

DOSSIER / ARTÍCULO

Uribe Oyarbide, José María (2015). "Antropología aplicada: Momentos de un debate recurrente", *Etnografías Contemporáneas 1* (1), pp. 26-57.

RESUMEN

Si bien el adjetivo aplicado sólo tiene sentido en referencia al sustantivo al que se aplica, en este caso la antropología, ¿es posible afirmar esa distinción, la existencia de una antropología pura o teórica versus una antropología aplicada? Cada vez más a la antropología, se le pide opinión y respuesta a paradojas, conflictos y procesos sospechándose por parte de los peticionarios su inaplicabilidad a los tiempos y urgencias que esa misma realidad cambiante impone en la toma de decisiones. Se plantea aquí la tensión presente entre el carácter teórico o aplicado que ha de tener la antropología, no tanto como opciones excluyentes, sino como énfasis diferentes que se pueden imprimir.

Palabras clave: *antropología aplicada, teoría antropológica, perspectiva cultural.*

ABSTRACT "Applied anthropology: aspects of a recurrent debate"

While the adjective applied only makes sense in reference to the noun to which it is connected, in this case anthropology, can we confirm this distinction, the existence of a pure or theoretical anthropology versus an applied anthropology? Increasingly anthropology is asked to respond to current paradoxes, conflicts, processes suspecting of its non applicability to the emergencies that current changes impose on decision making. This paper states the tension between the theoretical and applied dimension that should be part of anthropology, not so much as options, but as different ways of emphasizing its applicability.

Keywords: *applied anthropology, anthropological theory, cultural perspective.*

RESUMO "Antropologia aplicada: momentos de um debate recorrente"

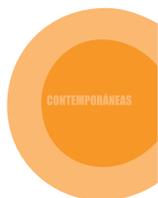
Embora o adjetivo aplicado só tenha sentido em referência ao substantivo ao que se aplica, neste caso a antropologia, é possível afirmar essa distinção, a existência de uma antropologia pura ou teórica em contraposição de uma antropologia aplicada? Cada vez mais à antropologia, se lhe pede opinião e resposta a paradoxos, conflitos e processos, suspeitando-se por parte dos peticionários sua inaplicabilidade aos tempos e urgências que essa mesma realidade cambiante impõe na tomada de decisões. Apresenta-se aqui a tensão presente desde os começos da disciplina sobre seu uso ou, se se quer, entre o caráter teórico ou aplicado que tem que ter a antropologia, não como opções excludentes, senão como ênfases diferentes que se podem imprimir.

Palavras-chave: *antropologia aplicada, teoria antropológica, perspectiva cultural.*

• Recibido: 15 de marzo de 2015 • Aceptado: 15 de mayo de 2015.

Antropología aplicada

Momentos de un debate recurrente¹



por **Jose María Uribe Oyarbide²**

En estos tiempos de posmodernidad, de “pensamiento frágil”, de incertidumbre e inmediatez puede parecer inapropiado abordar el debate de la antropología aplicada. Alguien, desde la academia, podrá plantear ¿qué sentido tiene hablar de las implicaciones éticas, metodológicas y teóricas del uso del conocimiento, en este caso antropológico, cuando el proceso o escenario de ese uso realmente no está definido dada la cambiante conceptualización y la emergencia de experiencias que se siguen día a día? Y, sin embargo y en paralelo, desde diferentes entes sociales, y por esa misma heterogeneidad social, cada vez más a cualquier ciencia social, y especialmente a la nuestra, se le pide opinión y respuesta a paradojas, conflictos y procesos en marcha sospechándose, no obstante y en no pocas ocasiones, por parte de los peticionarios su inaplicabilidad a los tiempos y urgencias que esa misma realidad cambiante impone en la toma de decisiones. Ni es nueva la requisitoria, ni es nueva la duda sobre la antropología, ni es nueva, desgraciadamente, la mudez o desatención con que se suele responder a dichas consultas.

Entiendo, asimismo, que a ambas objeciones –las nuestras y las de los “otros”– se les suele dar respuesta demasiado superficialmente:

1 Publicación original de este artículo, en: Uribe Oyarbide, Jose María. “Antropología más allá de la academia. Aplicaciones, contribuciones prácticas e intervención social”, en: Giménez Romero, Carlos (coord.): *Actas del VIII Congreso de Antropología*. Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Galega de Antropoloxía, 20-24 de septiembre de 1999. *Etnografías Contemporáneas* agradece al autor por ceder los derechos del artículo para su publicación en esta revista.

2 Antropología Social-Dpto. Trabajo Social, Universidad Pública de Navarra. Contacto: jmuribe@unavarra.es.

afirmando que la antropología “no da recetas” o relegando el interés de la antropología a un “bichario de rarezas”. Y ambas, es más, resultan fácilmente invalidables a poco que se repare en que el debate en la disciplina sobre las implicaciones y usos del conocimiento ha arrojado posturas bastante sugerentes y relevantes en planteamientos teóricos y metodológicos y, sobre todo, que dichas posturas –sirvan de ejemplo las que yo destacaré– implican ya salidas o contestaciones a los estereotipos que se nos atribuyen.

Además el carácter de herramienta evaluadora de procesos de la dinámica social, la opción que propongo está en la raíz de la reivindicación, no nueva por otra parte, de una antropología que no puede hacer oídos sordos ya hablemos de encuentro de diferencias, de propuestas de cambio, de variaciones en la interacción social o, si se quiere, de la propia innovación recurrente a la que las corrientes sociales actuales nos enfrenta. De ahí que el enfoque cultural sea ineludible para entender las sociedades que estudiamos, o se estudian, y que la aplicación sea con esa etiqueta u otra –aun siendo esto lo menos importante–, una tarea inexcusable que si no la realizamos desde la disciplina será vicaria e inconsistentemente intentada desde otras formaciones y sobre todo, supondrá quedar orillados de la realidad social en aras a un catálogo de imaginarios sociales que implicará la propia disolución de la disciplina por desvinculación social con la realidad.

El uso del conocimiento antropológico

Lo primero que hay que plantearse, por tanto, sería: ¿es la realidad de que nos habla la antropología una realidad relevante para las demandas que se nos elevan?

En primera instancia la “realidad”, nuestra realidad disciplinar, sería la reflexión sobre la diversidad cultural dentro de la unidad biológica humana. Ahora bien, esa realidad social como toda realidad (Beltrán, 1991) tiene por así decirlo una “realidad real” y una “realidad aparente”: la realidad y sus manifestaciones. Las manifestaciones serán las distintas visiones que se han fraguado en la disciplina sobre la cultura y las diferentes culturas; la realidad real, las opciones que se han formulado de cuál es la realidad de la disciplina –las ideas, la estructura social, los símbolos, las proteínas, etc.–.

Si la relevancia del estudio de la cultura resulta de su confrontación con la vida diaria y por la puesta a prueba del discurso científico (Freilich, 1989), habrá que ver qué efectos provocan la parte real y la aparente de nuestra disciplina. Aclaremos esto: qué implicaciones tienen sobre la disciplina, pero qué efectos pueden tener sobre las sociedades.

Todo saber, también el de la antropología, lleva unido cuestionarse su uso, ya sea desde una razón práctica, ya sea desde una significativa (Sahlins, 1988). Aquí y en unas líneas más adelante, esperamos, con más detalle y claridad, poder referirnos a la tensión que está presente desde los comienzos de la disciplina sobre su uso o si se quiere entre el carácter teórico o aplicado que ha de tener la antropología; y no tanto como opciones excluyentes, sino como énfasis diferentes que se pueden imprimir. Diferenciación de acento que en uno de sus extremos ha llevado a ciertos autores a formular la posibilidad de un subcampo en sí mismo merecedor del nombre de antropología aplicada. Aunque la expresión hace aflorar resabios muy concretos sobre lo que se ha dado en llamar antropología aplicada, tampoco queremos evitarlo, pues tal expresión es parte de un problema superior en la disciplina que es el que queremos que sirva de hilo conductor: el problema —si es que resulta problemático y, como mostraremos, creemos que así lo es— del uso del conocimiento antropológico; digamos, que lo que nos ocupa son las traducciones prácticas que ha tenido o se pueden derivar de las afirmaciones que la teoría antropológica ha ido realizando sobre las culturas. Así que aunque mencionamos el adjetivo aplicado, no es tanto porque queramos limitar o estemos de acuerdo con aquellos planteamientos que tratan de darle un contenido específico, cuanto porque consideramos que es un referente al que no podemos escapar cuando pensamos en la práctica, utilización, uso o implicaciones para las sociedades de un saber como la antropología social. En cierta forma, hablar de una antropología práctica o una práctica de la antropología no va ser igual, pero ambas son formas de responder a un interrogante que siempre se eleva a la disciplina, quiérase o no: ¿para qué sirve la antropología social?

Pues bien, vamos a intentar introducirnos en esa difícil vereda y seguir su camino presuntamente resbaladizo, o al menos eso se deduce de las intermitentes y veladas alusiones al tema a lo largo de la producción antropológica, dado que nos parece pertinente al menos por una doble razón:

En primer lugar, porque creemos que tan importante como llegar a delimitar qué es un área de conocimiento o cómo se define una disciplina frente a otras, es saber qué se hace y qué se puede hacer con ese saber; qué praxis puede implicar y a qué ideologías responder. Desde este ángulo de vista, subrayamos la expresión de Menéndez (1984), quien afirma que todo saber se construye desde una praxis y de acuerdo con una ideología, y el antropólogo obviamente no escapa a esa afirmación.

