

Tema 1. La antropología socio cultural y sus métodos



Dibujos de grupos humanos. *Diccionario Enciclopédico Brockhaus and Efron*, Moscú. (1890-1907).

Licencia: Dominio Público

- 1.1 La antropología sociocultural: concepto y ámbito de estudio
- 1.2 El desarrollo teórico
- 1.3 Dos perspectivas diferentes: emic y etic
- 1.4. El método en la antropología
- 1.5 La observación participante
- 1.6 Las técnicas de observación
- 1.7 El cambio en la etnografía
- 1.8 La antropología aplicada

1.1 La antropología socio-cultural: concepto y ámbito de estudio.

La antropología hace referencia a un vasto campo de estudio que, tomando como referencia al ser humano, trata de acercarse a éste en su compleja realidad biológica y cultural. La propia denominación de esta ciencia, compuesta por un prefijo y un sufijo griegos, lo está sugiriendo. No hay duda de que, con esta denominación, la antropología cumple con el requisito de poseer un objeto de estudio concreto y bien definido: el ser humano. Sin embargo, se trata de un objeto tan amplio que resultaría inabordable. Así se explica que existan distintos sectores dentro de la antropología general, cada uno de los cuales adjetivado de manera diferente.

Cuando nos referimos a la antropología sociocultural, así adjetivada, estamos aludiendo al ser humano estudiado como miembro de un grupo social y como integrante de una cultura. En realidad, estamos haciendo mención de realidades similares puesto que, como veremos en el desarrollo de los temas que siguen, los grupos humanos poseen una cultura que les proporciona una imagen o, si se quiere, una identidad, gracias a la cultura que los caracteriza.

Puede decirse, por tanto, que la antropología sociocultural estudia las sociedades y las culturas humanas, tratando de descubrir, prioritariamente, los elementos compartidos y las diferencias, con una estrategia holista, esto es, enfocada a la globalidad. Para lograrlo, se vale de una metodología sistemáticamente comparativa. Por tanto, no es una ciencia de lo exótico y de lo singular.

"Antropología cultural" ha sido la denominación al uso en los Estados Unidos desde la época de F. Boas. De hecho, él y sus discípulos son clasificados como culturalistas. El hecho de que algunos de sus discípulos concedieran a la cultura un carácter superorgánico (A. L. Kroeber y E. Sapir, especialmente), hizo que éste fuera el adjetivo característico de la antropología norteamericana. En el Reino Unido la denominación habitual desde la época de A. R. Radcliffe-Brown ha sido la de antropología social.

Mientras que en la primera denominación se enfatiza el hecho productivo del ser humano, la cultura, en el caso de la antropología inglesa se hace lo propio con el hecho de que el ser humano integre una sociedad. Nótese que la denominación norteamericana concede a la antropología un amplísimo campo de estudio. De hecho, la misma, también desde la época de Boas, integró en su seno a la antropología física, la arqueología, la lingüística y la antropología sociocultural.

Por el contrario, la antropología inglesa atribuyó a ésta un campo más limitado y especializado de estudio, aunque sin negar el estrecho parentesco de esta antropología con otras ciencias sociales y humanas. De hecho, también en la antropología norteamericana es frecuente la especialización en la antropología social. Lo más importante, y sea como fuere, es que, llámese antropología social o antropología cultural, una y otra comparten un mismo tipo de problemas, de preocupaciones, de métodos y de orientaciones teóricas. Este hecho justifica que esta asignatura se denomine Antropología sociocultural.

En la Europa continental es bien sabido que han existido otras denominaciones como etnología, etnografía, etc. A mediados del siglo XX, C. Lévi-Strauss se esforzó en hacer célebre una unificación conceptual que reserva a la descripción de una cultura el nombre de etnografía, a la fase comparativa el de etnología, y a la elaboración teórica final el de antropología, que en este caso será sociocultural. La propuesta de Lévi-Strauss, admitida plenamente, forma hoy parte de la esencia de la antropología.

No hace falta añadir que la antropología física también está presente en las universidades europeas desde el siglo XIX, compartiendo su denominación con el de antropología biológica posteriormente, y siempre dedicada a estudiar al ser humano como organismo físico-biológico. Más antigua es aún la denominación de antropología filosófica, dedicada a reflexionar acerca del ser humano en cuanto psique o espíritu pensante.

La antropología social o cultural se encuadra en las ciencias sociales (cuando se adjetiva como social, lo es por definición), y es una ciencia empírica que formula deducciones verificables acerca de las

sociedades y de las culturas de los seres humanos, a partir, no de las suposiciones abstractas, sino de las observaciones sistemáticas llevadas a cabo entre las sociedades de todo el mundo, valiéndose para ello de métodos y técnicas específicos.

La antropología social o cultural nació de la necesidad de estudiar las culturas humanas de forma directa, superando las especulaciones acerca de las mismas, con una metodología característicamente cualitativa. El repertorio de sociedades o culturas estudiadas en todo el mundo desde mediados del siglo XIX es muy amplio, y ello ha permitido a esta ciencia afinar progresivamente la comparación intercultural.

Las aportaciones científicas de la antropología sociocultural han abocado al conocimiento de conceptos que hoy resulta indispensables en cualquier análisis: etnocentrismo, relativismo cultural, identidad cultural, conflicto interétnico, etc. Algunos temas fundamentales de nuestro tiempo nacieron al tiempo que se desarrollaba la antropología. Pensemos en el de los estudios de género y Margaret Mead, en el de la distinción entre magia y religión a propósito de la obra de Bronislaw Malinowski, o en el de la prohibición del incesto y Claude Lévi-Strauss, por poner algunos sencillos ejemplos.

La posición que se adopta al denominar a esta disciplina antropología sociocultural concuerda con las dos denominaciones más extendidas (antropología social y antropología cultural) y, sobre todo, remite a una elaboración teórica y metodológica que es común. Una y otra, la social y la cultural, coinciden en buena parte de su objeto y remiten a problemas y a soluciones que pertenecen tanto a una como a otra. Eso explica que, en contextos académicos, la denominación de antropología social y la de antropología cultural participen de una aceptada sinonimia.

Después de todo, se entenderá mejor que, cuando hablamos de la antropología sociocultural, estemos haciendo mención de una ciencia fronteriza con otras ciencias sociales, especialmente con la sociología, así como con el derecho, la ciencia política y la psicología social entre otras. Ya hemos dicho que la antropología social es una ciencia social por definición. Pero también comparte frontera con otras disciplinas que pertenecen a las ciencias sociales y a las humanidades, tales como la historia, la geografía y la filosofía, entre otras, debido a su interés tanto en el conocimiento de las sociedades como en el de las culturas.

Una rápida mirada a la formación de los antropólogos que han cultivado la antropología en el pasado y en el presente nos permite descubrir que esta ciencia se ha nutrido en su evolución, de manera muy intensa, de la teoría de muchas de las ciencias enunciadas, al tiempo que se ha producido un trasvase inverso, lo cual se ha convertido en una extraordinaria fuente de fortaleza para la antropología sociocultural.

1.2 El desarrollo teórico.

1.2.1 Los orígenes

Con anterioridad a la segunda mitad del siglo XIX en que nace la antropología, no puede hablarse propiamente de un desarrollo teórico. Lo que existe antes de este momento es una curiosidad que va creciendo, sobre todo, en momentos en los que se producen choques culturales. Uno de los más trascendentales es el que tiene lugar en el siglo XV, coincidiendo con el descubrimiento de América. Las gentes del Nuevo Mundo atraen poderosamente la atención de los españoles primero y del resto de los europeos después. El P. Sahagún o el P. Las Casas serán dos claros ejemplos de este interés por el conocimiento de otras culturas.

