

Antropologías del mundo

Transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder

Gustavo Lins Ribeiro y Arturo Escobar
(editores)



For Anthropological Research, Inc.



enlión

Red de Antropologías del Mundo /
World Anthropologies Network
www.ram-wan.net

© Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research
© Envi3n Editores 2008
© Fundaci3n Envi3n
© CIESAS 2008
© De los autores

Primera edici3n en ingl3s:
*World Anthropologies. Disciplinary Transformations within
Systems of Power.* London, Berg Publishers, 2006.
Primera edici3n en espa3ol:
febrero de 2008

Traducci3n: Carlos Andr3s Barrag3n y Eduardo Restrepo
Edici3n de Estilo: Mar3a Ang3lica Ospina
Dise3o: Julio Enrique Ocampo Castro
Diagramaci3n: Mart3n Alonso Losada Ib3ñez

ISBN: 978-968-49-6658-1
Impreso por Dise3o Grafico e Impresiones,
Popay3n, Colombia.

La producción de conocimiento y de hegemonía. Teoría antropológica y luchas políticas en España

Susana Narotzky

La comunicación es el proceso de convertir la experiencia única en experiencia común, y es, sobre todo, el reclamo de vivir. Lo que básicamente decimos, en cualquier tipo de comunicación es: “Estoy viviendo de este modo porque esta es mi experiencia” [...] Debido a que nuestra manera de ver las cosas es literalmente nuestro estilo de vida, el proceso de comunicación es de hecho el proceso de comunidad: el compartir los significados comunes y, de ahí, las actividades y los propósitos comunes; el ofrecimiento, recepción y comparación de nuevos significados que resultan en las tensiones y los logros de crecimiento y cambio.

Raymond Williams, The Long Revolution

El proyecto de crear una red de antropologías del mundo desafía a los antropólogos a que establezcan una comunicación mundial pero también a que debatan con el conocimiento producido en contextos no académicos y en esferas de experiencia no científicas. El deseo de crear una nueva forma de comunicación proviene de la voluntad de estar vivo, de constituir una comunidad que permitirá que crezcamos y cambiemos en direcciones inesperadas. Al buscar este objetivo ecuménico, sin embargo, los antropólogos deben enfrentarse con la conciencia de que todo conocimiento es producido en, y trata de crear, campos particulares de poder, y nosotros no estamos exentos de esto. La tensión en el proyecto de las antropologías del mundo se encuentra entre una “tolerancia epistemológica”, con su paradójico tinte liberal y modernista, y un programa epistemológico con un arraigo definido en proyectos políticos emancipatorios.¹ Es esta tensión la que quiero abordar.

¹ Estoy en deuda con Marisol de la Cadena por el concepto de la tolerancia epistemológica y por hacerme pensar en este asunto.

Mi objetivo en este capítulo es analizar tres discursos probablemente incompatibles que representan, no obstante, serios intentos de ir más allá de la fácil descalificación de formas de conocimiento no hegemónicas como “nativismo epistemológico”. El primero es el discurso de la singularidad y la conciencia autónoma, que plantea el asunto de las inevitables opacidades de la traducción con las que debemos lidiar si decidimos reconocer la “heterotemporalidad” de historias y formas de conocimientos plurales (Chakrabarty 2000: 72-96). El segundo es el discurso de la participación en un proyecto político local como parte de la producción de conocimiento, donde el compromiso de una lucha colectiva en contra (o a favor) de cierta forma de dominación e injusticia requiere a la vez la experiencia concreta y una cierta urgencia por identificar las fuerzas históricas consideradas sustanciales y materiales. El tercero es el discurso del realismo etnográfico (Terradas 1993), el cual representa un intento por reavivar la antropología como un esfuerzo comparativo mediante el desarrollo de lo explícito inscrito en la metodología realista de las primeras etnografías. Al llamar la atención sobre estas tres perspectivas metodológicas, espero plantear algunas cuestiones sobre cómo una red de antropologías del mundo podría suministrar un espacio comunicativo real para promover el crecimiento del conocimiento antropológico.

Andalucía y el resto

Permítanme empezar con una pieza de historia local: la historia de la toma de conciencia de una forma especial de conocimiento antropológico en España. En 1973, en la Primera Reunión de Antropólogos españoles, efectuada en Sevilla, Isidoro Moreno—de la Universidad de Sevilla—abordó en su ponencia sobre la investigación antropológica en España—publicada en 1975—la producción de conocimientos antropológicos en ese país, particularmente en Andalucía. La describió como una doble colonización. La primera colonización era espacial: antropólogos extranjeros, principalmente norteamericanos, concebían a España exclusivamente como un territorio lleno de informantes, como un objeto de estudio, sin otorgar nada de valor “al conocimiento de España, al progreso de la antropología española o al desarrollo de la teoría antropológica”. El segundo era teórico: una colonización por la aplicación mecánica que los antropólogos locales hacían de los conceptos y las teorías desarrolladas por los académicos angloparlantes para dar cuenta de otras realidades (Moreno 1975: 325-326).

En un artículo escrito diez años después, Moreno (1984) elaboró su anterior planteamiento y trató de mostrar cómo dos etnografías muy diferentes de Andalucía, una hecha por el estructural-funcionalista inglés J. A. Pitt-Rivers (1971), y la otra por un antropólogo radical estadounidense, D. Gilmore (1980), sufrían ambas de formas flagrantes de ignorancia originadas en el conocimiento superficial de la historia local, las realidades económicas, los conflictos políticos y las expresiones simbólicas de Andalucía. Moreno escribió:

En ambos estudios de comunidad, otra vez, Andalucía *provee solamente el campo*, y la excusa, para polémicas academicistas inútiles que tienen lugar en otros países y para obtener títulos y estatus para profesionales de la antropología que tienen poco interés verdadero en el presente y el futuro de los andaluces. Y esto tiene solamente un nombre, que es *colonialismo antropológico* (Moreno 1984: 73; énfasis en el original).

Ciertas expresiones de Moreno como “polémicas académicas inútiles”, “obtener grados y estatus para profesionales en antropología” y “poco interés en el presente y el futuro de los andaluces” hacen eco del lenguaje de algunas críticas contemporáneas de la producción del conocimiento antropológico (Asad 1973, Fabian 1983), al igual que de trabajos pioneros como la crítica de F. H. Cardoso (1977) sobre el “consumo” apolítico de la teoría de la dependencia por los académicos estadounidenses y de los trabajos de la fase más temprana de los estudios de la subalternidad (ver Pouchepadass 2000). No obstante, fueron producidos sin conocimientos de esas críticas, es decir, sin el sentido de participar en una polémica más amplia sobre el conocimiento antropológico. Al contrario, Moreno las usó como expresión de su experiencia personal como un antropólogo y un nacionalista andaluz de raigambre marxista, fuertemente comprometido en la participación política. Su crítica provenía de los defectos percibidos de la separación entre teoría y práctica; la reproducción de una estructura que validó lo que cuenta como conocimiento antropológico —es decir, los patrones para adquirir el estatus profesional en el centro—; y la falta de compromiso personal o político de parte del investigador extranjero —esto es, la cosificación del objeto antropológico. Volveré a esto después.

La historia, sin embargo, tiene más desarrollos. En 1997, en su contribución al artículo colectivo *Provocations of European Ethnology*, Michael Herzfeld señaló las

diversas respuestas de los europeos al descubrimiento a veces sorprendente de que están ya bajo la mirada diseccionante de los antropólogos. Esto es un refinamiento intelectual de un racismo encubierto –de la variedad de “no somos salvajes”–, en un nivel, y en otro, paradójicamente, una versión tardía de la crítica colonialista de la antropología. Éstas no son necesariamente posturas incompatibles. Tomadas juntas, sin embargo, indican cuán poderoso y penetrante es el modelo de la superioridad occidental y la idea de que los académicos racionales son de algún modo libres de los constreñimientos culturales o la vaguedad desordenada del simbolismo [...]. Además, reflejan la perpetuación de las premisas colonialistas incluso, o especialmente, dentro de la optimistamente denominada “nueva Europa”. Esto aparece con notable fuerza en el nativismo epistemológico de ciertos antropólogos españoles (por ejemplo, Llobera 1986, Moreno 1984), aunque raramente en aquellos de la capital [no se da ningún nombre o referencia], un contraste que muestra cómo las jerarquías subnacionales pueden reproducir fácilmente las desigualdades internacionales (Herzfeld 1997: 714).