En segundo lugar, porque en la propia trayectoria de investigación ligada a la antropología de la salud y de la medicina resulta constante la pregunta de los no antropólogos, e incluso de otros antropólogos, sobre el sentido aplicado o no de la antropología; sobre su utilidad

y relación con situaciones humanas que supuestamente no permiten el carácter doblemente superfluo de una disciplina que se asocia a lo lejano, lo exótico, a lo no cotidiano o, si queremos, de lo que se puede prescindir, pues lo cultural se iguala con lo ideal como algo añadido a lo biológico, entendido “real” y necesario. Mas allá de que, como M. Godelier (1989) afirme, el edificio sea donde se vive, se ha de tener bien presente la necesidad de los cimientos; de igual manera, lo ideal y lo material se definen mutuamente, y parece oportuno restablecer relaciones que suelen colocar a lo cultural más en lo primero que en lo segundo. Esa sospecha de dudosa identidad antropológica de un campo disciplinar como la antropología de la medicina, pasa, aparentemente, por: a) su utilidad o aplicación para justificar su presencia en lo sanitario; o, b) su negación de aplicabilidad para ser una antropología más. Todo ello cuando paradójicamente las dimensiones culturales de los procesos de salud/enfermedad se están convirtiendo en una de las áreas con una “frágil salud de hierro”, renovando muchos de los debates clásicos en antropología y exigiendo no pasar de puntillas sobre la tensión aplicado/teórico, o si se quiere academia/sociedad, monodisciplinariedad/multidisciplinariedad.

Adelanto que no pretendo, ni mucho menos, zanjar la polémica sobre la validez o no de una supuesta antropología aplicada frente a una antropología social general o académica. Permítaseme, a través de este ex curso, mostrar el tipo de reflexiones que respaldan el enfoque, la interrelación y la continuidad que se establece entre orientaciones teóricas y aspectos destacables en los campos de estudio. Se intenta mostrar cómo la construcción de ese saber se opera en forma de procesos de retroalimentación desde ideologías que legitiman praxis tanto de acción –abogar por una antropología aplicada–, como de omisión –relegar indefinidamente la cuestión–.

Si bien el adjetivo aplicado solo tiene sentido en referencia al sustantivo al que se aplica, en este caso la antropología, ahora, ¿es posible afirmar esa distinción, la existencia de una antropología digamos pura o teórica versus una antropología aplicada? ¿Existen esas dos grandes opciones? Para ciertos autores, y puesto que la distinción no es más que la transposición mecánica de una distinción de las ciencias naturales a las ciencias sociales, esto no sería factible. Pues la aplicación supondría la conformación de un cuerpo de leyes científicas susceptibles de aplicarse, y ese no parece ser el caso de la antropología (Evans-Pritchard, 1975) por la no existencia de auténticas leyes sociales; aunque no estaría de más señalar que las leyes de las ciencias naturales son tan o tan poco leyes, pues siempre resultan tendenciales o probabilísticas, si reparamos en el constante recuerdo de “dadas ciertas condiciones” o “suponiendo un rozamiento cero” (Carrithers, 1990).

No obstante, el debate no se cierra con esta afirmación, las cosas resultan ciertamente mucho más complejas. De hecho, lo que marca esa pregunta recurrente, aunque no planteada de forma abierta hasta hace relativamente poco tiempo, es la gran diversidad de formas de entender lo que es la aplicación de la antropología. Podemos reseñar variantes de esa discusión: la disputa desde el siglo XIX hasta los primeros años del XX entre la opción de la antropología física frente a la antropología social; la pugna entre naturalistas y filósofos, que generó el discurso antropológico y folklórico respectivamente (Prat, 1993); la preocupación siempre presente en autores clásicos de la antropología social como Morgan, Boas, Malinowski o Evans-Pritchard que alcanza a las versiones de la antropología crítica de la medicina (Singer, 1990) o corrientes feministas de la antropología posmoderna como pueda ser Strathern (1991), pasando por unos grandes dinamizadores del debate antropológico como Kaplan y Manners (1981), para ver en todos ellos apelaciones a la intervención en la excepcionalidad/cotidianidad, al papel social, de cambio, de mejora de las condiciones de los seres humanos, aunque eso sí cada uno con su modelo cuasi moral del papel del antropólogo. También con la crisis epistemológica que supuso la II Guerra Mundial el problema, con otros términos, se reagudiza. Y más adelante, en cierta forma derivada del replanteamiento posbélico, la eclosión de subcampos o subdisciplinas dentro de la antropología social marca ese ansia de aplicabilidad de la reflexión antropológica, quizá no como fin en sí mismo en muchos casos, pero sí como dato clarificador de las dinámicas cotidianas de la realidad –antropología de la pobreza, antropología del desarrollo, antropología de la vejez y la propia antropología aplicada así acuñada–. Por último, gran parte del debate abierto por la antropología posmoderna pasa más que por el refinamiento teórico metodológico por huir de dominaciones, ya sean autoriales, eurocéntricas, masculinas o visuales (Clifford y Marcus, 1991) y provocar giros en la academia y en la producción y reproducción que de su realidad ella impulsa.

Pero a su vez, y no solo cronológicamente, ese mismo diálogo está constantemente presente a través de las desiguales relaciones que la antropología ha mantenido entre el peso específico y la atención conferidas a la construcción conceptual y a los datos utilizados; o de otra forma, la pugna variada y variable entre cultura y etnografía como elementos nucleares de la disciplina. Esa tensión comienza con un primer momento en que la cultura material y el apunte etnográfico son la pista que muestra la existencia de la diversidad cultural que justifica la propia disciplina, para ser más tarde el “yo testifical” (Geertz, 1989) el garante de independencia científica, pasando por la autonomía que asume la mera reflexión del antropólogo y terminando por reivindicar un retorno, aunque con diferente acento, del papel preponderante de lo etnográfico

e incluso de la propia “etnografía de la etnografía” (la cultura de las culturas estudiadas).

Esa pugna de la antropología con otras ciencias —ya sea en su versión biológica primero, sociológica y psicológica después— por la cientificidad de la disciplina puede leerse como una reivindicación de la aplicabilidad antropológica. Disciplina que se encuentra siempre entre el recurso a la cientificidad y la profundización en la relatividad de sus afirmaciones.

De qué hablamos cuando hablamos de antropología aplicada

“No hay nada más práctico que una buena teoría”. La propia expresión “antropología aplicada” suele ser evitada por la mayoría de autores de la literatura antropológica, y eso por una triple razón:

En primer lugar, porque aquellos autores que han pretendido aislar la antropología aplicada como un campo de estudio distinto a otros han solido fracasar en su intento de deslindar un subsistema u objeto propio de investigación. Su fracaso se ha achacado al hecho de referirse a interconexiones de elementos entre subsistemas —en otras palabras han vuelto a definir la cultura— o a significar una visión global de momentos en procesos que ya son objeto de estudio —¿hablar de desarrollo no es, en cierta forma, lo mismo que hacía el evolucionismo o el estructural-funcionalismo?, ¿reivindicar la especificidad para sí de la aplicación a la clínica no es lo mismo que planteó el interaccionismo simbólico Goffmaniano?—. Habitualmente, se han limitado, en forma más o menos enmascarada, a afirmar que su versión antropológica es más útil y realista; pues si la antropología es científica, y por tanto susceptible de utilización técnica como cualquier otra ciencia, se afirma, ha de tener por exigencias lógicas sus caras pura y aplicada.

Una segunda interpretación de la expresión se ha unido al apoyo prestado a la dominación política regímenes coloniales (Llobera, 1975). De hecho y en forma estereotipada, la aplicación se ha entendido como un uso perverso del conocimiento al servicio del interés de dominación.

La tercera razón de que se evite la expresión es que para muchos autores hablar de antropología aplicada es una redundancia, pues no se concibe la posibilidad de que no lo sea; o, de otra manera, la aplicabilidad de la antropología está en su mera existencia como reflexión sobre la diversidad cultural.

Estas posiciones ponen de manifiesto la polisemia de la expresión; generan la duda de si el sentido del calificativo aplicado es el mismo para ellas. Y ciertamente parece que no. En el primer caso estamos más cerca de lo que generalmente se ha calificado en forma peyorativa como una “ingeniería social”; en el segundo, ante otra variedad de mecanismo

de control social; y en el tercero nos encontraríamos en la línea de la frase que abre este apartado.

De ser esto solamente así, parecería estar zanjada la cuestión: la antropología para la mayoría de autores no sería susceptible, como ciencia social que es, de tener una traducción técnica, y ese argumento lo corroboraría el que cuando se ha intentado se ha convertido en algo que la distancia de su propia identidad científica. No obstante, en muchos manuales de antropología y monografías, el tema de la aplicación, en esa expresión o en similares, aparece aunque las más de las veces de forma taimada; nos encontramos con formulaciones como antropología práctica (Malinowski, 1929), usos de la antropología (Goldschmidt, 1979), antropología pragmática (Freilich, 1989), antropología comprometida (San Román, 1993), antropología implicada en la realidad (Kottak, 1982), etc. La alusión indirecta y escueta quizá responda a que la propia posibilidad de mencionar lo aplicado implica hacer entrar de forma automática su término opuesto: lo teórico o “puro”. Y, en definitiva, la posibilidad de deslindar dos grandes opciones de antropología; esa confrontación está recubriendo toda una serie de polarizaciones que, siendo ya clásicas en antropología, han sido y son tratadas con desigual atención y consenso –unidad/diversidad, relativismo /comparativismo, sujeto/objeto, ciencia/arte–.

Sin invalidar las opciones anteriores, en lo que tienen de posibilidades pero no de límites que agoten el papel de la antropología en la vida social, estimo que mucho del quehacer antropológico ha pretendido algo más que ampliar el caudal de conocimiento o de realidades posibles desde la diversas culturas de la común humanidad (Kluckhohn, 1959). Se han planteado modelos para que esa diversidad conviva sin menoscabo mutuo pero con interrelación fluida. Y esta postura no ha de suponerse solo y siempre en los autores que han optado por una labor antropológica más centrada en el sujeto o más relativista y respetuosa con la diversidad y/o con una concepción de arte cultural. Por contra, es también objetivo de autores que se ven a sí mismos más como científicos, desvelando y explicando objetos de conocimiento a través de comparaciones intersubjetivamente validadas por la comunidad científica. En ambas opciones, puestas en sus límites, se encuentran presencias o ausencias sobre el papel que juega el conocer sobre culturas y sociedades para esas culturas y sociedades.