Los siglos siguientes, XVI y XVII son tiempos de descubrimientos geográficos y, por tanto, de incesante curiosidad. El encuentro con otros pueblos fomenta y estimula la creación de una literatura interesada

por las diferencias entre las gentes y los pueblos que, a la postre, prepara el nacimiento de la antropología social.

Para que eso sea posible es necesario que se produzca un movimiento intelectual que sistematice y ordene los conocimientos reunidos a través de la Historia. Esto es lo que sucede con la Ilustración. Los ilustrados franceses y escoceses realizaron una labor filosófica que alimentó la preocupación científica posterior. Adam Smith, Adam Ferguson, Denis Diderot y otros muchos serían los artífices de este movimiento. El nacimiento decimonónico de las modernas ciencias sociales no habría sido posible sin la tarea ilustrada.

1.2.2 Del evolucionismo al difusionismo

El nacimiento de la antropología social se produce bajo el signo del evolucionismo y del de las teorías que precedieron a éste. De hecho, la teoría antropológica en sus inicios se nutrió del pensamiento evolucionista y, al igual que sucede en otras ciencias, ella misma, la antropología contribuyó a fomentar el evolucionismo. Así se entiende que influyera inmediatamente sobre el pensamiento de muchos intelectuales. Por otro lado, en el momento de la publicación de los trabajos de Darwin sobre la evolución, latía en la filosofía y en la sociología la idea evolucionista. Por tanto, la teoría de Darwin fue la consecuencia de un ambiente intelectual y científico muy propicio para su nacimiento y, al mismo tiempo, dicha teoría fue la causa del desarrollo de numerosas ciencias, entre las cuales se halla la antropología social y cultural.

Si ya A. Comte teorizó acerca de los tres estadios de progreso que, partiendo del pensamiento teológico se substanciaban en el pensamiento metafísico y en el científico, otros autores posteriores muestran su convencimiento de la existencia de una evolución cultural que, por lo general, enuncian por medio de un esquema tripartito, análogo al de Comte. Uno de éstos es el del primer gran antropólogo norteamericano, L. H. Morgan (1818-1881), y otro es el de uno de los primeros antropólogos ingleses, E. B. Tylor (1832-1917). Ambos coinciden en el hecho de que, en su evolución, las sociedades pasan por tres fases sucesivas: salvajismo, barbarie y civilización. El desarrollo de cada una de las fases presenta diferencias, sin embargo.

La teoría inicial del evolucionismo era de carácter unilineal. Las sociedades en su camino hacia lo que ellos llaman civilización han de atravesar forzosamente las dos etapas previas. Observando las sociedades occidentales, las sitúan en el culmen de la evolución cultural, mientras que, en el extremo contrario estarían las sociedades "primitivas".

A finales del siglo XIX ya hay serias dudas de la validez de este esquema. El primer ataque al mismo llegó del lado del particularismo histórico norteamericano liderado por Franz Boas (1858-1942), formado en Alemania y, seguidamente, de sus numerosos discípulos, tales como M. Herkovits, P. Radin, A. Goldenweiser, A. Kroeber, M. Mead, R. Benedict, etc., de modo que en el primer cuarto del siglo XX el evolucionismo cae en el desprestigio en Norteamérica, y en Europa sucederá algo parecido. Boas achaca al evolucionismo importantes deficiencias en el acopio de datos necesarios para la elaboración de la teoría.

Pero en Europa sucederá algo parecido. Primero, los difusionistas ingleses, G. E. Smith, W. J. Perry y otros como W. Rivers (1864-1922), especialmente, sugirieron a principios del siglo XX que el verdadero motor de la historia había sido la difusión. Unas pocas culturas habían alcanzado extraordinarios desarrollos culturales y, a partir de las mismas, sus rasgos culturales habrían irradiado por todo el mundo. Los difusionistas alemanes, tales como F. Graebner (1877-1934), W. Schmidt (1868-1954) y otros, posteriormente, insistieron en la teoría, aunque con algunas variantes. Estos últimos enfatizaron la idea de los llamados "círculos culturales" (*Kultureller Kreiser*), señalando que las culturas se habían definido a partir de unos pocos núcleos, coincidentes con las grandes civilizaciones históricas.

1.2.3 El funcionalismo

Entre la segunda y la tercera década del siglo XX, los acontecimientos estaban abocando al nacimiento de una de las escuelas más clásicas de la antropología: la funcionalista, análoga a la que se desarrollaría en el contexto sociológico y en los de otras ciencias sociales. El funcionalismo es un movimiento típicamente inglés y tiene, entre otros, dos sobresalientes representantes: A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955) y B. Malinowski (1884-1942).

Según los funcionalistas ingleses, no eran tan importantes las diferencias entre las culturas, como las semejanzas entre las mismas, consecuentes estas últimas con la atribución a la cultura de las funciones que demandan las múltiples necesidades humanas. En realidad, el funcionalista típico es B. Malinowski, mientras que A. R. Radcliffe-Brown es clasificado, generalmente, como estructural-funcionalista. Ambos, y muy especialmente el primero, asentaron sus estudios sobre el estudio de las funciones asociadas a las instituciones. Uno y otro son herederos de la escuela sociológica francesa y deudores de la obra de E. Durkheim (1858-1917).

Con el funcionalismo se inaugura un tiempo nuevo en los estudios antropológicos en Europa. A partir de este momento, los análisis culturales estarán precedidos de largos trabajos de campo, uno de cuyos mejores ejemplos es el de Malinowski en las islas Trobiand a partir de 1915, mientras preparaba su estudio sobre *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922). Justamente, con Malinowski queda diseñado el método antropológico, cuya característica fundamental es el de ser cualitativo. Es Malinowski quien sistematiza las técnicas asociadas al trabajo de campo.

Con diferente intensidad según los antropólogos, el funcionalismo constituye una notable aproximación a la sociología. De hecho, el análisis de la cultura es inseparable de la estructura social. Los cultivadores del funcionalismo tratan de captar las acciones e interacciones que se producen en el seno de una sociedad con el fin de desvelar el funcionamiento de las instituciones. Sus análisis son profundamente sincrónicos, tanto entre los funcionalistas puros como entre los funcional-estructuralistas.

El funcionalismo, sin embargo, no despreció la perspectiva diacrónica y, en su seno anidaron tendencias explícitas que defendieron la importancia de la aportación histórica para el conocimiento de la sociedad. Esta preocupación por la elección entre la perspectiva sincrónica y la diacrónica es bien perceptible en E. E. Evans-Pritchard (1902-1973), a partir de su visión dominada por el estructural-funcionalismo.

1.2.4 El culturalismo

En lo que respecta a América, la revuelta iniciada contra el evolucionismo por parte del particularismo histórico boasiano iba a tener notoria continuidad en los discípulos de Boas y en otros antropólogos. Se puede decir que, a partir de Boas la antropología de los Estados Unidos va a adquirir un fuerte peso específico, dando vida a un movimiento característicamente norteamericano que se denomina culturalismo, a cuya cabeza se va a situar, precisamente, el particularismo histórico, con fuerza suficiente para influir en el resto del mundo. La alternativa europea, como se ha dicho, será el funcionalismo.