Lo que encuentro revelador en este pasaje es la manera despiadada en que Herzfeld desconoce a los antropólogos europeos del sur como colegas que pueden compartir un polémico terreno antropológico. También encuentro significativo que cita a un catalán, Josep Llobera, y a un andaluz, Isidoro Moreno, ambos abiertamente nacionalistas periféricos, ubicados lejos de “la capital nacional” y no particularmente españoles en su autopresentación. Herzfeld señala la renuencia de estos académicos a ser tomados como objetos de estudio “bajo la mirada diseccionante de los antropólogos”, una posición que interpreta como una mezcla paradójica entre el “modelo de superioridad occidental” y “una versión tardía de la crítica colonialista de la antropología”. Esto crea una ruptura entre los antropólogos reflexivos en los centros, que saben que los “académicos racionales” no están “libres de las restricciones culturales”, y otros antropólogos, que están inmersos en el “nativismo epistemológico”. Como consecuencia, invalida su academicismo como una obsoleta crítica metodológica de la producción de conocimiento en antropología. En efecto, anula cualquier posibilidad de una conversación con

estos académicos en un terreno profesional común.

El problema que Herzfeld parece tener con el nativismo epistemológico de los antropólogos españoles periféricos proviene de su percepción sobre ellos como un tipo de folkloristas nacionalistas y, por lo tanto, subsumibles bajo su crítica del “distanciamiento” metodológico y del “ajuste” conceptual de los folkloristas del siglo XIX (Herzfeld 1987). Como un corolario, esta crítica está basada en su rechazo epistemológico del propósito político explícito del proyecto intelectual de los folkloristas. A los “antropólogos” europeos que son nacionalistas periféricos, por lo tanto, se les considera en el campo como objetos de estudio y se les impide entrar en el debate epistemológico “a-nativista” –¿científico?– en antropología.

¿Por qué Herzfeld no está dispuesto a involucrarse en una discusión epistemológica seria con estos antropólogos? ¿Por qué el tono arrogante y desdenoso de su crítica? ¿Por qué una forma de “crítica colonialista” que ha sido expresada por académicos dentro y fuera de los Estados Unidos y el Reino Unido, desde por lo menos fines de los sesenta (Asad 1973, Berreman 1968, Fabian 1983, Gough 1968), es considerada inaceptable en el sur europeo? ¿Es porque viene de académicos “europeos”? ¿Porque viene de académicos “españoles”? ¿Porque viene de académicos nacionalistas –periféricos– en Europa? ¿O es porque siente que hay una competencia por el campo y la producción de conocimiento desde estos académicos locales, algo que puede socavar la autoridad anglófona en esa “área” de estudio?² ¿Es una invitación a la apertura o una práctica de cierre? Abordaré estos temas más adelante.

2 Josep Ramón Llobera fue uno de pocos antropólogos “cosmopolitas” tempranos en España. En una carta como respuesta a la reacción de John Corbin (1989) por la crítica de Isidoro Moreno sobre la doble colonización de la antropología española por los antropólogos extranjeros, Llobera, mientras respaldaba la crítica de Moreno en general, desestimó su “diatriba emotiva y algo chauvinista en contra” de esos antropólogos extranjeros (1989: 25). Llobera indicó la posición cambiante de los antropólogos españoles en el campo de poder de la producción de conocimientos: “los antropólogos nativos, ahora no tan ingenuos como antes, formados en lenguas extranjeras e incluso en antropología británica, están en una posición de descubrir los flagrantes plagios a las tesis españolas, la información proporcionada por académicos españoles no referenciada y otros pecados [...] Tomará más que palabras bonitas para balancear décadas de relaciones asimétricas en las cuales los académicos españoles

Epistemologías apasionadas y la “disimulación de la disimulación en el norte”

Quiero presentar otro hilo de la historia del polémico artículo de Moreno de 1984. En su crítica sobre el clásico de Pitt-Rivers de la antropología mediterránea, *The People of the Sierra* (1954), haciendo referencia a la versión en inglés de la segunda edición (1971) —publicada por vez primera en español en el mismo año—, Moreno escribió:

Cuando Pitt-Rivers en el prefacio para su libro —el cual, a propósito, no fue publicado en la versión en castellano— declara que su objetivo ha sido explicar, mediante un ejemplo etnográfico, el ensayo de Georg Simmel sobre el secreto y la mentira, se felicita a sí mismo de que no es posible tener un mejor ejemplo que Grazalema para probarlo, dado que —y ésta es una cita literal— “*Los andaluces (así, en general) son los mentirosos más grandes que he encontrado [...] Uno nunca sabe qué piensan los andaluces*”.

¿Qué base tenía Pitt-Rivers para afirmar esto? Su experiencia de dos años en Grazalema, ¿cómo caracterizaríamos este planteamiento? [...] Muestra una total ignorancia del significado de la cultura popular andaluza como una *cultura de la opresión*, en la cual una serie de rasgos —como la desconfianza, por ejemplo, disfrazada de simpatía con los desconocidos, incluido el antropólogo inglés— son un mecanismo de defensa, fruto de la experiencia colectiva de siglos ante eso que es externo y desconocido, que es siempre algo potencialmente agresivo y una fuente de posibles desgracias [...] En todo caso, la aristocracia de la antropología británica debería haber profundizado en esta calidad de ser grandes mentirosos que nos atribuye, en aras de explicarlo, en lugar de presentarlo, como lo hace, como si fuera una explicación cultural (Moreno 1984: 73).

Esta crítica es interesante en el contexto de una publicación relativamente reciente en antropología de los Estados Unidos que tiene un objetivo metodológico y que usa —entre otro material— precisamente este prefacio a la segunda edición

suministraron materia prima antropológica y consumieron teorías extranjeras prefabricadas” (1989: 25).

de *People of the Sierra*. Estoy hablando del libro de Michael Taussig *Defacement: Public Secrecy and the Labor of the Negative* (1999). En esta obra filosófica, Taussig presenta una crítica del uso de los orígenes históricos y funciones sociales como métodos para acercarse a una comprensión de la realidad social. En su caracterización de la realidad, la pasión y la empatía parecen ser mejores maneras en la comprensión cultural que el análisis racional.

Pero la posición del antropólogo o el historiador en comunicar esta realidad, o incluso la necesidad de hacerlo, permanece oscura en su elaboración. Taussig usa el prefacio de Pitt-Rivers –al igual que la etnografía entera– para demostrar un escollo metodológico predicado sobre la dialéctica de la revelación y el secreto. Las geometrías variables y las tensiones entre la realidad, el *performance* y la narrativa autorial involucran los objetos antropológicos enfrentándose entre sí –como observados e interpretados por el antropólogo británico–; la interacción entre el antropólogo y sus objetos de estudio; y la interacción entre el antropólogo y el público lector –ya sea el académico, como en la confrontación de Pitt-Rivers con Eric Hobsbawm vía notas al pie de página, o el no académico hablante de inglés–. Por lo tanto, Taussig indica los inevitables procesos de selección, de categorización y análisis en la tradición de la Ilustración en las ciencias sociales, que oscurecen y silencian ciertas prácticas de la vida real cuando veneran otros con poderes explicativos centrales.³

Además, hace hincapié en el carácter engañoso de la pretensión metodológica de que descripción y explicación son posibles en absoluto, porque están fundamentadas en la “ideología de la ocultación” (1999: 74), la “charada del desinterés científico” (1999:75) y la represión de la pasión (1999:76). Él funda este carácter engañoso concretamente en las relaciones de poder norte-sur:

Porque a lo que se hace seguramente referencia aquí en este encuentro epifánico entre el norte y el sur, entre el hombre culto de letras del norte y los chupones asoleados del engañoso suelo del sur, es a un incómodo reconocimiento de cierto secreto del secreto en el cual el sur ha tenido largo

3 Podemos recordar aquí la figura del “guardián de conceptos” de Arjun Appadurai en los estudios de área (1986) y el análisis de la creación de los conceptos “fijos” en la antropología mediterránea (1987) de Michael Herzfeld.

tiempo la función de reflejar, en su deshonestidad, la disimulación de la disimulación en el norte. (1999: 76-77).

