAGE.

Bryman, A. (Ed.). (2001b). *Ethnography, volume II*. SAGE.

Bryman, A. (Ed.). (2001c). *Ethnography, volume III*. SAGE.

Bryman, A. (Ed.). (2001d). *Ethnography, volume IV*. SAGE.

Buckley, P., & Chapman, M. (1997). The use of native categories in management research. *British Journal of Management*, *8*(4), 283-299.

Buettner-Janusch, J. (1957). Boas and Mason: Particularism versus generalization. *American Anthropologist*, *59*(2), 318-324.

Bunge, M. (1977). ¿Qué es y a qué puede aplicarse el método científico? *Diánoia*, 23, 88-101.

Bunge, M. (1982). Demarcating science from pseudoscience. *Fundamenta Scientiae*, 3, 369-388.

Bunge, M. (1983a). *Treatise on basic philosophy, Volume 5. Epistemology & methodology I: Exploring the world*. D. Reidel.

Bunge, M. (1983b). *Treatise on basic philosophy, Volume 6. Epistemology & methodology II: Understanding the world*. D. Reidel.

Bunge, M. (1984). What is pseudoscience? *Skeptical Inquirer*, 9, 36-46.

Bunge, M. (1985a). *Seudociencia e ideología*. Alianza Editorial.

Bunge, M. (1985b). Comment on Mark Klein Taylor's paper. *Current Anthropology*, *26*(2), 174.

Bunge, M. (1985c). *Treatise on basic philosophy, Volume 7. Epistemology & Methodology III: Philosophy of science and technology, Part II Life science, social science and technology*. D. Reidel.

Bunge, M. (1991). What is science? Does it matter to distinguish it from pseudoscience? A reply to my commentators. *New Ideas in Psychology*, *9*(2), 245-283.

Bunge, M. (1993). Realism and antirealism in social science. *Theory and Decision*, *35*(3), 207-235.

Bunge, M. (1996). *Finding philosophy in social science*. Yale University Press.

Bunge, M. (1998a). *Philosophy of science: Volume one. From problem to theory*. Transaction Publishers.

Bunge, M. (1998b). *Philosophy of science: Volume two. From explanation to justification*. Transaction Publishers.

Bunge, M. (1999). *Las ciencias sociales en discusión*. Editorial Sudamericana.

Bunge, M. (2000a). *La relación entre la sociología y la filosofía*. EDAF Ensayo.

Bunge, M. (2000b). Systemism: The alternative to individualism and holism. *Journal of Socio-Economics*, *29*(2), 147-157.

Bunge, M. (2004). *La investigación científica*. Siglo XXI.

Bunge, M. (2010). *Las pseudociencias ¡vaya timo!* Laetoli.

Burrow, J. (1966). *Evolution and society: A study in Victorian social theory*. Cambridge University Press.

Byrne, B., Harris, M., Consorte, J., & Lang, J. (1995). What's in a name? The consequences of violating Brazilian emic color-race categories in estimates of social well-being. *Journal of Anthropological Research*, *51*(4), 389-397.

Callaway, E. (2010). Hold the science, says anthropology society. http://blogs.nature.com/news/2010/11/hold_the_science_says_anthropo.html

Campbell, D. (1961). The mutual methodological relevance of anthropology and psychology. En F. Hsu (Ed.), *Psychological anthropology* (pp. 333-352). Dorsey Press.

Campbell, D. (1984). Can we be scientific in applied social science? En R. Conner, D. Altman, & C. Jackson (Eds.), *Evaluation studies: Review annual, Volume 9* (pp. 26-48). SAGE.

Candau, J. (2008). La antropología, ciencia histórica y natural de la cultura. *Revista de Antropología Social*, 17, 273-286.

Carey, S. (2011). *A beginner's guide to scientific method*. Wadsworth.

Carleheden, M. (2019). How to theorize? On the changing role and meaning of theory in the social sciences. En M. Nagatsu & A. Ruzzene (Eds.), *Contemporary philosophy and social science* (pp. 311-331). Bloomsbury.

Carnap, R. (1959a). The elimination of metaphysics through logical analysis of language. En A. Ayer (Ed.), *Logical positivism* (pp. 60-81). Free Press.

Carnap, R. (1959b). *The logical syntax of language*. Routledge & Kegan Paul.

Carnap, R. (1959c). Psychology in physical language. En A. Ayer (Ed.), *Logical positivism* (pp. 165-198). Free Press.

Carnap, R. (1963). Replies and systematic expositions. En P. Schilpp (Ed.), *The philosophy of Rudolf Carnap* (pp. 859-1013). Library of Congress.

Carnap, R. (1969). *The logical structure of the world and pseudoproblems in philosophy*. University of California Press.

Carneiro, R. (1962). Scale analysis as an instrument for the study of cultural evolution. *Southwestern Journal of Anthropology*, *18*(2), 149-169.

Carneiro, R. (1968). Ascertaining, testing, and interpreting sequences of cultural development. *Southwestern Journal of Anthropology*, *24*(4), 354-374.

Carneiro, R. (1970a). Scale analysis, evolutionary sequences, and the rating of cultures. En R. Naroll & R. Cohen (Eds.), *Handbook of method in cultural anthropology* (pp. 834-871). Natural History Press.

Carneiro, R. (1970b). A theory of the origin of the state. *Science*, *169*(3947), 733-738.

Carneiro, R. (1972). A quantitative law defended. *American Antiquity*, *37*(3), 449-450.

Carneiro, R. (1973a). Structure, function, and equilibrium in the evolutionism of Herbert Spencer. *Journal of Anthropological Research*, *29*(2), 77-95.

Carneiro, R. (1973b). Classical evolution. En R. Naroll & F. Naroll (Eds.), *Main currents in cultural anthropology* (pp. 57-121). Meredith Corporation.

Carneiro, R. (1974). Hunting and hunting magic among the Amahuaca of the Peruvian montaña. En N. Alger (Ed.), *Many answers: A reader in cultural anthropology* (pp. 122-136). West Publishing.

Carneiro, R. (1987). The evolution of complexity in human societies and its mathematical expression. *International Journal of Comparative Sociology*, *28*(3-4), 111-128.

Carneiro, R. (1992). The role of natural selection in the evolution of culture. *Cultural Dynamics*, *5*(2), 113-140.

Carneiro, R. (1995). Godzilla meets new age anthropology: Facing the postmodernist challenge to a science of culture. *Europaea*, 1, 3-22.

Carneiro, R. (2000). The evolution of the *Tipiti*: A study in the process of invention. En G. Feinman & L. Manzanilla (Eds.), *Cultural evolution* (pp. 61-94). Springer.

Carneiro, R. (2003). *Evolutionism in cultural anthropology*. Westview Press.

Carrera, A. (1994). *La explicación científica en las ciencias sociales: Del empirismo lógico al realismo científico* [Tesis de doctorado]. Universidad Complutense de Madrid.

Carrier, J. (Ed.). (2022). *A handbook of economic anthropology*. Edward Elgar.

Carrithers, M. (1988). The anthropologist as author: Geertz's 'Works and lives'. *Anthropology Today*, *4*(4), 19-22.

Carrithers, M., Barry, A., Brady, I., Geertz, C., Keesing, R., Roth, P., Rubinstein, R., & Whittaker, E. (1990). Is anthropology art or science? *Current Anthropology*, *31*(3), 263-282.

Cartwright, N. (2014). Causal inference. En N. Cartwright & E. Montuschi (Eds.), *Philosophy of social science* (pp. 308-326). Oxford University Press.

Cartwright, N., & Montuschi, E. (Eds.). (2014). *Philosophy of social science*. Oxford University Press.

Cat, J. (2022). The unity of science. En T. Uebel, & C. Limbeck-Lilienau (Eds.), *The Routledge handbook of logical empiricism* (pp. 176-184). Routledge.

Caulkins, D., & Jordan, A. (Eds.). (2013). *A companion to organizational anthropology*. Wiley-Blackwell.

Chagnon, N., & Irons, W. (Eds.). (1979). *Evolutionary biology and human social behavior*. Duxbury Press.

Chapple, E. (1970). *Culture and biological man: Explorations in behavioral anthropology*. Holt, Rinehart and Winston.

Chakravartty, A. (2017). Scientific realism. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/scientific-realism/

Chiao, J., Li, S., Seligman, R., & Turner, R. (Eds.). (2016). *The Oxford handbook of cultural neuroscience*. Oxford University Press.

Chibnik, M. (1985). The use of statistics in sociocultural anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 14, 135-157.

Chibnik, M. (1999). Quantification and statistics in six anthropology journals. *Field Methods, 11*(2), 146-157.

Chibnik, M. (2005). Experimental economics in anthropology: A critical assessment. *American Ethnologist, 32*(2), 198-209.

Chihu, A. (2000). Un modelo teórico para las ciencias sociales en Clifford Geertz. *Iztapalapa*, 49, 81-94.

Christian, A., Hommen, D., Retzlaff, N., & Schurz, G. (Eds.). (2018). *Philosophy of science*. Springer.

Clark, C. (2019). Anthropology and original sin: Naturalizing religion, theorizing the primitive. En P. Harrison & J. Roberts (Eds.), *Science without god? Rethinking the history of scientific naturalism* (pp. 216-234). Oxford University Press.

Clifford, J. (1981). On ethnographic surrealism. *Comparative Studies in Society and History, 23*(4), 539-564.

Clifford, J. (1983). On ethnographic authority. *Representations*, 2, 118-146.

Clifford, J. (1986). Introduction: Partial truths. En J. Clifford & G. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (pp.1-26). University of California Press.

Clifford, J. (1988). *The predicament of culture: Twentieth-century ethnography, literature, and art*. Harvard University Press.

Clifford, J., & Marcus, G. (Eds.). (1986). *Writing culture: The poetics and politics of ethnography*. University of California Press.

Coello de la Rosa, A., & Mateo Dieste, J. (2020). *In praise of historical anthropology*. Routledge.

Cogswell, G. (1899). The classification of the sciences. *The Philosophical Review*, *8*(5), 494-512.

Cohen, D., & Kitayama, S. (2019). *Handbook of cultural psychology*. Guilford Press.

Cohen, M. (1927). The social sciences and the natural sciences. En W. Ogburn & A. Goldenweiser (Eds.), *The social sciences and their interrelations* (pp. 437-466). Houghton Mifflin.

Cohen, R. (1967). Anthropology and political science. *American Behavioral Scientist*, *11*(2), 1-7.

Cohen, R., & Naroll, R. (1970). Method in cultural anthropology. En R. Naroll & R. Cohen, R. (Eds.), *A handbook of method in cultural anthropology* (pp. 3-24). Columbia University Press.

Cohen, R., & Wartofsky, M. (Eds.). (1983). *Epistemology, methodology, and the social sciences*. D. Reidel.

Collins, L. (Ed.). (1976). *The use of models in the social sciences*. Tavistock.

Collins, P. (1974). The present status of anthropology as an explanatory science. En R. Seeger & R. Cohen (Eds.), *Philosophical foundations of science* (pp. 337-348). D. Reidel.

Combi, M. (2004). Cultural models in anthropology. En M. Negrotti (Ed.), *Yearbook of the artificial. Volume 2: Models in contemporary sciences* (pp. 163-176). Peter Lang.

Comte, A. (1839). *Cours de philosophie positive, tome quatrième*. Bachelier Imprimeur.

Cordero, A. (2012). Mario Bunge's scientific realism. *Science & Education*, *21*(10), 1419-1435.

Cordero, A. (2019). Mario Bunge's scientific approach to realism. En M. Matthews (Ed.), *Mario Bunge: A centenary festschrift* (pp. 83-100). Springer.

Corvi, R. (1997). *An introduction to the thought of Karl Popper*. Routledge.

Cossu, A. (2021). Clifford Geertz, intellectual autonomy, and interpretive social science. *American Journal of Cultural Sociology*, 9, 347-375.

Coulter, J. (1996). Chance, cause and conduct: Probability theory and the explanation of human action. En S. Shanker (Ed.), *Philosophy of science, logic and mathematics in the twentieth century* (pp. 266-291). Routledge.

Crano, W., Brewer, M., & Lac, A. (2024). *Principles and methods of social research*. Routledge.

Crasnow, S. (2017). Bias in social science experiments. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 191-201). Routledge.

Craver, C. (2002). Structures of scientific theories. En P. Machamer & M. Silberstein (Eds.), *The Blackwell guide to the philosophy of science* (pp. 55-79). Blackwell.

Creath, R. (2017). Logical empiricism. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/logical-empiricism/

Crivos, M. (2019). Bunge and scientific anthropology. En M. Matthews (Ed.), *Mario Bunge: A centenary festschrift* (pp. 389-396). Springer.

Curd, M., & Cover, J. (1998). *Philosophy of science*. Norton & Company.

Currie, G., & Musgrave, A. (1985). (Eds.). *Popper and the human sciences*. Kluwer Academic Publishers.

Damşa, C., & Barany, A. (Eds.). (2023). *Advances in quantitative ethnography*. Springer.

D'Andrade, R. (2000). The sad story of anthropology 1950-1999. *Cross-Cultural Research*, *34*(3), 219-232.

D'Costa, K. (2010). Anthropology just says no to science? http://www.anthropologyinpractice.com/2010/12/anthropology-just-says-no-to-science.html

Darnell, R. (2001). *Invisible genealogies: A history of Americanist anthropology*. University of Nebraska Press.

Darwin, C. (1859). *On the origins of the species by means of natural selection*. Murray.

Darwin, C. (1871a). *The descent of man and selection in relation to sex. Vol. I*. Murray.

Darwin, C. (1871b). *The descent of man and selection in relation to sex. Vol. II*. Murray.

Davies, C. (1999). *Reflexive ethnography*. Routledge.

Davis, D., & Craven, C. (2023). *Feminist ethnography*. Rowman & Littlefield.

De Matos Viegas, S. (2011). Can anthropology make valid generalizations? Feelings of belonging in the Brazilian Atlantic Forest. En C. Toren & J. De Pina-Cabral (Eds), *The challenge of epistemology: Anthropological perspectives* (pp.147-162). Berghahn Books.

De Regt, H. (2014). Scientific understanding: Truth or dare? *Synthese*, *192*(12), 3781-3797.

De Regt, H. (2017). *Understanding scientific understanding*. Oxford University Press.

De Regt, H., Leonelli, S., & Eigner, K. (Eds.). (2009). *Scientific understanding*. University of Pittsburgh Press.

De Regt, H., & Baumberger, C. (2020). What is scientific understanding and how can it be achieved. En K. McCain & K. Kampourakis (Ed.), *What is scientific knowledge?* (pp. 66-81). Routledge.

Del Cairo, C., & Jaramillo, J. (2008). Clifford Geertz y el ensamble de un proyecto antropológico crítico. *Tabula Rasa*, 8, 15-41.

Delanty, G., & Strydom, P. (Eds.). (2003). *Philosophies of social science: The classic and contemporary readings*. Open University Press.

Dennis, S., & Dawson, A. (2023). *Doing anthropology*. Routledge.

Denny, R., & Sunderland, P. (Eds.). (2014). *Handbook of anthropology in business*. Routledge.

Denzin, N. (1997). *Interpretive ethnography*. SAGE.

Derksen, A. (1993). The seven sins of pseudo-science. *Journal for General Philosophy of Science, 24*(1), 17-42.

DeWalt, K., & DeWalt, B. (2011). *Participant observation*. AltaMira Press.

DeWitt, R. (2018). *Worldviews: An introduction to the history and philosophy of science*. Blackwell.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

Diamond, J., & Robinson, J. (2010). *Natural experiments of history*. Belknap Press of Harvard University Press.

Díaz, D., Kristoff, J., Castro, M., Miceli, J., Castro, D., Quinteros, R., & Guerrero, S. (2007). *Exploraciones en antropología y complejidad*. Editorial Sb.

Dicken, P. (2018). *Getting science wrong: Why the philosophy of science matters*. Bloomsbury.

