
ANTROPOLOGIA APLICADA Y RELACIONES ETNICAS

Teresa San Román

Cuando hablamos de Antropología Aplicada nos situamos en la intersección de dos terrenos diferentes. Por un lado estamos, de hecho, en el contexto de la política social, con toda la carga de manipulación (en el sentido más estricto del término) de los datos para lograr fines propuestos, y de su condición ética, porque las decisiones en política social son opciones ideológicas en su base. Por otra parte, estamos inmersos en lo que de científico tiene la llamada «ingeniería social»: la contrastación de nuestras hipótesis y puesta a prueba de nuestras predicciones teóricas. Voy a abordar primero este segundo punto. Pero antes quiero decir que es frecuente que la Antropología Aplicada se viva por parte de nuestros antropólogos como la hermana bastarda de la disciplina. Yo creo que solamente la ignorancia de lo que de hecho se juega el antropólogo en la aplicación práctica, justifica esa opinión. Si la Antropología es científica, tiene que poder ser aplicada.

1. *Las bases de la Antropología Aplicada*

Dice Roger Bastide que la modificación de una variable hace que se transformen los demás elementos del sistema y que es ésta la base fundamental para la práctica social de la Antropología. Y sitúa las motivaciones entre el común

de las variables del sistema ¹. Estoy de acuerdo en el contenido más inmediato de esta postura de Bastide. En efecto, es el hecho de que existan relaciones entre los fenómenos lo que nos permite cambiar un conjunto modificando tan sólo ciertos datos. Sin embargo, creo que es necesario hacer algunas consideraciones a esta idea.

En primer lugar, la modificación de un dato no siempre transforma el conjunto de la cultura. No discuto aquí en absoluto el que *pueda* hacerlo, según cuál sea ese dato y cómo esté organizado el conjunto. Pero la afirmación es engañosa, por ser excesivamente tajante y amplia. Hay datos cuya modificación implica un revulsivo para el conjunto de la cultura y su organización; como señalaba en otro lugar, éste es el caso de la existencia o no de unas relaciones interétnicas suaves y fluidas entre la mayoría paya y la minoría gitana de ciudades como Madrid y Barcelona. Mientras que otros factores pueden variar fuertemente sin que en la práctica podamos observar cambios en el conjunto de la cultura y de la organización social. Tal es el caso, por ejemplo, del analfabetismo o alfabetización de las comunidades gitanas: esa transformación puede producirse sin que varíe *de forma sustancial* ninguna de las otras variables del sistema ². Esta observación es de una importancia inmensa, creo yo, para la Antropología Aplicada, y suscita problemas en torno al tema del holismo, entendido como una realidad tangible y homogénea.

En segundo lugar diría que, en consecuencia, es necesario hipotetizar qué datos son los que tendrían que cambiar para producir qué efectos, tanto se trate de efectos globales y homogéneos como sectoriales y diversificados. Y es aquí donde se produce el entronque más importante de la Antropología Aplicada con la Teoría Antropológica. *La aplicación es una de las pocas ocasiones que el antropólogo tiene para poner a prueba sus teorías*. Goodenough ³ señala que esa puesta a prueba puede realizarse mediante la comparación de los distintos modos que una determinada variable puede adoptar en culturas similares y localizadas en una misma área geográfica, de forma que se mantengan constantes otras variables y se pueda así observar el cambio concreto que produce, en algunas *solamente*, la variación de aquellas que hemos tomado como base y, pensamos, como causa. Supone la variación de un dato y *su implicación en un solo conjunto* en el seno del sistema, y pone, aun sin quererlo, a discusión y meditación aquel holismo monolítico y homogéneo que durante mucho tiempo fue dogma de fe en las ciencias sociales y en especial en la Antropología.

Pero hay también esa otra forma de poner a prueba nuestras hipótesis, a mi modo de ver más dura, más radical, que es la «ingeniería social», la An-

¹ R. BASTIDE, *Antropología Aplicada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

² T. SAN ROMÁN, *Gitanos de Madrid y Barcelona; ensayos sobre aculturación y etnicidad*, Publicaciones de Antropología cultural, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 1984.