Dos cosas merecen ser resaltadas con respecto al libro de Taussig. La primera es su cómoda ignorancia ante las críticas realizadas por académicos locales –antropólogos e historiadores– de la etnografía de Pitt-Rivers (Frigolé 1980, 1989, Martínez-Alier 1968, Moreno 1984, 1993, Serrán Pagán 1980). Le habrían dado algunas luces en aspectos importantes de la producción de conocimiento, en lo que los “hombres cultos de letras del sur” pensaron sobre el encuentro, y en la política real de producción de la verdad en la antropología mediterránea a través de las varias formas de encubrimiento. ¿Cómo hubiera respondido Taussig, por ejemplo, a las múltiples y diversas críticas del trabajo de Pitt-Rivers por parte de los académicos locales? ¿Cómo hubiera abordado sus perspectivas metodológicas, unas más apasionadas que otras, pero todas con una pretensión “científica” y, por lo tanto, dentro de la tradición de la ciencia social de la Ilustración? ¿Qué ocurre cuando los científicos sociales, aun apuntando hacia la descripción y la explicación, no pretenden ser desapasionados, ideológicamente neutrales o distantes? ¿Cómo habla su trabajo a la obra de aquellos que basan sus conocimientos y su autoridad en una pretensión de desapego? ¿Cómo es eso parte de un compromiso político, en el nivel local y a escala nacional?

Leer el trabajo de académicos locales también le podría haber proporcionado a Taussig una información adicional sobre el secreto público: el hecho de que el prefacio a la segunda edición del libro de Pitt-Rivers no fue publicado en la primera edición en español (1971), aunque ésta era contemporánea con la segunda edición en inglés. ¿Por qué? ¿Sería por la mala conciencia de Pitt-Rivers de llamar a los andaluces en su conjunto –en tanto “cultura”– mentirosos? ¿Fue la autoprotección contra la posible crítica de antropólogos “nativos” locales como Moreno? Cualquiera fuera la causa, suministró la vuelta de tuerca para la “disimulación de la disimulación en el norte”.

Estoy más interesada, sin embargo, en un segundo aspecto de la comparación de las utilizaciones académicas de Moreno y Taussig sobre la perspectiva del “secreto-y-mentira” en la etnografía de Pitt-Rivers. Taussig criticó las pretensiones realistas modernistas de la verdad revelada a través del análisis racional (de las funciones o los orígenes, por ejemplo, Dunk 2000) y, en vez de estas pretensiones, propuso la caracterización

apasionada, pero desde una distancia. Mientras Moreno critica también el no compromiso —“profesionales de la antropología que tienen poco interés verdadero en el presente y el futuro de los andaluces”—, propone además abordar las profundidades históricas de la producción de una “cultura de la opresión” y una significativa identidad nacional andaluza que no soslaye la clase, el sexo y la raza como campos de fuerza (Moreno 1991, 1992, 1993). En la crítica de Moreno vemos que la práctica apasionada no es simplemente una idea abstraída de la participación concreta que se hace un fin en sí, para el disfrute del antropólogo. Al contrario, es abierta y activamente un proyecto político, un deseo de cambio, un compromiso emotivo orientado a transformar la realidad vivida andaluza en una dirección particular produciendo conocimientos útiles hacia ese fin. Como parte de un proyecto político, entonces, es necesariamente parte de una abstracción, un proceso de “fijar” conceptos que diseñan y permiten particulares formas de acción colectiva.

Lo anterior puede verse en una contribución de Moreno (2001) al volumen titulado *La identidad del pueblo andaluz*, en la cual plantea explícitamente su programa intelectual y político. Éste contribuye a la producción de una identidad andaluza en términos históricos, culturales y políticos para empoderar a los andaluces en el contexto de unas fuerzas de mercado cada vez más globalizadas y unas estructuras multiestratificadas de gobierno:

En parte alguna del mundo existe ya *soberanía nacional*, tal como esta ha sido comprendida hasta ahora: nuestra época es ya una época de “soberanías compartidas”, en la que está tejiéndose una red de nudos de diferente grosor e importancia que son los que van a definir la estructura de las relaciones futuras entre los pueblos. Si Andalucía no logra convertirse en uno de esos nudos, quedará excluida. Si, por el contrario, logra ocupar uno de ellos significará emerger de la periferia y la subalternidad actuales. Y el problema no es sólo de definiciones jurídicas, sino de protagonismo cultural y político cotidianos. No existe hoy otra forma de garantizar la pervivencia de un pueblo, en nuestro caso el andaluz, que afirmando y desarrollando la triple dimensión de la identidad: histórica, cultural y política (Moreno 2001: 160).

Y añade:

Pero la *identidad-resistencia* que puede generar hoy la cultura andaluza no debe ser entendida como un fin en sí misma, sino como un medio, una necesaria etapa previa, hacia la construcción de una “*identidad-proyecto*” encaminada a hacer posible una sociedad menos desigualitaria e injusta que la actual, mediante una transformación profunda de la estructura social interna y la finalización de la dependencia y la subalternidad externas (2001: 170).

Para un intelectual “científicamente desligado”, este programa puede ser leído como un intento de suministrar una categoría conceptual clara –“*identidad andaluza*”– para crear algo similar a lo que Gramsci llamó un bloque histórico capaz de producir una hegemonía alternativa con propósitos revolucionarios. Podría también ser interpretado como la búsqueda de “los orígenes” de los folkloristas nacionalistas (Herzfeld 1987).⁴ Para el académico local involucrado en la producción de este concepto cuasi-homogenizador de los valores culturales andaluces –concepto para ser reconfigurado en herramienta de lucha contra los valores totalizadores del mercado (Moreno 2001:162-164)– es mucho más que eso. ¿Estamos preparados para afrontar este tipo de producción local de conocimiento políticamente comprometida sin desplazarla de su coetaneidad epistemológica? ¿Y cómo lo haríamos si descartamos todos los marcos unificadores producidos por la modernidad?

La producción de conocimientos y las formas de compromiso político

Como las historias precedentes resaltan, el asunto de la comunicabilidad en los campos de conocimiento está ligada a la institucionalización de regímenes particulares de verdad y a su implicación en los asuntos de la vida real de la dominación y la explotación –eso es, en la reproducción de particulares estructuras de la desigualdad o, alternativamente, la sustitución de esas estructuras por otras–. Soy bien consciente de que mi propio discurso está arraigado en supuestos modernistas sobre la historia como un proceso continuo y conectado –y,

4 El proyecto que Moreno presenta es evidentemente una búsqueda de los orígenes de la historia, ajeno al énfasis sobre la genealogía de los foucaultianos (Foucault 1979 [1971]).

por lo tanto, único—enlazando realidades pasadas y presentes a futuros posibles imaginados. No es un discurso, sin embargo, que incorpora como su fundamento una teleología particular de transiciones hacia un futuro social, político o económico particular. Soy crítica de la noción de “genealogía” de Foucault, como opuesta a la de “historia”, porque trato de colocar el análisis concreto de procesos históricos locales o regionales dentro del movimiento más amplio de una historia global y conectada. Y trato de seguir los hilos que crean sentimientos de comunidad y coherencia —que producen múltiples historias que posibilitan la acción política— a partir de las materias primas de las experiencias situadas, heterogéneas y contradictorias.