Diéguez, A. (1998). Los compromisos del realismo científico. *Contrastes: Revista internacional de filosofía*, suplemento 3, 145-173.

Diéguez, A. (2020a). *Filosofía de la ciencia*. Universidad de Málaga.

Diéguez, A. (2020b). ¿Existe el método científico? Filosofía y ciencia en el siglo XXI. *Tiempo y Clima*, *5*(70), 10-11.

Diener, P., Nonini, D., & Robkin, E. (1980). Ecology and evolution in cultural anthropology. *Man*, *15*(1), 1-31.

Doja, A. (2006). The shoulders of our giants: Claude Lévi-Strauss and his legacy in current anthropology. *Social Science Information*, *45*(1), 79-107.

Dolgin, J., Kemnitzer, D., & Schneider, D. (Eds.). (1977). *Symbolic anthropology*: *A reader in the study of symbols and meanings*. Columbia University Press.

Douglas, H. (2011). Facts, values, and objectivity. En I. Jarvie & J. Zamora-Bonilla (Eds.), *The SAGE handbook of the philosophy of social sciences* (pp. 513-529). SAGE.

Dreger, A. (2010a). The remains of the AAA. https://www.psychologytoday.com/us/blog/fetishes-i-dont-get/201012/the-remains-the-aaa

Dreger, A. (2010b). No science, please. We're anthropologists. https://www.psychologytoday.com/us/blog/fetishes-i-dont-get/201011/no-science-please-were-anthropologists

Driver, H. (1953). Statistics in anthropology. *American Anthropologist*, *55*(1), 42-59.

Du Gay, P., & Pryke, M. (2002). *Cultural economy*. SAGE.

Dunning, T. (2012). *Natural experiments in the social sciences*. Cambridge University Press.

Duranti, A., George, R., & Riner, R. (Eds.). (2023). *A new companion to linguistic anthropology*. Wiley Blackwell.

Durbin, M. (1972). Linguistic models in anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 1, 383-410.

Durkheim, E. (1919). *Les règles de la méthode sociologique*. Félix Alcan.

Dutch, S. (1982). Notes on the nature of fringe science. *Journal of Geological Education*, 30, 6-13.

Dyke, B. (1981). Computer simulation in anthropology. *Annual Review of Anthropology*, *10*(1), 193-207.

Eagleton, T. (1997). *The illusions of postmodernism*. Blackwell.

Earman, J. (Ed.). (1992). *Inference, explanation, and other frustrations: Essays in the philosophy of science*. University of California Press.

Eggan, F. (1963). *Social organization of the Western pueblos*. University of Chicago Press.

Ellen, R. (2006). *The categorical impulse: Essays on the anthropology of classifying behavior*. Berghahn Books.

Ellen, R. (2010). Theories in anthropology and 'anthropological theory'. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, *16*(2), 387-404.

Eller, J. (2016). *Cultural anthropology*. Routledge.

Eller, J. (2019). *Psychological anthropology for the 21st century*. Routledge.

Elster, J. (1983). *Explaining technical change: A case study in the philosophy of science*. Cambridge University Press.

Elster, J. (2012). Hard and soft obscurantism in the humanities and social sciences. *Diogenes*, *58*(1-2), 159-170.

Elster, J. (2015). *Explaining social behavior: More nuts and bolts for the social sciences*. Cambridge University Press.

Elster, J., & Landemore, H. (2018). Philosophy of the social sciences. En A. Barberousse, D. Bonnay & M. Cozic (Eds.), *The philosophy of science: A companion* (pp. 510-541). Oxford University Press.

Ember, C., Ember, M., & Peregrine, P. (2015). *Anthropology*. Pearson.

Ember, C., & Ember, M. (2009). *Cross-cultural research methods*. AltaMira Press.

Ember, M., & Ember, C. (1997). Science in anthropology. En C. Kottak, J. White, R. Furlow & P. Rice (Eds.), *The teaching of anthropology* (pp. 29-33). Mayfield.

Engel, U. (2022). Causal and predictive modeling in computational social science. En U. Engel, A. Quan-Haase, S. Liu & L. Lyberg (Eds.), *Handbook of computational social, Volume 1: Theory, case studies and ethics* (pp. 131-149). Routledge.

Engel, U., Quan-Haase, A., Liu, S., & Lyberg, L. (2022). *Handbook of computational social, Volume 2: Data science, statistical modelling, and machine learning methods*. Routledge.

Erickson, P. (2013). *A history of anthropological theory*. University of Toronto Press.

Erickson, P., & Murphy, L. (2021). *A history of anthropological theory*. University of Toronto Press.

Errington, J. (2011). On not doing systems. En J. Alexander, P. Smith & M. Norton (Eds.), *Interpreting Clifford Geertz: Cultural investigation in the social sciences* (pp. 33-41). Palgrave Macmillan.

Evans-Pritchard, E. (1940). *The Nuer*. Clarendon Press.

Evans-Pritchard, E. (1946). Social anthropology. *New Blackfriars*, *27*(320), 409-414.

Evans-Pritchard, E. (1951). *Social anthropology*. Free Press.

Evans-Pritchard, E. (1962). Anthropology and history. En *Essays in social anthropology* (pp. 46-65). Faber and Faber.

Evans-Pritchard, E. (1965). The comparative method in social anthropology. En *The position of women in primitive societies* (pp. 13-36). Free Press.

Fabian, J. (1994). Ethnographic objectivity revisited: From rigor to vigor. En A. Megill (Ed.), *Rethinking objectivity* (pp. 81-108). Duke University Press.

Farnell, B., & Graham, L. (2015). Discourse-centered methods. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 391-437). Rowman & Littlefield.

Fasce, A. (2017). What do we mean when we speak of pseudoscience? The development of a demarcation criterion based on the analysis of twenty-one previous attempts. *Disputatio*, *6*(7), 459-488.

Fasce, A. (2019). Are pseudosciences like seagulls? A discriminant metacriterion facilitates the solution of the demarcation problem. *International Studies in the Philosophy of Science*, *32*(3-4), 155-175.

Fasce, A. (2022). The explanation-polarisation model: Pseudoscience spreads through explanatory satisfaction and group polarisation. *Journal of Social and Political Psychology*, *10*(2), 693-705.

Fasce, A., & Picó, A. (2018). Conceptual foundations and validation of the pseudoscientific belief scale. *Applied Cognitive Psychology*, *33*(4), 617-628.

Fay, B. (1983). General laws and explaining human behavior. En D. Sabia & J. Wallulis (Eds.), *Changing social science* (pp. 103-128). State University of New York Press.

Fay, B. (1985). Theory and metatheory in social science – or, why the philosophy of social science is so hard. *Metaphilosophy*, *16*(2-3), 150-165.

Fay, B. (2017). *Verstehen* and the reaction against positivism. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 29-40). Routledge.

Fearn, H. (2008). The great divide. https://www.timeshighereducation.com/features/the-great-divide/404341.article

Feigl, H., & Brodbeck, M. (Eds.). (1953). *Readings in the philosophy of science*. Appleton-Century-Crofts.

Feleppa, R. (1988). *Convention, translation, and understanding: Philosophical problems in the comparative study of culture*. State University of New York Press.

Fenton, W. (1945). Anthropology as an integrating science [Review of *The Science of Man in the World Crisis* by Ralph Linton]. *The Scientific Monthly*, *61*(5), 386-389.

Fermandois, E. (2008). Wittgenstein, Geertz y la compresión de metáforas. *Crítica*, *40*(118), 29-56.

Fernandez-Beanato, D. (2020). The multicriterial approach to the problem of demarcation. *Journal for General Philosophy of Science*, 51, 375-390.

Ferrari, M. (2011). La antropología ¿no es ciencia? https://revistapesquisa.fapesp.br/es/2011/03/01/la-antropologia-no-es-ciencia/

Fetterman, D. (2010). *Ethnography*. SAGE.

Fetzer, J. (1993). *Philosophy of science*. Paragon House.

Feyerabend, P. (1976). On the critique of scientific reason. En C. Howson (Ed.), *Method and appraisal in the physical sciences* (pp. 309-339). Cambridge University Press.

Feyerabend, P. (1987). Consolations for the specialist. En I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 197-230). Cambridge University Press.

Feyerabend, P. (1996). *Against method*. Verso.

Firth, R. (1951a). Contemporary British social anthropology. *American Anthropologist*, *53*(4), 474-489.

Firth, R. (1951b). *Elements of social organization*. Philosophical Library.

Firth, R. (1960). Introduction: Malinowski as scientist and as man. En R. Firth (Ed.), *Man and culture: An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski* (pp. 1-14). Routledge & Kegan Paul.

Foblets, M.-C., Goodale, M., Sapignoli, M., & Zenker, O. (Eds.). (2022). *The Oxford handbook of law and anthropology*. Oxford University Press.

Fontein, J. (2014). Doing research: Anthropology and ethnographic fieldwork. En N. Konopinski (Ed.), *Doing anthropological research* (pp. 55-69). Routledge.

Forster, M. (2008). Prediction. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 405-413). Routledge.

Fortes, M. (1955). Radcliffe-Brown's contributions to the study of social organization. *British Journal of Sociology*, *6*(1), 16-30.

Foster, G. (1969). *Applied anthropology*. Little, Bown and Company.

Fox, R. (Ed.). (1975). *Biosocial anthropology*. John Wiley & Sons.

Franck, R. (Ed.). (2002). *The explanatory power of models*. Springer.

Frank, P. (1957). *Philosophy of science*. Prentice-Hall.

Frazer, J. (1908). *The scope of social anthropology*. Macmillan.

Frederick, D. (2013). Popper, rationality and the possibility of social science. *Theoria*, 76, 61-75.

French, S. (2008). The structure of theories. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 269-280). Routledge.

French, S. (2016). *Philosophy of science: Key concepts*. Bloomsbury.

French, S., & Saatsi, J. (Eds.). (2011). *The Continuum companion to the philosophy of science*. Continuum.

Frigg, R., & Hartmann, S. (2020). Models in science. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/models-science/

Fuentes, A. (2012). *Biological anthropology: Concepts and connections*. McGraw-Hill.

Fuentes, A. (2016). The extended evolutionary synthesis, ethnography, and the human niche: Toward an integrated anthropology. *Current Anthropology*, *57*(13), s13-s26.

Gaeta, R. (2012). El fantasma del positivismo en las ciencias sociales. *Filosofía Unisinos*, *13*(2-supplement), 225-249.

Galarza, D. (2024). *Filosofía de la pseudociencia* [Tesis de Licenciatura]. Universidad de Guadalajara.

Gamble, C., Gowlett, J., & Dunbar, R. (2014). *Thinking big: How the evolution of social life shaped the human mind*. Thames & Hudson.

Ganesh, K. (2023). Betwixt and between?: Anthropology's engagement with the sciences and humanities. En G. Chadha & R. Thomas (Eds.), *Mapping scientific method* (pp. 201-221). Routledge.

García, J. (1996). El legado de Karl R. Popper al realismo crítico en ciencias sociales. *Ciencias Sociales*, 72, 45-61.

Gattei, S. (2009). *Karl Popper's philosophy of science*. Routledge.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books.

Geertz, C. (1974). "From the native's point of view": On the nature of anthropological understanding. *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, *28*(1), 26-45.

Geertz, C. (1980). Blurred genres: The refiguration of social thought. *American Scholar*, *49*(2), 165-179.

Geertz, C. (1984). Distinguished lecture: Anti anti-relativism. *American Anthropologist*, *86*(2), 263-278.

Geertz, C. (1985). *The uses of diversity*. University of Michigan.

Geertz, C. (1990). History and anthropology. *New Literary History*, *21*(2), 321-335.

Geertz, C. (1995). *After the fact*. Harvard University Press.

Geertz, C. (2000). *Available light: Anthropological reflections on philosophical topics*. Princeton University Press.

Gehrie, M. (1977). Psychoanalytic anthropology. *American Behavioral Scientist, 20*(5), 721-732.

Gellner, E. (1963). Nature and society in social anthropology. *Philosophy of Science, 30*(3), 236-251.

Gellner, E. (1968). Holism versus individualism. En M. Brodbeck (Ed.), *Readings in the philosophy of the social sciences* (pp. 254-268). Macmillan Company.

Gellner, E. (1984). The scientific status of the social sciences. *International Social Science Journal, 36*(4), 567-586.

Gellner, E. (1985). *Relativism and the social sciences*. Cambridge University Press.

Gellner, E. (1992). *Postmodernism, reason and religion*. Routledge.

Ghosh, B. (1984). *Scientific method and social research*. Sterling Publishers.

Gillin, J. (1948). *The ways of men: An introduction to anthropology*. Apple-Century.

Gillin, J. (1958). Grounds for a science of social man. En J. Gillin (Ed.), *For a science of social man* (pp. 3-13). Macmillan Company.

Gingrich, A. (2011). Evidence in socio-cultural anthropology: Limits and options for epistemological orientations. En C. Toren & J. De Pina-Cabral (Eds), *The challenge of epistemology: Anthropological perspectives* (pp. 177-190). Berghahn Books.

Gingrich, A., & Fox, R. (Eds.). (2002). *Anthropology, by comparison*. Routledge.

Glenn, D. (2010a). Anthropologists look for bridges across a divided discipline. https://www.chronicle.com/article/Anthropologists-Look-for/125464

Glenn, D. (2010b). Anthropology association never intended to break with science, board says. https://www.chronicle.com/article/Anthropology-Association-Never/125713

Glymour, C., & Stalker, D. (1990). Winning through pseudoscience. En P. Grimm (Ed.), *Philosophy of science and the occult* (pp. 92-103). State University of New York.

Gobo, G. (2008). *Doing ethnography*. SAGE.

Godfrey-Smith, P. (2021). *Theory and reality: An introduction to the philosophy of science*. University of Chicago Press.

Goertz, G. (2006). *Social science concepts: A user's guide*. Princeton University Press.

Goertz, G. (2012). Descriptive-causal generalizations: "Empirical laws" in the social sciences? En H. Kincaid (Ed.), *The Oxford handbook of philosophy of social science* (pp. 3-17). Oxford University Press.

Goldenweiser, A. (1927). Anthropology and psychology. En W. Ogburn & A. Goldenweiser (Eds.), *The social sciences and their interrelations* (pp. 69-88). Houghton Mifflin.

Goldman, M. (2008). Os tambores do antropólogo: Antropologia pós-social e etnografia. *Ponto Urbe*, 2, 1-11.

Goldschmidt, W. (1993). On the relationship between biology and anthropology. *Man*, *28*(2), 341-359.

Goldstein, L. (1957). The logic of explanation in Malinowskian anthropology. *Philosophy of Science*, *24*(2), 156-166.

Gómez, P. (1981). *La antropología estructural de Claude Lévi-Strauss*. Tecnos.

Gonzalez, W. (Ed.). (2022). *Current trends in philosophy of science*. Springer.

Gonzalez-Perez, C. (2018). *Information modelling for archaeology and anthropology*. Springer.

González, S. (2006). Introducción: La noción de hecho social en Durkheim. En E. Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales* (pp. 7-28). Alianza Editorial.

González Echevarría, A. (1987). *La construcción teórica en antropología.* Anthropos.

González Echevarría, A. (1990). *Etnografía y comparación.* Universitat Autònoma de Barcelona.

Good, B., & DelVecchio Good, M. (2005). On the "subject" of culture: Subjectivity and cultural phenomenology in the work of Clifford Geertz. En R. Shweder & B. Good (Eds.), *Clifford Geertz by his colleagues* (pp. 98-107). University of Chicago Press.

Goodenough, W. (1956). Componential analysis and the study of meaning. *Language*, *32*(1), 195-216.

Gooding, D. (2001). Experiment. En W. Newton-Smith (Ed.), *A companion to the philosophy of science* (pp. 117-126). Blackwell.

Goodman, A. (2013). Bringing culture into human biology and biology back into anthropology. *American Anthropologist*, *115*(3), 359-373.