³ GOODENOUGH, en J. R. LLOBERA (ed.), *La Antropología como ciencia*, Barcelona, Anagrama, 1975, pp. 25-45.

tropología Aplicada. Yo puedo mantener, por ejemplo, que los planes de realojamiento de los gitanos deberían situarles dispersamente entre la población paya, pero respetando la localización concentrada de la familia extensa, y que así será suave la inserción social y la adaptación, y a un tiempo los gitanos podrán mantener lo más importante de su cultura y organización social. Si hago esto, estoy poniendo mis teorías sobre los gitanos a «la prueba de fuego de unos datos». Uno de los problemas en Antropología Cultural, en mi opinión, es el escaso control que ejercemos sobre especulaciones e inventiva, de forma que nuestras hipótesis reciban un tratamiento adecuado de contrastación con la experiencia que nos proporcione confianza en su calidad científica. No basta, ya lo sabemos, una idea brillante. Es necesario ponerla a prueba. Y ésa es la defensa teórica de la Antropología Aplicada. Resulta que al mantener aquella opinión sobre pautas de asentamiento en los programas de realojamiento de los gitanos de ciudades españolas, estoy poniendo en juego varias hipótesis combinadas para formular una predicción.

- a) Tradicionalmente la única unidad de la organización social gitana que se mantiene espacialmente unida, es la familia extensa.
- b) La cultura gitana prevé para su mantenimiento la dispersión del linaje y la separación espacial de linajes diferentes.
- c) La base funcional del linaje en su aspecto económico es la cooperación cotidiana de la familia extensa, relegando al linaje mayor funciones coyunturales, como defensa o ayuda en momentos de crisis.
- d) La organización económica de los gitanos depende de la existencia de recursos en su nicho ecológico, que son, de hecho, los payos. El gitano practica económicamente el liquenismo, de forma que la competencia entre linajes en el mismo espacio por los mismos recursos trae consigo la violencia física y el intento de alianza con los payos, destruyendo la solidaridad étnica necesaria para su supervivencia como grupo social diferenciado étnicamente.

En consecuencia, la «manipulación» de los datos espaciales permite poner a prueba hipótesis que de otra forma serían, al menos, muy difícil refutar o aceptar. De la misma forma, el hecho de que en la práctica no siempre es posible el asentamiento en la forma indicada, sino tan sólo tendente a ella en distintos grados, nos ofrece la posibilidad de observar esa variación progresiva y sobre esa base empírica podemos contrastar las hipótesis que contenía nuestra predicción. Así, por ejemplo, el que se hayan situado, durante un proceso de traslado, varias familias extensas de distintos linajes en el mismo espacio, puede corroborar en la práctica observable las hipótesis a) y c), si ocurre que cada familia actúa con independencia una de otra y como una unidad internamente, mientras que refuta las hipótesis b) y d) si los recursos son escasos en el radio posible cotidiano y no surgen enfrentamientos entre familias extensas de distintos linajes.

Pero además, como puede imaginarse, esta práctica antropológica de la aplicación exige el que las proposiciones teóricas sean muy concretas e inequívocas, y es implacable con los supuestos que no se han sometido a una crítica rigurosa.

Volviendo a la cita de Bastide, diría que relega las motivaciones de la población a un nivel mucho más secundario del que de hecho están. Es un lugar común en psicoanálisis el que los deseos van por delante de los hechos. Podría decirse en Antropología que, *dadas las condiciones* que lo estimulan o, al menos, lo hacen posible, las aspiraciones van por delante de los cambios sociales. Y esto significa que el deseo de muchos gitanos de vivir en un piso preconiza la posibilidad de su inserción en barrios normalizados de la ciudad, al igual que su aspiración de obtener sus ingresos de la ciudad preconizó su inmigración y la venta callejera, importantes en la postguerra. Es decir, por supuesto que el mundo de las ideas y de los deseos no determina el futuro de los hechos; es necesario que las condiciones permitan ese futuro transformado, incluso que hagan posibles ideas y deseos de transformación. Pero la variable de las expectativas, cuando existe, deja de ser «una variable más», en el juicio de Bastide, para convertirse en uno de los indicios más importantes de aceptación y éxito de un cambio programado. Esto, que parecería un lugar común y que debería de serlo, no es tan evidente para quienes piensan que es el antropólogo quien debe provocar el cambio, porque es él quien sabe cuál es el que conviene y no la propia población. Más tarde volveré sobre este punto para razonar el porqué creo que las aspiraciones de la gente son el control del antropólogo o, al menos, deberían de serlo.