Si el método de la “genealogía”, orientado contra los efectos de poder del discurso “científico”, ha sido un avance epistemológico muy importante para las ciencias sociales, me parece sin embargo que también ha producido paradójicamente un efecto paralizante que Foucault no planeó. El objetivo final del proceso genealógico era, para Foucault, liberar los conocimientos históricos locales de su subyugación, de tal forma que pudieran contrarrestar la coerción de un discurso fijo, unitario y científico, con el objetivo explícito de empoderarlos para la lucha. Se trataba de la arqueología como método, de la genealogía como táctica (Foucault 1979 [1976a]: 131). A diferencia de muchos de sus seguidores en las ciencias sociales, Foucault *tenía* un proyecto político explícitamente preocupado por las luchas específicas y locales. Estaba profundamente comprometido con la transformación de la realidad social tal como la experimentó. Estaba interesado no sólo en revelar o sacar a la luz procesos múltiples del discurso o el conocimiento; también quería “ejercitar el poder a través de la producción de la verdad” (Foucault 1979 [1976b]: 140).

Sin embargo —y esto es una tensión sin solución en la epistemología foucaultiana—, la “verdad” desde la cual podemos “ejercitar poder” en nuestras luchas contra las formas diversas de la dominación, debe estar inscrita en alguna clase de jerarquía *fija*, como un concepto particular de justicia. También tendrá que ser inscrita en una geometría de objetivos para el cambio y adquirir así un curso establecido, una “orientación”, un “sentido” determinado de y para la acción. Sin embargo, la definición literal de “genealogía” presenta una arbitrariedad total del ser, una fluidez permanente de todo: el tiempo, el espacio, las personas, los conceptos, las relaciones, los conocimientos (Foucault 1979 [1971]: 13). Es difícil, desde esta posición epistemológica, articularse con la realidad en un intento por transformarla, porque hay una ruptura, en lugar

de una tensión dialéctica, “entre la ‘historia real’ por un lado y los comentarios históricos y los textos de los actores sociales y de los intelectuales del otro lado” (Roseberry y O’Brien 1991: 12).

Nos queda, entonces, la cuestión de cómo hacer políticamente fructífera la tensión entre la producción de múltiples y situados conocimientos y las luchas políticas concretas. Como parte de un debate interesante sobre la historiografía de los racismos, Ann Laura Stoler planteó el problema crucial de “la política de las epistemologías”. Su análisis de las historias antirracistas de los racismos la llevó a subrayar que “la indagación de los orígenes que constituyen la ‘historia tradicional’ es una indagación moral que es básicamente ahistórica” (Stoler 1997b:248). Además, “una búsqueda por los orígenes de los racismos configura y es configurada por cómo pensamos la raza en el presente y por lo que imaginamos ser hoy un conocimiento académico antirracista eficaz” (Stoler 1997b:249). Su punto es que el enfoque sobre “la fijeza, la permanencia, lo somático y la biología” (Stoler 1997b:249) como la forma “original”, visible, física del racismo, esconde la ambigüedad fundamental siempre presente en los racismos entre las “epistemologías oculares” de las taxonomías somáticas y la plasticidad fluida de las cualidades intangibles que son elementos sociales y culturales de las prácticas políticas raciales. Stoler concluye que

si los racismos no han estado nunca basados en lo somático a solas ni sobre una noción de la esencia fija, entonces el conocimiento académico progresista comprometido en mostrar las características proteicas de las taxonomías raciales hace poco para subvertir la lógica de los racismos, ya que esa lógica misma toma la plasticidad y sustituibilidad de las esencias raciales como una característica que las define (Stoler 1997b: 252).

En definitiva, ella concluye que el error epistemológico desvía la lucha antirracista de las cuestiones reales y que las agendas políticas antirracistas contemporáneas influyen las historias de los orígenes de los racismos (ver también Stoler 1997a: 201). Si pensamos las “racionalidades políticas” como una parte importante de la economía política, como lo sugiere Stoler (1997b: 250), podemos situar mejor nuestro conocimiento haciéndolo parte de nuestra propia agenda política –anti- o pro-. Cuando intentamos analizar o comunicarnos con otras formas de conocimiento, necesitamos también ser capaces de medir el peso de las luchas de poder en las estructuras teóricas

—y las historias teleológicas— que producen.

La conciencia —y la conciencia coherente en tanto “conocimiento”—, entonces, es una expresión material de la experiencia, que da significado a las relaciones sociales en la vida real, y también una fuerza material que ejercita presiones dirigidas al cambio (Thompson 1978: 97, 171, 175-176, Williams 1977: 75-82). A la luz de estas prácticas discursivas o racionalidades políticas, quiero acercarme al asunto de la producción de conocimiento y el compromiso político. Johannes Fabian (1983: 152-65) desarrolló los conceptos de “distanciamiento alocrónico” y “coetaneidad”, en su esfuerzo por historizar la práctica antropológica y encontrar una salida a las formas dominantes de producción de conocimiento. Su aporte enfatiza la inevitable coetaneidad de la comunicación no sólo en el encuentro de campo sino también en el encuentro con otras formas de conocimientos producidos a través de la confrontación polémica. Esta última implica el reconocimiento de la co-presencia conceptual, convocándonos a debatir con las formas de conocimiento en tanto son realidades actuales —y políticas— y no como si fueran algo cerrado en un pasado que no es más o que está en una esfera de la producción cultural distinta del conocimiento (ver también Amselle 2000: 211).

Creo que debemos saber más sobre las historias globales y locales que configuran un particular orden de dominación, sus procesos materiales y marcos discursivos, y sus campos de poder micro y macropolíticos. Las categorías que configuran conocimientos locales deben ser tratadas como parte y parcela de un marco discursivo históricamente formado durante los tiempos y espacios nacionalistas, coloniales, poscoloniales —y etcétera— históricamente conflictivos. Debemos enfrentarnos con el hecho de que estas categorías toman forma como parte de las tensiones entre diferentes agentes sociales y políticos; agentes que se involucran en múltiples y heterogéneas relaciones cuando tratan de asegurar el acceso diferencial a recursos y poder, mientras resisten y proponen reclamos por la tierra, el trabajo y los símbolos a través de la producción de diferentes discursos con una pretensión de coherencia (Roseberry 1989, 1994).

Explorando las barreras epistemológicas de un compromiso real

En este momento me gustaría desarrollar tres asuntos. El primero es la cuestión de la comparación versus la

inconmensurabilidad y la posibilidad de pensar cualquier conocimiento como más allá de la comunicación, así como la tensión entre distanciamiento y participación. El segundo es el asunto del “proyecto” y la ruptura de las epistemologías de la “modernidad” —es decir, el asunto de si las epistemologías fragmentarias posmodernas, en las cuales las categorías y los conocimientos son “multi-situados”, interminablemente autorreflexivos y permanentemente inestables, tienen la capacidad de promover el cambio—. El tercero es el asunto de los mercados para los productos del conocimiento en relación con la reproducción de las estructuras de poder, estableciendo el campo de fuerzas para la “autoridad” en el conocimiento, en la academia y fuera de ella, en arenas locales, nacionales e internacionales. Quiero mostrar que el compromiso político y el desarrollo de un “proyecto” no son prerrogativas exclusivas de la izquierda y que tampoco los intelectuales “periféricos” son un cuerpo homogéneo de productores de conocimientos “contrahegemónicos”.