Goody, J. (2004). From explanation to interpretation in social anthropology. En J. Cornwell (Ed.), *Explanations: Styles of explanation in science* (pp. 197-212). Oxford University Press.

Gordon, S. (1991). *The history and philosophy of social science*. Routledge.

Gorton, W. (2006). *Karl Popper and the social sciences*. State University of New York Press.

Gower, B. (1997). *Scientific method: An historical and philosophical introduction*. Routledge.

Gransow, B. (2001). "Nontranslatable": Indigenous concepts in social science research on China. *Asian Journal of Social Science*, *29*(2), 262-284.

Gras, N. (1927). Anthropology and economics. En W. Ogburn & A. Goldenweiser (Eds.), *The social sciences and their interrelations* (pp. 10-23). Houghton Mifflin.

Gravano, A. (2008). La cultura como concepto central de la antropología. En M. Chiriguini (Comp.), *Apertura a la antropología* (pp. 93-121). Proyecto Editorial.

Grimmer, J., Roberts, M., & Stewart, B. (2021). Machine learning for social science: An agnostic approach. *Annual Review of Political Science*, 24, 395-419.

Gross, L. (1959). Theory construction in sociology: A methodological inquiry. En L. Gross (Ed.), *Symposium on sociological theory* (pp. 531-564). Harper & Row.

Grove, J. (1985). Rationality at risk: Science against pseudoscience. *Minerva*, 23, 216-240.

Gruenberger, F. (1964). A measure for crackpots. *Science*, 25, 1413-1415.

Grünbaum, A. (1952). Causality and the science of human behavior. *American Scientist*, *40*(4), 665-676, 689.

Guala, F. (2011). Experiments. En I. Jarvie & J. Zamora-Bonilla (Eds.), *The SAGE handbook of the philosophy of social sciences* (pp. 577-593). SAGE.

Guber, R. (1992). Comentario a "Antropología: perspectivas para después de su muerte". *Publicar*, 2, 95-97.

Guest, G. (2015). Sampling and selecting participants in field research. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 215-249). Rowman & Littlefield.

Guest, K. (2020). *Cultural anthropology*. Norton & Company.

Guillin, V. (2017). Comte and the positivist vision. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 7-17). Routledge.

Gupta, A., & Ferguson, J. (1997). Discipline and practice: "The field" as site, method, and location in anthropology. En A. Gupta & J. Ferguson (Eds.), *Anthropological locations: Boundaries and grounds of a field science* (pp. 1-46). University of California Press.

Gutting, G. (2001). Scientific methodology. En W. Newton-Smith (Ed.), *A companion to the philosophy of science* (pp. 423-432). Blackwell.

Hacking, I. (1983). *Representing and intervening: Introductory topics in the philosophy of natural science*. Cambridge University Press.

Hage, P., & Harary, F. (1983). *Structural models in anthropology*. Cambridge University Press.

Hahn, H., Neurath, O., & Carnap, R. (1973). The scientific conception of the world: The Vienna circle. En M. Neurath & R. Cohen (Eds.), *Otto Neurath: Empiricism and sociology*. (pp. 299-318). D. Reidel.

Haines. V. (2007). Evolutionary explanations. En S. Turner & M. Risjord (Eds.), *Philosophy of anthropology and sociology* (pp. 249-310). Elsevier.

Hall, J., Grindstaff, L., & Lo, M.-C. (2010). *Handbook of cultural sociology*. Routledge.

Hall, R. (2020). *Mixing methods in social research: Qualitative, quantitative and combined methods*. SAGE.

Hallowell, A. (1958). Psychology and anthropology. En J. Gillin (ed.), *For a science of social man* (pp. 160-226). Macmillan Company.

Hames, R., & Paolisso, M. (2015). Behavioral observation. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 293-311). Rowman & Littlefield.

Hammersley, M., & Atkinson, P. (2007). *Ethnography*. Routledge.

Handwerker, W., & Borgatti, S. (2015). Reasoning with numbers. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 519-531). Rowman & Littlefield.

Hankins, F. (1927). The social sciences and biology. En W. Ogburn & A. Goldenweiser (Eds.), *The social sciences and their interrelations* (pp. 393-413). Houghton Mifflin.

Hansson, S. (2009). Cutting the Gordian knot of demarcation. *International Studies in the Philosophy of Science*, *23*(3), 237-243.

Hansson, S. (2013). Defining pseudoscience and science. En M. Pigliucci & M. Boudry (Eds.), *Philosophy of pseudoscience: Reconsidering the demarcation problem* (pp. 61-77). University of Chicago Press.

Hansson, S. (2021). Science and pseudo-science. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/pseudo-science/

Hansson, S. (2025). Demarcating, defining, and diagnosing pseudoscience. *Philosophy of Science*. https://doi.org/10.1017/psa.2025.27

Harada, E. (2004). Karl Popper y el problema de la objetividad de las ciencias sociales. *Magister*, 120, 5-12.

Harris, M. (1968). *The rise of anthropological theories: A history of theories of culture*. Columbia University.

Harris, M. (1976). History and significance of the emic/etic distinction. *Annual Review of Anthropology*, 5, 329-350.

Harris, M. (1979). *Cultural materialism: The struggle for a science of culture*. Random House.

Harris, M. (1987). *Cultural anthropology*. Harper & Row.

Harris, M. (1997). Comment. *Current Anthropology*, *38*(3), 410-418.

Harris, M. (1999). *Theories of culture in postmodern times*. AltaMira Press.

Harris, M., Consorte, J., Lang, J., & Byrne, B. (1993). Who are the whites?: Imposed census categories and the racial demography of Brazil. *Social Forces*, *72*(2), 451-462.

Harrison, R. (Ed.). (1979). *Rational action: Studies in philosophy and social science*. Cambridge University Press.

Hartman, S., & Sprenger, J. (2011). Mathematics and statistics in the social sciences. En I. Jarvie & J. Zamora-Bonilla (Eds.), *The SAGE handbook of the philosophy of social sciences* (pp. 594-216). SAGE.

Hasbrouck, J. (2018). *Ethnographic thinking*. Routledge.

Hasty, J., Lewis, D., & Snipes, M. (2022). *Introduction to anthropology*. Open Stax.

Hatch, E. (1983). *Culture and morality: The relativity of values in anthropology*. Columbia University Press.

Hawkes, K. (2004). The grandmother effect. *Nature*, *428*(6979), 128-129.

Headland, T., Pike, K., & Harris, M. (Eds.). (1990). *Emics and etics: The insider/outsider debate*. SAGE.

Hedican, E. (2016). *Public anthropology*. University of Toronto Press.

Hedström, P., Swedberg, R., & Udéhn, L. (1998). Popper's situational analysis and contemporary sociology. *Philosophy of the Social Sciences*, *28*(3), 339-364.

Hempel, C. (1959). The logic of functional analysis. En L. Gross (Ed.), *Symposium on sociological theory* (pp. 271-307). Harper & Row.

Hempel, C. (1962). Explanation in science and in history. En R. Colodny (Ed.), *Frontiers of science and philosophy* (pp. 7-33). University of Pittsburgh Press.

Hempel, C. (1965). *Aspects of scientific explanation*. Free Press.

Hempel, C. (1966). *Philosophy of natural science*. Prentice-Hall.

Hempel, C. (1969). Logical positivism and the social sciences. En P. Achinstein & S. Barker (Eds.), *The legacy of logical positivism: Studies in the philosophy of science* (pp. 163-194). Johns Hopkins Press.

Hempel, C., & Oppenheim, P. (1948). Studies in the logic of explanation. *Philosophy of Science*, *15*(2), 135-175.

Henderson, D. (1993). *Interpretation and explanation in the human sciences*. State University of New York Press.

Henderson, D. (2017). Explanation. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 101-112). Routledge.

Henrich, J. (2000). Does culture matter in economic behavior? Ultimatum game bargaining among the Machiguenga of the Peruvian Amazon. *American Economic Review*, *90*(4), 973-979.

Henrich, J. (2016). *The secret of our success: How culture is driving human evolution, domesticating our species, and making us smarter*. Princeton University Press.

Henrich, J., Boyd, R., Bowles, S., Camerer, C., Fehr, E., Gintis, H., … & Tracer, D. (2005). "Economic man" in cross-cultural perspective: Behavioral experiments in 15 small-scale societies. *Behavioral and Brain Sciences*, 28, 795-855.

Henrich, J., Heine, S., & Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral & Brain Sciences*, *33*(2-3), 61-83.

Henrich, J., & Gil-White, F. (2001). The evolution of prestige: Freely conferred deference as a mechanism for enhancing the benefits of cultural transmission. *Evolution and Human Behavior*, *22*(3), 165-196.

Herskovits, M. (1948). *Man and his works: The science of cultural anthropology*. Alfred A. Knopf.

Herskovits, M. (1958). Some further comments on cultural relativism. *American Anthropologist*, *60*(2), 266-273.

Herskovits, M. (1972). Cultural relativism and cultural values. En F. Herskovits (Ed.), *Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism* (pp. 11-34). Random House.

Herzfeld, M. (2017). Anthropological realism in a scientistic age. *Anthropological Theory*, *18*(1), 129-150.

Hiebert, P. (1976). *Cultural anthropology*. Lippincott Company.

Hindess, B. (1977). *Philosophy and methodology in the social sciences*. Harvester Press.

Hindman, M. (2015). Building better models: Prediction, replication, and machine learning in the social sciences. *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, *659*(1), 48-62.

Hirst, K. (2019). Is anthropology a science? https://www.thoughtco.com/is-anthropology-a-science-3971060

Hitchcock, C. (2008). Causation. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 317-326). Routledge.

Hodgen, M. (1964). *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries*. University of Pennsylvania Press.

Hoebel, E. (1971). The nature of culture. En H. Shapiro (Ed.), *Man, culture, and society* (pp. 208-222). Oxford University Press.

Hoernlé, A. (1933). New aims and methods in social anthropology. *South African Journal of Science*, 30, 74-92.

Hofman, J., Sharma, A., & Watts, D. (2017). Prediction and explanation in social systems. *Science*, *355*(6324), 486-488.

Hofman, J., Watts, D., Athey, S., Garip, F., Griffiths, T., Kleinberg, J., … & Yarkoni, T. (2021). Integrating explanation and prediction in computational social science. *Nature*, 595, 181-188.

Hoffman, K. (2009). Culture as text: Hazards and possibilities of Geertz's literary/literacy metaphor. *Journal of North African Studies*, *14*(3/4), 417-430.

Hollinshead, K. (1991). Scientific nature of anthropology. *Annals of Tourism Research*, *18*(4), 653-658.

Hollis, M. (2011). *The philosophy of social science*. Cambridge University Press.

Honigmann, J. (1952). The testing of hypotheses in anthropology. *American Anthropologist*, *54*(3), 429-432.

Hookway, C., & Pettit, P. (Eds.). (1978). *Action and interpretation: Studies in the philosophy of the social sciences*. Cambridge University Press.

Horowitz, M., Yaworsky, W., & Kickham, K. (2019). Anthropology's science wars: Insights from a new survey. *Current Anthropology*, *60*(5), 674-698.

Hou, N., Tan, J., & Paez, G. (Eds.). (2023). *Organizational behavior*. Springer.

Howells, W. (1945). *Mankind so far*. Doubleday, Doran & Company.

Howells, W. (1967). *Mankind in the making: The story of human evolution*. Doubleday & Company.

Howells, W. (1973). *Evolution of the genus Homo*. Addison-Wesley.

Hume, L., & Mulcock, J. (2004). *Anthropologists in the field: Cases in participant observation*. Columbia University Press.

Humphreys, M., & Jacobs, A. (2023). *Integrated inferences: Causal models for qualitative and mixed-method research*. Cambridge University Press.

Humphreys, P. (2003). Mathematical modeling in the social sciences. En S. Turner & P. Roth (Eds.), *The Blackwell guide to the philosophy of the social sciences* (pp. 166-184). Blackwell.

Hunt, R. (2007). *Beyond relativism: Comparability in cultural anthropology*. AltaMira Press.

Hunter, J. (2015). "Spirits are the problem": Anthropology and conceptualising spiritual beings. *Journal for the Study of Religious Experience*, *1*(1), 76-86.

Husserl, E. (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Encuentro.

Illari, P., Russo, F., & Williamson, J. (Eds.). (2011). *Causality in the sciences*. Oxford University Press.

Illari, P., & Russo, F. (2014). *Causality*. Oxford University Press.

Ingold, T. (2014). Anthropology and philosophy or the problem of ontological symmetry. https://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/entretiens-et-textes-inedits/anthropology-and-philosophy-or-the-problem-of-ontological-symmetry

Ingold, T. (2018). Anthropology between art and science: An essay on the meaning of research. *Field*, 11. https://field-journal.com/issue-11/anthropology-between-art-and-science-an-essay-on-the-meaning-of-research

Islam, M., Khan, N., & Baikady, R. (Eds.). (2022). *Principles of social research methodology*. Springer.

Jackson, J., Jong, J., Bilkey, D., Whitehouse, H., Zollmann, S., McNaughton, C., & Halberstadt, J. (2018). Synchrony and physiological arousal increase cohesion and cooperation in large naturalistic groups. *Scientific Reports*, *8*(1), 127.

Jarvie, I. (1961). Nadel on the aims and methods of social anthropology. *British Journal for the Philosophy of Science*, *12*(45), 1-24.

Jarvie, I. (1967). On theories of fieldwork and the scientific character of social anthropology. *Philosophy of Science*, *34*(3), 223-242.

Jarvie, I. (1969a). *The revolution in anthropology*. Gateway.

Jarvie, I. (1969b). The problem of ethical integrity in participant observation. *Current Anthropology*, *10*(5), 505-508.

Jarvie, I. (1970a). Understanding and explanation in sociology and social anthropology. En R. Borger & F. Cioffi (Eds.), *Explanation in the behavioural sciences* (pp. 231-248). Cambridge University Press.

Jarvie, I. (1970b). Reply. En R. Borger & F. Cioffi (Eds.), *Explanation in the behavioural sciences* (pp. 260-269). Cambridge University Press.

Jarvie, I. (1974). On the objectivity of anthropology. En R. Seeger & R. Cohen (Eds.), *Philosophical foundations of science* (pp. 317-324). D. Reidel.

Jarvie, I. (1979). The notion of a social science. En H. Betz (Ed.), *Recent approaches to the social sciences* (pp. 76-88). University of Calgary.

Jarvie, I. (1982). Popper on the difference between the natural and the social sciences. En P. Levinson (Ed.), *In pursuit of truth* (pp. 83-107). Humanities Press.

Jarvie, I. (1983). Rationality and relativism. *British Journal of Sociology*, *34*(1), 44-60.

Jarvie, I. (1984a). Anthropology as science and the anthropology of science and of anthropology or understanding and explanation in the social sciences, part II. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2, 745-763.

Jarvie, I. (1984b). *Rationality and relativism: In search of a philosophy and history of anthropology*. Routledge.

Jarvie, I. (1986). *Thinking about society: Theory and practice*. D. Reidel.

Jarvie, I. (2007). Relativism and historicism. En S. Turner & M. Risjord (Eds.), *Philosophy of anthropology and sociology* (pp. 553-590). Elsevier.

Jarvie, I. (2011). Philosophical problems of the social sciences: Paradigms, methodology and ontology. En I. Jarvie & J. Zamora-Bonilla (Eds.), *The SAGE handbook of the philosophy of social sciences* (pp. 1-36). SAGE.

Jarvie, I. (2016). Popper's philosophy and the methodology of social science. En J. Shearmur & G. Stokes (Eds.), *The Cambridge companion to Popper* (pp. 284-317). Cambridge University Press.

Jarvie, I., Agrawal, B., Balikci, A., Callaghan, J., De Brigard, E., De Friedemann, N., Geddes, W., Heidenreich, C., Ramírez, S., & Ridington, R. (1983). The problem of the ethnographic real. *Current Anthropology*, *24*(3), 313-325.