2. *Ética y Antropología Aplicada: la otra base*

Con lo que acabo de señalar en el párrafo anterior entro en el tema ineludible de la ética. Creo que las orientaciones éticas siempre interfieren, en menor o mayor grado dependiendo de la madurez personal y de la capacidad crítica, en el conocimiento. Pero esa interferencia se transforma en necesaria si hablamos de Antropología Aplicada. El hipotetizar una relación entre fenómenos, suele estar más libre de ocultos juicios de valor que el *decidir qué se hace*. Aquí la decisión parte en igual medida de las implicaciones teóricas y de la ética. Si yo hago aquella recomendación al político, no es simplemente por estar apoyada en tales hipótesis. Es, en igual medida, por haber hecho la *elección ética* de intentar que se conserve de la cultura gitana todo lo que creo que los propios gitanos quieren conservar y ni más de eso ni menos de eso.

Kaplan y Manners, hablando de la ética del conocimiento⁴ dicen que la postura ética es diferente a la postura del conocimiento, de forma que los

⁴ KAPLAN y MANNERS, *Introducción crítica a la teoría antropológica*, México, Nueva Imagen, 1979, pp. 321 y ss.

antropólogos pueden tener diferentes ideologías políticas, ya que la Antropología, como disciplina, no implica que deba adoptarse una u otra de estas ideologías. Diría yo que es cierto el que *se puede* hacer Antropología siendo ecologista y siendo militante de un partido conservador. Pero no estaría de acuerdo en que sea lo mismo *poder* y *ser coherente*. Y esto hasta el punto de decir que puede admitirse la posibilidad de que se pueda ser un magnífico antropólogo siendo católico, puritano y partidario de una política colonial autoritaria, pero que todo ello, junto, es incoherente.

En primer lugar, estoy de acuerdo en que «la postura del conocimiento» no está libre de juicios de valor, ni, en general, de la interferencia de la ética. No lo está ni siquiera la propia percepción, que hacía, por ejemplo, a los moradores indígenas de la isla Salomón dibujar su mapa ensanchando desproporcionadamente la zona en la que se concentra la mayor densidad de población, la actividad política y el prestigio. Tampoco la observación participante está libre de incidir, a su pesar, en la otra cultura. Cuando me instalé en una barraca de la periferia madrileña maté los parásitos con insecticida y, sin querer, puse de moda una marca.

También es cierto que la postura ética está implicada en el conocimiento en la medida en la que aquélla varía con la información y éste con la interferencia de aquélla. Pero en Antropología Aplicada existe un problema específico que no es común a cualquier tipo de conocimiento y a la percepción, y es que el relativismo cultural, si se admite, es incompatible teórica y éticamente con la adopción de una ideología política autoritaria y elitista. El relativismo cultural, aun el más moderado, no implicando *per se* ninguna ideología política, es en sí un contenido ideológico de la disciplina que es inconsistente con otros contenidos ideológicos de la vida social del antropólogo en el seno de su propia cultura y de su propia casa. El problema de inconsistencia se plantea en cuanto aceptamos que el relativismo cultural es la negación de la existencia del «valor moral» aislado de cualquier fenómeno cultural, y por tanto las bases morales de enjuiciamiento se circunscriben al seno de la propia cultura y las decisiones pertenecen a la propia población.

