



UNA HISTORIA NECESARIA:
ÉTICA, POLÍTICA Y RESPONSABILIDAD
EN LA PRÁCTICA ANTROPOLÓGICA

RELACIONES 98, PRIMAVERA 2004, VOL. XXV

*Susana Narotzky**
UNIVERSIDAD DE BARCELONA

Lo que pretendo hacer en este artículo es mostrar la relación entre ética, política e historia, haciendo uso por un lado de los debates que han surgido en antropología en torno a la relación entre estos temas, y por otro refiriéndome a mi actual trabajo etnográfico que intenta estudiar las relaciones entre pasado, presente y futuro en la práctica política contemporánea en España.

Mi trabajo se plantea como un intento de: 1) desbrozar la complejidad dialéctica de las “narraciones” históricas –es decir de conjuntos de algún modo coherentes que orientan el movimiento de las sociedades–; pero también de: 2) explicar la complejidad de su “enganche” con las realidades de la vida de la gente y con sus intentos de intervenir de forma más o menos organizada, espontánea, colectiva, individual, etcétera, en esa realidad.

Esta exploración me parece particularmente pertinente para el tema de la ética por dos razones dialécticamente conectadas. La primera es que la historia como temporalidad orientada de la acción (en forma de una narrativa explicativa) está íntimamente relacionada con la ética, como orientación valorativa de la acción individual, “el buen hacer”. He utilizado el concepto de “hegemonía” de Gramsci (1987) para desentrañar esta cuestión y para centrar la siguiente cuestión de la relación ineludible entre ética y política; es decir la cuestión de la relación entre la valoración de la acción y la voluntad de transformar la realidad con la acción.

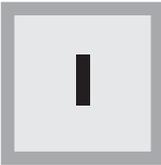
Por último mi actual trabajo plantea la cuestión de la ética en antropología y de su relación con la historia y la política desde otro ángulo. En la medida en que aceptamos que los/as investigadores/as so-

* narotzky@ub.edu Las reflexiones que recoge este artículo son fruto del debate con numerosos colegas. Entre estos, quiero destacar al colectivo World Anthropologies Network en donde hemos debatido estas cuestiones con asiduidad. También agradezco el debate intelectual con mis colegas del grupo de investigación “culturas de la responsabilidad en los ámbitos económico y político: moralidad, reciprocidad y circulación de recursos” financiado por el Programa Nacional de Promoción General del Conocimiento, BS02003-06832, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Lourdes Méndez, John Gledhill y Paz Moreno han tenido la paciencia de leer un primer borrador del artículo y darme su opinión crítica. Su generosidad no queda justamente compensada con un mero agradecimiento público. Una larga conversación de años con Gavin Smith ha sido un estímulo intelectual constante que nunca podré agradecer suficientemente. Sin embargo, la responsabilidad de lo escrito es únicamente mía.

mos unos/as actores/as sociales más de una realidad producida por la dialéctica entre campos de fuerza conceptuales y campos de fuerza materiales que se plasman en narrativas de esa realidad diversa y a veces en conflicto, el “buen hacer” personal y profesional no es separable de la narrativa histórica en la que nos ubicamos y desde la que inevitablemente nos relacionaremos con los sujetos antropológicos y con nuestros colegas de disciplina.

Pero ¿entonces, es necesario aceptar como insalvable el relativismo histórico que al anular la metanarrativa modernista postula una multiplicidad de historias posibles desconectadas? ¿O sucumbir al culturalismo histórico que vincula la orientación de los procesos (lo que ocurre y el cambio) a esas narrativas particulares? Este artículo intenta abogar por el realismo inmanente de ciertos acontecimientos históricos que más allá de las narrativas expresan el sentido de los procesos de relación humanos en su transformación. Intento defender en suma que no hay ética posible en antropología sin comunicación explícita de nuestra ubicación en una historia orientada (y por tanto política), y no hay comunicación posible sin un referente realista de la realidad histórica.

(Ética, política, historia, hegemonía, memoria histórica, acción colectiva)



INTRODUCCIÓN

Lo que pretendo hacer en este artículo es mostrar la relación entre ética, política e historia, haciendo uso por un lado de los debates que han surgido en antropología en torno a la relación entre estos temas y por otro refiriéndome a mi actual trabajo etnográfico que intenta estudiar las relaciones entre pasado, presente y futuro en la práctica política contemporánea en España.

Mi trabajo se plantea en cierta medida como un intento de encarar la cuestión de qué entendemos los antropólogos por “historia” cuando nos referimos a ella. En este sentido lo que guía mi esfuerzo es el intento de desbrozar la complejidad de las “narraciones” históricas —es decir de conjuntos de algún modo coherentes que orientan el movimiento— que interactúan de forma explícita o implícita, pero también de explicar

la complejidad de su “enganche” con las realidades de la vida de la gente y con sus intentos (más o menos afortunados) de “controlar” u “orientar” su vida, esa voluntad de intervenir de forma más o menos organizada, espontánea, colectiva, individual, etcétera en esa realidad. La historia contemporánea de España (Segunda República, Guerra Civil, Dictadura franquista, Transición, Democracia) está siendo replanteada por parte de distintos grupos con objetivos diversos que se presentan como parte de un proceso aparentemente unívoco y simple de “recuperación de la memoria histórica”, la memoria silenciada y tergiversada de los vencidos. Como mostraré más adelante, la complejidad es sin embargo muy grande aunque sólo sea porque los “vencidos” no eran un grupo homogéneo ni social, ni política, ni económica, ni culturalmente y sobre todo, porque no fueron vencidos *de la misma manera*, ni tuvieron las mismas oportunidades de *rehacer* lo que quedaba de sus vidas.

Esta exploración me parece particularmente pertinente para el tema de la ética por dos razones dialécticamente conectadas. La primera es que la historia como temporalidad orientada de la acción (en forma de una narrativa explicativa) está íntimamente relacionada con la ética, como orientación valorativa de la acción individual, “el buen hacer”. Intentaré explicar de qué forma a lo largo de este artículo y cómo el concepto de “hegemonía” de Gramsci (1987) me ha resultado útil para desentrañar esta cuestión y para centrar la siguiente cuestión de la relación ineludible entre ética y política; es decir la relación entre la valoración de la acción y la voluntad de transformar la realidad con la acción.

Por último mi actual trabajo plantea la cuestión de la ética en antropología y de su relación con la historia y la política desde otro ángulo. En efecto, la aproximación reflexiva de la investigadora al problema que quiere estudiar, cuando además la propia delimitación del problema reposa sobre un concepto tan historizado y debatido como es el de “historia”, puede terminar en vértigo. En la medida en que aceptamos que los/as investigadores/as somos un/a actor/a social más de una realidad producida por la dialéctica entre campos de fuerza conceptuales y campos de fuerza materiales que se plasman en narrativas, diversas y a veces en conflicto, de esa realidad, el “buen hacer” personal y profesional no es separable de la narrativa histórica en la que nos ubiquemos y des-

de la que inevitablemente nos relacionaremos con los sujetos antropológicos y con nuestros colegas de disciplina. Pero ¿entonces, es necesario aceptar como insalvable el relativismo histórico que al anular la meta-narrativa modernista postula una multiplicidad de historias posibles desconectadas? ¿O sucumbir al culturalismo histórico que vincula la orientación de los procesos (lo que ocurre y el cambio) a esas narrativas particulares? Este artículo intenta abogar por el realismo inmanente de ciertos acontecimientos históricos que más allá de las narrativas expresan el sentido de los procesos de relación humanos en su transformación. Intento defender en suma que no hay ética posible en antropología sin comunicación explícita de nuestra ubicación en una historia orientada (y por tanto política), y no hay comunicación posible sin un referente realista de la realidad histórica.

ÉTICA Y RESPONSABILIDAD

En términos generales, el problema de la ética en la práctica antropológica se ha venido asociando con la cuestión de un compromiso político habitualmente entendido como “progresista”. En los debates que sobre esta cuestión se iniciaron a mediados de la década de los sesenta del siglo XX, rara vez se ha planteado considerar ético -es decir como una conducta acorde con una determinada idea de “beneficio para la humanidad”- la colaboración de antropólogos con el proceso colonial o con el imperialismo estadounidense y su lucha anticomunista, o, de forma más suave, con ciertas políticas represivas de la emigración. Esta ceguera es en sí misma un dato importante que muestra la importancia de los conceptos de hegemonía y de historia para penetrar en cualquier debate sobre lo ético, su relación con lo político y su pertinencia de cara a la práctica científica antropológica. Un número importante de artículos y libros han planteado en determinados momentos históricos la cuestión de la responsabilidad del antropólogo/a respecto de 1) los sujetos antropológicos; 2) la disciplina como institución científica y colegiada y 3) los proveedores de fondos para investigar –públicos o privados–. Ya Gough (1968) y Berreman (1968) plantean este dilema y lo resuelven dando prioridad a la responsabilidad hacia los sujetos antropológicos

—en dónde se asume que estos sujetos antropológicos son homogéneamente explotados/dominados por los países capitalistas desarrollados de los que los antropólogo/as son miembros también *a priori*.¹ El suyo es explícitamente un planteamiento político de corte marxista en donde las conexiones relevantes que ligan el pasado con el presente con el futuro, que dan forma y sentido a los “procesos históricos” y por tanto que sirven de guías para la acción, están fijados en un sistema no sólo metodológico sino también filosófico.² Es decir que la preocupación ética en la antropología (tal como la entendemos) llega de la mano de una filosofía política concreta, de una historia concreta, de una “gran narrativa” ilustrada y moderna específica, y de la idea de una praxis de lucha colectiva necesaria (política de la acción colectiva).