Para desarrollar estos puntos en una dimensión comparativa, analizo el caso de los académicos poscoloniales del sur de Asia, abordando los obstáculos que para el verdadero compromiso produce el abandono del “realismo” y del modernismo, encuadres epistemológicos unitarios. La crítica de la producción de conocimiento de estos académicos está basada en los conceptos de poder y regímenes discursivos. La relación entre los dos es planteada de tal manera que su articulación construye tanto el objeto de estudio como el paradigma —en un sentido kuhniano— o la narrativa de autoría —en un sentido posmoderno— bajo la cual las relaciones sociales son analizadas. No hay fijeza —¿no hay esencialismo?— del objeto del estudio sino, al contrario, un constante desplazamiento en tanto las relaciones de poder lo encierran en las historias teleológicas y unitarias de la modernidad —colonialistas, nacionalistas, marxistas—, tratando de producir unos conocimientos particulares para perpetuar —o subvertir— el orden existente (Guha 1983a).

Siguiendo la tendencia de la historiografía euro-estadounidense, originada a finales de los años sesenta entre la Escuela de los Anales en Francia, con su *“histoire de la vie privée”*, y entre ciertas historiadoras feministas —pero casi simultáneamente entre historiadores italianos que hacían microhistoria, historiadores sociales británicos como Raphael Samuel y el grupo del Taller de Historia, e historiadores sociales alemanes como Lüdtke con el grupo de *Alltageschichte*—, el grupo de estudios de la subalternidad del sur de Asia tenía como objetivo dar voz al “subalterno”, una

amplia y heterogénea categoría de personas. La originalidad de este grupo se desarrolló a medida que se acercaba a los supuestos posmodernos o foucaultianos, alejándose de la historia social marxista —es decir, cuando abandonó el realismo, cuando el discurso se hizo su único referente de la realidad y cuando su producción de conocimiento se volvió autorreferencial—. Como G. Prakash definió a la nueva academia post-orientalista: “Primero, postula que podemos proliferar las historias, las culturas y las identidades encerradas por previas esencializaciones. Segundo, en la medida en que aquellas visibilizadas por la proliferación son también provisionales, rechaza la erección de nuevos fundamentos en la historia, la cultura y el conocimiento” (1990: 406). Además, este proyecto fue situado como uno político —“un asunto de enfrentamiento con las relaciones de dominación” en el que “el poder atribuido al conocimiento sobre el pasado convierte a la escritura histórica en una práctica política y transforma las recientes interpretaciones históricas de los post-orientalistas en actos confrontacionales” (Prakash 1990: 407).

Siguiendo otras críticas de las perspectivas poscoloniales (Dirlik 2000, O’Hanlon y Washbrook 1992, Pouchepadass 2000, Sarkar 1997, 1999, Subrahmanyam 2000), quiero subrayar la dificultad que esta visión epistemológica plantea al compromiso político real. Los críticos han indicado el hecho de que las perspectivas posmodernistas son en sí mismas una “gran narrativa” y que están insertadas en los campos de fuerza económicos y políticos del presente (Dirlik 2000: 77, Subrahmanyam 2000: 95). Han señalado que quienes producen este conocimiento poscolonial son parte indefectible de los centros de la producción de conocimiento, principalmente en las universidades de los Estados Unidos (Bénéí 2000, Friedmann 2000) y, por tanto, se encuentran ocupados en las luchas académicas por el poder dentro de esos centros, antes que en acciones subversivas en ubicaciones “subalternas”. Algunos han destacado el peligro de que el énfasis de los poscolonialistas sobre la cultura local pudiera ser usado para justificar la política nacionalista de la derecha a escala local en India (Bénéí 2000, Pouchepadass 2000: 179).

Es interesante comparar el trabajo de historiadores “subalternistas” en los Estados Unidos con los del resto —en Europa e India—. S. Kaviraj —SOAS, Londres—, por ejemplo, señala la dependencia de la teoría poscolonial del conocimiento occidental (2000: 75) y parece proponer su desligamiento lingüística y teóricamente (2000: 79, 84–85). Lo que él parece sugerir es una vindicación de la ignorancia de la teoría y los

debates occidentales (ver también Ramanujan y Narayana Rao, en Subrahmanyam 2000: 92). Por otro lado, un historiador como Sumit Sarkar –Universidad de Nueva Delhi–, originalmente miembro del grupo de estudios de la subalteridad y activamente involucrado en la crítica pública de la fascistización del movimiento nacionalista hindú –a través de sus contribuciones en periódicos diarios, su enseñanza y sus obras en bengalí e inglés–, no estaba preparado para renunciar a la idea marxista de la diferenciación *dentro* del marco de una historia única y, significativamente, de una historia realista. En opinión de Sarkar, diferentes luchas o “historias” localizadas son partes de un único aunque diferenciado proceso, y hay una distinción entre la descripción de una realidad pasada como es recolectada de la información documental y los intentos de un gobierno –o élite intelectual– por construir una particular narrativa, así como un discurso particular.

Lo que es sorprendente en la presentación de Sarkar de una lucha particular sobre la producción de los conocimientos históricos es su *fundamento en la realidad*, es decir, en las luchas políticas concretas actuales en India.⁵ Efectivamente, es un hecho que Sarkar ha tenido serios problemas de censura con su descripción de la historia de los movimientos anticoloniales en India, porque planteó mediante pruebas documentales que los movimientos nacionalistas hindúes de derecha –como aquellos en el poder hasta abril de 2004– brillaban por su ausencia en la lucha por la libertad. Lo que es también sorprendente es su descalificación completa a los discursos “pasados de moda y desacreditados” sobre la historia, en oposición al discurso ecuménico de la proliferación de las realidades discursivas y las cambiantes perspectivas de la teoría poscolonial. La posición de Sarkar está claramente enraizada en un paradigma “fundacional” y “modernista” que opera evidentemente tanto en la presentación del pasado como en la lucha por difundir

5 Durante el simposio de la Wenner-Gren, del cual surgió este libro, Shiv Visvanathan me comentó que Sarkar había estado involucrado en la política “oficial” y había sido consentido por gobiernos previos. Había entonces respaldado y excluido historias e historiadores particulares, y su acoso reciente tiene que ser comprendido en el contexto de estos procesos complejos y a largo plazo en la política y la academia indias. En pocas palabras, la idea de Visvanathan era que Sarkar no era una “víctima inocente” en un escenario de buenos y villanos. Su comentario apoya mi argumento de que fundamentar las prácticas políticas de los académicos es un elemento crucial para la comunicación de conocimientos.

un conocimiento particular del pasado en el presente y *para* las luchas del presente –concretamente, la pelea en contra del ascenso de un Estado totalitario (Sarkar 1993, 2000)–.

A mi parecer, las posiciones intelectuales de Kaviraj y Sarkar representan dos posibilidades políticamente comprometidas en luchas contra el control hegemónico de la producción de conocimiento, distintas, cada cual con poder subversivo eficaz. La primera argumenta que no tenemos que convencer a aquellos en el poder, que los conocimientos particulares que producimos son valiosos; sólo tenemos que darle el valor en nuestros propios términos e ignorar el desconocimiento del centro –de Occidente–. Como un corolario, obtendremos el poder de valorar formas de conocimiento no científicas, no racionales y no modernas –no seculares, literarias, rituales, etcétera–, si así lo decidimos. Los resultados de este proyecto son la absoluta inconmensurabilidad de las formas de conocimiento y la “autonomía” de la conciencia subalterna (Pouchepadass 2000: 177-182). Aunque esto suena radical, creo que es una expresión de la noción liberal de que uno es libre de hacer historia como desee.