Jarvie, I., Aronoff, M., Bastien, J., Burridge, K., Deshen, S., Drummond, L., Hanson, F., Hill, C., Joseph, R., Leach, W., Miller, A., Morris, C., Nagata, S., Rosaldo, R., Studdert-Kennedy, W., & Willis, R. (1976). On the limits of symbolic interpretation in anthropology. *Current Anthropology*, *17*(4), 687-701.

Jarvie, I., & Zamora-Bonilla, J. (Eds.). (2011). *The SAGE handbook of the philosophy of social sciences*. SAGE.

Jeffery, L., & Konopinski, N. (2014). Planning your research project. En N. Konopinski (Ed.), *Doing anthropological research* (pp. 21-36). Routledge.

Jennings, R. (1991). Anthropology, concepts, and Quine. *Philosophy of the Social Sciences*, *21*(4), 561-571.

Johnson, A. (1978). *Quantification in cultural anthropology*. Stanford University Press.

Johnson, C. (1990). Lévi-Strauss and the place of anthropology. *Paragraph*, 13, 229-250.

Johnson, J., & Hruschka, D. (2015). Research design and research strategies. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 97-129). Rowman & Littlefield.

Jones, N. (1986). Towards hypothetico-deductive anthropology? *Reviews in Anthropology*, *13*(2), 151-160.

Jones, T. (1998). Interpretive social science and the "native's point of view": A closer look. *Philosophy of the Social Sciences*, *28*(1), 32-68.

Joyce, R. (2010a). Anthropology: Engaged social science in a changing world. https://blogs.berkeley.edu/2010/12/29/anthropology-engaged-social-science-in-a-changing-world/

Joyce, R. (2010b). Anthropology, social science, and science wars. https://www.psychologytoday.com/us/blog/what-makes-us-human/201012/anthropology-social-science-and-science-wars

Justus, J. (2022). Verificationism. En T. Uebel & C. Limbeck-Lilienau (Eds.), *The Routledge handbook of logical empiricism* (pp. 157-167). Routledge.

Kaberry, P. (1960). Malinowski's contribution to field-work methods and the writing of ethnography. En R. Firth (Ed.), *Man and culture: An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski* (pp. 71-91). Routledge & Kegan Paul.

Kahhat, F. (2003). Elementos de una aproximación interpretativa a las ciencias sociales. *Revista Mexicana de Sociología*, *65*(2), 401-427.

Kaidesoja, T. (2017). Causal inference and modeling. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 202-213). Routledge.

Kaiser, B., & Kohrt, B. (2019). Why psychiatry needs the anthropologist: A reflection on 80 years of culture in mental health. *Psychiatry*, 82, 205-215.

Kapferer, B. (1988). The anthropologist as hero: Three exponents of post-modernist anthropology. *Critique of Anthropology*, *8*(2), 77-104.

Kaplan, A. (1984). Philosophy of science in anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 13, 25-39.

Kaplan, O. (1940). Prediction in the social sciences. *Philosophy of Science*, *7*(4), 492-498.

Katayama, R., & Pulido, V. (2017). *Epistemología*. Universidad Inca Garcilaso de la Vega.

Katz, J. (2001). From how to why: On luminous description and causal inference in ethnography (Part 1). *Ethnography*, *2*(4), 443-473.

Katz, J. (2002). From how to why: On luminous description and causal inference in ethnography (Part 2). *Ethnography*, *3*(1), 63-90.

Keesing, F. (1945). Applied anthropology in colonial administration. En R. Linton (Ed.), *The science of man in the world crisis* (pp. 373-398). Columbia University Press.

Kehoe, A., & Petto, A. (2023). *Humans: An introduction to four-field anthropology*. Routledge.

Kelly, T. (2014). Getting started: The search for anthropological questions. En N. Konopinski, (Ed.), *Doing anthropological research* (pp. 6-20). Routledge.

Kemeny, J., & Snell, J. (1962). *Mathematical models in the social sciences*. MIT Press.

Kincaid, H. (1990). Defending laws in the social sciences. *Philosophy of the Social Sciences*, *20*(1), 56-83.

Kincaid, H. (1998). Positivism in the social sciences. En E. Craig (Ed.), *Routledge encyclopedia of philosophy* (pp. 558-561). Routledge.

Kincaid, H. (2002). Social sciences. En P. Machamer & M. Silberstein (Eds.), *The Blackwell guide to the philosophy of science* (pp. 290-311). Blackwell.

Kincaid, H. (2004). There are laws in the social sciences. En C. Hitchcock (Ed.), *Contemporary debates in philosophy of science* (pp. 168-185). Blackwell.

Kincaid, H. (2007). Functional explanation and evolutionary social science. En S. Turner & M. Risjord (Eds.), *Philosophy of anthropology and sociology* (pp. 213-248). Elsevier.

Kincaid, H. (2008). Social sciences. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 594-604). Routledge.

Kincaid, H. (Ed.). (2012a). *The Oxford handbook of philosophy of social science*. Oxford University Press.

Kincaid, H. (2012b). Doing philosophy of social science. En H. Kincaid (Ed.), *The Oxford handbook of philosophy of social science* (pp. 3-17). Oxford University Press.

Kirsch, S. (2018). *Engaged anthropology*. University of California Press.

Kistler, M. (2018). Causality. En A. Barberousse, D. Bonnay & M. Cozic, (Eds.), *The philosophy of science: A companion* (pp. 95-141). Oxford University Press.

Kitcher, P. (1982). *Abusing science: The case against creationism*. MIT Press.

Kitcher, P. (2022). Scientific progress and the search for truth. En W. Gonzalez (Ed.), *Current trends in philosophy of science* (pp. 191-206). Springer.

Klemke, E. (1980). What is philosophy of science? En E. Klemke, R. Hollinger & A. Kline (Eds.), *Introductory readings in the philosophy of science* (pp. 1-8). Prometheus Books.

Klemke, E., Hollinger, R., & Kline, A. (Eds.). (1980). *Introductory readings in the philosophy of science*. Prometheus Books.

Kluckhohn, C. (1949). *Mirror for man: The relation of anthropology to modern life*. McGraw-Hill.

Kluckhohn, C. (1955). Anthropology. En J. Newman (ed.), *What is science?* (pp. 319-357). Simon and Schuster.

Knight, F. (1941). Anthropology and economics. *Journal of Political Economy, 49*(2), 247-268.

Köbben, A. (1970). Cause and intention. En R. Naroll & R. Cohen (Eds.), *A handbook of method in cultural anthropology* (pp. 89-98). Columbia University Press.

Kollman, K. (2012). The potential value of computational models in social science research. En H. Kincaid (Ed.), *The Oxford handbook of philosophy of social science* (pp. 3-17). Oxford University Press.

Konopinski, N. (Ed.). (2014). *Doing anthropological research*. Routledge.

Kottak, C. (2022). *Anthropology: Appreciating human diversity*. McGraw-Hill.

Krishna, D. (1964). On the distinctions between the natural sciences, the social sciences and the humanities. *International Social Science Journal*, *16*(4), 513-523.

Kroeber, A. (1901). Decorative symbolism of the Arapaho. *American Anthropologist*, *3*(2), 308-336.

Kroeber, A. (1915). Eighteen professions. *American Anthropologist, 17*(2), 283-288.

Kroeber, A. (1917). The superorganic. *American Anthropologist*, *19*(2), 163-213.

Kroeber, A. (1920a). Reseña de *Primitive society*. Robert H. Lowie. Boni and Liveright. *American Anthropologist*, *22*(4), 377-381.

Kroeber, A. (1920b). Totem and taboo: An ethnologic psychoanalysis. *American Anthropologist*, *22*(1), 48-55.

Kroeber, A. (1928). The anthropological attitude. *American Mercury*, *13*(52), 490-496.

Kroeber, A. (1935). History and science in anthropology. *American Anthropologist*, *37*(4-1), 539-569.

Kroeber, A. (1943). Structure, function and pattern in biology and anthropology. *The Scientific Monthly*, *56*(2), 105-113.

Kroeber, A. (1948a). *Anthropology*. Harcourt, Brace & Co.

Kroeber, A. (1948b). *Seven Mohave myths*. University of California Press.

Kroeber, A. (1949). Values as a subject of natural science inquiry. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, *35*(6), 261-264.

Kroeber, A. (1952a). The history and present orientation of cultural anthropology. En *The nature of culture* (pp. 144-151). University of Chicago Press.

Kroeber, A. (1952b). So-called social science. En *The nature of culture* (pp. 66-78). University of Chicago Press.

Kroeber, A. (1952c). Historical context, reconstruction, and interpretation. En *The nature of culture* (pp. 79-84). University of Chicago Press.

Kroeber, A. (1952d). Causes in culture. En *The nature of culture* (pp. 107-109). University of Chicago Press.

Kroeber, A. (Ed.). (1953). *Anthropology today: An encyclopedic inventory*. University of Chicago Press.

Kroeber, A. (1963). *An anthropologist looks at history*. University of California Press.

Kroeber, A., & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. The Museum.

Kronenfeld, D. (2018). *Culture as a system*. Routledge.

Kronenfeld, D., Bennardo, G., De Munck, V., & Fischer, M. (Eds.). (2011). *A companion to cognitive anthropology*. Wiley-Blackwell.

Krotz, E. (1981). ¿Ciencia normal o revolución científica? Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural. *Relaciones*, 2, 63-97.

Kuhn, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.

Kuhn, T. (1968). The history of science. En D. Sills (Ed.), *International encyclopedia of the social sciences, Volume 14* (pp. 74-83). Crowell Collier and Macmillan.

Kuhn, T. (1987a). Logic of discovery or psychology of research?, En I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 1-23). Cambridge University Press.

Kuhn, T. (1987b). Reflections on my critics. En I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 231-278). Cambridge University Press.

Kuipers, T. (Ed.). (2007). *General philosophy of science*. Elsevier.

Kukla, A. (2008). Observation. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 396-404). Routledge.

Kuper, A., & Marks, J. (2011). Anthropologists unite! *Nature*, 470, 166-168.

Kuznar, L. (1997). *Reclaiming a scientific anthropology*. AltaMira Press.

Lack, C., & Rousseau, J. (2016). *Critical thinking, science, and pseudoscience: Why we can't trust our brains*. Springer.

Ladner, S. (2014). *Practical ethnography*. Left Coast Press.

Ladyman, J. (2013). Toward a demarcation of science from pseudoscience. En M. Pigliucci & M. Boudry (Eds.), *Philosophy of pseudoscience: Reconsidering the demarcation problem* (pp. 45-59). University of Chicago Press.

Lakatos, I. (1987). Falsification and the methodology of scientific research programmes. En I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 91-196). Cambridge University Press.

Lakatos, I. (1989). *The methodology of scientific research programmes*. Cambridge University Press.

Lakatos, I. (1999). Lectures on scientific method. En M. Motterlini (Ed.), For and against method (pp. 19-109). University of Chicago Press.

Lakatos, I., & Musgrave, A. (Eds.) (1987). *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge University Press.

Lamas, M. (2018). ¿Activismo académico? El caso de algunas etnógrafas feministas. *Cuicuilco*, 72, 9-30.

Landau, E. (2010). Putting 'science' back in anthropology. http://news.blogs.cnn.com/2010/12/03/putting-science-back-in-anthropology/

Lange, M. (2008). Laws of nature. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 203-212). Routledge.

Lansing, S. (2002). 'Artificial societies' and the social sciences. *Artificial Life*, 8, 279-292.

Lansing, S. (2003). Complex adaptive systems. *Annual Review of Anthropology*, 32: 183-204.

Larsen, C. (Ed.). (2023). *A companion to biological anthropology*. Wiley-Blackwell.

Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.

Laudan L. (1983). The demise of the demarcation problem. En R. Cohen & L. Laudan (Eds.), *Physics, philosophy and psychoanalysis: Essays in Honor of Adolf Grünbaum* (pp. 111-127). D. Reidel.

Lave, C., & March, J. (1975). *An introduction to models in the social sciences*. University Press of America.

Lazarsfeld, P. (1958). Evidence and inference in social research. *Daedalus*, *87*(4), 99-130.

Leach, E. (1954). *Political systems of highland Burma: A study of Kachin social structure*. London School of Economics and Political Science.

Leach, E. (1960). The epistemological background to Malinowski's empiricism. En R. Firth (Ed.), *Man and culture: An evaluation of the work of Bronislaw Malinowski* (pp. 119-137). Routledge & Kegan Paul.

Leach, E. (1968). The comparative method in anthropology. En D. Sills (Ed.). *International encyclopedia of the social sciences* (pp. 339-345). Macmillan Company & Free Press.

Leach, E. (1971). *Rethinking anthropology*. Athlone Press.

Leach, E. (1976). Social anthropology: A natural science of society? *Proceedings of the British Academy*, 62, 157-180.

Leach, E. (1982). *Social anthropology*. Oxford University Press.

Leach, E. (1984). Glimpses of the unmentionable in the history of British social anthropology. *Annual Review of Anthropology*, *13*(1), 1-24.

LeCompte, M., & Schensul, J. (2010). *Designing and conducting ethnographic research*. AltaMira Press.

LeCompte, M., & Schensul, J. (2013). *Analysis and interpretation of ethnographic data*. AltaMira Press.

LeCompte, M., & Schensul, J. (2015). *Ethics in ethnography*. AltaMira Press.

Leeds, A. (1974). 'Subjective' and 'objective' in social anthropological epistemology. En R. Seeger & R. Cohen (Eds.), *Philosophical foundations of science* (pp. 349-361). D. Reidel.

Lehman, S. (2010). *Introduction to evolutionary anthropology*. Pearson Prentice Hall.

Lende, D. (2010a). Anthropology, science, and public understanding. https://es.scribd.com/document/406947230/Daniel-Lende-Anthropology-science-and-public-understanding

Lende, D. (2010b). Anthropology, science, and relativism. https://es.scribd.com/document/406947159/Daniel-Lende-Anthropology-science-and-relativism

Lende, D., & Downey, G. (Eds.). (2012). *The encultured brain: An introduction to neuroanthropology*. MIT Press.

Lett, J. (1987). *The human enterprise: A critical introduction to anthropological theory*. Westview Press.

Lett, J. (1997). *Science, reason and anthropology: The principles of rational inquiry*. Rowman & Littlefield.

Lévi-Strauss, C. (1948). La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara. *Journal de la Société des Américanistes*, 37, 1-132.

Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Plon.

Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural anthropology*. Penguin Books.

Lévi-Strauss, C. (1964). Criteria of science in the social and human disciplines. *International Social Science Journal*, *16*(4), 534-552.

Lévi-Strauss, C. (1966). The scope of anthropology. *Current Anthropology*, *7*(2), 112-123.

Lévi-Strauss, C. (1978). *Structural anthropology 2*. Penguin Books.

Lévi-Strauss, C. (1998). Science: Forever incomplete. *Society*, *35*(2), 222-224.

Levy, R., & Hollan, D. (2015). Person-centered interviewing and observation. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 293-311). Rowman & Littlefield.

Lévy-Bruhl, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Félix Alcan.

Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Félix Alcan.

Lewis, D. (1973). Anthropology and colonialism. *Current Anthropology*, *14*(5), 581-602.

Lewis, H. (1998). The misrepresentation of anthropology. *American Anthropologist, 100*(3), 716-731.

Lewis, H. (2001). Boas, Darwin, science, and anthropology. *Current Anthropology, 42*(3), 381-406.

Lewis, O. (1953). Controls and experiments in field work. En A. Kroeber, *Anthropology today: An encyclopedic inventory* (pp. 452-475). Cambridge University Press.

Lienhardt, G. (1964). On the concept of objectivity in social anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 94*(1), 1-10.

Lilienfeld, S., Lynn, S., & Lohr, J. (Eds.). (2015). *Science and pseudoscience in clinical psychology*. Guilford Press.

Linstead, S. (1993). From postmodern anthropology to deconstructive ethnography. *Human Relations, 46*(1), 97-120.

Linton, R. (1936). *The study of man*. Appleton-Century-Crofts.