Sin embargo, ya entonces la guía de conducta que proponían Aberle, Gough, Berreman, etcétera, no era evidentemente la única aceptada. Tal como nos recuerda Gough:

En 1967 David Aberle presentó una resolución en la conferencia anual de la Asociación Americana de Antropología (AAA) que condenaba esas armas [que se usaban en Vietnam como el napalm...]. Para nuestra consternación, fue desestimado por la presidenta de entonces, Frederica de Laguna, y opuesto con vehemencia por Margaret Mead que argumentó que las resoluciones políticas “no estaban en el interés profesional de los antropólogos”. Hubo conmoción en la sala. David Aberle, Gerald Berreman y otros argumentaron en contra de la presidencia, pero ganamos cuando Michael Harner se levantó y afirmó: “El genocidio no está en los intereses profesionales de los antropólogos”. En contra de la decisión de la presidencia, se aprobó entonces la resolución por una amplia mayoría. Fue uno de los primeros

¹ Descartando la posibilidad ya existente de antropólogos no miembros de estos centros del desarrollo capitalista, y mostrando de este modo el etnocentrismo anglocéntrico de la disciplina como espacio de producción de conocimiento. De hecho algunos de estos antropólogos “políticos” colaborarán activamente con antropólogos periféricos como Pallerl en el caso de Wolf.

² Volveremos luego sobre esto cuando hablemos de la idea gramsciana de la filosofía de la praxis y de la hegemonía. Estos intelectuales tradicionales se posicionaban como intelectuales orgánicos en un proyecto político que había construido su filosofía de la historia (dialéctica y orientada a unos fines predeterminados).

manifiestos públicos de una asociación profesional en contra de la guerra de Vietnam (Gough 1993).³

Lo que esta cita muestra es que en aquellos años muchos antropólogo/as miembros de la American Anthropological Association (AAA) preferían adoptar o bien una perspectiva “profesional”,⁴ respondiendo a lo que Mills (2003) ha llamado la idea de “bifurcación de valor” en la que los “hechos” son distinguibles de los “valores” y el ámbito del conocimiento debe separarse del de la ética y la política, o bien una ética guiada por una idea de “modernización” capitalista y “democratización” anticomunista en la que colaborar con el gobierno que intentaba ayudar a realizar *esa utopía era una conducta ética*.

Una segunda ola de preocupación ética en antropología llega en los años noventa y se centra todavía en el debate sobre el compromiso político ineludible del antropólogo/a individual en la situación etnográfica (Scheper-Hughes 1995) frente a las injusticias de las que es testigo/a y en cómo es una responsabilidad ética implicarse (se entiende de forma implícita que esta implicación es en beneficio de los explotados/dominados locales). La postura ética en este nuevo debate tiene algunos aspectos claramente diferentes de la que defendían los radicales americanos de los años sesenta: 1) se trata ahora de una ética precultural/natural/universal y por tanto *no depende* de una topografía de conexiones que dibujan relaciones, procesos y causalidades de tipo económico, po-

³ In 1967 David Aberle presented a resolution at the annual meeting of the American Anthropological Association which condemned those weapons [used in Vietnam such as napalm...]. To our dismay, it was ruled out of order by the then chairperson, Frederica de Laguna, and vehemently opposed by Margaret Mead, who argued that political resolutions were “not in the professional interests of anthropologists.” There was a commotion on the floor. David Aberle, Gerald Berreman and others argued against the chair, but the day was won when Michael Harner rose and stated: “Genocide is not in the professional interests of anthropologists.” Against the chair’s ruling, the resolution was then passed by a large majority. It was one of the first published statements by a professional association against the war in Vietnam.

⁴ Esta perspectiva “profesional” no deja de ser una ética también como muy bien han señalado muchos, influidos por Foucault y sus ideas sobre verdad y poder –producción del conocimiento–.

lítico e ideológico y definen el movimiento de la historia, de *una* historia, y 2) se trata ahora de una idea *individual* de implicación ética y política. La acción política ya no se entiende como acción colectiva sino individual, no responde a un “proyecto” político total sino a la llamada concreta y emotiva de unas circunstancias particulares. Frente a esta postura sigue vigente la postura “científica” (D’Andrade 1995) en la que hechos y valores deben ser separables y la búsqueda de la objetividad la única guía ética válida para el antropólogo/a, una ética de la razón ilustrada del conocimiento. Esta última postura es difícilmente sostenible en el ámbito creado por la reflexión de Foucault (1981) sobre el poder y los regímenes de verdad en la producción del conocimiento científico que ha invadido la reflexión antropológica, y ha quedado de momento relegada en el debate sobre la ética en la práctica antropológica.

El debate se ha desplazado en los últimos años hacia la aparición de un discurso neoliberal de la ética como responsabilidades económico-contractuales entre los investigadores y sus clientes o patrocinadores (universidades, organismos públicos, empresas) (Strathern 2000, Shore y Wright 2000, Amit 2000, Pels 2000). La redacción de códigos profesionales de responsabilidad ética bien distintos en sus objetivos del código de 1971 redactado por la AAA en plena euforia radical (Mills 2003) así como la implantación de comités éticos de seguimiento en las universidades, exponen esta tendencia creciente. Un número importante de antropólogo/as ha señalado que esto puede relacionarse con nuevas formas de gobierno que tienden a interiorizar en los individuos las formas de regulación siguiendo pautas de responsabilidad contractuales y de mercado (Shore y Wright 2000, Pels 2000) como ya expuso Foucault en sus trabajos sobre “gubernamentalidad” (Lemke 2001, Foucault 1991). Quienes defienden la pertinencia de estos códigos plantean la necesidad de contar con *un código* que regule la práctica profesional de una ciencia que trabaja con sujetos humanos a los que habría que proteger de los abusos que la propia dinámica de la práctica *per se* podría engendrar.⁵

⁵ A diferencia de abusos que entrarían en calidad de delitos corrientes bajo las leyes comunes del/de los estado/s de los que son ciudadanos los investigadores y los investigados. Es decir parecería que estos códigos son normas para prevenir el uso de la legislación vigente que tienen por objeto beneficiar no tanto a los sujetos investigados sino a los

El modelo es obviamente el de la medicina experimental y el hecho de que en EEUU la antropología social/cultural siga ligada a la antropología física y biológica puede tener algo que ver en la adopción de este modelo. En cualquier caso lo que presuponen estos códigos es 1) la idea de la “bifurcación de valor”, separación de hechos y valores; 2) la individualidad/autonomía de la acción del investigador; 3) la posibilidad de “contractualizar” y por ello delimitar y circunscribir relaciones sociales que *son* ineludiblemente ambiguas –dadas las múltiples posiciones de los actores– y que son políticas por su historicidad expresada durante el trabajo etnográfico en la co-temporalidad (*co-evalness*) que señalaba Fabian (1983). El tema de la “contractualización” es fundamental y muestra de nuevo la trascendencia de lo político. En efecto, ¿cómo delimitar la finalidad del trabajo antropológico y por tanto los límites de la conducta ética de la profesión sin incurrir en el campo político?⁶ ¿Cuál es la finalidad del trabajo antropológico? ¿Cuáles sus beneficiarios? ¿Cuáles son los términos, cuáles son las partes, del posible “contrato” antropológico? ¿Qué objetivos delimitan las responsabilidades en la disciplina? No está nada claro.

DISCIPLINA Y RESPONSABILIDAD

Trouillot (1991) señala que la constitución de la disciplina antropológica se enmarca en el proceso de emergencia de Occidente que él sitúa en el Renacimiento con la creación de *una* historia –un pasado selectivo– y de una tríada conceptual: orden-utopía-salvaje vinculada a la produc-

clientes de los investigadores y “propietarios” de los resultados de la investigación así como a los que detentan generalmente la propiedad intelectual (los investigadores) frente a las posibles reclamaciones de los sujetos. En definitiva estos códigos parecen prevenir el uso de la ley en detrimento de las instituciones y empresas.

⁶ Desde el juramento hipocrático cualquier médico que se encuadre en la tradición occidental sabe que la finalidad de su trabajo es devolver la salud al individuo que lo necesite (con independencia de quién sea éste, tanto al santo como al asesino) y una vez cumplido este objetivo no tiene ninguna responsabilidad ni respecto al paciente ni respecto a otros que puedan sufrir las consecuencias de su acto curativo (por ejemplo si el médico salva a un hombre que luego mata a su mujer, o provoca una masacre).

ción del “otro” como una necesidad de Occidente. Pero además, el proyecto de un orden absoluto y universal se relacionó con el control a través del conocimiento:

Los trabajos seminales que inscribieron el salvajismo, la utopía y el orden fueron concebidos en la misma era. Esta simultaneidad es tan sólo uno de los indicios de que esas ranuras se crearon las unas en relación con las otras. En el contexto de Europa, los trabajos que establecieron estas ranuras eran parte de un debate emergente que ligaba el orden a la búsqueda de verdades universales, una búsqueda que dio al salvajismo y a la utopía su relevancia. Planeando sobre la cuestión de la situación ideal, y ligándolo al estado de naturaleza, estaba la cuestión del orden como fin y como medio, y de su relación con la razón y la justicia (1991, 31).