3. *El conflicto de perspectivas entre el antropólogo y el político*

Según Foster⁵ la falta de armonía que con tanta frecuencia existe entre el antropólogo y el político que decide las actuaciones a realizar, tiene su raíz en que ambos sitúan sus metas en distinto lugar y tienen formas diferentes de gratificación personal. En mi experiencia esto es cierto. Las metas del político están, por lo general, orientadas a eliminar el problema que la minoría está causando a la mayoría, mientras que el problema para el antropólogo sería cómo eliminar lo que es problema para la propia minoría, y hacerlo dentro

⁵ FOSTER, *Antropología Aplicada*, México, FCE.

de los límites de enfrentamiento que ésta asume frente a aquélla, y no fuera de ellos.

Por otra parte, la gratificación del planificador dice Foster que es la aceptación que sus decisiones puedan tener a nivel político. Esta es, en definitiva, una gratificación por el incremento del poder. Creo que para el antropólogo la gratificación básica está en la corroboración de sus hipótesis y en la apertura de nuevas ideas, y también en la aceptación que todo ello tenga a nivel académico; pero pienso que también está en la capacidad de manipulación del conocimiento. En este sentido, no es cierto que el antropólogo sea ajeno al poder y, como todo poder, necesita de control por parte de aquellos hacia quienes va dirigido. En la medida en que sus datos son de la población que estudia y que sus recomendaciones políticas les afecta a ellos, es de ellos de quienes tiene que provenir ese control. En la mayoría de los casos de relaciones mayoría-minoría, la falta de preparación y organización de ésta para lograr sus fines, hace imposible en la práctica que cumplan esa función de control. Pero sus aspiraciones, como antes señalaba, pueden marcar la dirección del cambio que están dispuestos a realizar, e incluso de qué cambios desean.

El segundo campo de choque entre el político y el antropólogo es el de la consideración de urgencia en la realización de ciertos cambios. Pueden ocurrir varias cosas. Unas veces, lo que el político considera urgente puede no serlo desde el punto de vista de la propia minoría. Otras veces, el antropólogo puede ofrecer soluciones reales a problemas que no consideran políticamente urgentes mientras que ignora o no le interesan los factores que inciden en un aspecto de la realidad que quiere variar con urgencia la Administración.

En tercer lugar, el enfrentamiento y la discrepancia entre el antropólogo y la Administración surge de una visión diferente del desarrollo. Este puede ser sectorial o global y mientras el antropólogo suele inclinarse por el segundo, la Administración casi siempre está interesada en el primero. El desarrollo sectorial es, sin duda, la modalidad de desarrollo elegida por Occidente en la práctica colonial y también la que más frecuentemente se utiliza en planes estatales sobre el campo, las minorías, etc. Se trata de cambiar algo del conjunto en favor, por lo general, de intereses exteriores a él, e ignorando las repercusiones internas en el resto de la cultura y organización social. Cuando el antropólogo toma parte en algún plan de desarrollo de una Administración, es frecuente que choque por intentar responder en la práctica a una perspectiva más global de cambio de forma que el beneficio mayor sea para el indígena, en unos casos, el agricultor occidental o la minoría étnica en otros. Intenta evitar cambios imprevistos y traumáticos y dotar a la minoría de mayor capacidad de decisión. Ese ha sido también el intento del «desarrollo comunitario», y no siempre es una perspectiva bien acogida por el político.

En cuarto lugar, se producen tensiones entre antropólogo y planificador porque mientras el primero suele apostar por el desarrollo armónico a largo plazo, el segundo tiene sus propios intereses puestos en la eficacia a corto

plazo. Ante esto, en lo que el político nunca suele claudicar, el antropólogo tiene a veces la salida, y sólo algunas veces, de medidas intermedias que ofrezcan soluciones inmediatas sin hipotecar el desarrollo global. Pero esto no siempre es factible, además es difícil de medir.