Una de las primeras hijuelas del particularismo es una escuela que se denominó Cultura y Personalidad, cuya impronta sería tan grande que aún hoy en día en muchos países del mundo existen materias de las enseñanzas académicas que se denominan con el nombre de esta escuela. Es el resultado de la recepción en el movimiento boasiano de las teorías de Freud y, por tanto, constituye un intento para encontrar explicaciones psicológicas en la conformación de la cultura. Podemos

considerar a la escuela como defensora de un funcionalismo de corte psicológico.

La escuela nace con dos de las discípulas de Boas: Ruth Benedict (1887-1948) y Margaret Mead (1901-1978). Se intenta explicar la personalidad del individuo a través de la influencia de la cultura en la que se inserta, la cual, a su vez, se halla modelada por los propios individuos que participan de ella. Tanto el carácter del individuo como la personalidad cultural colectiva (incluida la nacional) son consecuencia del aprendizaje de una serie de pautas, de valores y de creencias.

Otra parte de la antropología ligada a Boas adopta posiciones materialistas. El origen se encuentra en la perspectiva que introduce L. White (1900-1974), al intentar corregir los excesos del evolucionismo y adoptar posiciones neoevolucionistas. En relación con su teoría, fue J. Steward (1902-1972) el que alentó la llamada ecología cultural, de profundas repercusiones en el *corpus* antropológico, al explicar la cultura por la interacción con el medio natural. Para poder verificar la teoría, Steward convirtió el Continente americano en un objeto de conocimiento de la antropología cultural, prestando atención por igual a los aspectos históricos de las viejas civilizaciones prehispánicas y a las culturas indígenas y campesinas de su tiempo. La conclusión de J. Steward fue que era posible adoptar un enfoque evolucionista, pero no tradicional o unilineal, sino multilineal.

Ciertamente, a partir de J. Steward, se produjo una divergencia en la postura neoevolucionista, naciendo, por un lado, una orientación dialéctico-crítica y, por otro lado, otra más propia del materialismo cultural. Si Marx e Engels habían tenido una aceptación muy atenuada antes de los años 60 del siglo XX, los antropólogos dialéctico-críticos adoptan una postura sustanciada en una influencia más directa de la teoría marxista. La antropología dialéctico-crítica supuso un paradigma que gozó de aceptación a partir de los años sesenta.

El caso de Stanley Diamond, a propósito de la antropología dialéctico-crítica, es significativo. Su talante crítico y un deseo de transformación de la sociedad, le orientó al estudio de sociedades primitivas que pudiera mostrarle las deficiencias de las sociedades complejas. La herencia ilustrada de pensadores como Rousseau y su interés por el enfoque marxista le conducen a elaborar y defender su paradigma dialéctico-crítico.

También en Europa prende esta antropología dialéctico-crítica a partir de este mismo momento. Ello se evidencia especialmente en el caso de Francia, donde se configura una antropología enraizada en el marxismo pero metida por la savia estructuralista. En este sentido, resulta bien expresiva la antropología de M. Godelier, cuyo trabajo sobre los Baruya de Nueva Guinea desde 1967 ha estado orientado por estos principios.

Sin embargo, a partir de la ecología cultural nació un enfoque que, reconsiderando la teoría neoevolucionista de White, la de la ecología cultural de Steward y la del materialismo marxista, comporta una nueva teoría conocida con el nombre de materialismo cultural, cuyo éxito fue notable a partir de los años setenta del siglo XX. Así, el materialismo cultural representa un nuevo paradigma, defendido por autores como M. Harris (1927-2001), que valora sustantivamente las condiciones materiales de la cultura, pero rebajando sustancialmente la influencia dialéctica, sin renunciar a la actitud crítica. Este paradigma del materialismo cultural se resume en el llamado determinismo tecno-ambiental. Es esta idea la que explica el hecho de que la estrategia de investigación que lleva aparejada le conceda prioridad a las condiciones materiales de la vida sociocultural.

La teoría del materialismo cultural está anclada no sólo en el materialismo marxista, de forma un tanto atenuada, sino en la tradición intelectual europea que arranca de la Ilustración. La esencia es que el ser humano trata de solventar las necesidades materiales antes que otras, aunque estas últimas condicionen también sus decisiones. Hay algo que separa a la antropología dialéctica del materialismo cultural de forma muy clara, y es que en el caso de éste, la antropología no es el medio que contribuye a favor de la causa política.

En el materialismo cultural, la cultura se percibe en el estudio de una sociedad a través de una estructura compuesta por tres partes: la infraestructura, que integra la producción y la reproducción, muy variables según las condiciones del medio y las tecnológicas; la estructura, que incluye la economía doméstica y la política; y la superestructura, que se refiere al pensamiento y la conducta.

Aún hay otra perspectiva teórica ligada al culturalismo que, sin embargo, difiere considerablemente de las demás. Se la designa con el nombre de simbolismo, o también con el de sociosimbolismo. A pesar de que entre sus cultivadores hay diferencias notables, hay coincidencia en estudiar la cultura como conjunto de símbolos y significados compartidos. Cada cultura se compone de un sistema de unidades o, si se prefiere, de constructos. Los representantes típicos de este paradigma son C. Geertz, D. Schneider y V. Turner.

Efectivamente, los trabajos de Geertz (1926-2006) constituyen un ejemplo de este tipo de análisis basados en los aspectos simbólicos. Su técnica consiste en localizar documentos o textos expresivos de una cultura y analizarlos con la mayor precisión posible. En el caso de las peleas de gallos analizadas por este antropólogo en *La interpretación de las culturas* (1973), arquetípicas de Bali, descubre una serie de elementos o unidades culturales, tales como el narcisismo masculino, la competitividad de los hombres, la importancia del juego, etc, que muestran el auténtico retrato de la sociedad que estudia.

1.2.5 El estructuralismo y el postestructuralismo

Frente al culturalismo norteamericano, con todas sus ramificaciones, materialistas y simbólicas, florecería en Europa un sólido movimiento teórico en el seno de la antropología, aunque trascienda a esta última, e incluso aunque tenga sus orígenes fuera de la propia ciencia antropológica, que recibe el nombre de estructuralismo y cuyo desarrollo se produce, básicamente, en los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Es importante señalar que se halla conectado con la tradición intelectual francesa y, más concretamente con la escuela sociológica. El representante más sobresaliente del estructuralismo es C. Lévi-Strauss (1908-2009).

Si el funcionalismo inglés es un movimiento conectado con la escuela sociológica francesa, el estructuralismo francés retoma la herencia francesa de Durkheim y Mauss para dar lugar a este nuevo marco teórico. El *Ensayo sobre el don* (1925) de M. Mauss (1872-1950) se convierte en referencia inexcusable del estructuralismo y, sobre todo, de los trabajos de Lévi-Strauss. Sin embargo, no es la influencia de la escuela francesa la única porque la teoría lingüística encarnada en Jakobson y en otros es de una importancia singular.

En el estructuralismo, el objetivo fundamental es la búsqueda de regularidades culturales. Partiendo de un cerebro humano común para todas las culturas, el estructuralismo está interesado en los procesos de elaboración de dicotomías de la mente, a partir de las oposiciones binarias que canalizan la reflexión en cualquier cultura. El estructuralismo defiende la idea de que un parecido extremo une en lo sustancial a todas las culturas, lo cual explica que esta orientación teórica se ocupe de las semejanzas de las culturas antes que de las diferencias.