[...] Es la mediación del orden universal como significado último de la relación salvaje-utopía, la que da a la tríada su sentido pleno. En defensa de una visión particular del orden, el salvaje se convertía en evidencia para un tipo particular de utopía (33).

Trouillot historiza el surgimiento no tanto de la antropología como disciplina, sino más bien del espacio temático definido por la tríada orden-salvaje-utopía que sustenta el nacimiento de Occidente (de construcción de una hegemonía, añadiría yo) que origina la demanda de producción de unos conocimientos que vendrá a llenar la disciplina antropológica. Aquí queda patente que 1) la finalidad de la disciplina es en esencia política pero orientada a la producción de conocimiento; 2) los beneficiarios serían las élites (políticas e intelectuales) del orden occidental que ese espacio temático ayuda a crear; y 3) el tema es el “otro”. En definitiva, esta tríada que Trouillot resalta en los orígenes será reafirmada en diversos momentos de la disciplina.⁷

⁷ Por ejemplo en la elaboración utópico-primitiva de Mauss del tema durkheimiano de la obligación moral y la reciprocidad como fundamentos de una sociedad industrial solidaria y moral. Un estudio pormenorizado de la historización del concepto antropológico de “reciprocidad” y de su imbricación con la producción de una determinada idea de “sociedad” en la Francia de fin de siglo XIX en Narotzky 2003, ms.

Desde esta perspectiva queda claro que los sujetos antropológicos no son en sí mismos (por lo menos en origen) la finalidad de la ciencia antropológica (como no lo son para la historia los sujetos históricos). Por tanto el principio que oriente la conducta profesional del antropólogo/a hacia el “bien” no estará directamente relacionado con los sujetos antropológicos –que aparecen simplemente en cuanto objeto de conocimiento, pero no en cuanto finalidad de ese conocimiento–. Estará más bien orientado por el contexto histórico occidental en el que actúan estos individuos (antropólogos) y su visión global de la sociedad y del compromiso político. En cierto modo, en la medida en que ocupan un espacio como “intelectuales orgánicos” en la sociedad occidental,⁸ el debate y el conflicto interno en la disciplina son una parte fundamental de la delimitación del “buen hacer” tanto hacia dentro –profesionalmente, *i.e.* discusiones metodológico-teóricas– como hacia fuera –propuestas de transformación social–. Esto ha sido señalado por Fox (1991) y Vincent (1991) en relación con determinadas figuras de la antropología en EEUU y Gran Bretaña, al mostrar los “ámbitos agonísticos académicos” y los contextos historizados y politizados que orientaban su trabajo intelectual: teórico y empírico.

Es sin embargo esta orientación política general de la disciplina, la que introduce en diversos momentos la preocupación por los sujetos humanos que son el objeto de estudio, en la medida en que la disciplina se ha definido tradicionalmente no por el estudio de determinados problemas, sino por su estudio del “otro”, es decir de grupos o comunidades de sujetos (supuestamente coherentes y homogéneos) definidos por su carácter diferencial respecto a los ciudadanos “normales” de la sociedad occidental. Cuando Michael Harner dice en la reunión de la AAA en 1967 que “el genocidio no está en los intereses profesionales de la antropología” está expresando esta mezcla de 1) un compromiso político general orientado por una comprensión radical (es decir marxiana) de las relaciones sociales entre explotados y explotadores, poderosos y

⁸ Son intelectuales orgánicos en el sentido gramsciano en la medida en que sirven para estructurar y justificar un orden particular del mundo con la tríada orden-salvaje-utopía.

oprimidos; 2) una idea implícita del conflicto como motor de la historia y de la fuerza del posicionamiento (incluido el del antropólogo/a) y la “conciencia” colectivos en la lucha; y 3) una idea de sujetos antropológicos definidos como un colectivo “otro”, social y culturalmente circunscrito e internamente homogéneo en estos términos. Es significativo que fuera esta intervención, y no la propuesta mucho más política y radical de Aberle, la que determinara a la mayoría de antropólogos de la AAA a favor de la condena de la guerra de Vietnam. La “ranura salvaje” seguía aquí siendo fundamental en la tríada orden-salvaje-utopía que definía a la antropología como disciplina en ese momento mayoritariamente orientada hacia la construcción de una nueva hegemonía (radical) en el pensamiento occidental.

En definitiva, nos encontramos que lo que va a orientar la conducta del antropólogo/a hacia el “bien”, o hacia la “buena práctica” depende estrechamente de las respuestas que se den sobre la finalidad de la antropología. Unas respuestas situadas en un contexto histórico, al igual que los actores sociales concretos estarán necesariamente implicados en una visión determinada de un modelo de sociedad. A partir de ahí, los actores sociales, como sujetos históricos que son, van a actuar políticamente y éticamente en su realidad cotidiana. Ésta incluirá, entre otros espacios y tiempos, la co-temporalidad ineludible del trabajo de campo etnográfico (Fabian 1983), la escritura de etnografías (Vincent 1991), su participación como expertos para distintas instituciones apoyando a unos u otros en las disputas que se dirimen (Narotzky 2004 en prensa), así como su movilización respecto a las transformaciones de las instituciones que enmarcan su actividad académica, por ejemplo respecto al sistema de auditoría que se está implantando (Strathern 2000, Shore y White 2000, Pels 2000, Amit 2000).

En última instancia, los tres ejes de la actuación ética en antropología que se han definido como 1) la búsqueda de la verdad científica (orientación de la conducta hacia el conocimiento); 2) la mejora de la sociedad (orientación de la conducta hacia un modelo social concreto) y 3) la responsabilidad contractual hacia los que financian las investigaciones (orientación económico-liberal de la conducta), no pueden separarse puesto que forman parte de una realidad histórica, de un proyecto político y de el proceso de producción de una hegemonía (ya sea de

mantenimiento o en contra de la actualmente dominante). El segundo punto (“mejora de la sociedad”) se ha interpretado a menudo de forma simplista como actuar en pro (por el bien) de los sujetos antropológicos (como si estos fueran un bloque homogéneo, como si fueran necesariamente agentes sociales benévolos, pensemos en las mafias, en las élites explotadoras, en grupos culpables de genocidios como los “hutu”, que estudian algunos antropólogos/as). ¿Quiere esto decir que no hay que estudiar esas realidades? ¿Cómo posicionarse en ellas éticamente? Como muy bien señalaron Friedman (1995) y Kuper (1995) en sus críticas a Scheper-Hughes (1995) las cosas son bastante más complicadas y no se resuelven con una llamada a unos principios éticos preculturales (ahistóricos) universales. Como dice Friedman (1995) “el compromiso requiere un análisis de cómo funciona el mundo”, pero añadiría yo, ese análisis estará histórica y políticamente situado, formará parte de la creación de una hegemonía Gramsciana.

HEGEMONÍA Y RESPONSABILIDAD

Quiero en este artículo subrayar la importancia de la historia para una noción de compromiso político que sustente cualquier noción de ética en la práctica antropológica. Pero ¿qué historia? En el contexto actual de los estudios postcoloniales (Prakash 1990, Chakrabarty 2000) y de las influencias postmodernas y post-estructuralistas, parece difícil abogar por *una* historia sin caer en la trampa de la “metanarrativa” occidental (Dirlik 2000). Sin embargo voy a intentar mostrar la *necesidad* de basarse en *una* historia para que la orientación de cualquier conducta hacia el “bien” pueda ser pensable, un “bien” por supuesto enmarcado en una idea de sociedad –como totalidad– y por tanto un “bien” con finalidad política.

Para ello voy a recurrir a la idea de hegemonía tal como Gramsci la presenta en su “filosofía de la praxis” (Gramsci 1987, 323-377) y me ayudarán en este trayecto los escritos de Roseberry (1989, 1991, 1994) y de Smith (1999, 2004). El problema general que plantea Gramsci es cómo lograr producir una concepción del mundo coherente que permita a las clases subalternas convertirse en agentes de la historia, es decir actuar

políticamente para transformar la realidad con éxito.⁹ Las fuerzas en pugna son las siguientes: 1) una estructura de relaciones sociales y económicas que constituye el entorno de la actividad práctica de las personas y produce en ellas, a través del ejercicio de esa actividad, una comprensión latente del mundo (“la mayoría de las personas son filósofas” en este sentido); 2) una “filosofía” acorde con la situación del pasado pero vigente que produce pasividad social y política en los subalternos,¹⁰ y produce una “historia” útil para preservar la posición de los dominantes¹¹, 3) una “filosofía creativa” crítica emergente que corresponde a la actividad práctica y a las necesidades objetivas de las personas corrientes (“la mayoría”) y es la que dará coherencia a la acción política orientada a modificar el futuro.¹²

⁹ Permite a los grupos subalternos pasar de una resistencia guiada por un determinismo mecánico que se expresa en “un acto de fe en una cierta racionalidad de la historia” un finalismo y fatalismo que sustentan la única forma de voluntad posible en situación de debilidad, a una forma activa y responsable de acción: “Porque básicamente, si ayer el elemento subalterno era una cosa, hoy ya no es una cosa sino una persona histórica, un protagonista; si ayer no era responsable porque “resistía” una voluntad externa a sí mismo, ahora se siente a sí mismo responsable porque ya no resiste sino que es un agente, necesariamente activo y que toma la iniciativa” (Gramsci 1987, 337).