Linton, R. (1945). The scope and aims of anthropology. En R. Linton (Ed.), *The science of man in the world crisis* (pp. 3-18). Columbia University Press.

Linton, R. (1952). *The cultural background of personality*. Routledge & Kegan Paul.

Little, D. (1991). *Varieties of social explanation: An introduction to the philosophy of social science*. Westview Press.

Little, D. (2011). Causal mechanisms in the social realm. En P. Illari, F. Russo & J. Williamson (Eds.), *Causality in the sciences* (pp. 273-295). Oxford University Press.

Little, D. (2016). *New directions in the philosophy of social science*. Rowman & Littlefield.

Little, D. (2023). Causation in the social realm. En A. Damonte & F. Negri (Eds.), *Causality in policy studies* (pp. 11-36). Springer.

Llanos, M. (2009). *Epistemología de las ciencias sociales*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Llobera, J. (1976). The history of anthropology as a problem. *Critique of Anthropology*, 6, 17-42.

Llobera, J. (1988). Post-scriptum: Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología. En J. Llobera (Comp.), *La antropología como ciencia* (pp. 373-387). Anagrama.

Llobera, J. (1996). Anthropology as science. *Etnofoor*, *9*(29), 17-30.

Losee, J. (2020). *The golden age of philosophy of science 1945 to 2000*. Bloomsbury.

Lowie, R. (1915). Psychology and sociology. *American Journal of Sociology*, *21*(2), 217-229.

Lowie, R. (1917). *Culture & ethnology*. Douglas C. McMurtrie.

Lowie, R. (1920). *Primitive society*. Boni & Liveright.

Lowie, R. (1936). Cultural anthropology: A science? *American Journal of Sociology*, *42*(3), 301-320.

Lowie, R. (1937). *The history of ethnological theory*. Farrar & Rinehart.

Lowie, R. (1947). *An introduction to cultural anthropology*. Rinehart & Co.

Lowie, R. (1960). The development of ethnography as a science. En C. du Boid (Ed.), *Lowie's selected papers in anthropology* (pp. 480-493). University of California Press.

Lukes, S. (2007). The problem of apparently irrational beliefs. En S. Turner & M. Risjord (Eds.), *Philosophy of anthropology and sociology* (pp. 591-606). Elsevier.

Lutz, S., & Tuboly, T. (Eds.). (2021). *Logical empiricism and the physical sciences: From philosophy of nature to philosophy of physics*. Routledge.

Lystra, K. (1983). Clifford Geertz and the concept of culture. *Prospects*, 8, 31-47.

Machamer, P. (2002). A brief historical introduction to the philosophy of science. En P. Machamer & M. Silberstein (Eds.), *The Blackwell guide to the philosophy of science* (pp. 1-17). Blackwell.

Machamer, P., & Silberstein, M. (Eds.). (2002). *The Blackwell guide to the philosophy of science*. Blackwell.

Machery, E., Knobe, J., & Stich, S. (2023). Editorial: Cultural variation and cognition. *Review of Philosophy and Psychology*, *14*(2), 339-347.

Mack, R. (1955). How scientific is social science? *ETC: A Review of General Semantics*, *12*(3), 201-208.

Madison, D. (2020). *Critical ethnography*. SAGE.

Madrigal, L. (1998). *Statistics for anthropology*. Cambridge University Press.

Madrigal, L. (2012). *Statistics for anthropology*. Cambridge University Press.

Mahner, M. (2007). Demarcating science from non-science. En T. Kuipers (Ed.), *General philosophy of science* (pp. 515-575). Elsevier.

Mahner, M. (2013). Science and pseudoscience: How to demarcate after the (alleged) demise of the demarcation problem. En M. Pigliucci & M. Boudry (Eds.), *Philosophy of pseudoscience: Reconsidering the demarcation problem* (pp. 29-43). University of Chicago Press.

Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. George Routledge & Sons.

Malinowski, B. (1926a). Anthropology. En *The Encyclopædia Britannica, Volume I* (pp. 131-140). Encyclopædia Britannica Company.

Malinowski, B. (1926b). *Myth in primitive psychology*. Norton & Company.

Malinowski, B. (1929a). Social anthropology. En *The Encyclopædia Britannica, Volume 20* (pp. 862-870). Encyclopædia Britannica Company.

Malinowski, B. (1929b). Practical anthropology. *Africa*, *2*(1), 22-38.

Malinowski, B. (1935). Culture. En E. Seligman & A. Johnson (Eds.), *Encyclopaedia of the social sciences, Volume IV* (pp. 621-646). Macmillan Company.

Malinowski, B. (1936). Culture as a determinant of behavior. *The Scientific Monthly*, *43*(5), 440-449.

Malinowski, B. (1937). Anthropology as the basis of social science. En R. Cattell, J. Cohen & R. Travers (Eds.), *Human affairs* (pp. 199-252). Macmillan.

Malinowski, B. (1944). *A scientific theory of culture and other essays*. University of North Carolina Press.

Malinowski, B. (1968). The scientific approach to the study of man. En R. Anshen (Ed.), *Science and man* (pp. 207-242). Greenwood Press.

Malnes, R. (2019). Explanation: Guidance for social scientists. En J. Valsiner (Ed.), *Social philosophy of science for the social sciences* (pp. 113-124). Springer.

Mancuso, A. (2021). Before and after science: Radcliffe-Brown, British social anthropology, and the relationship between field research, ethnography, and theory. En V. Matera & A. Biscaldi (Eds.), *Ethnography: A theoretically oriented practice* (pp. 51-80). Springer.

Manicas, P. (2006). *A realist philosophy of social science*. Cambridge University Press.

Mantzavinos, C. (2009). *Philosophy of the social sciences*. Cambridge University Press.

Manzo, G. (2022). *Agent-based models and causal inference*. Wiley.

Maquet, J. (1964). Objectivity in anthropology. *Current Anthropology*, *5*(1), 47-55.

Marcus, G. (1986). Contemporary problems of ethnography in the modern world system. En J. Clifford & G. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (pp. 165-193). University of California Press.

Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Marcus, G. (2011). Geertz's legacy beyond the modes of cultural analysis of his time: Speculative notes and queries in remembrance. En J. Alexander, P. Smith & M. Norton (Eds.), *Interpreting Clifford Geertz: Cultural investigation in the social sciences* (pp. 131-143). Palgrave Macmillan.

Marcus, G., & Cushman, D. (1982). Ethnographies as texts. Annual *Review of Anthropology*, 11, 25-69.

Marcus, G., & Fischer M. (1986). *Anthropology as cultural critique: An experimental moment in the human sciences*. University of Chicago Press.

Marett, R. (1909). *The threshold of religion*. Methuen & Co.

Marett, R. (1912). *Anthropology*. Henry Holt and Company.

Marks, J. (1997). Systematics in anthropology: Where science confronts the humanities (and consistently loses). En G. Clark & C. Willermet (Eds.), *Conceptual issues in modern human origins research* (pp. 45-59). Aldine de Gruyter.

Martin, M. (1969). Understanding and participant observation in cultural and social anthropology. En R. Cohen & M. Wartofsky (Eds.), *Boston studies in the philosophy of science, Volume IV* (pp. 303-330). D. Reidel.

Martin, M. (1993). Geertz and the interpretive approach in anthropology. *Synthese*, 97, 269-286.

Martin, T. (2023). Human sciences and natural sciences: Which unity? En R. Leroux, T. Martin & S. Turner (Eds.), *The future of sociology: Ideology or objective social science?* (pp. 69-76). Routledge.

Masterman, M. (1987). The nature of a paradigm. En I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 59-89). Cambridge University Press.

Matera, V. & Biscaldi, A. (Eds.). (2021). *Ethnography: A theoretically oriented practice*. Springer.

Mathias, J., Doering-White, J., Smith, Y., & Hardesty, M. (2021). Situated causality: What ethnography can contribute to causal inquiry in social work. *Social Work Research*, *45*(1), 7-18.

Matthews, B., & Ross, L. (2010). *Research methods: A practical guide for the social sciences*. Pearson Education Limited.

Mauss, M. (1967). *The gift: Forms and functions of exchange in archaic societies*. Norton & Company.

May, T., & Perry, B. (2022). *Social research: Issues, methods and process*. McGraw Hill.

Mayr, E. (1982). *The growth of biological thought*. Belknap Press of Harvard University Press.

Mazlish, B. (1998). *The uncertain sciences*. Yale University Press.

McCabe, M. (2017). *Collaborative ethnography in business environments*. Routledge.

McCall, D. (1980). Radcliffe-Brown vs. historical ethnology: The consequences of an anthropological dispute for the study of Africa's past. *International Journal of African Historical Studies*, *13*(1), 95-102.

McCarty, C., & Molina, J. (2015). Social network analysis. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 631-657). Rowman & Littlefield.

McDonald, J. (Ed.). (2002). *The applied anthropology reader*. Allyn & Bacon.

McElreath, R., & Boyd, R. (2007). *Mathematical models of social evolution*. University of Chicago Press.

McElreath, R., & Henrich. J. (2007). Modelling cultural evolution. En R. Dunbar & L. Barrett (Eds.), *The Oxford handbook of evolutionary psychology* (pp. 571-585). Oxford University Press.

McEwen, W. (1963). Forms and problems of validation in social anthropology. *Current Anthropology*, *4*(2), 155-183.

McIntyre, L. (1998). *Laws and explanation in the social sciences: Defending a science of human behavior*. Westview Press.

McIntyre, L., & Rosenberg, A. (Eds.). (2017). *The Routledge companion to philosophy of social science*. Routledge.

McMullin, E. (2008). The virtues of a good theory. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 498-508). Routledge.

Mead, M. (1928). *Coming of age in Samoa: A psychological study of primitive youth for Western civilisation*. William Morrow & Company.

Mead, M. (1937). *Cooperation and competition among primitive peoples*. McGraw-Hill.

Mead, M. (1959). Apprenticeship under Boas. En W. Goldschmidt (Ed.), *The anthropology of Franz Boas* (pp. 29-45). American Anthropological Association.

Mead, M. (1964). *Continuities in cultural evolution*. Yale University Press.

Mead, M. (1974). Reseña de Cultural relativism: Perspectives in cultural pluralism. By Melville J. Herskovits. *American Journal of Sociology*, *79*(5), 1326-1330.

Meggers, B. (Ed.). (1959). *Evolution and anthropology*. Anthropological Society of Washington.

Menéndez, E. (2008). Las furias y las penas: O de cómo fue y podría ser la antropología. *Espacios de Crítica y Producción*, 39, 88-97

Merton, R. (1968). *Social theory and social structure*. Free Press.

Miceli, J. (2003). Sobre la contestación de Enrique Anrubia a Carlos Reynoso. Enumerando dificultades para entender una crítica interpretativista. *Gazeta de Antropología*, 19, art22.

Micheelsen, A. (2002). "I don't do systems": An interview with Clifford Geertz. *Method & Theory in the Study of Religion*, *14*(1), 2-20.

Mill, J. S. (1843). On the logic of the moral sciences. En J. S. Mill, *A system of logic, Vol. 2* (pp. 473-624). John W. Parker.

Mintz, S. (1969). Participant-observation and the collection of data. En R. Cohen & M. Wartofsky (Eds.), *Boston studies in the philosophy of science* (pp. 341-349). D. Reidel.

Mitchell, S. (2009). Complexity and explanation in the social sciences. En C. Mantzavinos (Ed.), *Philosophy of the social sciences* (pp. 130-145). Cambridge University Press.

Moore, D. (1994). Anthropology is dead, long live anthro(a)pology: Post-structuralism, literary studies, and anthropology's "nervous present". *Journal of Anthropological Research*, *50*(4), 345-365.

Montagu, A. (1960). *An introduction to physical anthropology*. Charles C. Thomas.

Montagu, A. (Ed.). (1968). *Culture: Man's adaptive dimension*. Oxford University Press.

Montagu, A. (Ed.). (1972). *Culture and the evolution of man*. Oxford University Press.

Montuschi, E. (2014). Scientific objectivity. En N. Cartwright & E. Montuschi (Eds.), *Philosophy of social science* (pp. 123-144). Oxford University Press.

Montuschi, E. (2017). Objectivity. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 281-292). Routledge.

Morales, S. (2019). El perspectivismo amerindio, la noción de marco teórico y la antropología como ciencia. *Revista Peruana de Antropología*, *4*(5), 172-187.

Morales, S. (2020). El problema de la inducción y la formulación de teorías científicas en antropología. *Revista Peruana de Antropología*, *5*(7), 128-142.

Morales, S. (2021a). 7 mitos epistemológicos de la antropología. *Revista Epistemología, Psicología y Ciencias Sociales*, 4, 89-103.

Morales, S. (2021b). Etnológica y etnomatemática: Entre antropología y ciencias formales. *Antropología Experimental*, 21, 55-70.

Morales, S. (2022a). *Una especie cultural: Una tesis sobre la influencia de la cultura en la evolución humana según la Teoría de la Herencia Dual de Robert Boyd y Peter Richerson* [Tesis de Licenciatura]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Morales, S. (2022b). La antropología desde el problema de la demarcación: La obra de Mario Bunge. *Tesis*, *15*(21), 147-166.

Morales, S. (2023). ¿Cuántas psicologías evolucionistas hay? https://cienciasdelsur.com/2023/08/03/cuantas-psicologias-evolucionistas-hay/

Morales, S., & Morales, O. (2022). Corrupción organizacional: Una propuesta de marco teórico. *Revista Internacional de Organizaciones*, 28, 113-136.

Moran, E. (2022). *Human adaptability: An introduction to ecological anthropology*. Routledge.

Morgan, L.H. (1877). *Ancient society*. Charles H. Kerr & Company.

Morgenbesser, S. (1958). Role and status of anthropological theories. *Science*, *128*(3319), 285-288.

Mormann, T. (2007). The structure of scientific theories in logical empiricism. En A. Richardson & T. Uebel (Eds.), *The Cambridge companion to logical empiricism* (pp. 136-162). Cambridge University Press.

Morris, M. (2012). *Concise dictionary of social and cultural anthropology*. Wiley.

Mouchart, M., & Russo, F. (2011). Causal explanation: Recursive decompositions and mechanisms. En P. Illari, F. Russo & J. Williamson (Eds.), *Causality in the sciences* (pp. 317-337). Oxford University Press.

Muckle, R., Tubelle de González, L., & Camp, S. (2022). *Through the lens of anthropology: An introduction to human evolution and culture*. University of Toronto Press.

Mulder, M., & Caro, T. (1985). The use of quantitative observational techniques in anthropology [and comments and replies]. *Current Anthropology*, *26*(3), 323-335.

Murdock, G. (1932). The science of culture. *American Anthropologist*, *34*(2), 200-215.

Murdock, G. (1937). Correlations of matrilineal and patrilineal institutions. En G. Murdock (Ed.), *Studies in the science of society* (pp. 445-470). Yale University Press.

Murdock, G. (1949). The science of human learning, society, culture, and personality. *The Scientific Monthly*, *69*(6), 377-381.

Murdock, G. (1957). World ethnographic sample. *American Anthropologist*, *59*(4), 664-687.

Murdock, G. (1958). Sociology and anthropology. En J. Gillin (Ed.), *For a science of social man* (pp. 14-31). Macmillan Company.

Murdock, G. (1967). *Ethnographic Atlas*. University of Pittsburgh Press.

Musante, K. (2015). Participant observation. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 251-291). Rowman & Littlefield.

Muthukrishna, M., Doebeli, M., Chudek, M., & Henrich, J. (2018). The cultural brain hypothesis: How culture drives brain expansion, sociality, and life history. *PLoS Computational Biology*, *14*(11), e1006504.

Myres, J. (1927). Anthropology and political science. En W. Ogburn & A. Goldenweiser (Eds.), *The social sciences and their interrelations* (pp. 58-68). Houghton Mifflin.

Nadel, S. (1951). *The foundation of social anthropology*. Free Press.

Nadel, S. (1953). Social control and self-regulation. *Social Forces*, 31, 265-273.