¿Pero qué implica esta inconmensurabilidad? Implica la imposibilidad de la comparación y la generalización, debilitando así la construcción de las grandes narrativas, incluyendo nuevos marcos narrativos emancipatorios para reemplazar los modernistas desacreditados (ver Dirlík 2000, Pouchepadass 2000: 181). Implica la imposibilidad de abstracción, transversalmente, a partir de las experiencias de producción de conocimiento localizadas, diversas y a menudo contradictorias. Implica la imposibilidad de un “proyecto” común –¿es éste también exclusivamente un concepto modernista?– de cualquier tipo, debido a la dinámica interminable de la fragmentación –en el tiempo y el espacio–. ¿Cómo nos las arreglamos con las proposiciones que descartan la comparación como un principio fundacional? ¿Con las proposiciones que impiden una lengua unificada de algún tipo que haría posible la comunicación y, por lo tanto, la acción colectiva? ¿Cuáles son las realidades políticas concretas de tales proyectos? En teoría, el antropólogo se ha enfrentado al asunto de la comparación y la inconmensurabilidad desde hace tiempo, y ha producido conceptos como “*emic*” y “*etic*” en un intento por resolverlo. Como sabemos, estos conceptos son problemáticos –porque implican la objetivización de los sujetos antropológicos– pero útiles –porque intentan tender un puente sobre la incon-

mensurabilidad de formas de producción del conocimiento radicalmente diferentes y permitir la comunicación—.

El caso de Sarkar, por otro lado, ilustra la lucha por el control de las ubicaciones en la producción de conocimiento en una situación concreta. Aunque en su visión de la historia, él subrayó la multiplicidad de las luchas que convergieron en la pelea antibritánica, defendió una concepción “moderna” unitaria de la historia social en la cual las diferentes formas de lucha, predicadas sobre las experiencias diferentes de la realidad y modos diferentes —pero no autónomos— de conocimiento, fueron vinculados con un movimiento unitario de la historia a través de la referencia a una “realidad real”. Es también significativo que su particular versión modernista de la historia está relacionada con un proyecto político emancipatorio modernista que trata de contrarrestar el control de la producción de conocimiento del gobierno indio nacionalista de derecha.

Responsabilidad y comunicación en una red mundial

Los casos que he presentado ilustran las diferentes posturas tomadas por los científicos sociales involucrados en proyectos de transformación de la realidad. Vuelvo ahora a mi historia inicial, la del antropólogo andaluz Isidoro Moreno, su manera particular de producción de conocimiento y cómo se podría encarar en una red de antropologías del mundo.

¿Es posible para una comunidad “científica” mundial de antropólogos estar lo suficientemente abierta a las pasiones de otros para ser capaz de comunicarse con académicos que están trabajando en sus lugares nativos? Para conseguir este objetivo, tales antropólogos tendrán que renunciar al distanciamiento y la “objetividad” del antropólogo profesional convencional; un distanciamiento que la experiencia coetánea del trabajo de campo desmiente. ¿Pero es posible para los antropólogos estar abiertos a los conceptos y paradigmas de conocimiento que son extraños al que uno profesa —cualquiera que sea— o a aquel que es hegemónico en la academia?⁶ ¿En qué se diferencia la

6 Es impresionante cómo estamos preparados para aceptar los discursos hegemónicos —incluso si es sólo para oponérseles— y cómo en este proceso recurrimos a menudo a adoptar y adaptar gran parte de sus herramientas conceptuales y relatos conductores. Mientras tanto, tendemos a rechazar sin reconsiderar o, más a menudo, a ignorar los discursos no hegemónicos sobre la sociedad.

participación de antropólogos como Moreno e historiadores como Sarkar en las luchas y debates de sus propias sociedades, del oxímoron metodológico de la antropología, la “observación participante”? ¿En qué se diferencia de una “ingeniería social” el hecho de tener un proyecto para la transformación de la sociedad en que vivimos, observamos y estudiamos? ¿Qué lo hace diferente? (Debemos tener presente que a menudo una intención o discurso “emancipador” constituye una importante parte de las agendas políticas tanto de la derecha como de la izquierda). ¿Quién decide?

La primera cosa con la que tenemos que lidiar es que los antropólogos —y otros científicos sociales— que están comprometidos en un proyecto político usan conceptos *estables* y leyes *unitarias* de movimiento —cualesquiera que sean—. Si su objetivo es transformar la realidad, entonces deben tener un sentido realista —no sólo discursivo— de la realidad. Necesitarán categorías adecuadas a los proyectos políticos en los que desean participar —esto ha sido siempre la práctica entre quienes ostentan el poder, tanto como entre aquellos que desean empoderarse—, además de una estructura del significado que haga explícita la relación entre esas categorías y entre las categorías, los análisis de la realidad y la transformación de ésta —es decir, un enlace a través de la experiencia que conecta el conocimiento con práctica (Dirlik 2000, O’Hanlon y Washbrook 1992)—. Además, tendrán por objetivo no tanto el fragmentar las realidades como el producir una voluntad colectiva (Gramsci 1987 [1929-35]: 185).

El conocimiento producido por y para el compromiso político en el terreno elimina el distanciamiento y tiende a crear marcos y conceptos estables, unitarios y direccionales del tipo “moderlista”. Este tipo de conocimiento está basado en un sentido de la responsabilidad que claramente establece la relación entre el antropólogo y quienes observa, los asuntos que deben ser explorados para adquirir mejor conocimiento e instalar alguna clase de proyecto ordenado, de transformación, y los conceptos y los modelos que deben ser desarrollados para ello. Los antropólogos comprometidos en los años sesenta, como Kathleen Gough (1968), representan una expresión temprana de este sentido de responsabilidad. Pero delinear el marco de la responsabilidad mutua entre quienes participan en una realidad coetánea que se pretende cristalizar como conocimiento de alguna clase es, en mi concepto, la única manera en la que podemos crear un espacio legítimo para la comunicación. La responsabilidad es lo que vincula la producción de conocimiento con la realidad,

con las personas reales, el sufrimiento real, el poder real. La responsabilidad es lo que transforma el conocimiento en un proyecto. La “observación participante”, al contrario, es lo que crea distanciamiento en el trabajo de campo etnográfico —una experiencia que inevitablemente crea responsabilidades mientras dura—. ¿Pero es el distanciamiento necesario para crear algunos fundamentos para la comparación, algunos discursos compartidos entre lugares y tipos de conocimiento? Mi sensación es que *algún* distanciamiento es necesario si a lo que apuntamos es hacia la comunicación y, como Raymond Williams (1984: 55) planteó, hacia el crecimiento a través de las tensiones.

Pero tenemos otros obstáculos que encarar si aspiramos a crear este espacio planetario del encuentro antropológico. Uno, obviamente, es la lengua. Ser forzado a usar el inglés internacional para comunicarse más extensamente es en sí un aspecto de la opresión y la dependencia (Comelles 2002, Kaviraj 2000), pero no me explayaré sobre este asunto. Estoy más preocupada por las luchas políticas locales y procesos de legitimación mediante la producción de conocimiento y con el frecuente desconocimiento que tenemos de estos últimos cuando nos acercamos a la producción de nuestros colegas locales. Desde la distancia de otro lugar y una historia disciplinaria diferente, el antropólogo se acerca a menudo a esas luchas de producción de conocimiento locales sin *conocimiento de causa*.

Siempre me han sorprendido los “errores de juicio” que algunos de mis colegas extranjeros cometen sobre el trabajo y el posicionamiento político de algunos de mis colegas españoles. Yo misma hago juicios desde mi experiencia académica particular, asociada a una trayectoria particular de la historia de la disciplina en España, y desde mi posición política respecto a los asuntos actuales en España —y el resto del mundo—. Aunque puede ser sesgada mi apreciación sobre el conocimiento producido por mis colegas antropólogos, puedo situar ese conocimiento en *prácticas concretas* e historias particulares que me ayudan comprender lo que están *realmente* diciendo, a veces, bajo la última jerga conceptual prestada del exterior (Narotzky 2002). Mis amigos y colegas extranjeros con posturas políticas y sesgos similares a los míos son incapaces de leer entre líneas hasta que se hacen conscientes de las historias y luchas locales. Mi pregunta es: ¿cómo desarrollamos los criterios necesarios para comprender el trabajo de colegas cuyas historias disciplinarias y posicionamiento político con respecto a los asuntos del mundo real ignoramos? ¿Es ésta una

preocupación superflua? ¿Es “buena” *per se* la ciega apertura? ¿Pueden los conocimientos, a través del intercambio, aparecer como separados de su proceso de producción? ¿Qué clase de visión tenemos de los flujos de conocimiento como diferentes del “mercado” actual de conocimiento? ¿Sería ese un sistema de reciprocidad generalizada?