¹⁰ Aunque veremos que las propuestas de Roseberry 1994 y de Smith 2004, son críticas con esta idea de “pasividad” inducida por la historia hegemónica y piensan más bien 1) que es un contexto discursivo (aunque no el único, sí el dominante) en el que se realiza el conflicto, pero no lo anula o elimina (Roseberry 1994 y su idea de “marco común discursivo”) y 2) que en su actividad práctica las personas oscilarán, según el contexto y la relación específica en cada situación, entre la “colusión” con esa historia hegemónica o la “confrontación” con ella y la creación de una historia alternativa (Smith 2004, 1999)

¹¹ “La filosofía de una época histórica no es, pues, sino la “historia” de esa época misma, no es sino la masa de variaciones que el grupo dirigente ha logrado imponer en la realidad precedente. La historia y la filosofía son en este sentido indivisibles: forman un bloque” (Gramsci 1987, 345).

¹² La historicidad y “voluntad racional” (la actividad práctica y política) de esta filosofía emergente creativa se realiza en la medida en que corresponde a las “necesidades históricas objetivas”. La racionalidad de esta filosofía se verá validada en la medida en que sea aceptada de forma estable por la mayoría “es decir, al convertirse en una cultura, una forma de ‘sentido común’, una concepción del mundo con una ética que es acorde con su estructura” (Gramsci 1987, 346) Esta “filosofía de la praxis” “historiza el pensamiento en la medida en que los asume en la forma de una concepción del mundo y del

En definitiva, el concepto de hegemonía gramsciano liga la historia a la filosofía, la ética a la política, la labor crítica individual a la actividad práctica colectiva, el desarrollo de la capacidad de acción [no sólo capacidad de resistencia pasiva] de los subalternos a la adecuación entre una historia *diferente* –una concepción del mundo coherente y compartida– y una estructura de las relaciones sociales. Pero además el concepto de hegemonía parte de una determinada ontología relacional del ser que es inherentemente dialéctica e histórica.¹³ Lo que me parece fundamental es precisamente el énfasis en la dimensión práctica de [voluntad de] transformación de una realidad *que plantea problemas* para la mayoría de los que la experimentan desde los moldes conceptuales dominantes.

‘sentido común’ difundido entre la mayoría (una difusión que precisamente sería incomprendible sin la racionalidad y la historicidad) y difundido de tal modo que se convierta en una norma activa de conducta. Creativo, pues, en un sentido “relativo”, como pensamiento que modifica la forma de sentir de la mayoría y en consecuencia la realidad misma, que no puede pensarse sin esa mayoría. Creativo también en el sentido que enseña que la realidad no existe por su cuenta, en y para sí misma, pero sólo en una relación histórica con los hombres que la modifican, etcétera” (Gramsci 1987, 346).

¹³ La importancia de esta perspectiva ontológica, dialéctica e histórica es fundamental para entender la relación entre ética, historia y política que propone Gramsci. Por un lado la acción del individuo no depende sólo de una voluntad autónoma libre de las ataduras con los seres humanos y la naturaleza que le rodean, es decir no puede ser a-o pre-social. Esta perspectiva representa también una crítica de la idea liberal de individuo como abstracción de orden universal, o de la idea cristiana de un referente eterno del ser. En definitiva es una crítica de la anulación del tiempo, el espacio y la dependencia en la constitución del ser y por ende de los condicionantes de su acción (*i.e.* de la ética).

Por otro lado, los seres humanos *son un proceso*, precisamente el proceso de esas relaciones tal como surgen de la actividad práctica de la vida, es decir no pueden ser a-históricos. Ese proceso, esas relaciones son de tipo dialéctico, se producen mutuamente en su relación (*i.e.* el señor feudal produce al siervo y viceversa), es decir son diferenciadas y potencialmente conflictivas, a la vez que dependientes. Pero además, en ese devenir histórico los seres humanos están entre una filosofía asentada, una cultura, que organizó las relaciones pasadas en beneficio de un grupo dominante y una filosofía emergente que es conocimiento crítico de esas relaciones tal como se expresan en el presente y que es un *proyecto* para *hacer* historia, para transformar esas relaciones en beneficio del grupo subalterno. Existe una conciencia de *la necesidad* que orienta la concepción del mundo y la acción en una nueva dirección, una necesidad que “responde a ciertos problemas específicos que plantea la realidad” (Gramsci 1987, 324).

Ahora bien aquí nos topamos con la cuestión de que la realidad plantea problemas a los grupos, a los individuos, desde conjuntos relacionales diversos, cuya crítica parcial no basta para producir esa otra historia coherente que permita orientar la conducta. En efecto, la historización necesaria de conceptos como el género, la edad, la raza, la etnia, la nación, y de la propia historia produce unas topografías infinitamente variables en los análisis críticos de los intelectuales que intentan ir contra corriente de las ideas heredadas. Esto produce éticas y políticas parciales que orientan la conducta humana según esa oscilación entre hegemonías en pugna, más o menos estables o emergentes, de la que habla G. Smith (2004).¹⁴ La incoherencia que observamos en la práctica moral y política de la conducta humana, nos lleva a postular la existencia de las micropolíticas y de las políticas de la identidad, nos lleva a teorizar la yuxtaposición de múltiples proyectos de futuro pero fragmentarios y a menudo contradictorios. Significativamente, el modo en que se enganchan con la realidad estas nuevas “verdades” parciales que se producen desde la intelectualidad crítica es fragmentario, no produce *una* historia sino muchas *historias* diferentes yuxtapuestas pero poco conectadas, no supone una estructura coherente de la realidad a la que adherir *una* concepción del mundo que reúna las subjetividades dispersas

¹⁴ Gavin Smith ha descrito como un Jano bifronte esta tensión constante, en la práctica, entre la concepción del mundo heredada del pasado que produce *una* historia que tiende a reproducir ciertas relaciones existentes, y el conocimiento crítico desde el presente hacia ese pasado con el fin de buscar otra coherencia, *otra* historia, pero sobre todo con la finalidad de proyectar un futuro diferente. Son hegemonías en pugna que tiran en direcciones opuestas y se expresan en la vida cotidiana de la gente, sus valoraciones, su voluntad, sus decisiones, sus acciones: “en la escala menor y más inmediata de los proyectos prácticos interpersonales se torna rápidamente evidente que el Jano retrospecto no representa simplemente una aceptación pasiva de la “historia” sino que implica lo que es probablemente una oscilación entre *o bien* una colusión activa en las apuestas de la historia tal como las evaluamos en este momento, *o bien* un trabajo crítico *en contra* de la experiencia que nos proporciona esta historia selectiva particular” (Smith 2004). Por su parte, Gramsci escribe: “La comprensión crítica de uno mismo ocurre por tanto a través de una lucha de “hegemonías” políticas y de direcciones opuestas, primero en el ámbito de la ética y luego en el de la política propiamente dicha, de modo a llegar a la producción a un nivel superior de la concepción propia de realidad” (1987, 333) Esto puede entenderse como el proceso dialéctico de producción de la conciencia personal.

de los grupos subalternos y permita crear una conciencia colectiva general y operativa políticamente hablando.

Desde el punto de vista de la ética, es decir de las responsabilidades que guían la conducta tanto individual como colectiva, éstas no aparecen tampoco relacionadas en forma de sistema sino como compromisos autónomos, o bien referidas a espacios muy específicos de actuación (éticas profesionales) o bien referidas a espacios totalmente abstractos como una “humanidad” ahistórica y genérica y siempre circunscritos a la acción individual.

Paradójicamente, sin embargo, en las instituciones políticas de gobierno de los países occidentales democráticos se fortalece una idea orgánica y corporativista del Estado, donde no cabe sino *una* historia oficial de progreso civilizatorio económico y político que liga el capitalismo a la democracia como dos caras de una misma filosofía de la historia pre-sentada como ineludible y, en esencia, eterna. Las variaciones locales (en los distintos estados europeos por ejemplo) son menos significativas que el hilo de Ariadna que guía todo el proceso y legitima al tiempo la extorsión neoliberal y la imposición autoritaria de modos represivos de gobierno fundamentados en una idea corporativa del interés nacional que refleja de modo muy claro el concepto de “seguridad” en sus múltiples acepciones (económica, política, social, cultural).