Constatar esa referencia permanente a los usos que tiene la antropología y, a su vez, el hecho de que sigan siendo relegados dentro de las corrientes centrales en la disciplina exige algún tipo de indagación. Se pueden al menos fijar cuatro posturas que se han dado en antropología sobre el problema del uso de su conocimiento o directamente sobre la viabilidad o no de la aplicación de ese conocimiento.

En primer término, desde los inicios de la disciplina está presente la discusión sobre el uso, la aplicación; aquí haremos un breve repaso de las alusiones que diferentes autores hacen sobre el tema. Estos comentarios se presentan como contrapuntos de los postulados teóricos que les caracteriza.

Seguidamente, nos centraremos en las dos opciones que han encarado directamente el problema de la antropología aplicada: aquellos planteamientos que han visto en ella algo distinto a la académica o pura y que le han otorgado, aunque en forma variada, un contenido específico y la han constituido como un campo propio; y aquellos posicionamientos que encuentran en los usos del conocimiento antropológico una fase de la disciplina que acentúa las variables relaciones entre praxis y saber, que ha sido descuidada y que tiene una relevancia en sí misma por la entrada de la disciplina como recurso en la justificación de la gestión de la vida cultural. Es a esta última a la que, en caso de que fuese necesario tomar partido, nos adhiriríamos.

Una última postura, a la que aquí no aludiremos por la profusión de literatura al respecto todavía no suficientemente analizada, será la que se despliega a raíz de las propuestas de la antropología posmoderna y que, por la vía de la discusión del estatus científico o literario de la disciplina, renueva entre otras la polémica sobre los usos de la teoría antropológica.

a) Los usos como justificación de la disciplina

Siguiendo el orden cronológico aludido, una primera acepción o aproximación al uso que se hace de la antropología o, lo que es igual, al para qué sirve la antropología se puede notar desde los primeros autores de la disciplina. Todos estos “clásicos” del estudio de la cultura, desde Morgan hasta Lévi-Strauss, se plantean en un momento u otro justificar la conveniencia de que exista la antropología; lo harán de formas distintas, unos con mayor rotundidad sobre el beneficio para la sociedad (Boas), otros más llamados por las convenciones sociales aunque su trabajo dé la espalda a tales problemas de uso (Lévi-Strauss). Pero todos ellos justificarán su disciplina apelando a lo que es posible solucionar por su mediación. Puede decirse, por tanto, que la primera e inmediata aplicación de la antropología es garantizar “la propia existencia de antropólogos” (Spradley y McCurdy, 1980: 333).

Desde los primeros balbuceos de la disciplina, sin embargo, tenemos ya datos de la fricción entre la construcción de un corpus de conocimiento y su uso. Así, en 1824 Henry Rowe Schoolcraft, coetáneo de L. H. Morgan, advierte sobre el particular: “Sin duda existe cierto peligro de que haciendo del lenguaje y la historia indias objetos de nuestra investigación se pasen por alto los objetivos prácticos de sus reclamaciones” (cit. por Hinsley Jr., 1979). Esta advertencia la suscribe alguien que quedó al

margen del reconocimiento social dentro del mundo antropológico, por optar por una línea de utilización manifiesta del conocimiento en procura de grupos indios. El Bureau of American Ethnology, y su trayectoria desde J. W. Powell hasta el mismo F. Boas, muestra ese sentido de utilización de solución del conocimiento para la solución de los problemas de las comunidades indias, aunque dentro del colectivo de estudiosos hubiera ya voces discrepantes sobre tal actitud (Hinsley Jr, 1979).

Repasando textos históricos sobre la conformación de nuestra disciplina, encontramos siempre, como primeros núcleos de la asociación de personas interesadas en el desarrollo y profundización en la diversidad cultural, móviles de claro contenido práctico, del para qué del saber antropológico. Así la Ethnological Society of London, fundada en 1843 y dedicada a “la promoción y difusión de la rama más importante del conocimiento, a saber aquella que versa sobre el hombre, la etnología” (Stolcke, 1993:151), tiene sus antecedentes en la Aborigines Protection Society, de 1837, cuyo objetivo es el progreso moral e intelectual de las sociedades con un claro sentido de uso o ayuda humanitaria.

Remontándonos a uno de los fundadores de la disciplina, no es solo casual que el acceso privilegiado a los indios iroqueses con el que contó Morgan fuera en buena medida debido a su participación como abogado de la comunidad india, ante las pretensiones de una compañía de administración de tierras. De hecho, eso le permitió encontrarse con un problema que se convertiría en epicentro de su trabajo y, por cierto, este trabajo teórico no lo acometió intensamente hasta que se retiró de su labor como abogado, interviniendo en esporádicos procesos judiciales contra comunidades indias. En la anécdota reflejada en las “Lewis Henry Morgan Lectures” de 1990 por Good (1994), se destaca que esta labor tuvo como respuesta el ser “adoptado por los Seneca, hecho miembro del clan de los halcones, y otorgado el nombre de Tayadaowuhkuh, o aquel que está al otro lado o que une la diferencia, en referencia a que él era un puente sobre las diferencias entre indios y el hombre blanco” (Good, 1994: 1). Esa misma vinculación hacia usos pragmáticos de la disciplina es mencionada en variadas ocasiones (Goldschmidt, 1979; Leacock, 1963).

“Espero poder demostrar que una clara comprensión de los principios de la antropología aclara los procesos sociales de nuestro tiempo y nos puede indicar, si estamos dispuestos a escuchar sus enseñanzas, lo que debe hacerse y lo que debe evitarse” (Boas, 1928 cit. por Balandier, 1975: 248). Quizá este texto sea una de las proposiciones más claras del papel modificador que puede tener la antropología; a su autor, sin embargo, suele vincularse a una visión particularista del grupo estudiado, alejado de la comparación, y en menor medida con ofrecer soluciones intercambiables para diferentes sociedades. La obra de Franz Boas ha pasado más al conjunto de la disciplina por un énfasis histórico y/o mentalista y

centrado en el sujeto y sus emociones (Stocking Jr., 1979) que por pretensiones reformadoras. Incluso, las características de los grupos donde puso a prueba su método de trabajo —comunidades indias americanas en clara recesión frente al modelo anglosajón— tienden a separarle aparentemente de la cotidianeidad, teniendo que reconstruir ideas e imágenes de un mundo pasado y ya desaparecido. Algún autor, remarcando el papel de “activista social” de Boas, llega a afirmar que para la antropología americana no ha habido obra tan influyente sobre las políticas de la administración americana como el estudio sobre Emigración Europea que Boas dirigió en 1909 por encargo del servicio de inmigración norteamericano (Tanner, 1959 cit. por Goldschmidt, 1979: 6).

Siguiendo un repaso cronológico, Bronislaw Malinowski además de otros méritos, tiene como seña de identidad, y en ciertos casos como baldón, su declaración en favor de una versión pragmática del estudio antropológico y de lo estudiado antropológicamente: el hombre como ser manipulador y centrado en la acción. Así, en 1929 publica su artículo “Practical Anthropology”, en el que instaba a los administradores públicos, sobre todo en colonias, a que apelaran a los antropólogos cuando necesitaran ayuda. Para ello, les mostraba en esbozo las técnicas de trabajo de campo que se utilizaban en antropología. En 1939, Malinowski se presenta en un artículo como abogado de la antropología práctica, entendiéndola como el estudio de los problemas vitales, fundamentales e importantes: “Solo aquellos que se imaginan que los intereses académicos empiezan allí donde la realidad termina estarán dispuestos a negar que una cuestión no es menos científica porque sea vital e importante” (cit. por Hogbin, 1974: 274).

Pero, según Hogbin (1974: 267), la autoría del empleo por primera vez de la expresión antropología aplicada recae en Radcliffe-Brown, en un artículo de 1930. Esta afirmación resulta doblemente sorprendente: primero, porque aceptando la posibilidad de hablar de algo como antropología aplicada, con un sesgo u otro, se suele fijar el interés por esta subdisciplina en las labores de reconstrucción posbélica de la Segunda Guerra Mundial. A su vez, resulta también inesperada por la vinculación que suele hacerse de Radcliffe-Brown a un modelo normativo e inmanente de sociedad, que parece tener poco que ver con las imágenes a las que hoy en día se remite la expresión: cooperación internacional, programas de desarrollo, programas de cambio cultural, etc. Expresiones que aunque borrosas en su delimitación, se presentan aparentemente alejadas del estructural-funcionalismo tan caracterizado por su énfasis en la continuidad, el ahistoricismo y el consenso.

Pero la cuestión de la traducción práctica de la antropología se la plantea incluso alguien como Evans-Pritchard (1975), que no pretende hacer de su antropología una ciencia. De hecho, para él, la aspiración científica

choca con los objetivos prácticos: “Creo que el esfuerzo por descubrir leyes naturales de la sociedad es inútil, y lleva únicamente a una serie de discusiones sobre métodos, sin resultados prácticos” (1975: 73). Con otras palabras, Evans-Pritchard insiste en que, al igual que en historia o en arqueología, “nosotros recomendamos a nuestros alumnos de antropología ocuparse de problemas y no de comunidades” (1975: 102). Define a la antropología como arte, porque busca resultados prácticos y estos no los ofrece la ciencia: “Por ello he señalado que, a mi juicio y sin excluir otras consideraciones, la antropología social es un arte” (1975: 137); teniendo en cuenta, eso sí, su peculiar forma de entender el arte y lo práctico. Al punto que su preocupación por lo práctico le hace distanciarse de la expresión aplicada, pues ésta no lo puede ser más que de una ciencia. He aquí otro ejemplo de cómo en aras de una utilización del saber se va construyendo una visión tan denostada de la antropología aplicada:

Durante bastante tiempo, muchos antropólogos han hablado de la antropología aplicada, de la misma forma en que se habla de medicina o de ingeniería aplicada. Consideran que la antropología social es una ciencia aplicada. Hemos visto ya que este elemento normativo en la antropología social, al igual que los conceptos de ley natural y de progreso, de que deriva, es parte de su herencia filosófica. Los filósofos morales del siglo XVIII, los etnólogos del siglo XIX, y la mayoría de los antropólogos sociales de nuestros días han tomado como modelo a las ciencias naturales, en forma explícita o implícita, y suponen entonces que la antropología tiene por finalidad controlar los cambios sociales mediante la predicción y el planeamiento. Esta opinión queda resumida en la expresión “ingeniería social” (1975: 129).