A partir del tronco común de los orígenes del estructuralismo, y siguiendo la senda de C. Lévi-Strauss y de otros antropólogos, han florecido nuevos estructuralismos. Uno de éstos ha tenido un carácter sociocognitivo y ha sido liderado por M. Douglass (1921-2007), siguiendo también en alguna medida las orientaciones de la escuela inglesa, y en especial las del funcionalismo de E. E. Evans-Pritchard, así como la teoría de la construcción social de la realidad de Berger y Luckman.

La antropología de M. Douglas nos muestra cómo lo natural está modulado por lo cultural. El conocimiento de los individuos está condicionado por la cultura. El conocimiento es, por decirlo de alguna manera, una creación social que cambia con las culturas. Es así que las sociedades poseen cosmovisiones en las que se expresa una percepción de la naturaleza tamizada por los procesos de

socialización.

Una expresión más del estructuralismo es la llamada etnociencia, etnosemántica o nueva etnografía. Berlin, Goodenough, Tyler y otros son los autores de trabajos que muestran el resultado de esta teoría antropológica. Muy cercana al estructuralismo de Lévi-Strauss y al estructuralismo sociocognitivo que se acaba de mostrar, la etnociencia nos muestra cómo crean cultura las sociedades por medio de reglas finitas y de una lógica inconsciente. Sus estudios nos revelan una preferencia por los estudios transculturales de la cognición.

Entre los movimientos postestructurales, el que más atención ha concitado es el que se conoce como posmodernismo, surgido en el último cuarto del siglo XX, y que se halla en sintonía con todos los posmodernismos artísticos y humanísticos en general. Si cabe la expresión, representa una contracultura que pretende romper en los aspectos teóricos y metodológicos con la teoría clásica de la antropología. Su característica más llamativa es la de la narratividad que la preside. Los trabajos son obras literarias que huyen del positivismo para convertirse en metarrelatos de mayor o menor fortuna que han erosionado los bordes del quehacer etnográfico, tal como se desprende de las obras de P. Rabinow, J. Clifford, G. E. Marcus y de otros.

1.3 Dos perspectivas distintas: *etic* y *emic*

El caso de la antropología no es distinto, básicamente, de los de otras ciencias sociales. Por lo que se refiere a la antropología, el problema fundamental radica en el riesgo de que el antropólogo no pueda separar adecuadamente sus valoraciones personales de las que son propias de los actores que él estudia. El antropólogo debe recorrer un camino en el que resplandezca su rigor desde el punto de vista científico.

Nada más superarse el evolucionismo empezó a discutirse este problema en la antropología, y muy pronto se hizo mención de la doble mirada del antropólogo, es decir, de la compartida con los nativos y de la suya propia. Mientras F. Boas teorizaba sobre este asunto en Estados Unidos, los funcionalistas ingleses se planteaban idéntico problema. Malinowski lo expresa muy claramente a propósito de sus reflexiones sobre el trabajo de campo en *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922).

Es cierto, sin embargo, que fue un lingüista, K. Pike (1967), quien se refirió a estas dos perspectivas del trabajo científico de una forma que pronto adquirió éxito por su fuerza didáctica. Se trata de la división entre la perspectiva *emic* y la perspectiva *etic*.

Ambas son sufijos de las expresiones *phonemic* y *phonetic*. Mientras que la primera hace referencia a la ciencia de los significados, la segunda la hace a la ciencia de la pronunciación. Esta última es una ciencia en la que lo formal predomina sobre lo sustantivo, al revés de lo que sucede con aquélla.

En efecto, el antropólogo tienen dos formas de ver las cosas. Una de ellas es la que logra proyectando su mirada desde el interior del sistema, es decir, adoptando temporalmente los valores y las apreciaciones de los estudiados, a la cual denominamos *emic*. La otra perspectiva, llamada *etic*, es la que logra mirando al sistema desde fuera, es decir, como si el antropólogo estuviera fuera de la sociedad que estudia. La mirada *emic* es el resultado de la progresión científica de la antropología y es el resultado de una distinción fina y precisa que resulta inseparable de la ciencia antropológica en la actualidad.

La perspectiva *emic* es la gran aportación de la antropología, la que brota de ese método de trabajo que denominamos con el nombre de observación participante. El antropólogo se integra en el seno de la cultura que pretende captar y se convierte en uno más de cuantos participan de la misma. De esta manera evita la distorsión de analizar los valores ajenos con parámetros propios.

Sin embargo, el antropólogo, una vez que ha realizado su trabajo de campo, ha de llevar a cabo las

imprescindibles comparaciones. Debe establecer analogías entre la cultura que ha estudiado y la suya propia. Y, además, entre estas dos culturas y las que conoce a través de la información que proporcionan otros antropólogos. Entonces, las visiones *emic*, suyas o tomadas en préstamo de otros científicos, deben ser conjugadas con algunas apreciaciones. El relativismo del que se ha valido el antropólogo para captar el punto de vista de los estudiados no debe ni puede ser absoluto. En definitiva, siendo imprescindible el punto de vista *emic*, el antropólogo no prescinde por entero de las observaciones *etic* acerca de una cultura.

Los trabajos antropológicos remarcan en mayor o menor medida la diferencia entre estas dos perspectivas, especialmente a partir de los años veinte del siglo XX. Desde entonces, los antropólogos se han preocupado de captar el *ethos* de la cultura estudiada, esto es, el sentimiento emocional que la gente tiene acerca de su mundo y la evaluación que realiza en términos morales de todo lo que le rodea. Este umbral de captación *emic* sólo empezó a ser posible cuando los antropólogos hicieron de las largas estancias entre los estudiados el soporte certero de su trabajo.

Puede servir como ejemplo del juego de perspectivas que está explicando el caso de M. Harris en *Vacas, cerdos, guerras y brujas* (1975), cuando se refiere al tabú de la vaca sagrada (capítulo de “La madre vaca”). El autor capta con singular intensidad la diferencia entre un punto de vista *emic* y otro punto de vista *etic*. La primera nos permite entender la cultura local y el juego de las dos nos sitúa ante una captación excelente de la realidad: el “amor a las vacas” constituye una auténtica necesidad adaptativa para la vida en un ecosistema de bajo consumo energético. Puede verse esto mismo en *Bueno para comer* (1985), del mismo autor.

Algunas orientaciones antropológicas enfatizan aún más, si cabe, la orientación *emic* para percibir una cultura. Bien conocido es el caso de la etnociencia, en tanto que estudio de los significados que las cosas tienen en un determinado sistema. Las culturas poseen sistemas clasificatorios que están presentes en el lenguaje y que el antropólogo intenta captar. En un trabajo ya clásico de W. H. Goodenough, uno de los más célebres cultivadores de la etnociencia hallamos estas observaciones, gracias a la edición que D. Hymes hizo de su texto “Cultural anthropology and linguistics” en *Language in Culture and Society*, 1964).

Por tanto, aunque para los antropólogos resulta sustantivo captar la perspectiva *emic*, algunas orientaciones la acentúan especialmente. Sin embargo, en algunas de las modernas orientaciones antropológicas actuales, de tipo experimental, como la de la etnografía reflexiva, el punto de vista *etic*, esto es, el punto de vista externo, consecuente con el protagonismo que adquiere el antropólogo, se remarca con especial fuerza.

1.4 El método en antropología

Desde el punto de vista epistemológico, la antropología sociocultural es la disciplina encargada del estudio de la cultura y se halla integrada, a su vez, en el sistema de las ciencias humanas y sociales. Para construir el conocimiento la antropología social y cultural se sirve de una metodología que se ha ido perfeccionando desde el siglo XIX.