Lo que vemos entonces dibujarse –y hablo de la adherencia entre posibles filosofías/historias en el sentido gramsciano y la conciencia práctica de una realidad problemática– es una doble tensión entre 1) la multiplicidad de historias autorizadas, inmanentes y desconectadas, producidas por los intelectuales y que parecen ajustarse a una realidad simultáneamente globalizada y fragmentada (*i.e.* “flexible”) de las economías y de las identidades; y 2) una única y coherente historia absoluta y totalitaria típicamente moderna y metanarrativa, que se ajusta a la realidad de la acción política y económica institucional de los grupos dominantes. Del lado de las finalidades 1) unos proyectos aparentemente circunscritos e inconexos de futuro frente a 2) un proyecto único mundial totalizador. Ahora bien ¿están tan desarticuladas entre sí estas filosofías/historias y remiten acaso a realidades tan inconexas? Me parece que el proyecto de Wolf en *Europe and the People without History* (1982) indica una de las pocas vías para salir del *impasse* y es sencillamente in-

tentar conectar las múltiples historias y culturas con *una* historia (en el caso de Wolf una metanarrativa marxista) de la expansión del capitalismo y del dominio europeo en el mundo.

Además pienso que es importante recordar aquí la propuesta de Roseberry cuando insistía en que debíamos “examinar las fuerzas que crean simultáneamente heterogeneidad y homogeneidad” (1989, 201). Al hablar de la heterogeneidad de las experiencias vividas por la gente trabajadora nos advirtió de los problemas asociados con la formación de comunidad: “La referencia a un proceso de proletarización desigual implica la creación de una clase trabajadora heterogénea, fraccionada [...] Necesitamos examinar, primero, una serie de cuestiones empíricas: ¿en qué tipos de comunidades políticas se ha insertado esa gente trabajadora? ¿En torno a qué imágenes de comunidad se ha reunido?” (Roseberry 1989, 224).

A lo que parecen apuntar tanto Wolf como Roseberry es que cualquier filosofía verdaderamente crítica de la historia va a tener que plantearse la historia como simultáneamente un proceso de heterogeneización y un proceso de homogeneización es decir un proceso en el que se construyen conciencias del mundo diferentes y conciencias del mundo totalizadoras al mismo tiempo. Porque la actividad práctica de las personas es diferente pero las filosofías/historias hegemónicas han sido siempre coherentes y únicas, es decir que el ejercicio y el acceso al poder, o la estrategia de lucha para transformar una realidad instituida, *necesita* una base estable sobre la que proyectarse hacia el futuro, y esa base sólo puede ser una *explicación* coherente y unitaria del pasado en su relación con el presente y el futuro. Es decir *una* historia para crear *una* estructura y *un* movimiento, *una* historia para guiar la conducta hacia una finalidad “mejor”.

Por supuesto ha habido, y habrá siempre muchas y diversas historias únicas, definiendo estructuras y movimientos diferentes, a menudo contradictorios, pero siempre que existe voluntad de acción política existe la producción explícita o implícita de *una* historia. Podría postularse que la función del “científico” (en oposición a la del “intelectual”) es precisamente la de ser capaces de observar, describir y analizar estos procesos a la vez materiales y simbólicos que constituyen estas diversas historias. La de observar su articulación con las realidades de las rela-

ciones sociales, su proyección hacia el futuro para solucionar aquello que causa problema en el engarce de una determinada visión del mundo y una determinada actividad práctica, su capacidad de orientar la voluntad y movilizar la acción... todo ello sin formar parte de *un* proyecto sustentado por *una* historia: investigar y analizar como quien dice “desde fuera”.

Ahora bien, creemos saber ahora que eso no es así, sino que esa “objetividad” es parte precisamente de *una* historia muy particular que es la historia de la modernidad occidental, parte, como diría Foucault (1981), de la construcción política de un régimen de verdad particular. Este es el dilema ético de los “científicos” sociales. La cuestión es paralizante mientras se encara desde el ángulo “científico” de la profesión, es mucho más manejable si se encara desde el ángulo “intelectual” que acepta el peso de producción de *un* proyecto distinto y sobre todo de su relación política con la realidad que investiga. Para intentar desbrozar esta cuestión es útil observar lo que hacen y piensan aquellos que directa y explícitamente buscan transformar una realidad que causa problema, esos “intelectuales orgánicos” de los que habla Gramsci.

LAS HISTORIAS DE LA HISTORIA

La investigación que estoy iniciando en la actualidad (en España) intenta entender la pugna entre la constitución de “historias únicas” y la constitución de “espacios de tolerancia” de una multiplicidad de historias. Me interesa relacionar esto con los proyectos políticos y con las “actividades prácticas” y posiciones sociales de los que contribuyen a producir estas historias. Me interesa también relacionar estos proyectos locales de rediseño de la historia con procesos más generales que se dan al nivel de la Unión Europea, procesos de producción de *una* “nueva” historia Europea que sirva para la cohesión y la “integración”, superando las “viejas” historias de conflicto y violencia entre comunidades políticas diversas ahora hermanadas.

La investigación trata sobre la relación entre la memoria histórica de la Segunda República, la Guerra Civil, el Franquismo y la Transición en España y la acción política de los trabajadores/as en la actualidad tanto

para defender o reclamar derechos políticos como derechos sociales y económicos. Pretendo estudiar los procesos que contribuyen a silenciar y desvelar determinados acontecimientos históricos en su relación con la actividad social y política de aquellos que participan en estos procesos de producción de “historia”.¹⁵

En los últimos dos años y a raíz de la creación y actividad creciente y mediática de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH) que se fundó como iniciativa particular de dos individuos de la tercera generación de afectados por la represión franquista y que ha fomentado la apertura de fosas comunes, identificación de los cadáveres y su sepultura digna (Silva y Macías 2003), se han sucedido en España una enorme cantidad de proyectos de “recuperación de la memoria histórica”. En general estos proyectos se sitúan *en contra* de la historia oficial del franquismo, pero también *en contra* de una historia oficial pactada durante la Transición (pero iniciada durante el franquismo) en la que se silencia el pasado¹⁶ para “mirar hacia el futuro” de concordia y democracia (Aguilar 1996). Más que “silenciar” el pasado, la historia oficial de la Transición produce una igualación de responsabilidades que distribuye la “culpa” entre las partes en conflicto fundamentalmente entre los sindicatos obreros¹⁷ y las distintas fuerzas rebeldes (fascistas, militares, terratenientes, industriales, banqueros, etcétera), pero en este proceso se insiste en la imagen de la nación como “madre” y de la lucha como lucha “fratricida” moralmente reprochable en términos de la ética “natural” de la sangre, sustentando implícitamente una idea corpora-

¹⁵ Este es un proyecto que se encuentra en sus inicios y en el que colaboro con Gavin Smith que desarrolla su propio proyecto, cuyas preocupaciones son similares aunque no idénticas.

¹⁶ En realidad en este proceso se “Amnistía” el pasado –se escribe una historia que concuerda con un determinado proyecto político– a la vez que la élite política de la Transición asumió la Amnistía política de los responsables de crímenes del franquismo, en aras del proyecto de futuro democrático estable.

¹⁷ Sobre todo achacándoles la culpa de la desestabilización de la democracia parlamentaria republicana con la revolución del 1934 en Asturias y situando ese acontecimiento como el “principio” de la confrontación bélica del “fracaso” de la República democrática, asumiendo de esta forma la causalidad política atribuida por la historia oficial franquista al levantamiento de Asturias.

tivista de la nación en la que el conflicto es “malo” (Aguilar 1996, Julia 2003, Narotzky y Moreno 2004 e.p.).¹⁸ Estos proyectos buscan “recuperar” otra historia, la historia de los vencidos y la historia marginada en aras de la transición democrática. Buscan “rehabilitar” la “dignidad” de los represaliados, los desaparecidos, los muertos como consecuencia del levantamiento militar, la guerra y el franquismo.

Los fundadores de la ARMH, Silva y Macías, plantean que la Asociación tiene dos finalidades complementarias 1) ayudar a las familias a recuperar los restos de sus seres queridos que se encuentran en fosas comunes anónimas para que puedan darles una sepultura digna, y 2) reivindicar la II República, la primera democracia española del siglo XX, enfatizar la *realidad* de esa etapa, su valor positivo y central en la historia de España, resaltar sus logros y sacarla del paréntesis en que se encuentra. El primer objetivo tiene que ver con la “dignificación” de las filiaciones personales y políticas de los individuos y de las familias, con el orgullo de “salir del armario” de esposas, hermanas/os, hijas/os, nietas/os. Tiene que ver también con la voluntad de reintegrar a esos muertos anónimos en la comunidad humana en general y en la comunidad social y política española en particular, de la que habían sido expulsados por el franquismo. El segundo objetivo de la ARMH tiene que ver con una concepción de cómo debe ser la democracia en el presente, una democracia que no se base en el olvido y el perdón sino en la aceptación del lugar histórico de esos hombres y mujeres que creyeron en determinados proyectos políticos (comunistas, anarquistas, socialistas, republicanos, nacionalistas vascos y catalanes) y fueron barridos material, social y culturalmente de la historia por ello. Pero también aparece en subtexto la idea de que algunas de estas propuestas políticas son quizá todavía “válidas” en el contexto actual. Esto último ha ido aflorando con mayor fuerza a medida que las políticas del gobierno del Partido Popular (neoliberal conservador 1996-2004) adquirían “modos autoritarios” y discursos totalitarios (*i.e.* monopolio de la interpretación de la Constitución, desprecio del debate parlamentario, monopolio de la idea de España, obligatoriedad de la religión católica en la enseñanza, imposición de la guerra de Irak, etcétera).