Y tres páginas después afirma:

Sin embargo, ella [la antropología] es un conjunto sistemático de conocimientos sobre las sociedades primitivas y, como todos los conocimientos de este tipo, puede ser de utilidad para los asuntos prácticos, dentro de ciertos límites y usando el sentido común. En la educación y administración de los pueblos atrasados es necesario tomar decisiones, y los responsables de ellos tienen más posibilidades de actuar correctamente si conocen los hechos (1975: 131).

Luchando contra la regulación de los grupos desde la legitimación de la ciencia, Evans-Pritchard se echa en brazos de un control más férreo —el de la aceptación del educado sobre el atrasado— por arbitrario, y cuyo argumento de razón es inefable, dirían algunos (Llobera, 1993).

Hasta aquí el tipo de soluciones o de esquemas sobre el uso de la antropología tendrían más que ver con una aplicación indirecta. Según este modelo el antropólogo “enseña a quienes se interesan por pueblos primitivos, los hechos y los principios de su materia, quizá con alguna referencia especial a los problemas concretos de que se ocupan sus oyentes” (Herskovits, 1936 cit. por Hogbin, 1974: 270). La antropología

directa sería aquella en la que el antropólogo investiga “aquellos aspectos de la vida de los primitivos que a un gobierno le interesa que estudie, respondiendo a las cuestiones específicas que le plantea un funcionario colonial que luego usará o dejará de usar los datos que el antropólogo le facilita para formular su política respecto de la vida indígena” (Herskovits, 1936 cit. por Hogbin, 1974: 270). El giro definitivo para el paso a una antropología directa se vincula 1926 con la fundación del Instituto Internacional Africano, en el que misioneros y no antropólogos propugnan la solicitud de ayuda a antropólogos.

En esa línea, es curioso como hay constancia de contribuciones teóricas de Malinowski para el caso africano y a instancias del instituto reseñado, pero no así para la realidad melanesia, que es la que mejor conocía. La posibilidad de intervención del antropólogo como otro experto se ve respaldada por el esquema funcionalista que necesita de la totalidad para dar sentido al conjunto, y propone que alguien buque esa totalidad. Desde ese momento en que se entra en una fase de gran implicación del antropólogo en la formación de futuros administradores coloniales, la confusión sobre su papel se dispara. Geoffrey Wilson en 1940 sugiere una salida al debate apelando a que el antropólogo debe señalar los medios a utilizar y sus consecuencias tanto las previstas como las imprevistas, sin inmiscuirse en los objetivos o fines que marca el político. Un defensor no tanto y estrictamente de la antropología aplicada, pero sí de la antropología es Nadel quien lleva al extremo la postura:

Dado que el conocimiento sobre la sociedad es susceptible de aplicación, dejemos que sea el antropólogo quien lo aplique. Y dejémosle aplicarlo no como un mero técnico al servicio de fines dictados por otras personas, sino como alguien que tiene derecho a juzgar si los fines merecen la pena. Esto es, el antropólogo debe recomendar, aconsejar, criticar, pronunciarse sobre los aciertos y los errores de la política. El argumento “derrotista” de que el consejo antropológico no puede alterar la política me parece exactamente eso, derrotista; la política no es sacrosanta y conocemos casos en que se ha modificado o ha retrocedido ante una crítica justa y valerosa. Responsabilidad del antropólogo es que la crítica sea justa, y lo mismo que su postura sea honesta, en el sentido de que paso por paso vaya haciendo explícitas las premisas y el razonamiento que le guían. Y si esto significa que el antropólogo tiene que entrar en la palestra con los políticos, con los hombres de negocios, con los moralistas o con ese héroe popular que se llama “hombre práctico”, bien puede hacerlo sin vergüenza y sin temor, porque su armadura es fuerte y sus armas inspiran respeto (Nadel, 1953 cit. por Hogbin 1974: 288).

Las décadas entre el Instituto Internacional Africano y la posguerra de la Segunda Guerra Mundial es una época de gran cantidad de estudios por encargo de las diferentes administraciones, sobre todo la americana y británica. Son trabajos orientados por fines políticos que el antropólogo, salvo excepciones o discursos testimoniales, no suele entrar

a discutir. Es especialmente reseñable la producción entre los años cuarenta y cincuenta en temas de salud, educación y desarrollo (Paul 1955; Spindler, 1955; Spicer, 1952). Entre los años cincuenta y setenta al auge del estructuralismo y la etnocencia les acompaña una sequía general, con ciertas excepciones, de estudios centrados en la utilidad o uso del saber antropológico. El inicio de los años setenta marca por acción y omisión la entrada en lo que algún autor llama nueva antropología aplicada (Kottak, 1982: 469).

Con respecto a la omisión, el año 1969 marca un ruptura, una toma de conciencia profesional sobre el uso y sobre todo el abuso del conocimiento; el proyecto Camelot y las invectivas sobre la comunidad antropológica, por su apoyo a la dominación de las grandes potencias sobre los países en vías de desarrollo marca esa discontinuidad. A la par, los fracasos de organismos transnacionales en sus planes de ayuda a países en vías de desarrollo hace reparar en las potencialidades de los saberes no occidentales y plantear acciones en tal sentido; ejemplarmente, desde principios de los años setenta la OMS (Organización Mundial de la Salud) constituye una comisión de expertos sobre sistemas médicos tradicionales que culmina sus trabajos en 1975 con un programa sobre medicina tradicional, donde se crea un esquema de cointerización y aprovechamiento de los saberes no occidentales (Djukanovic y Mach, 1975).

Hasta aquí se puede hablar, *grosso modo*, de acercamientos al papel de la antropología centrados en reflexiones legitimadoras de su propio desarrollo disciplinar. En pocas palabras, sus relaciones con lo práctico, el uso o la aplicación apuntan a la necesidad de conocer los aspectos culturales si se quieren evitar problemas originados por su ignorancia. De otro modo, se divulga lo que se puede hacer con las teorías de la cultura que se han ido construyendo. A partir del código ético de la *American Anthropological Association* de 1970, señero por el número y orientación manifiestamente pragmática de los antropólogos de los Estados Unidos de América, ya se postula y persigue la posibilidad de que la aplicación se autonomice de una justificación de la acumulación académica, y que pueda convertirse en un objetivo en sí mismo.

b) Nueva antropología aplicada

Como hemos mencionado, ese giro al centro del debate de la posibilidad de una nueva antropología aplicada va a tener dos versiones. Por un lado, aquellos que la convierten en un campo o subdisciplina más que ha de sumarse al parentesco, la economía, la política, etc; son las primeras versiones de un afrontamiento crítico al uso del conocimiento fruto de la controversia de los años setenta, auspiciadas por la incorporación de antropólogos a planes internacionales de desarrollo y de cooperación, que demandan colaboración de expertos “en otras culturas”. Por otro

lado, una versión, si se quiere más realista, pero sobre todo más profunda e incisiva, que encuentra en el uso de la antropología no otro campo más sino una exigencia derivada del empleo de facto que se hace de la misma por distintas instancias; esta última es generada a partir de los años ochenta, y con mayor o menor resonancia pública sigue apareciendo en la literatura antropológica. En ocasiones gira preferencialmente sobre el papel de la antropología en la sociedades postindustriales (Jackson, 1987), y en otras se dirige a campos concretos de estudio antropológico (Chrisman y Maretzki, 1982).

Veamos algunos de los intentos de substantivar el uso apelando a una antropología aplicada como un nuevo campo de estudio en la disciplina.

▶ LAS “LEYES” DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Uno de los primeros intentos de escapar a la contingencia de los usos de la antropología lo representa un esquema que hace del estudio de esos usos fuente de abstracción de como campo disciplinar, surgido más de la propia ciencia y sus reglas que de la existencia de diferentes culturas. La antropología aplicada que formula R. Bastide va a resultar, paradójicamente, la menos aplicada en relación a la imagen dominante de lo que es emplear la antropología para fines prácticos. Su modelo trata de superar las aplicaciones convencionales, planteándose como radicalmente distinta. De hecho, el objetivo último será ampliar el marco teórico académico con una nueva variedad de estudio. Su modelo resume la visión que se tenía en los años setenta de los usos que orientaciones teóricas anteriores habían trasladado a los problemas prácticos, y nos sirve para marcar los nudos de discusión de la nueva antropología aplicada que surgió en esa década, aunque ciertamente no las salidas al debate que, como veremos, fueron mayoritariamente diferentes a la suya.

Para Roger Bastide, “mientras la antropología se convierte en una ciencia, nace, como contrapartida, una antropología aplicada” (1972: 16). Desde el propio evolucionismo existe el germen de una antropología aplicada que él califica de liberal; esto es, aquellos usos del conocimiento antropológico que pretenden que los pueblos alcancen la civilización de la sociedad en la que vive el antropólogo. Esa aplicación, como fruto del clima intelectual de la época, se encuentra en todas las ciencias y así, si las causas del retraso de esos pueblos son físicas, habrá que luchar contra el medio exterior, el antropólogo aplicado es el médico; si el retraso es por causas morales, hay que cambiar al individuo para que cambie la cultura y la sociedad: el misionero y el educador. Ambos caminos de antropología aplicada solo consiguieron logros superficiales. No pocos autores han coincidido en señalar ese paralelismo entre el discurso médico y el antropológico (Comelles, 1988).

Siguiendo a Bastide, esa antropología aplicada liberal presenta un momento posterior resultado de la intensificación de los procesos de aculturación; el cambio ya no se postula unidireccional, pero se pretende englobar a esa “otras” sociedades en el modo de vida europeo, aunque conservando ciertas especificaciones nativas. Es prioritariamente este sentido el que se ha unido tradicionalmente a la antropología aplicada, a pesar de que recubre diferentes variaciones espaciales y temporales que Bastide nos presenta.