Nadel, S. (1957). *The theory of social structure*. Free Press of Glencoe.

Nagatsu, M., & Ruzzene, A. (Eds.). (2019). *Contemporary philosophy and social science*. Bloomsbury.

Nagel, E. (1952). Some issues in the logic of historical analysis. *Scientific Monthly*, *74*(3), 162-169.

Nagel, E. (1961). *The structure of science: Problems in the logic of scientific explanation*. Harcourt, Brace & World.

Nanda, S., & Warms, R. (2024). *Cultural anthropology*. SAGE.

Naroll, R. (1970). Cross cultural sampling. En R. Naroll & R. Cohen (Eds.), *A handbook of method in cultural anthropology* (pp. 889-926). Columbia University Press.

Naroll, R., & Cohen, R. (Eds.). (1970a). *A handbook of method in cultural anthropology*. Columbia University Press.

Naroll, R., & Cohen, R. (1970b). The logic of generalization. En R. Naroll & R. Cohen (Eds.), *A handbook of method in cultural anthropology* (pp. 25-50). Columbia University Press.

Needham, R. (1958). A structural analysis of Purum society. *American Anthropologist*, *60*(1), 75-101.

Neurath, O. (1959). Sociology and physicalism. En A. Ayer (ed.), *Logical positivism* (pp. 282-317). Free Press.

Neurath, O. (1970). Foundations of the social sciences. En O. Neurath, R. Carnap & C. Morris (Eds.), *Foundations of the unity of science: Toward an international encyclopedia of unified science* (pp. 1-51). University of Chicago Press.

Neurath, O. (1973). Empirical sociology. En M. Neurath & R. Cohen (Eds.), *Otto Neurath: Empiricism and sociology*. (pp. 319-421). D. Reidel.

Newton-Smith, W. (1995). Popper, science and rationality. En A. O'Hear (Ed.), *Karl Popper: Philosophy and problems* (pp. 13-30). Cambridge University Press.

Newton-Smith, W. (Ed.). (2001). *A companion to the philosophy of science*. Blackwell.

Nickles, T. (2013). The problem of demarcation: History and future. En M. Pigliucci & M. Boudry (Eds.), *Philosophy of pseudoscience: Reconsidering the demarcation problem* (pp. 101-120). University of Chicago Press.

Nikityuk, B. (1978). Anthropology as a natural science. *Journal of Human Evolution*, 7, 475-488.

Niiniluoto, I. (2019). Scientific progress. En J. Saatsi (Ed.), *The Routledge handbook of scientific realism* (pp. 187-199). Routledge.

Nivón, E., & Rosas, A. (1991). Para interpretar a Clifford Geertz. Símbolos y metáforas en el análisis de la cultura. *Alteridades*, *1*(1), 40-49.

Nola, R., & Sankey, H. (2000). Selective survey of theories of scientific method. En R. Nola & H. Sankey (Eds.), *After Popper, Kuhn and Feyerabend: Recent issues in theories of scientific method* (pp. 1-65). Springer.

Nola, R., & Sankey, H. (2007). *Theories of scientific method*. Acumen.

Norton, M. (2011). Afterword: The Geertz effect. En J. Alexander, P. Smith & M. Norton (Eds.), *Interpreting Clifford Geertz: Cultural investigation in the social sciences* (pp. 203-209). Palgrave Macmillan.

O'Rourke, D. (Ed.). (2019). *A companion to anthropological genetics*. Wiley Blackwell.

Obertová, Z., Stewart, A., & Cattaneo, C. (Eds.). (2020). *Statistics and probability in forensic anthropology*. Elsevier.

Okasha, S. (2016). *Philosophy of science*. Oxford University Press.

Olmstead, A. (1927). Anthropology and history. En W. Ogburn & A. Goldenweiser (Eds.), *The social sciences and their interrelations* (pp. 37-49). Houghton Mifflin.

O'Meara, T. (1989). Anthropology as empirical science. *American Anthropologist*, *91*(2), 354-369.

O'Meara, T. (1997). Causation and the struggle for a science of culture. *Current Anthropology*, *38*(3), 399-418.

Olivier de Sardan, J. (2015). *Epistemology, fieldwork, and anthropology*. Palgrave Macmillan.

Opler, M. (1964). Cause, process, and dynamics in the evolutionism of E. B. Tylor. *Southwestern Journal of Anthropology*, *20*(2), 123-144.

Ortner, S. (1984). Theory in anthropology since the sixties. *Comparative Studies in Society and History*, *26*(1), 126-66.

Ortner, S. (2007). Clifford Geertz (1926-2006). *American Anthropologist*, 109(4), 786-789.

Otterbein, K. (1972). *Comparative cultural analysis: An introduction to anthropology*. Holt, Rinehart and Winston.

Outhwaite, W. (1983). *Concept formation in social science*. Routledge & Kegan Paul.

Outhwaite, W. (2007). Hermeneutic and phenomenological approaches. En S. Turner & M. Risjord (Eds.), *Philosophy of anthropology and sociology* (pp. 459-484). Elsevier.

Paleček, M. (2020). The evolution of "culture": Juggling a concept. *Anthropological Theory*, *20*(1), 53-76.

Paleček, M., & Risjord, M. (2012). Relativism and the ontological turn within anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*, *43*(1), 3-23.

Palti, E. (1997). Debates y problemas en la antropología post-geertziana norteamericana. *Daimon, Revista Internacional de Filosofía*, 14, 111-122.

Papineau, D. (2009). Physicalism and the human sciences. En C. Mantzavinos (Ed.), *Philosophy of the social sciences* (pp. 103-123). Cambridge University Press.

Parker, R. (1985). From symbolism to interpretation: Reflections on the work of Clifford Geertz. *Anthropology Humanism Quarterly*, *10*(3), 62-67.

Parri, L. (2014). *Explanation in the social sciences*. Rubbettino Editore.

Parvin, P. (2010). *Karl Popper*. Continuum.

Peacock, J. (2005). Geertz's concept of culture in historical context: How he saved the day and maybe the century. En R. Shweder & B. Good (Eds.), *Clifford Geertz by his colleagues* (pp. 52-62). University of Chicago Press.

Peacocke, C. (1979). Holistic explanation: An outline of a theory. En R. Harrison (Ed.), *Rational action: Studies in philosophy and social science* (pp. 61-74). Cambridge University Press.

Pearce, C., & Locke, E. (Eds.). (2023). *Principles of organizational behavior*. Wiley.

Peattie, L. (1958). Interventionism and applied science in anthropology. *Human Organization*, *17*(1), 4-8.

Pelto, P., & Pelto, G. (1978). *Anthropological research*. Cambridge University Press.

Pennock, R. (2011). Can't philosophers tell the difference between science and religion?: Demarcation revisited. *Synthese*, *178*(2), 177-206.

Pepper, G. (1961). Anthropology, science or humanity? *Anthropological Quarterly*, *34*(3), 150-157.

Peregrine, P., Ember, C., & Ember, M. (2004). Universal patterns in cultural evolution: An empirical analysis using Guttman scaling. *American Anthropologist*, *106*(1), 145-149.

Peregrine, P., Moses, Y., Goodman, A., Lamphere, L., & Peacock, J. (2012). What is science in anthropology? *American Anthropologist*, *114*(4), 593-597.

Perry, R. (2003). *Five key concepts in anthropological thinking*. Pearson.

Perry, S. (2017). Cultural primatology. En A. Fuentes (Ed.), *The international encyclopedia of primatology* (pp. 1-5). Wiley.

Peters-Golden, H. (2004). Thinking holistically. En P. Salzman & P. Rice (Eds.), *Thinking anthropologically* (pp. 17-27). Pearson.

Pickel, A. (2001). Mario Bunge's philosophy of social science. *Society*, 38, 71-74.

Pigliucci, M. (2013). The demarcation problem: A (belated) response to Laudan. En M. Pigliucci & M. Boudry (Eds.), *Philosophy of pseudoscience: Reconsidering the demarcation problem* (pp. 9-28). University of Chicago Press.

Pigliucci, M. (2023). Pseudoscience and the demarcation problem. *Internet encyclopedia of philosophy*. https://iep.utm.edu/pseudoscience-demarcation/

Pigliucci, M., & Boudry, M. (Eds.). (2013). *Philosophy of pseudoscience: Reconsidering the demarcation problem*. University of Chicago Press.

Pike, K. (1967). *Language in relation to a unified theory of the structure of human behavior*. Mouton & Co.

Pink, S. (Ed.). (2005). *Applications of anthropology: Professional anthropology in the twenty-first century*. Berghahn Books.

Pink, S. (2013). *Doing visual ethnography*. SAGE.

Pizarro, C. (2014). La entrevista etnográfica como práctica discursiva: Análisis de caso sobre las pistas meta-discursivas y la emergencia de categorías nativas. *Revista de Antropologia*, *57*(1), 461-496.

Poggie, J., DeWalt, B., & Dressier, W. (Eds.). (1992). *Anthropological research*. State University of New York Press.

Pool, R. (1991). Postmodern ethnography? *Critique of Anthropology*, *11*(4), 309-331.

Popper, K. (1959). *The logic of scientific discovery*. Basic Books.

Popper, K. (1961). *The poverty of historicism*. Harper & Row.

Popper, K. (1963). The demarcation between science and metaphysics. En P. Schilpp (Ed.), *The philosophy of Rudolf Carnap* (pp. 183-226). Library of Congress.

Popper, K. (1969). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. Routledge & Paul Kegan.

Popper, K. (1977a). The logic of the social sciences. En T. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot & K. Popper, *The positivist dispute in German sociology* (pp. 87-104). Heinemann.

Popper, K. (1977b). Reason or revolution? En T. Adorno, H. Albert, R. Dahrendorf, J. Habermas, H. Pilot & K. Popper, *The positivist dispute in German sociology* (pp. 288-300). Heinemann.

Popper, K. (1987). Normal science and its dangers. En I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 51-58). Cambridge University Press.

Posner, R. (1980). Anthropology and economics. *Journal of Political Economy*, *88*(3), 608-616.

Potter, G. (2017). *The philosophy of social science*. Routledge.

Preston, J. (1997). *Feyerabend: Philosophy, science and society*. Polity Press.

Psillos, S. (2022). The deductive-nomological model of explanation. En T. Uebel, & C. Limbeck-Lilienau (Eds.), *The Routledge handbook of logical empiricism* (pp. 185-193). Routledge.

Psillos, S., & Curd, M. (Eds.). (2008). *The Routledge companion to philosophy of science*. Routledge.

Purzycki, B., Pisor, A., Apicella, C., Atkinson, Q., Cohen, E., Henrich, J., … Xygalatas, D. (2018). The cognitive and cultural foundations of moral behavior. *Evolution and Human Behavior*, *39*(5), 490-501.

Quine, W. (1960). *Word and object*. MIT Press.

Rabinow, P. (1986). Representations are social facts: Modernity and post-modernity in anthropology. En J. Clifford & G. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (pp. 234-261). University of California Press.

Rabinow, P., & Sullivan, W. (Eds.). (1987). *Interpretive social science*. University of California Press.

Radcliffe-Brown, A. (1922). *The Andaman islanders: A study in social anthropology*. Cambridge University Press.

Radcliffe-Brown, A. (1923). The methods of ethnology and social anthropology. *South African Journal of Science*, *20*(1), 124-147.

Radcliffe-Brown, A. (1935). On the concept of function in social science. *American Anthropologist, 37*(3), 394-402.

Radcliffe-Brown, A. (1940). On social structure. *Journal of the Royal Anthropological Institute, 70*(1), 1-12.

Radcliffe-Brown, A. (1944). Meaning and scope of social anthropology. *Nature, 154*(3904), 257-260.

Radcliffe-Brown, A. (1949). White's view of a science of culture. *American Anthropologist, 51*(3), 503-512.

Radcliffe-Brown, A. (1951). The comparative method in social anthropology. *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, *81*(1-2), 15-22.

Radcliffe-Brown, A. (1952). *Structure and function in primitive society*. Free Press.

Radcliffe-Brown, A. (1958). *Method in social anthropology*. University of Chicago Press.

Radcliffe-Brown, A. (1964). *A natural science of society*. Free Press of Glencoe.

Radner, D., & Radner, M. (1982). *Science and unreason.* Wadsworth.

Rappaport, R. (1984). *Pigs for ancestors: Ritual in the ecology of a New Guinea people*. Yale University Press.

Rappaport, R. (1999). *Ritual and religion in the making of humanity*. Cambridge University Press.

Rapport, N., & Overing, J. (2000). *Social and cultural anthropology: The key concepts*. Routledge.

Ratnapalan, L. (2008). E. B. Tylor and the problem of primitive culture. *History and Anthropology*, *19*(2), 131-142.

Read, D. (2001). Formal analysis of kinship terminologies and its relationship to what constitutes kinship. *Anthropological Theory*, *1*(2), 239-267.

Redding, T., & Cheney, C. (Eds.). (2022). *Profiles of anthropological praxis*. Berghahn Books.

Redfield, R. (1926). Anthropology, a natural science? *Social Forces*, *4*(4), 715-721.

Redfield, R. (1953). Relations of anthropology to the social sciences and to the humanities. En A. Kroeber, *Anthropology today: An encyclopedic inventory* (pp. 728-738). University of Chicago Press.

Redfield, R. (1959). Anthropological understanding of man. *Anthropological Quarterly*, *32*(1), 3-21.

Redfield, R. (1962a). Anthropology: Unity and diversity. En M. Redfield (Ed.), *Human nature and the study of society* (pp. 11-15). University of Chicago Press.

Redfield, R. (1962b). The nature of concepts. En M. Redfield (Ed.), *Human nature and the study of society* (pp. 23-31). University of Chicago Press.

Redfield, R. (1962c). The Frankfurt lectures. En M. Redfield (Ed.), *Human nature and the study of society* (pp. 31-98). University of Chicago Press.

Reichardt, C. (2019). *Quasi-experimentation: A guide to design and analysis*. Guilford Press.

Reiss, J. (2017). Are there social scientific laws? En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 295-309). Routledge.

Reiss, J., & Sprenger, J. (2020). Scientific objectivity. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/scientific-objectivity/

Resnik, D., & Elliott, K. (2023). Science, values, and the new demarcation problem. *Journal for General Philosophy of Science*, 54, 259-286.

Reyes, J. (2011). Por unas ciencias sociales más científicas. *Argumentos*, *24*(66), 341-350.

Reynoso, C. (1987). *Paradigmas y estrategias en antropología simbólica*. Ediciones Búsqueda.

Reynoso, C. (1988). Sobre la antropología posmoderna. *Revista de Occidente*, 82, 142-148.

Reynoso, C. (1990). Seis nuevas razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss. *Revista de Antropología*, *6*(10), 3-17.

Reynoso, C. (1992a). Antropología: Perspectivas para después de su muerte. *Publicar*, *1*(1), 15-30.

Reynoso, C. (1992b). Antropología: Polémicas de ultratumba. *Publicar*, *2*(1), 99-108.

Reynoso, C. (1995a). El lado oscuro de la descripción densa. *Revista de Antropología*, *10*(16), 17-43.

Reynoso, C. (1995b). Hacia la perfección del consenso: Los lugares comunes de la antropología. *Intersecciones*, 1, 51-72.

Reynoso, C. (1996). Presentación. En C. Reynoso (Comp.), *El surgimiento de la antropología posmoderna* (pp. 11-60). Gedisa.

Reynoso, C. (2000). *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*. Gedisa.

Reynoso, C. (2006). *Complejidad y caos: Una exploración antropológica*. Editorial Sb.

Reynoso, C. (2008). *Corrientes teóricas en antropología: Perspectivas desde el siglo XXI*. Sb Editorial.

Reynoso, C. (2010). Fuera de contexto: La hermenéutica geertziana en historia cultural y arqueología. *Avá*, 17, 87-106.

Reynoso, C. (2011). A propósito de la muerte de la antropología: Reporte de una autopsia demorada. *Publicar*, *10*(9), 11-46.