¹⁸ Esta visión también asume de hecho el corporativismo franquista.

La labor de esta asociación ha tenido gran repercusión en los medios de información (diarios, televisión, publicación libros, foro internet) y ha servido para despertar la voluntad de reivindicación histórica de mucha gente común en referencia a sus historias de vida pero también ha permitido crear de hecho un debate real sobre esta otra historia, ha permitido socializar experiencias de la represión y prácticas e ideologías políticas del pasado. Pero la ARMH también ha sido criticada desde algunos sectores de la izquierda que la acusan de estar de hecho “enterrando la memoria histórica” al enfatizar el aspecto familiar y personal de la recuperación de los cuerpos de las víctimas y su sepultura en detrimento del aspecto político, de reivindicación de otra historia del conflicto, de sus motivaciones y sobre todo la reivindicación del proyecto histórico por el que fueron muertas las víctimas. Este es el caso del Foro por la Memoria dirigido por José María Pedreño, del Partido Comunista de España. El argumento principal es que la ARMH despolitiza los asesinatos de la represión franquista en la medida en que privilegia la voluntad de las familias y desenfatisa la militancia política de los muertos, su participación en proyectos concretos de futuro. Acusan a la ARMH de representar “la memoria privada, sin sentido ideológico [...] es decir, la Memoria Histórica acometida desde el punto de vista del ‘pensamiento neoliberal’” (Pedreño 2004) y en definitiva de ocultar la “memoria colectiva” representada por Foro de la Memoria que trabaja “con un claro sentido ideológico”. También les reprochan transformar la memoria “en un artículo de consumo mediático” (Pedreño 2004).

Este debate con acusaciones y descalificaciones personales virulentas está muy presente en los foros de internet dedicados a la memoria histórica y suele aflorar en las reuniones, congresos y demás asociaciones sobre el tema. Parece evidente que el Foro por la Memoria (PCE) quiere apropiarse de la historia de la represión e integrarla en su historia del conflicto y sobre todo en su proyecto político presente. Parece evidente también que la ARMH no tiene un proyecto político estructurado de futuro más allá del de la reivindicación de una democracia pluralista, y que enfatiza la dimensión personal (aunque también política) y emotiva de las víctimas y de sus allegados, no busca ubicarlos en una realidad histórica única y coherente que explicaría el pasado y el presente y se proyectaría hacia *un* futuro de transformaciones políticas concre-

tas, no tiene un proyecto político global y el que tiene parece ubicarse en un entorno socialdemócrata a grandes rasgos. La ARMH es una asociación que pretende integrar a todas las víctimas que pertenecían a partidos políticos muy diversos y que tenían proyectos políticos a veces enfrentados, más allá de su oposición al levantamiento fascista. La memoria histórica aquí no forma parte de *una* historia única y coherente que explicaría el pasado y orientaría la acción emancipatoria futura, sino que busca integrar múltiples historias y proyectos, sobre la base común de su participación en la república democrática, de su “individualidad represaliada”, y de su “antifascismo”. La politización que se reivindica es general y superficial en la medida en que no enfatiza los proyectos políticos reales de esos muertos –es decir, la razón por la cual actuaron como lo hicieron, ni las causas económicas y sociales por las que tomaron posición en formas de acción política e ideologías determinadas–, una memoria compatible con una multitud de proyectos posibles y que también evita *diferenciar* entre las víctimas. Es una memoria compatible con el olvido de los conflictos fundamentales que llevaron a los enfrentamientos dentro y fuera de la izquierda, compatible en definitiva con la idea de que las causas de conflictividad básicas están definitivamente superadas o bien pertenecen a un género totalmente distinto, sin relación con el pasado y pueden ser gestionadas adecuadamente por el nuevo sistema democrático, la idea, en definitiva de que los diversos proyectos políticos son *compatibles* dentro de un marco democrático pluralista como el europeo.

La de la ARMH es una memoria que busca “patrimonializar”¹⁹ un pasado de conflictos, hacerlo asumible por el actual sistema democrático español y que confluya con el proceso de integración europea en donde los conflictos del pasado se rescatan pero se museifican y se relegan de-

¹⁹ Por patrimonialización entiendo el proceso mediante el que se circunscribe un acontecimiento (en este caso un acontecimiento de destrucción de vida), se reifica como “una parte” del pasado claramente separada del presente y se asume desde ese distanciamiento como un objeto exterior. Este proceso tiende a simplificar, tergiversar o ignorar las relaciones sociales que contribuyeron a producir esa destrucción de vida en su momento y sobre todo tiende a ocultar el lugar que ocupa el acontecimiento en una estructura social diferenciada en la que suele existir una prescindibilidad de la vida humana (admitida) delimitada por argumentos sociales, políticos, económicos o culturales.

finitivamente al pasado. Las múltiples causas estructurales que convirtieron en prescindibles (para la sociedad impuesta por el nacional-catolicismo franquista) esas vidas represaliadas, pierden relevancia ante la finalidad de recuperar para la memoria el hecho desencarnado de la violencia de la represión misma –cadáveres en las cunetas, fosas comunes, desaparecidos–. Esta perspectiva contrasta con el interés por un pasado *para guiar* el presente que muestran los del Foro de la Memoria (PCE) al plantear la recuperación desde el punto de vista de un proyecto político determinado en el presente y se preguntan “¿Quiénes eran? ¿Qué pensaban? ¿Cómo vivían? ¿Cuál era su intervención social? ¿Por qué los mataron? ¿Qué repercusión tiene lo que les ocurrió en nuestra vida actual?” (Pedreño 2004).

Estos son debates a un nivel muy general que muestran el contexto en que se dan estas actividades de recuperación de la historia de los vencidos dentro de lo que se autodenomina “la izquierda”. Hay que señalar que esto va ligado a propuestas parlamentarias de los partidos de izquierda relativos a reconocimientos de derechos para los combatientes republicanos, y sus huérfanos y viudas, conmemoraciones públicas, exposiciones sobre el Exilio, las Cárceles franquistas, las Brigadas Internacionales, los Niños de la Guerra. Es decir va ligado a un intento de crear *otra* historia oficial acorde con una “democracia madura” que ha superado el periodo de la Transición y puede integrar las diversas historias del pasado en una nueva historia de la España contemporánea que obvia el enfrentamiento interno pero no lo olvida sino que lo circunscribe como *acontecimiento excepcional*. De esta forma, la “lucha fratricida” no aparece como parte de un proceso estructural de conflicto y de realización de la prescindibilidad humana²⁰ en el sistema capitalista.

²⁰ La prescindibilidad de la vida humana en los márgenes del sistema capitalista y del estado-nación liberal, es estructuralmente necesaria para su reproducción social (Terradas 1992, Schneider 1997, Wacquant 2002, Stolcke 1995, Gledhill 2001). Esta “prescindibilidad” en la práctica quedaba implícitamente reconocida en los artículos 3 al 13 de la Declaración de los Derechos Humanos (1948) que prohíben determinadas formas de explotación y dominación, pero la condena de estas prácticas se basaba y quedaba adscrita a una idea esencialista, ahistórica y abstracta de humanidad. Quiero llamar la atención sobre este proceso de “patrimonialización” y contención-definición del “horror” de la prescindibilidad humana estructural porque pienso que es un fenómeno relativamente

FIJAR LA HISTORIA, ORIENTAR LA ACCIÓN

Pero ¿Qué ocurre en la práctica más cotidiana? ¿Cómo se plantea la recuperación de la memoria histórica por parte de la gente común? ¿De qué manera orienta su actividad práctica? y ¿Cómo puede estudiar ese tema un antropólogo/a? El tema de partida era explorar la relación entre recuperación de la memoria histórica, de un pasado de acción colectiva, y la posibilidad de organizarse colectivamente para transformar la realidad que causa problema en el presente. Mi ubicación del trabajo de campo en la ciudad de Ferrol (A Coruña) y más particularmente entre los trabajadores/as de esa ciudad se debió a un azar que generó una interacción dialéctica entre una asociación civil (FUCOBUXAN) políticamente muy activa en temas de medio ambiente, salud y trabajo y la investigadora. Fui a Ferrol para dar un curso de extensión universitaria en diciembre 2002 y los organizadores (próximos al partido socialista en aquel momento en el poder municipal) habían incluido en aquellas jornadas de “antropología económica” un homenaje a un viejo sindicalista de los astilleros Bazán –Julio Aneiros– organizada por FUCOBUXAN, una asociación cívica de izquierdas. Allí asistí a una serie de discursos pronunciados por compañeros suyos en los que se insistía en la importancia que había tenido Aneiros (y otros como él) como eslabón de continuidad con ideologías y prácticas de acción reivindicativa anteriores a la Guerra Civil: “Eran personas que conservaban el vínculo ideológico con la República, conservaban los rescoldos de la República [...] Nos hablaban de un mundo que habían vivido con factores como la democracia”²¹ (Pillado 3-12-2002) Estos individuos educaron a las nuevas generaciones de aprendices en la empresa Bazán, y no sólo fueron sus

central en la construcción hegemónica contemporánea de Occidente. Nos encontramos por un lado la universalización del Derecho Humano individualizado por excelencia – “derecho a la vida” – que excluye u oculta los condicionantes históricos y políticos estructurales de la prescindibilidad real, y por otro lado la culturalización de la condena de la prescindibilidad (genocidio, etnocidio, racismo, fundamentalismo cultural).