Déjenme narrar otra historia sobre la antropología española que indica el posicionamiento diferencial entre antropólogos nativos en las luchas de poder locales y cómo esto afecta la producción de conocimiento. En febrero del 2000, un tipo de linchamiento tuvo lugar contra inmigrantes norte-africanos en el pueblo de El Ejido, Almería, Andalucía, un pueblo entonces gobernado por el Partido Popular, PP, un partido político de derecha. Bajo los ojos complacientes de la policía local, que se abstuvieron de intervenir, residentes españoles atacaron a inmigrantes en una manera organizada, destruyendo su propiedad, profanando su espacio de culto y haciéndolos huir a las montañas para buscar refugio. Para el PP, el evento representaba un estallido espontáneo de la cólera de los residentes españoles sobre las prácticas no integradas de los inmigrantes y su comportamiento criminal –según se informa, la causa del linchamiento era el homicidio supuesto de una niña local por un inmigrante marroquí–.

Lo que me interesa exponer en este caso es la participación de los antropólogos españoles como “expertos” en la producción de conocimiento sobre este evento y, más generalmente, sobre asuntos alrededor de políticas de inmigración y multiculturalismo. Antes de que los eventos tuvieran lugar, algunos antropólogos de Andalucía, como Emma Martín –Universidad de Sevilla– y Fernando Checa –Universidad de Granada–, habían estado haciendo trabajo de campo en el área del Poniente Almeriense, donde El Ejido está ubicado, tratando de valorar las realidades de las vidas de los trabajadores inmigrantes en la agricultura intensiva de invernadero. El trabajo de Martín, parte de un proyecto más amplio que incluía otras regiones españolas (Martín, Melis y Sanz 2001), estaba siendo cofinanciado por la Unión Europea y la Junta de Andalucía –el gobierno autónomo en manos del socialdemócrata Partido Socialista Obrero Español–. Su trabajo era principalmente empírico pero evidentemente relacionado con un marco general de “economía política”, resaltando los efectos de los procesos económicos transnacionales y las políticas nacionales de exclusión. Un antropólogo de Madrid, Ubaldo Martínez Veiga –entonces en la Universidad Autónoma de

Madrid— también estaba haciendo trabajo de campo en la zona (Martínez Veiga 2001). Próximo al sindicato Comisiones Obreras, ubicado en la izquierda política, se planteó el papel de los sindicatos en la organización y defensa de los derechos de los trabajadores inmigrantes. La obra que produjo fue muy teórica y enmarcada en una estructura conceptual fuerte de economía política.

Después del evento, estos antropólogos expresaron pública y abiertamente el conocimiento que habían producido, participando en muchos foros locales tales como reuniones del sindicato y reuniones de asociaciones de inmigrantes.⁷ Todos contaron cómo habían experimentado formas de intimidación, desde la censura hasta la amenaza en contra de sus vidas.⁸ Unos meses después del evento de El Ejido, el 15 de diciembre de 2000, el Senado español, con una mayoría del PP, aprobó una nueva Ley de Extranjería, excluyendo a los inmigrantes ilegales de derechos civiles básicos como el derecho de asociación, las reuniones públicas, la membresía en el sindicato, la salud y la educación, incrementando la vigilancia policial y la represión. El 4 de enero de 2001, doce inmigrantes murieron en Lorca, Murcia, en un accidente de automóvil, mientras trataban de evitar los controles de la policía cuando conducían para trabajar como jornaleros agrícolas en la economía informal. En la aplicación de la nueva ley, la represión golpeó a las víctimas: los inmigrantes ilegales en la zona fueron expulsados del país para solicitar la entrada legal en origen. Los empresarios agrícolas locales en Lorca fueron exonerados de cualquier responsabilidad legal por sus prácticas de explotación y el trato inhumano de los inmigrantes. Los inmigrantes, por su parte, explícitamente señalaron a la nueva Ley de Extranjería como causante del fatal accidente.

En este contexto, el gobierno de PP creó una institución llamada Foro de la Integración de los Inmigrantes y designó como su presidente a un antropólogo, Mikel Azurmendi, un ex miembro del grupo nacionalista vasco ETA, quien se encuentra actualmente “exiliado” del País Vasco después de recibir amenazas de muerte, presuntamente de ETA, y que se sitúa ahora próximo a las opiniones y políticas del PP contra

7 Otro antropólogo de la Universidad Autónoma de Madrid, Carlos Giménez, quien trabajó en la inmigración pero que no ha hecho trabajo de campo directamente en esa área, fue también una voz visible durante el momento inicial.

8 Martínez Veiga y Martín en comunicaciones personales.

el nacionalismo periférico y la inmigración. Pronto Azurmendi produjo un libro, *Estampas del Éjido* (2001), y numerosas contribuciones para el periódico (Azurmendi 2002a, 2002b) en las que explicó los eventos como un conflicto entre culturas. Los inmigrantes, escribió, carecían de una apropiada “cultura de trabajo” y de “tradicón democrática” y eran responsables de perturbar las costumbres en la localidad, lo cual justificaba las políticas represivas del gobierno hacia ellos.

Muchos antropólogos que no compartían las posiciones de Azurmendi reaccionaron enérgicamente. Isidoro Moreno, entonces presidente de la Federación de Asociaciones Antropológicas del Estado Español, FAAEE, con Emma Martín, escribieron un documento protestando por las posiciones de Azurmendi y cuestionando su capacidad profesional, el cual fue circulado para ser firmado por todos los demás antropólogos de la universidad.⁹ La lista de distribución original constaba de 129 antropólogos de planta en las universidades; 63 personas, incluyendo docentes de cátedra, firmaron la carta –aproximadamente el 50 por ciento de la lista original–. Es difícil conocer las razones que empujaron a la gente a respaldar o no una acción corporativa de estas características, cuyo objetivo explícito era defender a la profesión antropológica contra un “cuerpo extraño” –Azurmendi–. Muchos de los que firmaron el documento no lo habrían escrito del mismo modo, pero sentían que ayudaba a poner a la antropología en un particular marco de responsabilidad. Muchos de quienes no firmaron tenían también razones corporativas, como no expresar la crítica pública sobre un colega. Otros podrían haber declinado firmar por razones pragmáticas: las agencias gubernamentales ofrecen mucha financiación para la investigación sobre inmigración. Otros respaldaban probablemente las opiniones de Azurmendi.

¿En dónde nos deja esto respecto a cómo determinar el valor del conocimiento producido en ubicaciones periféricas o en cualquier otra ubicación? Frecuentemente ignoramos las prácticas y realidades que crean un contexto para comprender los significados que otros producen. La crítica poscolonial a menudo ha esencializado las ubicaciones no hegemónicas en la producción de conocimiento, como lo ha hecho con las ubicaciones euro-estadounidenses. Pero como muestra el caso que acabo de presentar, la producción de conocimiento

9 El documento y sus signatarios aparecieron en *Página Abierta*, no. 128, año 12, pp. 46-47.

antropológico en las periferias y en cualquier otra parte es diversa: involucra complejas relaciones de poder y proyectos mutuamente contradictorios. Está articulada a agendas políticas múltiples que abarcan tanto la derecha como la izquierda, tanto la justificación y apoyo a políticas gubernamentales como su crítica y formas de agitación tanto “institucionales” como “alternativas”. No estoy proponiendo la censura: pudiera aprender mucho de la interpretación de Azurmendi —uno tiene que conocer los argumentos de sus adversarios— y quiero saber qué tiene que decir como *antropólogo*. Pero para poder apreciar sus conocimientos y hacer algo con ellos —es decir, para que la comunicación de ese conocimiento sea realmente posible—, tengo que saber dónde se ubica con respecto a los asuntos de la vida real.