El método de la antropología sigue los procedimientos del método científico general, es decir, del inaugurado por la física, consistente en observar, elaborar hipótesis, verificar y concluir. La antropología es una ciencia social y la verificación se realiza mediante el trabajo de campo, a partir de una observación que sea lo más participante posible, para llegar a una conclusión basada en la comparación sistemática. La metodología de la antropología es dependiente del propósito comparativo y cualitativo que persigue.

No hace falta señalar que, a pesar de su rigor, los resultados no son de la misma precisión que los de las ciencias experimentales. Son, forzosamente, más flexibles. Sin embargo, dado que la observación

se refiere a fenómenos que son relativamente estables y constantes, las conclusiones tienen un aceptable grado de verosimilitud.

Ha pasado alrededor de un siglo y medio desde que naciera científica y académicamente la antropología, y tenemos la certeza de que la metodología se ha perfeccionado hasta el extremo de ofrecer conclusiones contrastables en sus trabajos. Otras ciencias sociales, como la sociología, han recorrido caminos similares. El resultado final es que las ciencias sociales se han constituido en auténticas ciencias, un tanto alejadas de la especulación filosófica de los fenómenos humanos, aunque esta última sea la fuente de muchas de las hipótesis constituidas en la investigación antropológica.

Cualquiera de estas ciencias sociales, con metodologías diferentes entre sí, al menos en lo fundamental, está en condiciones de anticipar lo que puede suceder en el seno de los grupos humanos, cuando se dan determinadas circunstancias, de forma razonablemente flexible, sin duda debido al rigor que albergan sus métodos. Por otro lado, muchos de los grandes problemas de nuestro tiempo son culturales o sociales, de lo que se deduce la aplicabilidad de dichas ciencias.

La utilización del método comparativo en antropología se halla íntimamente unida a la evolución de la disciplina. La teoría antropológica se elabora inductivamente, aunque complementariamente la deducción resulte imprescindible, a partir de unos hechos etnográficos observables, al amparo de la comparación intercultural. Esta relación deberá establecerse forzosamente entre hechos comparables, intentando que exista una cierta homogeneidad, pero contando con que esta última no existe en términos absolutos, por lo que su resultado es siempre discutible.

Pero el antropólogo social se ve obligado a efectuar comparaciones desde los mismos inicios de la investigación, cuando establece analogías entre las conductas individuales o entre los hechos sociales. La comparación intercultural es el último eslabón de una larga cadena que permite al antropólogo elevar la particularidad inicial de su observación a la condición de generalidad, que es justamente el objetivo último del método comparativo.

Por tanto, la comparación permite, por un lado, el establecimiento de correlaciones en el interior de una cultura y, por otro lado, la elaboración de correlaciones entre culturas distintas. Las segundas, las interculturales, contribuyen a definir la gama de variaciones de algunos fenómenos, o a demostrar las relaciones existentes entre diferentes aspectos de la organización social o cultural. Ha sido un debate duradero el que se refiere a la legitimidad de las comparaciones interculturales, por cuanto el antropólogo social realiza generalizaciones en un nivel superior al de su propia investigación por las razones que se han señalado. Ciertamente, esto que es así, no es distinto de lo que sucede en otras ciencias, las cuales procede de manera análoga, como explica T. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, 1962.

La generalización más sencilla se obtiene describiendo una pauta o regularidad entre un grupo de personas que puede ser muy reducido, esto es, una manifestación no fortuita en el contexto sociocultural de la experiencia humana. Por el contrario, el nivel más complejo es el que se alcanza cuando se comparan sociedades correspondientes a tradiciones culturales distintas, en cuyo caso la comparación se aleja relativamente de la que se efectúa en las ciencias naturales. En este último caso, la comparación debe realizarse con las precauciones debidas, las cuales han de estar incluidas en el rigor del método.

La comparación transcultural es útil cuando se utiliza en virtud de observaciones operacionalmente equivalentes. En resumen, la homogeneidad de la comparación se halla limitada por la heterogeneidad de la diversidad cultural. Sin embargo, y a pesar de estas dificultades, los frutos de la aplicación del método comparativo en antropología social resultan indiscutibles y explican el avance que se ha producido en el conocimiento de las instituciones de la vida social a nivel general.

Ahora bien, la utilización del método comparativo ha pasado por diversas fases desde que comenzara

a ser empleado por los fundadores de la antropología social, es decir, por los evolucionistas. Así se entiende que el método comparativo haya sido visto e interpretado de maneras bien distintas en la historia de la ciencia antropológica, ciertamente que con un trasfondo común.

Los funcionalistas confirieron extraordinaria importancia al método comparativo, tras rechazar decididamente el uso que hicieron de él los evolucionistas unilineales, aduciendo que el enfoque histórico no resultaba plenamente satisfactorio. A. R. Radcliffe-Brown, que fue particularmente explícito refiriéndose al método comparativo, coincidió con B. Malinowski en la preferencia por el enfoque sincrónico en la aplicación del método comparativo.

La necesidad de hallar el mayor rigor posible en el uso del método comparativo condujo a una progresiva aplicación de los modelos estadísticos, tratando de desarrollar la vieja idea propuesta por E. B. Tylor. La manifestación más palmaria de esta insistencia ha sido hasta el presente la nacida a partir de los trabajos de G. P. Murdock en los años treinta del siglo XX en la Universidad de Yale, tras emprender el *Cross-Cultural Survey* (1937).

Dichos trabajos se concretaron fundamentalmente en los *Ficheros de Relaciones Humanas* (H. R. A. F.), que comportan el banco de datos más elaborado y utilizado en la antropología social. Constituido a partir de un amplio muestreo de sociedades de todo tipo y de todas las partes del mundo, y sistematizado racionalmente, este inventario cultural ha permitido la elaboración de las más rigurosas comparaciones interculturales. Los H. R. A. F. han contribuido a la comprobación de hipótesis antropológicas en condiciones de objetividad y se han configurado como la esencia de las comparaciones transculturales.

G. P. Murdock es, asimismo, el autor de un denso trabajo derivado de la aplicación del método comparativo en antropología social, que es *Social Structure* (1949), donde se tomaron como referencia las instituciones del parentesco y otros aspectos de la organización social. Por otro lado, Murdock fue el promotor inicial del *World Ethnographic Sample*, en el que se comparan orgánicamente 585 sociedades, pertenecientes a sesenta áreas culturales, mediante una serie de criterios que incluyen su tipo de producción, su forma de parentesco y de matrimonio, su clase de residencia, su organización política, etc.

No obstante, la gran obra de Murdock ha sido la elaboración del *Ethnographic Atlas* (1967), publicado inicialmente en fascículos a partir de 1962. En la obra se presenta una elaborada muestra de 863 sociedades, correspondientes a los últimos cinco siglos, y clasificadas en 412 grupos.

Los estructuralistas sostienen que la generalización en antropología social sólo puede provenir de un uso del método comparativo que parta de las reglas subyacentes a las diversas culturas. Cada una de éstas se corresponde con una forma de elaborar las experiencias humanas. Un ejemplo del empleo del método comparativo propuesto por los estructuralistas lo encontramos en C. Lévi-Strauss cuando estudia, por ejemplo, la mitología en "Estructura de los mitos", publicado inicialmente en 1955 (capítulo XI de la *Antropología estructural*, 1958).