²¹ Hay que contrastar esta visión con la de los intelectuales orgánicos de la Transición que entendían la Segunda República como un experimento democrático “fracasado” por su propia dinámica interna (Aguilar 1996, Julia 2003).

maestros en el oficio sino también sus maestros en una concepción del mundo que había desaparecido del ámbito público durante el franquismo. Y esa concepción del mundo era *global* (incluía una idea de la importancia de la cultura, de la importancia de la comprensión de las relaciones laborales y económicas en general, de las relaciones familiares y sociales, de las relaciones políticas). Estos maestros fueron los que reconstruyeron el nuevo movimiento sindical durante el franquismo (las Comisiones Obreras) a través de esta formación global de la generación que nació después de la guerra, y mediante la recuperación de una historia de participación política determinada que formaba parte de *una* historia y un proyecto de transformación política en el presente a través de la lucha sindical (un proyecto comunista/socialista). Por otro lado esa historia recuperada advertía contra los peligros nefastos de la desunión de la izquierda que había llevado a la derrota total y al franquismo, por ello el nuevo proyecto estaba mucho más ligado a la actividad práctica de los trabajadores (su vida laboral y social, sus derechos ciudadanos) y pretendía distanciarse de las políticas de los partidos (en el exilio). El movimiento sindical de Bazán fue de los más activos y reivindicativos durante el franquismo, logró organizar a toda la zona del Ferrol y fue también duramente reprimido y represaliado.

Con el acto de homenaje a Aneiros la asociación cívica FUCOBUXAN, muchos de cuyos miembros habían sido muy activos en el reconstituido movimiento sindical de los años sesenta, intentaban a su vez recuperar la memoria de aquellos años de lucha durante el franquismo, recuperar una continuidad histórica con un proyecto de cambio asentado sobre las bases de *una* historia (de inspiración marxista) de encadenamientos causales y con una idea de la existencia estructural de conflicto. Querían trazar las líneas de continuidad histórica con un determinado proyecto y con un determinado modo de acción política ligado a ese proyecto, en un contexto en el que los sindicatos se han funcionarizado, se han convertido en cómplices de la regulación del sistema y han perdido toda relación con las bases, con los problemas de los/as trabajadores/as. Para ellos la "recuperación de la memoria histórica" es *necesaria* para revitalizar un cierto tipo de acción política colectiva.

En la reunión que siguió al homenaje a Julio Aneiros, yo les conté mi proyecto, les dije que me había interesado mucho esa conexión que que-

rían establecer entre determinados modos de acción política en el presente y una historia del movimiento obrero en el pasado. En aquel momento se me ocurrió que a lo mejor el lugar idóneo para realizar el trabajo de campo de mi proyecto podía ser Ferrol y que podía empezar por aproximarme al tema a través de esta voluntad de recuperación de la memoria por parte de estos trabajadores/as organizados/as en esta asociación cívica extremadamente activa en la ciudad (publican una revista, organizan multitud de actos públicos relacionados con cuestiones de seguridad ambiental como el rechazo a la colocación de un depósito de gas en la ría de Ferrol, o la reivindicación de derechos de salud laboral ligados a los numerosos casos de cáncer originado por el trabajo con amianto en los astilleros, o cuestiones ligadas a la vivienda social y a la reordenación urbanística de la zona). Esto me permitiría ligar el ámbito estrictamente laboral²² con el ámbito de la acción política más cívica, y me permitiría también diferenciar en el interior de una misma clase social concepciones del mundo, y prácticas de participación política diversas, potencialmente contradictorias.

Expuse esta posibilidad a los miembros de la asociación que la acogieron entusiasmados y me ofrecieron colaborar en el proyecto, dijeron que ellos podían organizar un debate con trabajadores/as de la zona sobre el tema de la relación de la memoria histórica con la participación política en la actualidad, y señalaron que a ellos les interesaba mucho la “recuperación de la memoria” de esa historia del movimiento obrero de Ferrol. Desde el inicio el proyecto se planteó como una colaboración pero que preservaba las diversas finalidades de los participantes (la asociación y la investigadora), una más orientada a la práctica política, otra más orientada al análisis científico. Sin embargo, parece evidente que la posibilidad de “enganche” entre estos objetivos diversos derivaba de una concordancia en términos generales sobre *una* historia estructurada y coherente, en las que las relaciones entre los seres humanos se

²² Un ámbito laboral variado con empresas estructuralmente muy diversas como los grandes astilleros públicos de Bazán y Astano (ahora Izar) todavía los mayores empleadores de la zona, las pequeñas industrias auxiliares subcontratadas por los astilleros, así como las industrias agroalimentarias de la pesca, salazón y conserveras, que emplean mano de obra femenina, etcétera.

construyen como relaciones dialécticas de dependencia mutua, y en el que los procesos de diferenciación social están relacionados con el acceso a los recursos económicos y políticos, y la transformación tiene que ver con la organización colectiva de la lucha. También se basaba en que compartíamos un proyecto de futuro, una orientación de nuestras conductas, desde nuestras respectivas posiciones y actividades prácticas, hacia una misma idea de justicia social.

Sin embargo, nuestros proyectos concretos son diferentes. Los miembros de la asociación quieren producir *una memoria histórica* que asiente la acción política en unas bases sólidas que muestren 1) la continuidad de la lucha; 2) la pertinencia de los modos colectivos de lucha; 3) la coherencia de los procesos en una historia que subraya la causalidad y la conexión entre fenómenos económicos, sociales y políticos; es decir quieren reconstruir una hegemonía que guíe su conducta en un contexto que consideran muy antagónico (políticas neoliberales, “pensamiento único”). Por mi parte, lo que me interesa es precisamente *estudiar* el proceso de producción de esa coherencia, como decía Roseberry, estudiar cómo se produce coherencia de situaciones heterogéneas y de qué manera se relacionan las realidades prácticas de la vida de estas personas (su trabajo, su familia, su entorno social) con la orientación de su acción siguiendo líneas coherentes o no.

Mi objetivo es intentar elucidar hasta qué punto –más allá de la ideología que postulen– se produce una coherencia con voluntad hegemónica que orienta la acción en términos de proyecto de futuro coherente y unitario, entre personas cuya realidad “plantea problemas” de orden similar. En qué medida no es más cierto que existe una gran fragilidad en esta coherencia que es puesta permanentemente a prueba en la práctica cotidiana. Hasta qué punto tiene que ser permanentemente reconstruida esa coherencia y en qué medida *una* historia diferente (de la hegemónica) pesa realmente sobre la actividad práctica individual y colectiva. También en qué medida, esa pugna entre hegemonías que menciona Gramsci se resuelve globalmente y colectivamente optando por una u otra concepción del mundo, historia, proyecto político, o bien fluctúa de forma oportunista en la acción individual entre la colusión con la hegemonía dominante y la producción de orientaciones alternativas, como señalaba Smith. Por último, en qué medida las prácticas de

colusión con el sistema dominante de relaciones por parte de los grupos subalternos (o sus integrantes) provienen realmente de la fuerza totalizadora de la “hegemonía” dominante, es decir de una concepción del mundo hecha para la reproducción de esa dominación, que obstaculiza la conciencia o conocimiento de determinadas relaciones estructurales que causan problema a los que se encuentran en posición subalterna, o bien provienen de una participación consciente y con conocimiento de causa en ese sistema de dominación en su conjunto en la medida en que aparezca como coyunturalmente o parcialmente beneficioso, y en la medida precisamente en que se puedan entender como fragmentables y diversas las conciencias de la realidad (feministas, ecologistas, antimilitaristas, liberales, socialdemócratas, anticapitalistas, multiculturalistas, nacionalistas, etcétera) y por ende las guías de la acción.

En efecto, parte del problema es cómo se gestiona, desde el punto de vista de una perspectiva histórico política orientada a la *incoherencia necesaria* en la práctica. Un ejemplo de esto puede ser el de estos trabajadores de Bazán-Izar con una conciencia de clase muy militante en los aspectos laborales,²³ que al defender la “carga laboral” en sus puestos de trabajo (para evitar la amenaza subsecuente de “regulación” de empleo y despido) están apoyando indirectamente la aceptación de contratos militares (construcción de buques militares) cuando su postura política es antimilitarista. Esta contradicción siempre fue parte de la realidad de Bazán (astilleros militares y civiles) y debió ser particularmente obvia para los trabajadores durante la época del franquismo cuando los sindicalistas del nuevo movimiento obrero sabían que dependían de la Armada y de los militares franquistas para su trabajo. Hay indicios de que la conciencia de la dependencia era mutua y que a veces benefició a los trabajadores, cuando por ejemplo durante las manifestaciones de Mayo 1972, la represión (que se saldó con muertos, heridos, encarcelados) estuvo en manos de la policía mientras que la Armada intentó hacer de mediadora entre las órdenes represivas de los responsables del gobierno, la policía y los manifestantes.