En Estados Unidos, la “patología social” existente en la sociedad multicultural norteamericana lleva a la antropología aplicada; en Gran Bretaña, la ordenación y regulación de los “dominios” permite que el antropólogo incorpore medidas para evitar “patología social”. En palabras de Bastide:

El antropólogo inglés prevé: su tarea precede a la del administrador colonial, a quien debe dictar la línea de acción más eficaz posible. El antropólogo norteamericano diagnostica: aparece tras el estallido de una crisis que haya perturbado profundamente a una comunidad, para encontrar las causas y proponer los remedios más adecuados, de modo que concluya y no se repita (1972: 27).

La Segunda Guerra Mundial cambia este panorama: “no se trataba de diagnosticar y reaccionar, sino de prever y planificar. De este modo la Segunda Guerra Mundial hacía posible la convergencia de las antropologías aplicadas inglesa y norteamericana, arrancando a esta última de lo puramente patológico para asignarle una tarea prospectiva” (1972: 28). Para la antropología general o teórica este movimiento resulta benéfico, pues hubo de contemplar la multidisciplinariedad y salir de las sociedades exóticas para incluir también las del modelo occidental.

Si la antropología aplicada nació de intentar regular los procesos de aculturación, un problema inherente va ser qué fines ha de guiar ese proceso. Estos, en opinión de Bastide, no van a ser objeto del antropólogo, ya que si se guía por ellos deja de ser ciencia para convertirse en una opción ética. Por tanto, la aplicación será siempre de los medios. Son los medios y su interinfluencia, y no tanto los objetivos a alcanzar, los que interesarán al antropólogo, pues su uso está regulado por leyes culturales que se actúan en los procesos de encuentro de culturas. Esas leyes se pueden descubrir, y prever además los obstáculos que surgirán o los factores que favorecerán los cambios que se quieren derivar del encuentro.

No obstante, esa articulación de los medios va a variar no únicamente en función de qué objetivo se quiera conseguir sino que además va condicionar la dinámica del proceso de cambio que debe regular el antropólogo. Debido a esto, él constata dos grandes modelos: el, ya mencionado, modelo liberal/anglosajón/capitalista y el modelo marxista/soviético/histórico. Dentro del primero hay un deslizamiento histórico desde una

visión de conjunto a una de sistema, o si se quiere desde un modelo analítico a uno holístico: la cultura no como una serie de rasgos aislados sino como una interrelación.

Ese paso es el que se produce, en cuanto a influencia teórica, de la antropología americana a la inglesa: “todos los elementos de la sociedad están articulados unos con otros de manera tal que el estudio de los contactos, para ser válido y quedar en condiciones de ofrecer un modelo a la acción modificadora del hombre, debe estar siempre referido a conjuntos y no a rasgos particulares” (1972: 48).

La aculturación planificada capitalista pretende cambiar las comunidades para que cambien las estructuras; llevar las culturas nativas a la dominante en una escala micro. La socialista a la inversa; los cambios de estructura, políticos, fomentarán cambios de valores, actuando a escala macro. Detrás de la antropología aplicada liberal, se encuentra la antropología cultural relativista: la cultura como algo cohesionado y ajustado con la estructura social. Sin embargo, detrás de la antropología aplicada soviética, se halla la influencia del evolucionismo de L. H. Morgan: hay un conflicto o una contradicción entre la cultura que pertenece a la superestructura y la estructura social.

Las diferencias teóricas, para Bastide, radican en el funcionalismo del modelo liberal, que se preocupa por el todo sólo para poder explicar la parte y no la globalidad, y la dialéctica que respalda el modelo marxista. Esta última, se preocupa por la totalidad, que es la que da sentido y permite comprender las partes. La primera es cultural, la segunda es histórica:

La antropología cultural quiere transformar el todo a partir de sus elementos constitutivos; la antropología marxista, no se interesa en transformar inicialmente lo particular, ya que lo particular está determinado por el todo, sino que se dedica a la estructura económico-social del todo porque esta es determinante para las partes, y especialmente para la cultura, por cuanto esta última es por esencia, como ya dijimos, superestructura y no estructura (1972: 80).

Frente a esas opciones de uso de la antropología, Bastide introduce su propia concepción y reestructura, en primer lugar, las relaciones etnografía-antropología. Hace de la segunda una necesidad teórica imprescindible para la primera y la distingue de otras antropologías aplicadas. Su antropología aplicada se diferencia de la académica y condiciona una etnografía específica: la etnografía aplicada. En la etnografía aplicada la idea rectora es que la población sometida al cambio –y a un cambio exógeno– es más importante que el programa de desarrollo que se desea introducir en la comunidad. Se sobrentiende que antes de diseñar el programa de cambio o actuación se ha de recabar la información etnográfica pertinente de la sociedad en que se quiere actuar; es

un conocimiento previo necesario: conocer la cultura del grupo, los elementos de resistencia o facilitación, seguir diariamente cómo se aceptan o no las medidas iniciadas, hacer una evaluación de los resultados, si son los deseados o varían, y si por tanto se han de introducir modificaciones. Esta etnografía aplicada debe ser orientada por el marco teórico del cambio que se quiere realizar. Ese marco lo ha de constituir el corpus de antropología aplicada que se desarrolle; y si esta nos permite captar el problema, definirlo, la primera nos sirve de acicate para determinar la validez y corrección de la teoría.

En consecuencia, la etnografía aplicada en forma inversa a la etnografía académica, es jerárquicamente inferior y cronológicamente posterior. Debe realizarse partiendo de leyes o conceptos teóricos a los que llega la antropología aplicada; leyes que ha obtenido, por ejemplo, de la comparación de procesos de aculturación y que han demostrado que existen unas tendencias al sincretismo, a la resistencia, a la reinterpretación, etc.

Porque no basta conocer a fondo determinada sociedad para saber qué debe hacerse para cambiarla con los menores costos. Su cambio, en efecto, no puede concretarse más que de acuerdo con ciertas leyes teóricas y a través del conocimiento previo de cuanto atañe a la cultura, los mecanismos de su funcionamiento, transmisión y dinámica de evolución. Sin este conocimiento teórico se produciría entre el saber empírico y el programa por realizar un hiato que ningún otro ingrediente podría cerrar (1972: 125).

En definitiva, la antropología aplicada se define como ciencia teórica de la práctica. Se distingue de la concepción liberal que ve en la antropología aplicada un arte resultado de la aplicación mecánica de la ciencia o antropología general; y también se separa de la marxista que, aunque ve en la antropología aplicada un antropología de la praxis —una ciencia—, supone que todo obstáculo es superable cuando en realidad hay límites insuperables: la leyes que se inducen de los intentos de cambio.

La antropología aplicada, pues, se define como “una ciencia y no un arte, pero una ciencia teórica, si bien referida a la práctica, y que de ningún modo, aunque ulteriormente la política extraiga de ella un arte, puede ser identificada con el arte” (1972: 164). Sería como la investigación clínica en medicina, a caballo de la investigación médica y la práctica del médico (Leighton, 1946).

Pero esta investigación de modelo clínico no pretende establecer vínculos de cooperación con la investigación pura, y así generar una investigación orientada y operacional para solucionar problemas en situaciones concretas. El objeto que propone para la antropología aplicada es la acción manipuladora, en cuanto investigación experimental y no en cuanto investigación racional. Esta antropología aplicada es ciencia pura de esa práctica. Es la forma de generar cambios y modificaciones,

y no los cambios en sí, lo que interesa a esta ciencia: “el estudio de la acción del hombre sobre la naturaleza y la investigación de sus leyes, sus procesos de acción y sus límites” (1972: 169). En la medida en que no es reflexión sobre formas culturales ni persigue objetivos específicos, contribuye a ambas, puesto que encuentra nuevas realidades y muestra las implicaciones de lograr los fines marcados: “Esta discriminación entre una antigua antropología –que estudiaba las cosas sociales y las culturas pero no su manejo– y otra nueva –que examina la práctica social en sí misma– no impide en absoluto, sino muy por lo contrario, que la antropología aplicada haga aportes de primera línea tanto a la antropología general como a la práctica social” (1972: 174).

Siguiendo con el modelo clínico, Bastide señala la diferencia entre versiones anteriores y su diseño de antropología aplicada como respuesta al paso equivalente del discurso curativo al preventivo en el mundo del contacto y desarrollo cultural. Si la antropología aplicada ha pasado de pocos procesos de aculturación y, por tanto, de adaptación a un flujo constante, a su vez, ha debido anteceder las intervenciones preventivas sobre las curativas. Ese incremento de contactos y flujo cultural no permite esperar y reparar los conflictos derivados de la ignorancia o constituidos como efectos perversos –símil curativo–, sino que se ha de prever, antes de llevar a cabo el proyecto de cambio, los posibles problemas que aparecerán para evitarlos en la medida de lo posible –símil preventivo–. Es este segundo orden de modelos preventivos lo que, más allá de lo que se busque o marque como objetivo, será objeto de estudio de la antropología aplicada.

Para Bastide, los programas de cambio son tan instituciones como el parentesco o la religión, y es ese el lugar último de su antropología aplicada. Ahora bien, estas instituciones de cambio se rigen por reglas racionales que presiden la elaboración de los proyectos, mientras que las instituciones clásicas se rigen por leyes de naturaleza social. Si la antropología se ha definido como el estudio del hombre y sus obras (Herskovits, 1952), la antropología aplicada sería el estudio del hombre cuando su obras pretenden actuar sobre la realidad para modificarla. El problema pendiente es poder distinguir esa vocación de transformación de lo que son los subsistemas culturales –su antropología aplicada–, que parecen ser también relaciones de transformación y variación constantes entre los hombres y la naturaleza-cultura.

► LA “CLÍNICA” DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Para George Foster (1974), lo que caracteriza la antropología aplicada es la relación que guarda el antropólogo con la organización en que se encuadra; ya no la universidad ni la academia, sino la institución pública o privada de cooperación.