Por último, en la intervención en el cambio de una minoría étnica y de las relaciones interétnicas, el enfrentamiento suele plantearse en términos de asimilación o de defensa de la etnicidad. Esta alternativa está en el fondo de este tipo de decisiones, aunque he podido constatar que la propia literatura antropológica sobre el tema la elude. Algunos enfoques han partido de la minoría, y así Harris y Wagley⁶ advierten que rara vez es la minoría uniforme en sus aspiraciones, pero sin llegar a pronunciarse por una diversificación en el nivel de integración de distintos grupos de una etnia minoritaria en el seno de la mayoría. Igual ocurre en planes y programas de actuaciones administrativas que, por lo general, van más encaminados a reducir tensiones que a comprometerse en una de las dos opciones.

Sabemos que el mantenimiento de una minoría étnica en el seno de una sociedad plural depende de su nivel de endogamia, de la existencia de códigos estrictos de filiación y del grado de interiorización del etnocentrismo, aunque nos es difícil «medir» esta última condición. Harris observa justamente que la sociedad pluriétnica siempre entraña el peligro de confrontación entre la mayoría y la minoría y la supeditación de ésta por aquélla. Sin embargo, creo que la aculturación necesaria para la convivencia no entraña la desaparición étnica. Como Harris y Wagley reconocen en otro pasaje sin relacionarlo con este problema, la aculturación puede ser altamente selectiva, y puede evitar tanto la confrontación como la desaparición de la minoría. Un ejemplo claro de lo que estoy diciendo podrían ser los gitanos catalanes de Barcelona, que han asimilado ciertos usos de la pequeña burguesía, mientras que mantienen costumbres y estructuras tradicionales, a veces ya perdidas por otros gitanos, «más gitanos» a los ojos del payo.

Probablemente, el problema es de la propia sociedad, en la que por mucho que se proclame el pluralismo, éste se reserva para el plano político y raras veces se mantiene para aspectos no simplemente folklóricos de la cultura y la organización de las relaciones. La visión de la sociedad democrática es en el fondo una visión de uniformidad, que hace decir, incluso a Harris, que la asimilación «parece ser, a la larga, la base para una sociedad realmente democrática, al no existir ya un peligro de supeditación de la minoría por parte de la mayoría»⁷. La falacia está en ver la sociedad «democrática» como desprovista de variación interna, cuando, de no haberla, tanto da que sea democrática como que no. El pluralismo democrático tendría que trascender las fronteras, todavía superficiales, de la ideología política, para extenderse a todos los planos de la convivencia social y la cultura. Sigue siendo, aún, más

⁶ HARRIS y WAGLEY, *Minorities in the New World*, Nueva York, Columbia University Press, 1970.

⁷ *Op. cit.*, p. 294.

fácil aceptar que hay igualdad de oportunidades para la izquierda que para la derecha, que admitir esa igualdad para gitanos y payos, homosexuales y heterosexuales, portorriqueños y norteamericanos, hombres y mujeres. En este contexto, la minoría étnica estaría en condiciones mejores para seleccionar una aculturación para la convivencia y mantener lo más adaptativo y creativo de su propia tradición, para insertarse como una etnia diferenciada en el cuerpo social sin necesidad de asimilación, de muerte cultural.

4. *El problema ético y teórico del respeto cultural*

Me ha llamado siempre la atención sobremanera cómo colegas que son extraordinariamente críticos con nuestra propia cultura y con nuestra sociedad, se muestran intransigentemente conservadores con la cultura y la organización social de los otros. Es ésta una «tendencia museológica» muy común entre antropólogos de la que disiento, consciente de mi heterodoxia.

Creo que en todas partes hay agnósticos, críticos, disidentes, que plantean cambios generados desde el interior de la propia cultura o tomando formas exteriores que son críticas en su versión original o que se reinterpretan al situarse en el nuevo contexto. En el mundo gitano he encontrado opresión de unos linajes fuertes sobre otros débiles, explotación de los jóvenes por parte de los viejos, de las mujeres por parte de los hombres. Y todo ello en el contexto de lo que en mi disciplina se considera una sociedad igualitaria. He encontrado también ciertos elementos culturales que son, de hecho, inferiores a los correspondientes de nuestra cultura y que así lo consideran los propios gitanos. Siempre recordaré a un joven demócrata disertando apasionadamente sobre la conveniencia de que los gitanos sigan como son, como están, disfrutando de su propia cultura y sin interferencias por parte de los payos. Una gitana mayor, antes de salir de la chabola, le contestaba escuetamente: «Nosotros nos morimos antes que vosotros. A nosotros se nos mueren los hijos. Yo no quiero morir tan pronto».