Reynoso, C. (2015). *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour*. Ediciones Sb.

Reynoso, C. (2019). *Dilemas de la comparación, la similitud y la diferencia en la antropología y en el análisis de redes sociales*. Ediciones Sb.

Reynoso, C. (2021). *(Re)lectura crítica de la antropología perspectivista y de los giros ontológicos en la ciencia pos-social (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour).* https://www.researchgate.net/publication/335870978_Relectura_critica_de_la_antropol

ogia_perspectivista_y_de_los_giros_ontologicos_en_la_ciencia_pos-social_Viveiros_de_Castro_Philippe_Descola_Bruno_Latour

Ricard, X. (2005). “El irracional es el otro”: Los mecanismos de la interpretación en antropología. *Anthropologica*, *23*(23), 7-44.

Richardson, F. (1955). Anthropology and human relations in business and industry. En W. Thomas (Ed.), *Yearbook of Anthropology* (pp. 397-419). University of Chicago Press.

Richerson, P., & Boyd, R. (1978). A dual inheritance model of the human evolutionary process I: Basic postulates and simple model. *Journal of Social and Biological Structures*, *1*(2), 127-154.

Risjord, M. (2007). Ethnography and culture. En S. Turner & M. Risjord (Eds.), *Philosophy of anthropology and sociology* (pp. 399-428). Elsevier.

Risjord, M. (2012). Models of culture. En H. Kincaid (Ed.), *The Oxford handbook of philosophy of social science* (pp. 387-408). Oxford University Press.

Risjord, M. (2017). Philosophy of sociology and anthropology. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 421-432). Routledge.

Risjord, M. (2023). *Philosophy of social science*. Routledge.

Robbins, S., & Judge, T. (2024). *Organizational behavior*. Pearson.

Roberts, J. (2004). There are no laws of the social sciences. En C. Hitchcock (Ed.), *Contemporary debates in philosophy of science* (pp. 151-167). Blackwell.

Rodríguez, J. (1989). Clifford Geertz: La cultura como drama. *Ágora*, 8 151-158.

Román, D. (2010). Los dilemas de una anti-ciencia: Etnografía y teoría en la antropología. *Cuadernos de Antropología*, *20*(1), 1-23.

Romero, G. (2018). *Scientific philosophy*. Springer.

Rosaldo, R. (1989). *Culture and truth: The remaking of social analysis*. Beacon Press.

Rosaldo, R. (1997). A note on Geertz as a cultural essayist. *Representations*, 59, 30-34.

Roscoe, P. (1995). The perils of "positivism" in cultural anthropology. *American Anthropologist*, *97*(3), 492-504.

Rosenberg, A. (2001). Philosophy of social science. En W. Newton-Smith (Ed.), *A companion to the philosophy of science* (pp. 451-460). Blackwell.

Rosenberg, A. (2005). *Philosophy of science*. Routledge.

Rosenberg, A. (2016). *Philosophy of social science*. Westview Press.

Rosenberg, A., & McIntyre, L. (2020). *Philosophy of science*. Routledge.

Rosenau, P. (1992). *Post-modernism and the social sciences*. Princeton University Press.

Roth, P. (2003). Beyond understanding: The career of the concept of understanding in the human sciences. En S. Turner & P. Roth (Eds.), *The Blackwell guide to the philosophy of the social sciences* (pp. 311-333). Blackwell.

Rothbart, D. (1990). Demarcating genuine science from pseudoscience. En P. Grim (Ed.), *Philosophy of science and the occult* (pp. 111-122). State University of New York Press.

Rowbottom, D. (2019). Scientific realism: What it is, the contemporary debate, and new directions. *Synthese*, 196, 451-484.

Rubio, T. (2008). La antropología, una ciencia de conceptos entrelazados. *Gazeta de Antropología*, *24*(2), art.51.

Ruse, M. (1982). Creation-science is not science. *Science, Technology, and Human Values*, *7*(40), 72-78.

Rush, J. (1996). *Clinical anthropology: An application of anthropological concepts within clinical settings*. Praeger.

Rylko-Bauer, B., Singer, M., & Willigen, J. (2006). Reclaiming applied anthropology: Its past, present, and future. *American Anthropologist, 108*(1), pp. 178-190.

Sætra, H. (2019). Explaining social phenomena: Emergence and levels of explanation. En J. Valsiner (Ed.), *Social philosophy of science for the social sciences* (pp. 169-188). Springer.

Sahay, V. (2021). Anthropology, science, and humanism? *The Oriental Anthropologist: A Bi-Annual International Journal of the Science of Man*, *21*(1), 7-9.

Sahlins, M. (1969). Economic anthropology and anthropological economics. *Social Science Information*, *8*(5), 13-33.

Sahlins, M. (1972). *Stone Age economics*. Aldine-Atherton.

Salali, G., Whitehouse, H., & Hochberg, M. (2015). A life-cycle model of human social groups produces a U-shaped distribution in group size. *PLoS ONE*, *10*(9), e0138496.

Salmon, M. (1989). Explanation in the social sciences. En P. Kitcher & W. Salmon (Eds.), *Scientific explanation* (pp. 384-409). University of Minnesota Press.

Salmon, M. (1999a). Philosophy of the social sciences. En M. Salmon, J. Earman, C. Glymour, J. Lennox, P. Machamer, J. McGuire, J. Norton, W. Salmon & K. Schaffner, *Introduction to the philosophy of science* (pp. 404-446). Hackett Publishing.

Salmon, M. (1999b). Scientific explanation. En M. Salmon, J. Earman, C. Glymour, J. Lennox, P. Machamer, J. McGuire, J. Norton, W. Salmon & K. Schaffner, *Introduction to the philosophy of science* (pp. 7-41). Hackett Publishing.

Salmon, M., Earman, J., Glymour, C., Lennox, J., Machamer, P., McGuire, J., … Schaffner, K. (1999). *Introduction to the philosophy of science*. Hackett Publishing.

Salmon, W. (1984). *Scientific explanation and the causal structure of the world*. Princeton University Press.

Salmon, W. (1990). *Four decades of scientific explanation*. University of Pittsburgh Press.

Salzman, P. (2004a). What anthropologists look for: Patterns. En P. Salzman & P. Rice (Eds.), *Thinking anthropologically* (pp. 7-15). Pearson.

Salzman, P. (2004b). Thinking theoretically. En P. Salzman & P. Rice (Eds.), *Thinking anthropologically* (pp. 29-37). Pearson.

Salzman, P. (2012). *Classic comparative anthropology*. Waveland Press.

Sanford, V., & Angel-Ajani, A. (Eds.). (2006). *Engaged observer: Anthropology, advocacy, and activism*. Rutgers University Press.

Sangren, P., Aijmer, C., Clifford, J., Fischer, M., Marcus, G., Tyler, S., … Woolgar, S. (1988). Rhetoric and the authority of ethnography: "Postmodernism" and the social reproduction of texts. *Current Anthropology*, *29*(3), 405-435.

Sankey, H. (2008). Scientific method. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 248-258). Routledge.

Sapir, E. (1916). *Time perspective in aboriginal American culture*. Canada Deparment of Mines.

Sapir, E. (1927). Anthropology and sociology. En W. Ogburn & A. Goldenweiser (Eds.), *The social sciences and their interrelations* (pp. 97-113). Houghton Mifflin.

Sarkar, S., & Pfeifer, J. (Eds.). (2006). *The philosophy of science: An encyclopedia*. Routledge.

Scheffler, T. (1981). The ideology of binary opposition: Subject/object duality and anthropology. *Dialectical Anthropology*, 6, 165-169.

Schensul, S., Schensul, J., & LeCompte, M. (2013). *Initiating ethnographic research*. AltaMira Press.

Schensul, S., & LeCompte, M. (2013a). *Essential ethnographic methods*. AltaMira Press.

Schensul, S., & LeCompte, M. (2013b). *Specialized ethnographic methods*. AltaMira Press.

Schick, T., & Vaughn, L. (2014). *How to think about weird things: Critical thinking for a New Age*. McGraw-Hill.

Schmaus, W. (2007). Categories and classification in the social sciences. En S. Turner & M. Risjord (Eds.), *Philosophy of anthropology and sociology* (pp. 429-458). Elsevier.

Schmaus, W. (2017). Durkheim and the methods of scientific sociology. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 18-28). Routledge.

Schnegg, M. (2015). Epistemology: The nature and validation of knowledge. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 21-53). Rowman & Littlefield.

Schneider, M. (1987). Culture-as-text in the work of Clifford Geertz. *Theory and Society*, *16*(6), 809-839.

Scholte, B. (1986). The charmed circle of Geertz's hermeneutics: A neo-Marxist critique. *Critique of Anthropology*, *6*(1), 5-15.

Schurz, G. (2014). *Philosophy of science: A unified approach*. Routledge.

Schwidetzky, I. (1978). Anthropology as a natural science. *Journal of Human Evolution*, 7, 489-496.

Scott-Jones, J., & Watt, S. (Eds.). (2010). *Ethnography in social science practice*. Routledge.

Scupin, R. (2016). *Cultural anthropology*. Pearson.

Scupin, R., & DeCorse, C. (2021). *Anthropology*. SAGE.

Sechrest, L. (1970). Experiments in the field. En R. Naroll & R. Cohen (Eds.), *A handbook of method in cultural anthropology* (pp. 196-209). Columbia University Press.

Sewell, W. (1997). Geertz, cultural systems, and history: From synchrony to transformation. *Representations*, 59, 35-55.

Seymour-Smith, C. (1986). *Dictionary of anthropology*. G.K. Hall & Co.

Shan, Y. (Ed.). (2023). *New philosophical perspectives on scientific progress*. Routledge.

Shankman, P. (1984a). On semiotics and science: Reply to Renner and Scholte. *Current Anthropology*, *25*(5), 691-692.

Shankman, P. (1984b). The thick and the thin: On the interpretive theoretical program of Clifford Geertz [and comments and reply]. *Current Anthropology*, *25*(3), 261-280.

Shearmur, J. (2017). Popper's influence on the social sciences. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 55-64). Routledge.

Sherman, L., & Strang, H. (2004). Experimental ethnography: The marriage of qualitative and quantitative research. *ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*, *595*(1), 204-222.

Sherratt, Y. (2006). *Continental philosophy of social science*. Cambridge University Press.

Shook, B., Nelson, K., Aguilera, K., & Braff, L. (2019). *Explorations: An open invitation to biological anthropology*. American Anthropological Association.

Shweder, R. (1984). Anthropology's romantic rebellion against the Enlightenment, or there's more to thinking than reason and evidence. En R. Shweder & R. Levine (Eds.), *Culture theory* (pp. 27-66). Cambridge University Press.

Shweder, R. (2005). Cliff notes: The pluralisms of Clifford Geertz. En R. Shweder & B. Good (Eds.), *Clifford Geertz by his colleagues* (pp. 1-9). University of Chicago Press.

Shweder, R., & Good, B. (Eds.). (2005). *Clifford Geertz by his colleagues*. University of Chicago Press.

Silva Santisteban, F. (2018). *Antropología*. Universidad de Lima.

Simkin, C. (1993). *Popper's views on natural and social science*. Brill.

Singh, C., & Khatri, A. (2024). *Principles and practices of management and organizational behavior*. Routledge.

Skinner, J. (2021). Most humanistic, most scientific: Experiencing anthropology in the humanities and life sciences. En E. Heffernan, F. Murphy & J. Skinner (Eds.), *Collaborations: Anthropology in a neoliberal age* (pp. 65-84). Routledge.

Skorupski, J. (1978). The meaning of another culture's beliefs. En C. Hookway & P. Pettit (Eds.), *Action and interpretation: Studies in the philosophy of the social sciences* (pp. 83-106). Cambridge University Press.

Small, M. (2013). Causal thinking and ethnographic research. *American Journal of Sociology*, *119*(3), 597-601.

Snodgrass, J. (2015). Ethnography of online cultures. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 465-495). Rowman & Littlefield.

Snow, D., Morrill, C., & Anderson, L. (2003). Elaborating analytic ethnography: Linking fieldwork and theory. *Ethnography*, *4*(2), 181-200.

Sokal, A., & Bricmont, J. (1997). *Fashionable nonsense: Postmodern intellectuals' abuse of science*. Picador.

Sosis, R. (2003). Why aren't we all hutterites? Costly signaling theory and religious behavior. *Human Nature*, *14*(2), 91-127.

Spencer, H. (1864). *The classification of the sciences*. D. Appleton and Company.

Spencer, J. (1989). Anthropology as a kind of writing. *Man*, *24*(1), 145-164.

Sperber, D. (1975). *Rethinking symbolism*. Cambridge University Press.

Sperber, D. (1985). *On anthropological knowledge*. Cambridge University Press.

Sperber, D. (1996). *Explaining culture: A naturalistic approach*. Blackwell.

Sperber, D. (2001). Conceptual tools for a natural science of society and culture. *Proceedings of the British Academy,* 111, 297-317.

Spindler, G., & Goldschmidt, W. (1952). Experimental design in the study of culture change. *Southwestern Journal of Anthropology*, *8*(1), 68-83.

Spiro, M. (1986). Cultural relativism and the future of anthropology. *Cultural Anthropology*, *1*(3), 259-286.

Spiro, M. (1996). Postmodernist anthropology, subjectivity, and science: A modernist critique. *Comparative Studies in Society and History*, *38*(4), 759-780.

Spradley, J. (1979). *The ethnographic interview*. Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Spradley, J. (1980). *Participant observation*. Holt, Rinehart and Winston, Inc.

Staski, E., & Marks, J. (1992). *Evolutionary anthropology*. Holt, Rinehart and Winston.

Steel, D. (2011). Causality, causal models, and social mechanisms. En I. Jarvie & J. Zamora-Bonilla (Eds.), *The SAGE handbook of the philosophy of social sciences* (pp. 288-304). SAGE.

Stevenson, J. (1991). *Dictionary of concepts in physical anthropology*. Greenwood Press.

Steward, J. (1949). Cultural causality and law: A trial formulation of the development of early civilizations. *American Anthropologist*, *51*(1), 1-27.

Steward, J. (1956). Cultural evolution. *Scientific American*, *194*(5), 69-83.

Stocking, G. (1965). "Cultural Darwinism" and "philosophical idealism" in E. B. Tylor: A special plea for historicism in the history of anthropology. *Southwestern Journal of Anthropology*, *21*(2), 130-147.

Stocking, G. (1966). Franz Boas and the culture concept in historical perspective. *American Anthropologist*, *68*(4), 867-882.

Stocking, G. (1971). What's in a name? The origins of the Royal Anthropological Institute (1837-71). *Man*, *6*(3), 369-390.

Stocking, G. (1995). Delimiting anthropology: Historical reflections on the boundaries of a boundless discipline. *Social Research*, *62*(4), 933-966.

Stoller, P. (1991). High in fiber, low in content: Reflections on postmodern anthropology. *Culture*, *11*(1-2), 101-110.

Stoneking, M. (2017). *An introduction to molecular anthropology*. Wiley.

Strathern, A. (1993a). Reconstructing anthropology. En *Landmarks: Reflections on anthropology* (pp. 152-170). Kent State University Press.

Strathern, A. (1993b). Fieldwork and theory in social anthropology. En *Landmarks: Reflections on anthropology* (pp. 41-75). Kent State University Press.

Strathern, A. (1993c). The limits of understanding in anthropology. En *Landmarks: Reflections on anthropology* (pp. 76-101). Kent State University Press.

Strathern, M. (1987). Out of context: The persuasive fictions of anthropology [and comments and reply]. *Current Anthropology*, *28*(3), 251-281.

Sutton, M. (2022). *A concise introduction to cultural anthropology*. Routledge.

Sutton, M., & Anderson, E. (2014). *Introduction to cultural ecology*. AltaMira Press.

Swartz, M., Turner, V, & Tuden, A. (Eds.). (1966). *Political anthropology*. Aldine.

Szabó, B., & Actis, R. (2024). The demarcation problem in the applied sciences. *Computers & Mathematics with Applications*, 162, 206-214.