En antropología, al no ser posible proponer leyes predictivas, no “hay la suficiente teoría antropológica de alto nivel sobre la cual basar con éxito un ramo aplicada de la disciplina” (1974: 71). Por tanto, lo que se suele entender como antropología aplicada, esto es, la aplicación de datos y teorías de la antropología teórica a fines prácticos no es posible. Para Foster, tomando palabras de Hauser, la diferencia con la antropología no aplicada no estriba “en el punto de vista o los métodos del investigador, ni en la naturaleza de los fenómenos que se investigan, sino en la manera de seleccionar el problema, en los auspicios de la investigación y en los objetos inmediatos, a diferencia de los que son a largo plazo” (Hauser, 1949 cit. por Foster, 1974: 72).

Foster traslada el acento de la aplicación en su sentido mecánico al objetivo o la vinculación que hace posible que un antropólogo colabore con no antropólogos: “antropología aplicada es el nombre que habitualmente emplean los antropólogos para describir sus actividades profesionales en programas que tienen como objetivos principales antes que desarrollar una teoría social y cultural lograr cambios del comportamiento humano que, se cree, mitigarán los problemas sociales, económicos y tecnológicos contemporáneos” (1974: 88-89). En esa resolución de problemas como objetivo último, la metodología de la antropología, por su flexibilidad de técnicas y recursos, permite adecuarse a su vez a variaciones de realidad que la cultura occidental no prevé. Propone un esquema de aplicación en el que precisamente por las relaciones del saber con el llamado “mundo real” (el extra-académico) se redefine el marco clásico del antropólogo: la organización que pretende promover el cambio o innovación, sería el sistema director; la sociedad o grupo objeto sobre el que se proyecta la innovación, constituiría el sistema dirigido; y la relación entre ambas conformaría el contexto de interacción. El tipo de aplicación que así se esboza es más de carácter operativo que una mera traducción de conocimientos; por ejemplo, tiene muy en cuenta el peso que la propia dinámica del sistema director impone al objetivo, y fomenta que se aclaren sus premisas explícitas e implícitas. Además, parte de conocer primero los principios vigentes en el grupo o sistema dirigido.

En definitiva, y tomando la diferencia que hace Leighton (1946), se decanta por un modelo clínico que utiliza el medio social como lugar donde poner a prueba conocimientos que pueden alterarse o modificarse, más que aplicar los mismos a cualquier situación. Para él, la antropología aplicada “representa un caso del modelo clínico de relación, en el cual la práctica brinda la oportunidad de poner a prueba la teoría y en el cual los datos reunidos en un contexto ‘clínico’ alimentan a su vez el corpus de teoría básica” (1974: 231). Es un mecanismo de depuración metodológica, pero para ello necesariamente ha de contrastarse el dato doblemente: por el objetivo, no solo saber sino saber hacer, y por el

contexto, fuera de la academia, donde debe hacerlo. Conviene señalar que la coincidencia con Bastide (1972) sobre el símil clínico los es por razones distintas: donde Foster ve una mejora metodológica derivada de la práctica, Bastide ve creación de teoría.

► EL “AJUSTE SOCIAL” DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Spradley y McCurdy (1980) recogen un tercer ángulo de definición de la antropología aplicada; el uso de los conocimientos antropológicos para lograr el ajuste de los individuos y grupos en que se producen los cambios culturales. De igual forma que el primer uso de la propia cultura es interpretar la experiencia y generar acciones, o sea un ajuste social, así mismo la antropología aplicada ha de buscar ese ajuste en los procesos de cambio. Un segundo uso, ya exterior a su mera justificación, es que el antropólogo encuentra en la antropología una forma de “supervivencia”.

Una vez generado ese conocimiento, cómo se relaciona con la realidad. Distinguen entre la antropología académica, preocupada por el aumento de entendimiento de los grupos e individuos, y la antropología aplicada entendida como “cualquier uso del conocimiento antropológico para influir [controlar] las relaciones sociales, mantener o cambiar las instituciones sociales o dirigir el curso del cambio cultural” (1980: 334).

Si la antropología académica, como ellos la denominan, se dedica a la investigación, la docencia y la confección de textos escritos o audiovisuales, la aplicada es fundamentalmente un mecanismo de ajuste al contacto de culturas y cambio cultural. Esos cambios culturales suponen reordenaciones de las relaciones de los individuos y los grupos con respecto a sus culturas. Individualmente, la labor del antropólogo se convierte en la ayuda que se presta al sujeto para que se adecúe al nuevo código cultural con el que entra en contacto. En relación con los grupos, la aplicación variará, señalando tres tipos de antropología aplicada en función de quién retenga el poder decisorio o control del cambio cultural: la administración política que lo patrocina, el grupo que lo reclama o el antropólogo que lo recomienda.

En la llamada antropología administrativa el control es exterior al grupo donde se aplica; el antropólogo al servicio de la administración intentará que el fin deseado no varíe, y supeditará la reordenación del contexto cultural a tal efecto. En la antropología de acción (action anthropology), el antropólogo busca el ajuste que desea el grupo; hace de catalizador y proponente de ideas para un grupo que es el que decide lo que quiere variar. Este papel de intérprete cultural entre la cultura sobre la que se efectúa el cambio y el contexto que fuerza tal cambio, no es un papel neutro como se suele caracterizar al antropólogo en general (Keesing y Keesing, 1971), sino que opta por la visión del grupo que va sufrir los cambios concretos. En la antropología de defensa (*advocacy*

anthropology), el antropólogo adopta el control, y propone lo que le parece más adecuado a efectos de que el grupo puede llegar a la autogestión; intenta que los cambios que sufre una cultura no minen la capacidad de decisión sobre sus propios asuntos, capacidad que esa cultura retenía antes del proceso de aculturación.

Para esta primera versión (Bastide, 1972; Foster, 1974; Spradley y McCurdy, 1980), la antropología aplicada sería un campo propio que, al igual que las ciencias naturales, intenta un dominio no ya sobre la naturaleza, sino sobre la cultura; más que indagar sobre realidades culturales y su clasificación, la pregunta rectora es cómo podemos manejar esa cultura.

Otros autores se han preocupado más que por crear un campo, por calibrar que uso se hace de la antropología; han tomado las controversias que desencadenó la propuesta declarada de una antropología aplicada como ocasión para reflexionar sobre el uso que se hace —por parte del antropólogo o del no antropólogo— del conocimiento antropológico. Han introducido una nueva fase de la labor del antropólogo: tener en cuenta los usos que se le otorgan al conocimiento que genera, aclarando los presupuestos epistemológicos que se encuentran detrás de las teorías (Peacock, 1989), promoviendo la adecuación diferencial de la experiencia antropológica (Chambers, 1987) y, por último, intentando hacer compatibles la coexistencia, no la conversión, del modelo cultural dominante con los modelos dominados (San Román, 1993). Los tres enfoques plantean una teorización sobre la aplicación, que amplía los discursos posibles sobre la cultura. Ese parece su uso prioritario, independientemente de cuáles sean las consecuencias de los discursos: decirle a alguien lo que ha de hacer, cómo ha de hacerlo, o lo que sucederá si lo hace. El uso se ha supeditado al discurso cultural que da opción o no a que se use y al cómo se use; la aplicación y aplicabilidad está dirigida por el modelo cultural, que es el que desbrozándose nos permite comprender cómo se usará y las consecuencias de un uso u otro.

► LA “EPISTEMOLOGÍA” DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Para Peacock (1989), se puede hablar de tres ideas que subyacen en lo que se ha entendido como antropología aplicada: a) solucionar problemas; b) administrar esos problemas; y, c) difundir conocimientos que eviten los problemas o ayuden a administrarlos. La aplicación es inevitable, incluso en la investigación más erudita “la antropología ya es aplicada porque se ve envuelta en lo grupos humanos a través de la participación observativa. En el trabajo de campo, el antropólogo se enfrenta a cuestiones éticas, debe resolver tareas prácticas y, le guste o no le guste, todo esto afecta a él y al grupo” (1989: 170). Su aplicación inmediata es fruto de que el antropólogo no cuenta únicamente el qué,

sino también el cómo se construye ese qué; cómo ha llegado e ello: “por muy académico que sea el tema propuesto, se persigue en compañía de nativos que se reúnen con el etnógrafo interpretando su manera propia de vivir; el estudio que éste realiza es parte de la vida de ellos. En este sentido, la antropología es necesariamente aplicada” (1989: 173).

En esa construcción del qué y cómo se ha llegado a ese qué, distingue dos grandes opciones metodológicas: la positivista o evolutiva y la interpretativa. Ambas implican formas específicas de contemplar el uso del conocimiento: la acentuación del dominio sobre la naturaleza o la intensificación de la comprensión de los fenómenos culturales. No obstante, la primera, la positivista, a pesar de su método hipotético deductivo, que nos podría llevar a una supuesta “ingeniería social”, parte de un consenso interpretativo medular que anula esa posibilidad; esto es, las leyes que mantiene son de probabilidad o tendenciales al suponer siempre un “dadas ciertas condiciones”. Nos pueden indicar cómo emplear el conocimiento, pero no qué hacer, hacia qué objetivos dirigirlo. Esto último ha de remitirse a valores. En este sentido, el modelo interpretativo podría englobar al anterior al poner en claro los valores que respaldan el modelo positivista: la convicción de que el progreso es deseable, y pasa por la aplicación de saberes transformados en técnicas. Pero para la versión interpretativa “el conocimiento es siempre relativo al que conoce” (1989: 175) y, por tanto, no es posible construir un cuadro de usos posibles; este es abierto y no puede ser prefigurado.