1.5 La observación participante

Los primeros trabajos de campo serían llevados a cabo por los antropólogos que estaban contestando los postulados evolucionistas. No sería casualidad que los primeros observadores sistemáticos de los hechos sociales que estudiaban, y que se hallaban en las filas del particularismo histórico y del difusionismo, provinieran de los campos de las ciencias naturales o de las ciencias experimentales.

Éste es el caso de F. Boas, formado en la física, o el de G. Elliot-Smith en la medicina. Otros difusionistas como W. H. Rivers, médico, también habían optado por el uso sistemático del trabajo de

campo. Era la evidencia de que la disociación entre el trabajo teórico y el empírico que se percibía en la mayor parte de los textos evolucionistas, comenzaba a ser historia. Y lo sería definitivamente a partir de B. Malinowski (1922), con quien se inaugura la técnica antropológica de la observación participante con la solidez que la conocemos en la actualidad.

Con B. Malinowski y A. R. Radcliffe-Brown, en la década de los años veinte, cristaliza un proceso que se había iniciado décadas atrás, de modo que a partir de este momento la técnica se hará operativa. Frente a la relación breve, casi fugaz en ocasiones, que se produce en el resto de las ciencias sociales entre el entrevistador y el entrevistado, la observación participante introduce al investigador plenamente en el seno del grupo humano que estudia. Esta introducción permite, por un lado, la observación directa y, por otro, la convivencia que lleva al investigador a participar de la actividad cotidiana de los estudiados.

Con la observación participante, el investigador se inviste de la doble condición de observador y actor, como estrategia más adecuada para penetrar en la alteridad que constituye su objeto de investigación. Su éxito radica en que la observación participante logre la captación del objeto de estudio con la mayor fidelidad.

Se trata de una observación sistemática y estructurada que permite una minuciosa exploración de los acontecimientos que persigue. Y se trata de una observación continuada que se halla incardinada en la teoría, en tanto que es ésta la que proporciona los conceptos y la trama de referencia, como explica R. Sanmartín en *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*, 1983.

El investigador trata durante el tiempo de convivencia participativa de observar con detalle los distintos rasgos que componen la cultura del grupo humano que estudia. Se trata con ello de examinar conceptos y categorías, que de otra manera, podrían resultar ajenos al observador, y que dan vida a instituciones sociales, lo cual acentúa su complejidad. La bondad de esta estrategia se deduce de que dichos elementos se desarrollan temporalmente en largos ciclos, de modo recurrente, con lo cual no podrían ser observados instantáneamente.

De todo ello se deduce que la duración del trabajo de campo de un antropólogo no puede venir dada *a priori*, pero en todo caso ha de abarcar un arco temporal que, cuando menos, supondrá un año de duración, especialmente cuando se trata de una comunidad rural, al objeto de poder observar un ciclo natural completo. Por supuesto, este tiempo se alarga considerablemente dependiendo de las necesidades de adaptación del investigador a las condiciones de vida del grupo estudiado.

Antes de acometer la observación participante el antropólogo habrá reunido toda la información posible sobre el área donde va a desarrollar la investigación. Por eso, no es raro que si las circunstancias lo permiten, el antropólogo lleve a cabo alguna visita anticipada, al objeto de ir preparando su trabajo.

La comparación participante debe estar acompañada de una absoluta integración en la vida del grupo. Esta integración es, justamente, la que asegura la plena objetividad de la información recogida. Una larga convivencia con personas de todos los sexos y edades, inmersos en diversas ocupaciones, otorga una extremada fidelidad a la observación. De otra parte, y ello aumenta la garantía, la total integración del observador en el mundo de los actores sociales, hace que las experiencias sean multidireccionales, y que no queden enmarcadas en una parte del grupo debido a algún tipo de preferencia.

Es importante señalar que la observación participante, con ser una técnica minuciosa desarrollada por la antropología social, no está exenta de la crítica del empirismo positivista, ante el recelo que le produce cualquier acercamiento hermeneúutico del observador a los actores.

Se puede replicar que la integración del antropólogo durante la observación participante no debe implicar la pérdida de una necesaria distancia del objeto, tanto en su conjunto como individualmente, a fin de alcanzar una neutralidad y una libertad que velen por la precisión de las observaciones.

Por supuesto, el antropólogo social es un científico que observa, contrasta y verifica los datos repetidamente, de lo que se sigue la fiabilidad de la estrategia que le suministra la observación participante en aras del rigor científico que persigue. Pero, además, el antropólogo social dispone de otras técnicas de campo que aseguran el principio del acercamiento holístico al objeto.

1.6 Las técnicas de observación

Para lograr sus propósitos, la antropología social cuenta con unas técnicas de observación, similares o comparables a las que son propias de otras ciencias sociales. Por supuesto, predominan las técnicas que se hallan al servicio de la investigación cualitativa, lo cual marca una cierta diferencia con otras ciencias sociales. No obstante, las técnicas propias de la investigación cuantitativa también forman parte del repertorio utilizado en la investigación antropológica.

Para el antropólogo resulta fundamental la consulta de la cartografía existente del lugar o lugares que pretende estudiar, porque a través de la misma va a conocer la distribución de las comunidades humanas en el medio natural, el carácter del poblamiento, los espacios de la interacción humana, las vías de comunicación que unen a las comunidades, etc.

Además de la información gráfica que le proporcionan los mapas, también le resulta imprescindible la información cuantitativa contenida en los censos, sobre todo porque le proporcionan la magnitud de las comunidades humanas que pretende estudiar, pero también pueden informarle de la composición de las unidades familiares y de otros detalles estadísticos.

La primera técnica propiamente antropológica se resume en las notas de campo recogidas por el antropólogo. Al tratarse de una observación realizada básicamente de forma directa, las notas de campo adquieren una gran importancia. El antropólogo debe recoger en las mismas todas las impresiones y experiencias que surgen de la interacción con la comunidad que estudia, y lo debe hacer de la manera más precisa posible.

Estas notas incluyen la elaboración de esquemas genealógicos que le permitan conocer el funcionamiento de la familia y del parentesco. La antropología social ha ido perfeccionando esta técnica en el transcurso del tiempo, de modo que el antropólogo debe ser un experto conocedor de la misma.

En su quehacer el antropólogo se vale de medios audiovisuales, empezando por la fotografía, los instrumentos de grabación sonora, el vídeo, etc. Todos ellos le proporcionan visiones temporalmente localizadas, que contienen una abundante información personal y colectiva. Aunque se trata de fragmentos de la cultura de la sociedad que se estudia, éstos son de gran utilidad práctica para el antropólogo.

En su interacción con los individuos que forman parte del grupo que estudia, el antropólogo se vale de las encuestas, de los cuestionarios y de otras técnicas complementarias. Utilizadas con rigor le aportan información sobre las actitudes relativas a la edad y al género, por ejemplo. También le proporcionan un gran arsenal de información acerca de la socialización, los valores, las creencias, etc.

Los antropólogos usan con gran destreza la técnica del estudio de casos, es decir, el análisis de hechos o acontecimientos que resultan claves para entender la vida de la comunidad que se estudia, una vez que van siendo localizados en el transcurso del trabajo de campo. Esta técnica del estudio de casos trata de focalizar el acontecimiento completo con la mayor minuciosidad posible.