Desde una perspectiva, el antropólogo no puede pasar de ser un manipulador contra los intereses de la gente que estudia, o un conservador a ultranza que utilice el poder de su conocimiento y su posición en la estructura social para detener cualquier cambio seleccionado por la gente. Desde otro ángulo, no es una opción más ética, «menos científica», el respeto por las personas que el respeto por la cultura. A mí pueden interesarme, apasionarme siempre los problemas culturales, pero no puedo plasmar ese interés en conservarlos contra la voluntad de quienes los han generado.

Por esta misma razón no puedo estar de acuerdo con Roger Bastide, de nuevo, cuando invita al antropólogo a ser «el líder del cambio» de la población que estudia, y cuando estimula a la utilización de las relaciones personales para potenciar el cambio que cree conveniente para ellos. Pienso que se trata de una suplantación del agente del cambio social, que no es otro que la

propia gente que está realizando ese cambio. El papel del antropólogo es otro. Tiene valor como «intérprete» entre las dos culturas, la suya propia y la que ha estudiado, como informador para la minoría sobre cuestiones de la mayoría, más desprovista aquélla de poder y de conocimientos que sirvan para tomar sus decisiones. Tiene valor como informador ante la mayoría sobre todo aquello que pueda mejorar las relaciones y hacer crecer a la minoría en el conjunto social.

Respecto a este último punto, estaría de acuerdo con Banton⁸ cuando dice que la máquina administrativa no puede cambiar fácilmente para poner en marcha nuevas políticas. La horrenda visión del antropólogo como colaborador del poder de la mayoría está deformada por una ilusión de flexibilidad de la maquinaria administrativa para ajustarse a nuevas informaciones no previstas de antemano. A todo esto responde la actual puesta en cuestión por parte de muchos antropólogos de la supuesta contribución de la Antropología a la explotación colonial. Por lo que he podido ver sucede al contrario: el antropólogo tiene que *convencer* a la máquina de que puede serle útil. En cualquier caso, esa utilidad tan sólo es parcialmente cierta y siempre que el antropólogo trabaje en el programa concreto de forma directa. Lo que puede decir en sus libros, artículos o informes *no es utilizable* porque nunca prevé la forma de actuar sobre cada variable, según circunstancias y objetivos también variables. La opción de algunos antropólogos ha sido el trabajo directo en la Administración, identificándose con los objetivos de ésta. Y quizá sean ellos los causantes más directos de esa imagen siniestra de la Antropología Aplicada. Pero es seguro que el antropólogo puede también comprometerse en programas que promuevan la aparición de nuevas ideas y nuevas oportunidades para la minoría. Porque la minoría solamente es agente de su cambio si puede elegir, y el antropólogo sólo puede colaborar con ella abriendo lo más posible el abanico de las alternativas.

Con todo ello, el antropólogo no ha perdido su identidad, sino que ha integrado su disciplina en su propia vida social. Y la Antropología no deja por eso de ser ciencia, sino que, precisamente, encuentra en ella una necesaria confrontación de sus hipótesis con la realidad empírica. Quisiera terminar con una cita de Rainwater:

«Una sociología que se esfuerza por la relevancia y la aplicación, sin dar lugar a la simple curiosidad debe, inevitablemente, agotar todo su capital intelectual; una sociología en la que la aplicación es rechazada o delegada a otros profesionales por considerarlo un 'trabajo sucio', corre el riesgo de perder el contacto con la realidad que supuestamente sus teorías deben contener»⁹.

⁸ BANTON, *Racial minorities*, Londres, Fontana, 1972.

⁹ Citado por KAPLAN y MANNERS, *Introducción crítica a la teoría antropológica*. México, Nueva Imagen, 1979, p. 337.

NOTAS