Por ello Peacock prefiere, siguiendo a Parsons –cosa que rechazaría, por ejemplo, Bastide por suponer que sí se pueden encontrar leyes científicas de la aplicación–, defender el estudio de las bases culturales que admiten o permiten la aplicación. Y, si por una parte, y al igual que todo organismo, los hombres han de responder a exigencias de adaptación, aquellas que tendrían que ver con la “generación y puesta en marcha de recursos para solucionar problemas prácticos”, también y prioritariamente, para poder adaptarse, deben garantizar unas pautas de mantenimiento. Estas últimas son el conjunto de pautas que “guían todos los procesos en el interior del sistema, incluidos los de adaptación” (Peacock, 1989: 178). Es la comprensión de esas pautas, su conocimiento, la que permitirá y guiará un uso u otro.

En definitiva, la obvia y prioritaria aplicación de la antropología se refiere a la ampliación del marco de discusión: “La antropología puede investigar en los supuestos que están detrás de todas las perspectivas, incluidas la perspectivas culturales, y, apoyándose en el conocimiento de culturas comparadas, puede prestar atención a las consecuencias en el más amplio sentido” (Peacock, 1989:180). Es una visión de consenso donde la aplicación, el uso, radica en ampliar la variedad de pautas de comportamiento cultural en funcionamiento,

y al hacerlo se abstrae de las consecuencias sociales e ideológicas que pueda acarrear para las personas.

▶ EL “PRAGMATISMO” DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

Otras posturas han reparado en que, quiérase o no, los conocimientos que genera la antropología se usan, y al hacerlo se malinterpreta lo que la antropología ha afirmado. Chambers (1987), en una revisión de los usos prácticos que se han operado de la antropología (1977-1987), permuta la delimitación extensiva o espacial por la intensificación o profundización de la tarea antropológica. Entiende la antropología aplicada como el campo de estudio que atiende a las relaciones entre el conocimiento antropológico y los usos de ese conocimiento en el mundo exterior a la antropología. Además, la antropología aplicada ha tomado conceptos básicos de la antropología general para intentar justificar su especificidad: el método etnográfico, la idea de proceso cultural y el propio concepto de cultura.

Según su marco de enfoque, el objetivo de la antropología aplicada no es poner a prueba la teoría, aunque lo haga de hecho; tampoco debe ser una justificación de las decisiones políticas, sino que se constituye, de hecho, en una fuente de información más pero no la decisiva.

Reordena las concepciones globales que se han dado de la antropología aplicada, señalando tres grandes líneas de uso del conocimiento. La primera podría formularse como una ciencia de la gestión pública (*policy science*) abstracta, ya presente en las ideas de Malinowski. En ese proceso de gestión se ha de distinguir entre el diseño de estrategias político-administrativas (*policy science*) y la puesta en funcionamiento de las mismas (*making the policy*). Los antropólogos han solido hacer lo segundo, involucrarse en cómo llevar a cabo determinadas políticas, no en diseñarlas. Prototípicamente el antropólogo ha sido un asesor de programas, no un creador de políticas. Su labor ha consistido en mostrar las vías para conseguir los cambios deseados por el administrador y/o solucionar los conflictos que puede encontrar el proyecto de cambio.

La segunda opción es aquella en que a través del estudio de caso, el antropólogo hace bien una labor de defensa –de intercesión– del grupo, bien de acción, lo que el grupo le pide que haga, o bien opta por una colaboración en que hay una co-decisión mutua grupo/antropólogo (Spradley y McCurdy). Esta versión, que se aparta de una opción abstracta, es con mucho la más llevada a la práctica.

Pero existiría una tercera opción centrada en las posibilidades de uso, no solo en los usos ya dados. Es labor del antropólogo indagar en las potencialidades no utilizadas, haciendo de la experiencia de la propia disciplina fuente de conocimiento para señalar aplicaciones de la antropología a problemas concretos. Se aboga por un antropólogo que perciba

que es su tarea, también, trasladar los conocimientos de la disciplina, y no limitarse a acuñar afirmaciones de la disciplina.

► LA “MEDIACIÓN” DE LA ANTROPOLOGÍA APLICADA

La tercera fórmula que sopesa los usos del conocimiento antropológico seguiría el símil de las “traducciones comentadas literarias”. El antropólogo ha de “comentar” la traducción cultural que la disciplina realiza cuando nos acerca a otras culturas o a aspectos no contemplados de nuestra cultura. Ante realidades en las que la interrelación cultural es creciente, la antropología debe velar para que esas diferencias interactúen sin diluir unas en otras, o al menos no más que los propios protagonistas de estas lo deseen. Se ha de intentar mediar entre los modelos de cultura que la antropología va generando; el occidental que retroalimenta a la disciplina y los que va incorporando a la diversidad humana. Esa mediación apunta a los sujetos de ambas culturas, los que encarnan ambos modelos; es cierto que parece ser más necesaria para las opciones minoritarias —quizá no en número, pero sí en legitimación— que para las mayoritarias, pero ambos se ven entrelazados por un modelo occidental de bienestar social que se impone. En un caso, porque lo han construido y en otro, porque es el que se pretende que construyan. San Román (1993), por ejemplo, lleva a cabo este intento vinculando el hacer antropología al bienestar social; para ella, la aplicación de la antropología es implicarse en la vida social y así acercar los objetivos políticos democráticos a los programas de intervención, ya que en la actualidad la referencia a ese marco comparativo es una constante ineludible. Desde esa constatación, descomponiendo el sentido que ha unido a los distintos modos de conseguirlo, de aplicar los conocimientos científicos para ello, no se preocupa tanto por el qué hacer sino el sentido de ese qué: implicarse en la realidad social para acercar los objetivos demagógicos a los programas de intervención.

Esa aplicación se iguala con mirar la relación como biunívoca: hay proyectos desde los modelos occidentales, pero también existen innovaciones o variaciones que —inmersos en la relación— pretenden los grupos sobre los que se interviene. El antropólogo pone su conocimiento al servicio de alternativas demandadas por los grupos culturalmente dominados (1984). Al no ser este uso el mayoritario, posibilita una aplicación, una utilización de la antropología, que maximice un proceso de aculturación garante de la convivencia. No solo y necesariamente ha de suponer la consecución del objetivo diseñado por el político o la crítica a tales objetivos y medios, sino que puede respetar la identidad del grupo minoritario —sea este otra cultura, sea un segmento del modelo occidental—.

Más allá de las intervenciones y proyectos realizados, orientados por unos intereses o por otros, se puede aseverar que como posibilidad la

antropología es aplicable y fiable, pues la propia realidad refrenda el discurso académico corroborando conflictos que genera la imposición cultural. Puede solucionar problemas, en tanto que estos son del mismo orden que la disciplina: cultural; y, aunque no siempre lo sea, es posible como en cualquier relación social una intervención respetuosa (El Proyecto Vicos de Perú cit. por San Román, 1993: 138).

c) La antropología como herramienta de evaluación cultural

Habría que acabar esta digresión señalando que, si como se ha visto, la antropología como tal antropología no puede juzgar la conveniencia de fines específicos, o no más que cualquier no antropólogo, lo que parece claro es que dados los problemas que investiga genera información que es susceptible de ser utilizada de múltiples maneras. Algunos autores pretenden que ese uso es en sí mismo un campo de investigación, otros que el problema existe desde siempre, y que ha hecho falta un equipamiento teórico y conceptual para abordarlo, sin hacer de ello un punto más en la extensión de la disciplina sino un problema académico que surge de los campos de estudio y temas acumulados. En ambas posturas se genera más conocimiento, y se amplía y modifica el abanico del discurso de las culturas y su contactos; esa ampliación, en tanto todo conocimiento implica procesos y consecuencias, puede servir para que la antropología se utilice como otra fuente más de evaluación de la realidad cultural, de saber qué realidades construimos y nos rodea.

Pero esa evaluación no es monolítica, sino doblemente polifacética. En primer término, porque de igual forma que ha habido y hay discrepancias sobre la pertinencia y prioridad de considerar los usos del conocimiento antropológico, también la evaluación va a depender de la definición de los procesos culturales que se detente; no será igual que se contemple a las culturas como mecanismos adaptativos sujetos a leyes de naturaleza social o que se afirme el carácter interpretativo, de significación, de cualquier constructo cultural. Y a su vez, la variedad en la evaluación va a depender de las modificaciones que implica el paso de la teoría a su contrastación con nuevas realidades, llegando en ocasiones a cambiar el sentido de la definición del proceso cultural. Esta dialéctica entre lo afirmado de forma abstracta y su contraste con una aplicación concreta genera en ocasiones efectos inesperados. Dos reseñas pueden aclarar a lo que nos referimos.

Marshall Sahlins (1988) en un escrito centrado en esta pugna entre teoría y uso de la teoría llega, desde el interés en ver los mecanismos de mediación entre la praxis y las prácticas concretas, a hacer depender toda razón práctica de una razón simbólica y, en consecuencia, a desacreditar toda justificación utilitarista del conocimiento. Y, por su parte, Mary Douglas (1992), desde un esquema netamente simbolista de las

relaciones de los sujetos en los grupos y en las estructuras, plantea un esquema férreo de obtención de futuras generaciones de ecologistas a través de la utilización de una estrategia de insistencia en un discurso ascético de negación del exceso, dirigido prioritariamente al grupo social cuya reproducción simbólica supera a su reproducción económica.

Dada esa imbricación permanente entre el conocimiento y la praxis, no extraña, por tanto, que al fin en el medio docente se institucione formalmente la vinculación de la antropología con la sociología, pero sobre todo con el trabajo social. Se descubre ahora, en voz alta, la indivisibilidad de tópicos hasta el momento contrapuestos: de lo más macro con lo más micro, de lo más cercano con lo más lejano, de lo cotidiano con lo exótico, de “otros mundos analógicos” con “nuestros roles digitalizados”, de lo más espontáneo con lo más calculado. Si esa colaboración incorpora las dificultades obvias de delimitar competencias y cambios, por otra parte incluye la fertilidad de, cuando menos, hacer el esfuerzo de ordenar como forma de comprensión una realidad que es por definición holográfica y mudable. Que se acuñe recientemente su sistematización no oculta su vinculación de facto tanto a aspectos filosóficos como sanitarios, políticos, religiosos o mercantiles: los debates sobre el alma humana a raíz del descubrimiento americano, la ilustración y el hombre natural, las empresas coloniales, los programas internacionales de desarrollo y la construcción del sistema mundial capitalista.