Otra de estas técnicas indispensables es la que conocemos con el nombre "historia de vida". Ahora el foco se dirige a un individuo que, de alguna manera, resume las actitudes culturales de la sociedad que se estudia. Su vida se constituye en una especie de muestra de todo lo que ha acontecido en la

comunidad. No se trata de casos excepcionales sino, al contrario, de casos significativos, referenciales o típicos.

1.7 El cambio en la etnografía

Los primeros tiempos de la construcción etnográfica se caracterizan por estar dissociados del trabajo de campo. Ello es bien evidente en el evolucionismo. Aunque con algunos de los antropólogos evolucionistas se inicia el trabajo de campo, la antropología que construyen es más bien de gabinete, profundamente especulativa. Cuando leemos las monografías de los evolucionistas descubrimos una insuficiente base empírica y, por el contrario, un gran contenido destinado a filosofar acerca de sus hipótesis. Se imaginan sociedades en evolución y concluyen explicando cuál ha podido ser el mecanismo de la evolución.

Algunos antropólogos evolucionistas reúnen auténticos arsenales de datos, pero carentes del amparo de una metodología rigurosa, lo cual se traduce en una pérdida de crédito. Un ejemplo lo hallamos en J.G. Frazer y su célebre *The Golden Bough* (1890), cuyo notable acopio de información se halla carente de sustento metodológico adecuado.

Poco a poco, según va pasando el tiempo, algunos difusionistas ingleses y los particularistas norteamericanos van haciendo del trabajo de campo el centro de sus investigaciones. W. Rivers realizando su trabajo de campo en la India y en el Estrecho de Torres, y F. Boas, haciendo lo propio entre los amerindios norteamericanos, constituyen dos excelentes ejemplos de este giro, casi copernicano, como exponentes respectivos del difusionismo y del particularismo. En los últimos años del siglo XIX el cambio en la construcción de la etnografía es ya un hecho.

Estos antropólogos que recurren a la metodología del trabajo de campo se valen a menudo de intermediarios o, si se quiere, de consultores. Realmente, eligen a los informantes adecuados en las comunidades que estudian, y ellos son los que les proporcionan la información que precisan. Algunas veces se ha llamado a los primeros antropólogos que realizan trabajo de campo antropólogos de veranda, dado que, más que integrarse en la comunidad, reducen su quehacer a la información que les proporcionan los consultores.

En la segunda década del siglo XX se produce un nuevo cambio, y es el que se lleva a cabo cuando Malinowski y otros, siguiendo en alguna medida la senda abierta por sus maestros ingleses, proporciona un profundo contenido científico a la observación participante (sustituyendo a la realizada mediante informantes previamente escogidos). El antropólogo pasará un largo tiempo con la comunidad estudiada, conociendo su lengua, sus normas, sus creencias y sus valores. El ejemplo de su trabajo en las [Islas Trobriand](#) ilustra cuanto se acaba de decir. *Los argonautas del Pacífico occidental* (1922) contiene una minuciosa descripción de la técnica antropológica del trabajo de campo.

La etnografía de los funcionalistas es profundamente sincrónica, sin apenas contemplaciones diacrónicas. Eso explica que la redacción esté realizada en lo que se denomina presente etnográfico. Las obras rezuman intemporalidad, lo cual se explica, en parte, porque las estudiadas son “sociedades frías”, siguiendo con la denominación que emplearía Lévi-Strauss para referirse a las sociedades “arcaicas”. Las obras de los funcionalistas, en las cuales a menudo la cultura se disuelve en parte en la estructura social, son minuciosas monografías que han pasado a formar parte de uno de los modelos clásicos de la antropología.

En el último tercio del siglo XX el interpretativismo adquiere importancia progresiva. La etnografía trata de interpretar o descifrar el “texto” de la cultura de los nativos o estudiados. El antropólogo se convierte en un intermediario entre los nativos y los lectores: es un traductor o un interprete. Se suele citar a Geertz, *La interpretación de las culturas* (1973), como un maestro del interpretativismo, comparable con Malinowski cuando se habla del realismo etnográfico.

En su posición más extrema esta etnografía es contestataria con la etnografía más clásica. Poco a poco, parte de la nueva etnografía se vuelve experimental y halla en la literatura el mecanismo que la permite adaptarse a la cultura que estudia. Clifford y otros son sus representantes. La rigurosa metodología de la etnografía clásica se disuelve ahora en la fuerza del texto.

Una expresión bien conocida de esta antropología que se hizo poderosa en los años ochenta del siglo pasado es la llamada etnografía dialogística. El arte literario de mostrar el diálogo del antropólogo con los informantes nativos se convierte en el hilo conductor de innumerables obras antropológicas, a modo de exponentes de la nueva etnografía. La etnografía, desde este punto de vista, es arte o no es nada.

Pero la antropología experimental que se abrió camino en los últimos lustros del siglo XX tuvo otras expresiones. Una de éstas es la etnografía reflexiva. El antropólogo, que era uno más en la observación participante del realismo etnográfico clásico, ocupará ahora un lugar central en la escena, de forma más notoria aún que en la etnografía dialogística. Ahora el antropólogo reflexiona en voz alta acerca de la cultura que estudia. La impronta literaria y el protagonismo del antropólogo son las características fundamentales de la etnografía reflexiva.

Ahora el modelo paradigmático de la metodología etnográfica, el propio del realismo etnográfico, es tildado de romántico. El antropólogo ha dejado de creer en la existencia de islas culturales, en aquéllas que todavía, en alguna medida, existían en los tiempos de Malinowski. Un mundo cada vez más globalizado ha hecho que todas las culturas estén interconectadas, si es que, ya con anterioridad, no lo estaban en buen grado.

1.8 La antropología aplicada

La antropología aplicada es el resultado del uso de los contenidos teóricos de la antropología y de su metodología a la resolución de problemas sociales y culturales. Aunque la antropología sociocultural comporta implícitamente su aplicación, al igual que sucede con otras ciencias sociales, esta otra antropología defiende una aplicación explícita. Es, por tanto, una antropología práctica que, no en vano, se denomina tanto aplicada como práctica.

En realidad, la antropología adquirió muy pronto una vertiente aplicada. La antropología nace como disciplina científica y académica porque los gobiernos coloniales requieren los servicios de especialistas en culturas exóticas para contribuir a la gestión de los intereses gubernamentales en distintas partes del mundo. En Europa, las metrópolis coloniales de Gran Bretaña, de Francia, de Holanda, de Alemania y de otros países necesitaban la asesoría de estos especialistas.

En los Estados Unidos los antropólogos cumplieron desde el principio con labores, asimismo, de asesoría en las relaciones gubernamentales con las sociedades amerindias y con todo tipo de grupos étnicos. Además, al mismo tiempo que Estados Unidos se convierte en una potencia colonial y mundial, sus gobiernos necesitan la ayuda de los mejores conocedores de culturas repartidas por todo el mundo. La antropología se ve, de esta manera, impulsada académica y científicamente, explicándose así el auge que adquiere esta ciencia en todos los países con intereses coloniales o que participan de realidades pluriculturales.

Quizá los primeros ejemplos de la existencia de una antropología aplicada los encontramos en los años treinta del siglo XX en Estados Unidos, cuando el Bureau of Indian Affairs solicitó distintos informes antropológicos sobre la situación de algunas minorías. También el Department of Agriculture hizo lo propio a propósito de los programas que estaba implantando.