Taagepera, R. (2008). *Making social sciences more scientific: The need for predictive models*. Oxford University Press.

Tavory, I., & Timmermans, S. (2013). A pragmatist approach to causality in ethnography. *American Journal of Sociology*, *119*(3), 682-714.

Tax, S. (Ed.). (1960). *Evolution after Darwin. Volume II: The evolution of man*. University of Chicago Press.

Taylor, M. (1985). Symbolic dimensions in cultural anthropology [and comments and reply]. *Current Anthropology*, *26*(2), 167-185.

Tec, R. (2011). Carta a Geertz: Reflexión sobre la posmodernidad y sus vías de exploración. *Revista Experimental de Antropología*, 11, 215-221.

Tedlock, D. (1979). The analogical tradition and the emergence of a dialogical anthropology. *Journal of Anthropological Research*, *35*(4), 387-400.

Tedlock, D. (1987). On the representation of discourse in discourse. *Journal of Anthropological Research*, *43*(4), 343-344.

Tedlock, D. (1991). From participant observation to the observation of participation: The emergence of narrative ethnography. *Journal of Anthropological Research*, *47*(1), 69-94.

Tedlock, D. (1999). Poetry and ethnography: A dialogical approach. *Anthropology and Humanism*, *24*(2), 155-167.

Thagard, P. (1978). Why astrology is a pseudoscience. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 1, 223-234.

Thagard, P. (1980). Resemblance, correlation and pseudo-science. En M. Hanen, M. Osler & R. Weyant (eds.), *Science, pseudo-science and society* (pp. 17-28). W. Laurier University Press.

Thagard, P. (1993). *Computational philosophy of science*. MIT Press.

Thomas, C. (2021). *Research methodology and scientific writing*. Springer.

Thomas, N. (1997). Anthropological epistemologies. *International Social Sciences Journal*, *49*(153), 333-343.

Thornton, S. (2018). Karl Popper. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/popper/

Tiwari, R. (2024). *The nature of explanation in social sciences*. Routledge.

Toren, C., & De Pina-Cabral, J. (Eds.). (2011). *The challenge of epistemology: Anthropological perspectives*. Berghahn Books.

Tort, P., & Jamard, J. (1997). From epistemology to anthropology and back again. *Diogenes*, *180*(45-4), 155-181.

Toulmin, S. (1960). *The philosophy of science*. Hutchinson University Library.

Toulmin, S. (1970). Reasons and causes. En R. Borger & F. Cioffi (Eds.), *Explanation in the behavioural sciences* (pp. 1-26). Cambridge University Press.

Tuomela, R. (1985). *Science, action and reality*. D. Reidel.

Turner, S. (2023). Progress in sociology? En Y. Shan (Ed.), *New philosophical perspectives on scientific progress* (pp. 204-223). Routledge.

Turner, S., & Risjord, M. (Eds.). (2007). *Philosophy of anthropology and sociology*. Elsevier.

Turner, S., & Roth, P. (Eds.). (2003). *The Blackwell guide to the philosophy of the social sciences*. Blackwell.

Turner, V. (1967). *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*. Cornell University Press.

Tyler, S. (1969). A formal science. En S. Tyler (Ed.), *Concepts and assumptions in contemporary anthropology* (pp. 65-80). Southern Anthropological Society.

Tyler, S. (1984). The poetic turn in postmodern anthropology: The poetry of Paul Friedrich. *American Anthropologist*, 86, 328-336.

Tyler, S. (1986). Post-modern ethnography: From document of the occult to occult document. En J. Clifford & G. Marcus (Eds.), *Writing culture: The poetics and politics of ethnography* (pp. 122-140). University of California Press.

Tyler, S. (1987a). On "writing-up/off" as "speaking-for". *Journal of Anthropological Research*, *43*(4), 338-342.

Tyler, S. (1987b). Postmodern anthropology. En *The unspeakable: Discourse, dialogue and rhetoric in the postmodern world* (pp. 171-198). University of Wisconsin Press.

Tylor, E. (1865). *Researches into the early history of mankind and the development of civilization*. John Murray.

Tylor, E. (1871). *Primitive society. Vol. 1*. John Murray.

Tylor, E. (1881). *Anthropology*. Macmillan.

Tylor, E. (1889). On a method of investigating the development of institutions; applied to laws of marriage and descent. *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 18, 245-272.

Tylor, E. (1910). Anthropology. En *The Encyclopædia Britannica, Volume II* (pp. 108-119). Encyclopaedia Britannica Company.

Uebel, T. (2003). Twentieth-century philosophy of social science in the analytic tradition. En S. Turner & P. Roth (Eds.), *The Blackwell guide to the philosophy of the social sciences* (pp. 64-88). Blackwell.

Uebel, T. (2007). Philosophy of social science in early logical empiricism: The case of radical physicalism. En A. Richardson & T. Uebel (Eds.), *The Cambridge companion to logical empiricism* (pp. 250-277). Cambridge University Press.

Uebel, T. (2017). The development of logical empiricism. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 41-54). Routledge.

Uebel, T. (2020). Vienna Circle. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/vienna-circle/

Uebel, T., & Limbeck-Lilienau, C. (Eds.). (2022). *The Routledge handbook of logical empiricism*. Routledge.

Ulin, R. (1992). Beyond explanation and understanding: Anthropology and hermeneutics. *Dialectical Anthropology*, *17*(3), 253-269.

Unsworth, S. (2012). Anthropology in the cognitive sciences: The value of diversity. *Topics in Cognitive Science*, *4*(3), 429-436.

Urry, J. (1972). "Notes and queries on anthropology" and the development of field methods in British anthropology, 1870-1920. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1972, 45-57.

Urry, J. (2006). The ethnographicisation of Anglo-American anthropology: Causes and consequences. *Sites: A Journal of Social Anthropology & Cultural Studies*, *3*(2), 3-39.

Valenzuela, H. (2002). Neorromanticismo posmoderno o 'Adiós a la Razón'. Los frutos amargos del relativismo a ultranza. *Gazeta de Antropología*, 18, art3.

Van Bouwel, J., & Weber, E. (2011). Explanation in the social sciences. En I. Jarvie & J. Zamora-Bonilla (Eds.), *The SAGE handbook of the philosophy of social sciences* (pp. 632-646). SAGE.

Van Fraassen, B. (1980). *The scientific image*. Oxford University Press.

Van Leeuwen, E., Cohen, E., Collier-Baker, E., Rapold, C., Schäfer, M., Schütte, S., & Haun, D. (2018). The development of human social learning across seven societies. *Nature Communications*, *9*(1), 2076.

Van Vark, G., & Howells, W. (Eds.) (1984). *Multivariate statistical methods in physical anthropology*. D Reidel.

Van Willigen, J., Rylko-Bauer, B., & McElroy, A. (1989). *Making our research useful: Case studies in the utilization of anthropological knowledge*. Westview Press.

Van Witteloostuijn, A., & Van Hugten, J. (2022). The state of the art of hypothesis testing in the social sciences. *Social Sciences & Humanities Open*, *6*(1), 100314.

Verona, R. (2022). Activismo antropológico: De la antropología aplicada del Proyecto Perú-Cornell a la posibilidad de una investigación acción. *Revista de Pensamiento Crítico Aymara*, *4*(1), 8-17.

Vindrola-Padros, C. (2021). *Rapid ethnographies*. Cambridge University Press.

Visacovsky, S. (1992). Comentario a "Antropología: perspectivas para después de su muerte", de Carlos Reynoso. *Publicar*, 2, 91-94.

Viveiros de Castro, E. (2009). *Metaphysiques cannibales: Lignes d'anthropologie post-structurale*. Presses Universitaires de France.

Voget, F. (1975). *A history of ethnology*. Holt, Rinehart and Winston.

Vogt, E. (1960). On the concepts of structure and process in cultural anthropology. *American Anthropologist*, *62*(1), 18-33.

Vorms, M. (2018). Theories and models. En A. Barberousse, D. Bonnay & M. Cozic, (Eds.), *The philosophy of science: A companion* (pp. 171-224). Oxford University Press.

Wade, N. (2010a). Anthropology a science? Statement deepens a rift. https://www.nytimes.com/2010/12/10/science/10anthropology.html

Wade, N. (2010b). Anthropology group tries to soothe tempers after dropping the word 'science'. https://www.nytimes.com/2010/12/14/science/14anthropology.html

Wade, P. (Ed.). (1997). *Cultural studies will be the death of anthropology*. Group for Debates in Anthropological Theory of the University of Manchester.

Waldner, D. (2019). Causal mechanisms and qualitative causal inference in the social sciences. En M. Nagatsu & A. Ruzzene (Eds.), *Contemporary philosophy and social science* (pp. 275-299). Bloomsbury.

Wallace, A. (1864). The origin of human races and the antiquity of man deduced from the theory of "natural selection". *Journal of the Anthropological Society of London*, 2, 157-187.

Wallace, A. (1867). On natural selection applied to anthropology. *Anthropological Review*, *5*(16), 103-105.

Wallace, A. (1871). The limits of natural selection as applied to man. En *Contributions to the theory of natural selection* (pp. 332-372). Macmillan.

Wang, W. (2021). *Philosophy of science*. Routledge.

Washburn, S., & McCown, E. (Eds.). (1978). *Human evolution: Biosocial perspectives*. Benjamin & Cummings.

Washburn, S., & Moore, R. (1980). *Ape into human: A study of human evolution*. Little, Brown & Company.

Watkins, J. (1987). Against 'normal science'. En I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 25-37). Cambridge University Press.

Watson-Franke, M., & Watson, L. (1975). Understanding in anthropology: A philosophical reminder [and comments and replies]. *Current Anthropology*, *16*(2), 247-262.

Wax, M. (1956). The limitations of Boas' anthropology. *American Anthropologist*, *58*(1), 63-74.

Weakland, J. (1951). Method in cultural anthropology. *Philosophy of Science*, *18*(1), 55-69.

Weakliem, D. (2016). *Hypothesis testing and model selection in the social sciences*. Guilford Press.

Weber, M. (1947). *The theory of social and economic organization*. Free Press.

Weber, M. (1949). *The methodology of the social sciences*. Free Press.

Webster, S. (1986). Realism and reification in the ethnographic genre. *Critique of Anthropology*, *6*(1), 39-62.

Wedeen, L. (2010). Reflections on ethnographic work in political science. *Annual Review of Political Science*, *13*(1), 255-272.

Weller, S. (2015). Structured interviewing and questionnaire construction. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 343-389). Rowman & Littlefield.

Welsch, R., Vivanco, L., & Fuentes, A. (2025). *Anthropology*. Oxford University Press.

Werkmeister, W. (1940). *A philosophy of science*. University of Nebraska Press.

White, B. (2007). Clifford Geertz: Singular genius of interpretive anthropology. *Development and Change*, *38*(6), 1187-1208.

White, H. (1963). *An anatomy of kinship*. Prentice-Hall.

White, L. (1938). Science is *sciencing*. *Philosophy of Science*, *5*(4), 369-389.

White, L. (1943). Energy and the evolution of culture. *American Anthropologist*, 45, 335-356.

White, L. (1944). Morgan's attitude toward religion and science. *American Anthropologist*, *46*(2), 218-230.

White, L. (1945). Diffusion vs. evolution: An anti-evolutionist fallacy. *American Anthropologist*, 47, 339-356.

White, L. (1947a). Culturological vs. psychological interpretations of human behavior. *American Sociological Review*, *12*(6), 686-698.

White, L. (1947b). The expansion of the scope of science. *Journal of the Washington Academy of Sciences*, *37*(6), 181-210.

White, L. (1947c). Evolutionism in cultural anthropology: A rejoinder. *American Anthropologist*, *49*(3), 400-413.

White, L. (1949). *The science of culture: A study of man and civilization*. Grove Press.

White, L. (1959a). *The evolution of culture*. McGraw-Hill.

White, L. (1959b). The concept of evolution in cultural anthropology. En B. Meggers (Ed.), *Evolution and anthropology* (pp. 106-125). Theo. Gaus' Sons.

White, L. (1963). The ethnography and ethnology of Franz Boas. *Bulletin of the Texas Memorial Museum* no. 6, 1-76.

Wiener, P. (Ed.). (1953). *Readings in philosophy of science*. Charles Scribner's Sons.

Williams, L., & Quave, K. (2019). *Quantitative anthropology*. Elsevier.

Willow, A., & Yotebieng, K. (Eds). (2020). *Anthropology and activism*. Routledge.

Winch, P. (1963). *The idea of a social science and its relation to philosophy*. Percy Lund, Humphries & Co.

Winch, P. (1970). Comment. En R. Borger & F. Cioffi (Eds.), *Explanation in the behavioural sciences* (pp. 249-259). Cambridge University Press.

Winick, C. (1970). *Dictionary of anthropology*. Littlefield, Adams & Co.

Winlock, W. (1896). The Philosophical Society of Washington, February 1. *Science*, *3*(60), 292-294.

Winther, R. (2020). The structure of scientific theories. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/structure-scientific-theories/

Winthrop, R. (1991). *Dictionary of concepts in cultural anthropology*. Greenwood Press.

Wolf, E. (1964). *Anthropology*. Norton & Company.

Wood, P. (2010). Anthropology association rejecting science? https://www.chronicle.com/blogs/innovations/anthropology-association-rejecting-science/27936

Woodward, J. (2007). Causal models in the social sciences. En S. Turner & M. Risjord (Eds.), *Philosophy of anthropology and sociology* (pp. 157-210). Elsevier.

Woodward, J. (2008). Explanation. En S. Psillos & M. Curd (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of science* (pp. 171-181). Routledge.

Woodward, J., & Ross, L. (2021). Scientific explanation. En E. Zalta (Ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. https://plato.stanford.edu/entries/scientific-explanation/

Worrall, J. (2002). Philosophy of science: Classic debates, standard problems, future prospects. En P. Machamer & M. Silberstein (Eds.), *The Blackwell guide to the philosophy of science* (pp. 18-36). Blackwell.

Wray, K. (2017). Kuhn's influence on the social sciences. En L. McIntyre & A. Rosenberg (Eds.), *The Routledge companion to philosophy of social science* (pp. 65-75). Routledge.

Wutich, A., Ryan, G., & Bernard, H. (2015). Text analysis. En H. Bernard & C. Gravlee (Eds.), *Handbook of methods in cultural anthropology* (pp. 533-559). Rowman & Littlefield.

Wydra, H., & Thomassen, B. (Eds.). (2018). *Handbook of political anthropology*. Edward Elgar.

Xygalatas, D. (2014). The biosocial basis of collective effervescence: An experimental anthropological study of a fire-walking ritual. *Fieldwork in Religion*, *9*(1), 53-67.

Yoshida, K. (2007). Defending scientific study of the social: Against Clifford Geertz (and his critics). *Philosophy of the Social Sciences*, *37*(3), 289-314.

Zahle, J. (2013a). Participant observation and objectivity in anthropology. En H. Andersen, D. Dieks, W. Gonzalez, T. Uebel & G. Wheeler (Eds.), *New challenges to philosophy of science* (pp. 365-376). NY: Springer.

Zahle, J. (2013b). Holism and supervenience. En S. Turner & M. Risjord (Eds.), *Philosophy of anthropology and sociology* (pp. 311-342). Elsevier.

Zeder, M. (2018). Why evolutionary biology needs anthropology: Evaluating core assumptions of the extended evolutionary synthesis. *Evolutionary Anthropology*, *27*(6), 267-284.

Ziegler, R. (2008). What makes the Kula go round? *Social Networks*, *30*(2), 107-126.

Ziegler, R. (2017). The Kula ring of Bronislaw Malinowski: Simulating the co-evolution of an economic and ceremonial exchange system. En B. Jann & W. Przepiorka (Eds.), *Social dilemmas, institutions, and the evolution of cooperation* (pp. 39-59). De Gruyter.

Zilsel, E. (1941). Physics and the problem of historico-sociological laws. *Philosophy of Science*, *8*(4), 567-579.