Pero, sin embargo ¿por qué se hace necesario mostrar vinculación tan consustancial? Habrá que ir a los comienzos mismos de la disciplina antropológica como específica y separada —quizá demasiado radicalmente, como luego se ha visto— de la historia, la filosofía la geografía o la psicología. Tendremos ya en las concepciones de Tylor y Morgan la semilla, si no de la discordia, sí de la opcionalidad entre observar e intervenir, entre mirar y ver, entre oír y escuchar. Una opcionalidad que, entonces como ahora, está cargada de una ambigüedad, de una tensión inherente al pensar sobre nosotros por medio de otros. Se asumió la confusión entre objeto y objetivo. Se alejó la preocupación Tyloriana por las ideas, por la mente, de las preocupaciones de orden pragmático cuando perseguía en su estudio criterios metodológicos que nos pudieran garantizar un conocimiento más “real” de la realidad, y no sólo de la “apariencia” de realidad. Se confinó la búsqueda Morganiana de la lógica de la organización social al mundo del dominio y explotación de la naturaleza, cuando sostenía un mundo construido y utilizado de acuerdo a lo que pensaban los hombres. Se opusieron el pensar desinteresado de los otros frente al hacer dominador de nosotros. Se instauró la alternativa entre pensar y hacer, y no se reparó en que pensando se hacía. Una diatriba que se traduce entre lo teórico sobre los otros y lo aplicado sobre nosotros. Una opción que inevitablemente cargada de valores, de valoraciones,

tiene sin embargo dos posibles vías de traducción y repercusión social: la primera, en forma de conocimiento del mundo y la segunda, de conocimiento en el mundo. Y en ese devenir histórico-académico la pugna, con sus altos y bajos, con su dificultad para optar entre autores e intentos teóricos o demostrativos, ha tenido muchas acepciones.

En este momento histórico, desde un presentismo que intenta superar esa pugna como elemento de validación de unas afirmaciones frente a otras, y más allá de ciclos que se puedan marcar –desigualdad corregible de la igualdad asumida en la ilustración, jerarquía aclaradora de la historia del hombre en la evolución y sus antagonistas, auge de lo propio y material en el romanticismo y el folklore añejo, relativismo paralizante en la escuela americana, pragmatismo y densidad de lo social en el funcionalismo, ideas universales y esencialistas en el estructuralismo, dependencia material en los neoevolucionismos, predominio de la potencialidad y factualidad del símbolo en los cognitivistas, recuperación de lo inmediato y anteposición al recopilador en la antropología retórica–, nos encontramos ante una formalización de la vinculación de la disciplina a otras opciones semánticas –a otros nombres de otros investigadores– que colocan sobre el tapete el carácter de herramienta evaluadora de la realidad que adquiere la antropología social. Elemento de evaluación que al igual que la sociología, la economía, la medicina, la estadística, la demografía, permite conocer más de una realidad que, eso sí, se construye diferencialmente a las versiones de realidad que construyen esas otras disciplinas. En el caleidoscopio de las ciencias/artes con las que construimos el mundo que existe sólo por nosotros, la reflexión cultural era y es una realidad omnipresente y oculta a su vez, y ahora adquiere una primera posición. La toma de postura implica una ocupación sobre otros y una defensa frente a esos otros de la propia identidad. Es en estos términos que se renueva, para muchos desde una crisis de la antropología en que duda de su forma de conocer, la histórica tensión de la antropología entre ver y hacer; o, en palabras de Freilich (1989: 17-19), ya se ha hecho evidente que hay opciones englobadas pero con distintas perspectivas dentro del estudio de la cultura. Desde la “cultura monástica” hasta “los juegos lingüísticos”, pasando por el “conocimiento implicado” y “la sangría imaginativa”. Si se me pidiera un posicionamiento entre estas cuatro opciones optaría por la tercera, pero no tanto porque crea que las demás no tengan nada que aportar sino porque estimo que la afirmación es redundante, no hay otra opción de hacer antropología que implicarse en la cultura, haciéndola en sociedad.

Bibliografía

- Balandier, George (1975). *Antropo-lógicas*. Barcelona, Península.
- Bastide, Roger (1972). *Antropología aplicada*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Beltrán, Miguel (1991). *La realidad social*. Madrid, Tecnos.
- Carrithers, Michael (1990). "Is anthropology art or science?", *Current Anthropology*, Vol. 31, N° 3, pp. 263-282.
- Chambers, Erve (1987). "Applied anthropology in the post-Vietnam Era: anticipations and ironies", *Annual review of Anthropology* N° 16, pp. 309-337.
- Chrisman, N. J. y Maretzki, T. W. (eds.) (1982). *Clinically applied anthropology*. Dordrecht, Reidell Pub. Company.
- Clifford, James y Marcus, George (eds.) (1991). *Retóricas de la antropología*. Gijón, Jucar.
- Comelles, J. M. (1988). "La antropología en la España actual. Del modelo antropológico clásico a los nuevos objetos de estudio", *III Col.loqui de L'ICA*.
- Djukanovic, V. y Mach, E. (eds.) (1975). *Alternative approaches to meeting basic health needs in developing countries*. Geneva.
- Douglas, Mary (1992). "El nuevo ascetismo: cultura y medio ambiente", *Revista de Occidente* N° 137, pp. 29-54.
- Evans-Pritchard, Eward Evan (1975) [1951]. *Antropología Social*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Foster, George (1974) [1969]. *Antropología aplicada*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Freilich, M. (ed.) (1989). *The relevance of culture*. New York, Bergin & Garvey Publishers.
- Geertz, Clifford (1989) [1983]. *El antropólogo como autor*. Barcelona, Paidós.

Godelier, Maurice (1989) [1984]. *Lo ideal y lo material. Pensamiento, economías, sociedades*. Madrid, Taurus.

Goldschmidt, Walter. (ed.) (1979). *The uses of anthropology*. Washington, American Anthropological Association.

Good, Byron J. (1994). *Medicine, rationality, and experience. An anthropological perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.

Herskovits, Melville (1954) [1952]. *Antropología Económica*. México, Fondo de Cultura Económica.

Hinsley Jr., Curtis M. (1979). "Anthropology as Science and politics: the dilemmas of the Bureau of American Ethnology, 1879 to 1904", en Goldschmidt, W. (ed.): *The uses of anthropology*. Washington, American Anthropological Association, pp.15-32.

Hogbin, Ian (1974). "La antropología como servicio público. Contribución de Malinowski", en Firth, Raymond (comp.): *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*. Madrid, Siglo XXI, pp. 267-290.

Jackson, Anthony. (ed.) (1987). *Anthropology at home*. ASA Monographs 25, New York, Tavistock Publications.

Kaplan, D y Manners, R. (1981) [1972]. *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México, Nueva Imagen.

Keesing, R. M. y Keesing, F. M. (1971). *New perspectives in cultural anthropology*. New York, Holt, Rinehart and Winston Inc.

Kluckhohn, Clyde (1956). "Toward a comparison of value emphases in different cultures", en White, Leonard: *The state of the social sciences*. Chicago, University of Chicago Press.

Kottak, Conrad Phillip (1982) [1974]. *Anthropology. The exploration of human diversity*. New York, Random House Inc.

Leacock, Eleanor (1963) [1877]. "Introduction", en Morgan, Lewis Henry: *Ancient Society: or Researches in the lines of human progress from Savagery through Barbarism to Civilization*, New York, Meridian Books.

Leighton, Alexander (1946). "Applied' research and 'pure' research", *American Anthropologist* N° 48, pp. 667-668.

Llobera, José R. (ed.) (1975). *La Antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama.

Malinowski, Bronislaw (1929). "Practical anthropology", *Africa*, Vol. II, pp. 23-39.

Menéndez, Eduardo (1984). "Estructura y relaciones de clase y la función de los modelos médicos", *Nueva Antropología* N° 23, pp. 71-102.

Nadel, Siegfried Frederick (1953). *Anthropology and modern life*. Camberra, Camberra University Press.

Paul, B. (ed.) (1955). *Health, culture and community: case studies of public reactions to health programs*. New York, Russell Sage Foundation.

Peacock, J. L. (1989) [1986]. *El enfoque de la antropología. Luz intensa, foco difuso*. Barcelona, Herder.

Prat, Joan. (dir. y comp.) (1992). "Antropología y Etnología", en Reyes, Román (ed.): *Las ciencias sociales en España N° 2. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. Madrid, Complutense/C. de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid.

Sahlins, Marshall (1988) [1976]. *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona, Gedisa.

San Román, Teresa (1993). "La universidad y el bienestar social", *Antropología* N° 6, pp. 131-141.

Singer, Merrill (1990), "Reinventing medical anthropology: toward a critical realignment", *Social Science & Medicine*, Vol. 30, N° 2, pp. 179-187.

Spicer, Edward (1952). *Human problems in technological change*. New York, Russell Sage Foundation.

Spindler, George (ed.) (1955). *Anthropology and education*. Stanford, Stanford University Press.

Spradley, J. P. y McCurdy, D. W. (1980) [1975]. *Anthropology. The cultural perspective*. New York, John Wiley & Sons.

Stocking Jr., George W. (1979). "Anthropology as kulturkampf: Science and politics in the career of Franz Boas", en Goldschmidt, W. (ed.): *The uses of anthropology*. Washington, American Anthropological Association, pp. 33-50.

Stolcke, Verena. "De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historias de qué antropologías?", en Bestard, J. (comp.) (1993). *Después de Malinowski. Modernidad y postmodernidad en la antropología actual*. IV Congreso de Antropología, Tenerife, Fed, De Asoc, de Antropología del Estado Español/ Asoc. Canaria de Antropología, pp. 147-198.

Strathern, Marilyn (1991). "Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología", en Reynoso, C. (comp.): *El surgimiento de la antropología postmoderna*. México, Gedisa, pp. 214-252.