En el período de entreguerras, el papel de la antropología sociocultural se hace muy relevante en los países con mayores intereses en el exterior. La antropología está abandonando algunos de sus

problemas iniciales y se está centrando en el estudio de la psicología de las sociedades tradicionales, entre otras razones porque estos estudios contaban con una notable financiación por parte de los países interesados. En 1941 ya había nacido en los Estados Unidos un órgano de referencia de la antropología aplicada, que se concretó en la revista *Applied Anthropology* (posteriormente titulada *Human Organization*).

Poco a poco, y más aún en el transcurso de la Segunda Guerra Mundial, la antropología fue cada vez más demandada. Pero, lo verdaderamente importante es que la antropología sociocultural estaba perfeccionando su metodología para hacerla útil, como ciencia aplicada, a la resolución de problemas muy diversos, que trascendían con mucho los característicamente interétnicos. Puede decirse que las vicisitudes históricas y políticas tuvieron una influencia decisiva en esta evolución de la antropología.

En la segunda mitad del siglo XX, y al tiempo que la antropología se libera definitivamente de su papel colonial, se impone en el plano académico la vía de una progresiva especialización en el campo aplicado. La sensibilidad por parte de la antropología hacia los grandes problemas del hambre y la pobreza en el Tercer Mundo, se ve correspondida con el interés que muestran algunos gobiernos occidentales y también las organizaciones internacionales, tales como la ONU y sus organizaciones dependientes. El mejor ejemplo de estas últimas es el de la FAO, aunque también habría que señalar el de la OMS y otros.

Un caso singular en la antropología aplicada lo encontramos en un proyecto puesto en marcha fuera de los Estados Unidos, en Perú, por parte de la Universidad de Cornell en 1952. A sugerencia de los antropólogos, esta universidad americana procedió al arrendamiento de la hacienda Vicos, con la propuesta de forzar un cambio social y cultural que beneficiase a una población local de 373 familias que vivían un oneroso régimen de servidumbre.

Para hacer realidad el propósito, la Universidad de Cornell creó diversas líneas de intervención, muy favorables para las poblaciones locales, que afectaban a la educación, la salud, la sanidad, etc. y que, en última instancia, perseguían un rápido desarrollo. Los antropólogos se comprometieron con los objetivos de lograr una sociedad lo más igualitaria y democrática posible. Se trató que la población local tuviera una participación intensa y que conociera todos y cada uno de los propósitos predeterminados. La dirección del proyecto Vicos corrió a cargo del antropólogo Allen Holmberg.

El caso de la hacienda Vicos, sin embargo, no dejó de ser el de una intervención participativa que suscitó discusiones y recelos en la antropología. Ni la intervención exterior ni la elección de una comunidad, entre otras, se justifican fácilmente, como tampoco la creación de una isla cultural en un panorama desolador.

Desde finales de los años cincuenta ha habido otros proyectos relacionados con la antropología aplicada, tales como las llamadas “revoluciones verdes” (conocidas en antropología con la denominación de “no tan verdes”) de México, Filipinas, Indonesia, India y Pakistán, muy cuestionados y discutidos en todos los casos, cuyo común denominador ha sido la generación de cambios socioculturales inducidos desde el exterior mediante plantas modificadas genéticamente.

La publicación de algunas obras pioneras sobre la antropología aplicada en los años setenta, como la de R. Bastide (*Antropología aplicada*, 1971) por ejemplo, no fue casualidad. Se daban todas las condiciones para que el interés por este ámbito de la antropología aflorara. A ésta la sucedieron otras, de manera cada vez más insistente, hasta alcanzar un repertorio bibliográfico que hoy es verdaderamente abundante en la antropología.

En la actualidad la antropología aplicada se desborda sobre ámbitos muy diferentes: la educación, la salud y la sanidad, el desarrollo y la cooperación, los conflictos interétnicos, los problemas urbanos de marginalidad y pobreza, los movimientos sociales, los problemas ligados al funcionamiento de las organizaciones, etc. Las experiencias previas, con sus aciertos y sus errores, han condicionado las

decisiones en cualquier materia que tenga relación con la antropología aplicada.

Se sabe con certeza que uno de los problemas fundamentales de la antropología aplicada reside en la dificultad de evaluar *a priori* los resultados de una intervención desde el exterior en una comunidad dada. Esto es así debido a la gran cantidad de variables que intervienen. La experiencia dice que el control de todas ellas es de una gran dificultad. Dice acertadamente R. Bastide que la introducción de una variable provoca la modificación del resto de los elementos del sistema.

También es discutible la evaluación *a posteriori*, sobre todo cuando la misma se hace de manera inmediata. Los efectos se perciben mejor a largo plazo y, entonces, puede verse, tal vez, que las mejoras introducidas no fueron tal, o que, aunque lo fueron, produjeron daños colaterales inesperados. Los ejemplos, en este sentido, también son muy numerosos.

La Sociedad de Antropología Aplicada de los Estados Unidos creó un comité, ya en los años cuarenta del siglo XX, para elaborar un código ético destinado a los antropólogos, cuya última revisión se produjo en 1983. Dicho código compromete al antropólogo a lograr que la comunidad objeto de un programa de antropología aplicada participe en el mismo cuanto sea posible. Por otro lado, los antropólogos que colaboran activamente en estos programas adquieren el compromiso inviolable de no realizar acciones que perjudique los intereses de las comunidades involucradas.

La antropología sociocultural ha perfeccionado su teoría y su método en el transcurso del tiempo y es éste progreso el que guía el avance de la antropología aplicada. El hecho de que estemos ante una ciencia holista y comparativa comporta la mejor garantía de las posibles aplicaciones. En cualquier caso, es fácil advertir que muchos de los grandes problemas humanos son, antes que nada, sociales o culturales, de modo que son las ciencias sociales en general, y la antropología en particular, las que tienen en sus manos algunas de las posibles soluciones, si bien teniendo en cuenta que la aplicación no ha de ser necesariamente explícita, sino que se halla implícita en el contenido de la antropología sociocultural y de otras ciencias sociales.

Bibliografía del Tema 1

- Evans-Pritchard, E. E. [1962]. (1974). *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI.
- Geertz, C. [1973]. (1989). *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- Geertz, C., J. Clifford et al. [1991]. (1992). *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. y Turner, J. (eds.). [1987]. (1992). *La teoría social hoy*, Madrid: Alianza Editorial.
- Harriss, M. [1968]. (1978). *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*. Madrid: Siglo XXI.
- Kaplan, D. y Manners, R. A. [1972]. (1979). *Introducción crítica a la teoría antropológica*. Madrid: Siglo XXI.
- Kuper, A. (1973). *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, Barcelona: Anagrama.
- Layton, R. (1998). *An introduction to theory in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leclerc, G. [1972]. (1973). *Antropología y colonialismo*. Madrid: A. Corazón Ed.
- Lisón Tolosana, C. (1983). *Antropología social y hermenéutica*. Madrid: Siglo XXI.
- Llobera, J. R. (ed.). (1975). *La antropología como ciencia, 1975*. Barcelona: Anagrama.
- Llobera, J. R. (1991). *La identidad de la antropología*. Barcelona: Anagrama.
- Peacock, J. [1986], (1989). *El enfoque de la antropología. Luz intensa, foco difuso*. Barcelona: Herder.
- Rabinow, P. [1980]. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Madrid: Júcar
- Radcliffe-Brown, A. R. [1958]. (1975). *El método de la antropología social*. Barcelona: Anagrama.

Sanmartín Arce, R. (2003). *Observar, escuchar, comparar, escribir. La práctica de la investigación cualitativa*. Barcelona: Ariel.