El distanciamiento “científico” nos ha hecho creer que los conocimientos pueden fluir y ser comunicados sin vinculaciones, no sólo con respecto al autor sino también al contexto histórico de su producción. Y es en parte cierto: así es como leemos la mayor parte de lo que leemos en nuestro contexto hegemónico occidental de producción de conocimiento. Pero siempre tenemos algunas pistas, precisamente porque la hegemonía ha producido un mundo pequeño. Sabemos en qué tipos de revistas publican qué tipo de cosas; leemos los agradecimientos de un autor y tenemos una idea de su contexto personal; sabemos de la posición política de la academia en los Estados Unidos porque es bien visible, discutida y divulgada en los muchos foros de debate abiertos para ello. Pero no tenemos el mismo tipo de conocimiento sobre India, China, Marruecos o Rusia, por nombrar solamente algunos. ¿Una red de antropologías del mundo proveería un espacio en el cual no sólo se accediera a formas de conocimiento desligadas sino también se las situara en sus procesos de producción?

Antropologías del mundo: una propuesta realista

Regresamos ahora a la necesidad de comunicar nuestros conocimientos y generar el crecimiento de a partir de la comunicación. ¿Cómo podría ser posible dentro del ambiente politizado que he descrito, en donde los antropólogos que trabajan “en casa”, que “carecen de distanciamiento”, participan en asuntos muy reales y en los debates que producen el presente? ¿Debemos, siguiendo a Herzfeld, descartar el “nativismo epistemológico” como falta de rigor científico y abordarlo solamente como objeto de estudio? ¿Deberíamos,

siguiendo a Taussig, optar por las caracterizaciones autocontenidas de la experiencia apasionada? ¿Deberíamos, siguiendo la dirección de Kaviraj, hacer caso omiso de lo que no sabemos? El problema es difícil de solucionar y es un dilema antropológico clásico después de todo, adobado con historia y política y la espada de Damocles de la crítica poscolonial y foucaultiana. Es el problema de la inconmensurabilidad y la comparación, del desligamiento y la participación, del grado en el cual la producción de conocimiento es política desde el principio, y de la necesidad para la comunicación.

Como lo veo, no hay ninguna opción fuera del posicionamiento político en la producción de conocimiento antropológico. La crítica posmoderna nos ha hecho conscientes de las profundas implicaciones políticas de las formas aparentemente objetivas de conocimiento que están sin embargo entramadas en particulares regímenes de verdad. ¿Pero debemos descartar todo lo que sabemos que ha sido producido desde una posición política —intencionada o no— particular? ¿No podemos aprender nada de Aristóteles, Aquino, Hegel, Arguedas, Rivers o Malinowski, por ejemplo? Indudablemente podemos. ¿Cómo procedemos entonces? Los situamos a ellos y sus conceptos en un contexto histórico, una realidad del pasado que da un significado particular a lo que dijeron. Entonces procedemos analógicamente, acercando esas descripciones de la realidad, esos conceptos y marcos estructurales, para que remitan a la realidad actual que queremos explicar. Forzamos los conceptos; los afrontamos; creamos unos nuevos en una síntesis creativa con otros conceptos de otros tiempos y pensadores. Producimos un nuevo marco o modificamos uno anterior para otorgar significado a las relaciones entre los conceptos que usamos en referencia a la realidad que queremos comprender y cambiar —o respaldar—.

En antropología, además, usamos descripciones etnográficas —no obstante lo críticos que seamos sobre la manera en la que fueron producidas— como material para la comparación. Asumimos con respecto a esto algo similar a la suspensión de la incredulidad que la ficción realista implica: debemos confiar en que alguna referencia a la realidad “real” existe en la descripción. Tenemos que proceder de este modo, a través de la conversación con trabajos de tipos muy diferentes, para crecer en nuestro pensamiento sobre la realidad. Y para poder hacerlo de una manera creativa, necesitamos el carácter explícito; es decir, necesitamos que nos digan —o conocer o aprender— cuál era el proyecto político del autor.

Esto nos permitirá comprender mejor su trabajo y relocalizar el conocimiento en referencia a una realidad concreta. Podemos aprender algo de los discursos que son extraños a nuestra realidad concreta y a nuestro marco teórico, sólo si es claramente esbozada la responsabilidad del autor en relación con su realidad concreta, si se hace un esfuerzo de hacerlo explícito. Entonces podremos colocar esos conocimientos o su crítica en nuestro marco teórico y proceder hacia nuestro propio proyecto.

Ignasi Terradas –Universidad de Barcelona– propuso algo similar con su reevaluación de la metodología del “realismo etnográfico”:

En la medida en que la etnografía existe, existe como cosa tanto en un sentido durkheimiano como marxista. La objetividad y la alienación son los estereotipos de la etnografía fracasada. La subjetividad y la metonimia lo son de una pseudo-etnografía. La etnografía realista se mueve entre una realidad que siempre le sobrepasa y una teorización que es aproximación [...] Los juicios sobre las etnografías deben proceder de su confrontación mutua. De lo contrario no obtenemos conocimiento etnográfico, sino [conocimiento] psicológico, estilístico, moral, político, etcétera [...]. El diálogo inter-etnográfico es lo que realiza el significado propio y amplio de la etnografía. Ese es su significado real, el que surge en el contexto de la propia corriente de etnografías (Terradas 1993: 120).

Para Terradas la relación entre etnografías es la que constituye la antropología como “una realidad científica (analítica) y artística (evocativa)” (1993:120). Y fue la posibilidad de comprender la distinción entre la descripción y la interpretación en la escritura etnográfica la que constituyó la ruptura epistemológica en antropología:

Partimos ahora de que la composición etnográfica y la teoría antropológica realistas deben proceder de la confrontación total de varias etnografías. A ello hay que añadir que el esfuerzo pionero de los antropólogos de comienzos de este siglo [del XX] radica en la previsión de tal confrontación. Por esa la razón se esforzaron en dar una explicitud sin precedentes a sus descripciones,

métodos y teorías. El texto etnográfico que nos llega a partir de esta ruptura epistemológica que bien podemos caracterizar como la revolución de la explicitud en Antropología, es lo que distingue el realismo etnográfico y permite diferenciar un estadio importantísimo en la historia de la disciplina (Terradas 1993: 121).

Terradas destaca la importancia de la etnografía en nuestra disciplina, pero es una etnografía cuya meta es trascender una experiencia particular a través de su voluntad apriorística de comunicarse con otras etnografías y, a través de este ejercicio interminable, tratar de comprender mejor la realidad. Si es cierto que la producción de conocimiento etnográfico tiene que ser historizada, es sin embargo nuestro enlace particular —como una ciencia social— a la realidad y nosotros debemos reaprender a enfrentarlo. Es desde el interior de nuestra práctica etnográfica —entrelazando experiencia, pensamiento y escritura— desde donde la comunicación con el trabajo de otros antropólogos puede proceder —pero también, necesariamente, la voluntad de comunicarse tiene que ser parte de la vida y el crecimiento de la antropología desde el comienzo—. Sólo desde nuestra referencia a la realidad vivida —una realidad unitaria, contemporánea y compartida— pueden ser explicitados los modos de responsabilidad. Creo que tanto la distancia como la participación son necesarias para que la comunicación tenga lugar y que los proyectos políticos son una realidad inevitable de los productos de los científicos sociales. Solamente las formas hegemónicas de conocimiento se presentan a sí mismas como apolíticas.