²³ Las movilizaciones para intervenir activamente en la negociación de los convenios son constantes y llegan a enfrentamientos, incluso violentos cuando sus manifestaciones son reprimidas por la policía.

En cualquier caso el tipo de “memoria histórica” que me interesa recuperar en este proyecto de investigación es doble 1) por un lado la producción de *una* memoria selectiva que forma parte de un proyecto de hegemonía de los grupos subalternos, parte de la producción de *una* historia coherente y global que define una estructura de las relaciones humanas y la forma de su movimiento, en vistas a guiar la acción para un proyecto de futuro; y 2) por otro lado las historias específicas de las prácticas y de los discursos que explican el comportamiento político diferenciado o no, de estas personas enfrentadas a experiencias parecidas en su vida cotidiana. Pero para poder dar sentido a esta doble faceta, necesito intentar aproximarme a la “realidad histórica” más acá de la “interpretación”, conocer la materia bruta de las relaciones sociales: cómo eran el trabajo, los medios de vida, las diversas relaciones de dependencia con empresarios, curas, familiares, amigos, el Estado, etcétera... y qué circulaba por ellas. En definitiva aclarar cuál es esa “actividad práctica” de la que habla Gramsci y que orienta esa filosofía de todos y cada uno, que precede al distanciamiento del “intelectual orgánico”, esa filosofía inmediata y prepolítica. Y no puedo hacer esa búsqueda sin referirme a una idea coherente y global de *realidad*, que es sin duda parte de una metanarrativa modernista. Tenemos pues aquí una serie de contradicciones que parecen encerrarnos en un círculo sin salida, una auténtica tautología del pensamiento que nos arrastra hacia la catatonia intelectual.

Pero volvamos a las tres prácticas observadas de recuperación de la memoria histórica de los años de la Guerra Civil, el Franquismo y la Transición en España. Es cierto que comparándolas ya se observan unas diferencias claras: 1) mientras la labor de la ARMH está orientada por un fin humanista, en el que el valor individual de la acción es el que le otorga su valor universal de defensa de la democracia y de condena del fascismo y la represión política; 2) el Foro por la Memoria (PCE) está orientado por un fin político que busca reivindicar las ideologías colectivas de los individuos muertos represaliados, y validar una continuidad legítima con ese pasado vilipendiado para beneficio de un partido determinado y de sus objetivos coyunturales, en definitiva buscan “capitalizar” la historia de la represión; 3) la asociación FUCOBUXAN busca por su parte recuperar una práctica de acción colectiva con el fin de conseguir capacidad de movilización efectiva, sobre el terreno, para transformar su reali-

dad inmediata. Es sorprendente por ejemplo, lo poco que insisten estos trabajadores/as ferrolanos en los episodios más escabrosos de la represión, aunque no los oculten, su memoria está orientada mucho más “positivamente” hacia objetivos concretos de lucha, no tanto hacia declaraciones institucionales de pertenencia a la “Izquierda represaliada”. Pero ellos también buscan *fijar* la historia para fundamentar su acción política. Cuánto más próximos están los agentes de la recuperación de la memoria de la práctica política concreta e inmediata, más huyen del distanciamiento y de una aproximación reflexiva a la historia. No se puede construir nada sobre arenas movedizas, pero los terremotos existen.

POR UNA ÉTICA DE LA COMUNICACIÓN

Para volver a la ética: ¿Cómo guiar mi conducta en tanto antropóloga que investiga estos procesos de “recuperación” de la memoria histórica y su relación con el presente? Ciertas cuestiones me parecen a estas alturas obvias: 1) la imposibilidad para el científico social de no estar inmerso en un proceso de producción de hegemonía; 2) y por ende la imposibilidad de no participar en la realidad política desde la propia posición de investigador; 3) la imposibilidad de negar *el peso de la realidad* (como un peso muerto o quizá el peso de los muertos) –lo cual nos sitúa de inmediato en una metanarrativa empiricista–, 4) la imposibilidad de negar la ambivalencia (Narotzky 2002), la incoherencia, la no-voluntariedad posible en las relaciones humanas, en definitiva la necesidad de admitir (y explicar) que a veces la acción humana no esté claramente orientada por ámbitos de hegemonía, o lo esté de forma contradictoria. Todo ello plantea un panorama sombrío para la cuestión ética. Una vez descartada la banalidad neoliberal de una ética de la auditoría (Shore y Wright 2000, Pels 2000, Amit 2000), y la no menos banal aunque bien intencionada proclama de compromiso ético-político individual con los sujetos antropológicos que propuso Scheper-Hughes (1995), nos quedamos quizá más próximos de los antiguos argumentos de los radicales de los años sesenta (Gough 1968, Berreman 1968, Hymes 2002) que entendían la ética como parte de una orientación de conducta ligada a un proyecto político *global y colectivo*.

Ahora bien, lo que a veces se olvida en momentos de euforia es que hay muchos antropólogos/as y que no todos participan en el mismo proyecto de futuro. Es difícil entonces hablar de una ética *de la disciplina*, en la medida en que hemos renunciado a postularnos como una ciencia “objetiva”, y en la medida en que nuestras investigaciones van a estar orientadas ineludiblemente por los modelos globales de sociedad en los que nos ubicamos como “intelectuales”. La cuestión ética reside en el ámbito de concreción de las responsabilidades diversas (esas relaciones múltiples e históricas que producen al ser humano individual, como decía Gramsci) que surgen de la confluencia de nuestra actividad práctica cotidiana y de las posibilidades de que dispongamos para ubicarla en un modelo coherente y global de realidad. La relación con los sujetos antropológicos con los que nos relacionamos en una realidad cotemporal como nos recordaba Fabian (1983) es una parcela mínima de una actividad orientada (la nuestra) por una concepción del mundo más o menos coherente o contradictoria.²⁴

¿Es imposible entonces pensar en una ética de la disciplina antropológica? Si todos nos ubicamos implícita o explícitamente en unos proyectos políticos que guían nuestra conducta en direcciones diferentes 1) ¿cómo consensuar una ética común? y 2) ¿cómo habitar una disciplina común? En otro lugar (Narotzky 2004 e.p.) he argumentado con mayor detenimiento el segundo aspecto, pero creo que están íntimamente relacionados. El problema se plantea en los siguientes términos: Por un lado, no podemos renunciar a *fijar* nuestra filosofía/historia (en sentido gramsciano) porque es la base necesaria para la acción. De hecho implícitamente lo hacemos siempre en la medida en que exponemos una hipótesis de partida que encuadra y define los problemas y el ámbito de investigación. La metodología nos sitúa de entrada en un en-

²⁴ Sólo un paternalismo en el que la responsabilidad derivaría de la demanda (supuesta *a priori*) de protección del más débil (el sujeto antropológico) y fiscalizada por el más fuerte (las instituciones financiadoras) justificaría una ética universal de principios mínimos para la disciplina. Pero precisamente éste es cada vez *menos* el caso y los sujetos antropológicos tienen acceso y utilizan cada vez *más* todo tipo de recursos más o menos institucionalizados –por ejemplo el recurso a la Ley o a la difusión escrita o a la intimidación– para proteger o establecer sus derechos o transmitir sus perspectivas diversas sobre los acontecimientos.

tramado que implica toda una filosofía del mundo. Pero por otro lado, no podemos tampoco encerrarnos en un solipsismo autocomplaciente en el que sólo conversaríamos con aquellos que sustentan nuestra misma “verdad”, porque entonces no habría “comunidad científica” posible y tampoco habría crecimiento del conocimiento porque éste se basa en un proceso de relación dialéctica con “verdades” disímiles. Sólo en la medida en que el conocimiento rompe los límites de la incommensurabilidad propia de los procesos hegemónicos es realmente capaz de acceder a ámbitos nuevos y en definitiva de ofrecer una base posible para construir otra hegemonía que oriente la acción de forma diferente, quizá más adecuada a la realidad presente.

En definitiva el único argumento que me parece válido frente a este dilema no es el de la “tolerancia epistemológica” que respondería desde una posición liberal a la diversidad e incompatibilidad de los proyectos que guían el conocimiento, sino el de la “comunicación intransigente”. Lo ético en las ciencias sociales, no es renunciar a lo irrenunciable (a nuestra historia y a nuestro proyecto) en aras de una objetividad neutral ficticia o de un relativismo constitutivo, ni abrazar con entusiasmo el proyecto de “otros” homogéneamente considerados (por ejemplo, los sujetos antropológicos) confundiendo la caridad con la política. La única posibilidad para una ética antropológica es plantear la *necesidad* de la *comunicación* entre los antropólogos/as y sus producciones.²⁵ Pero ¿cómo mantener la posibilidad de comunicación allí donde la “verdad” y los proyectos políticos y científicos que generan son muy diversos e incluso pueden ser incompatibles? Del mismo modo en que somos capaces de comunicar con los intelectuales (filósofos, historiadores, antropólogos, etcétera) del pasado, es decir, haciendo explícita su ubicación en *una* historia y su relación práctica con la realidad de su momento, mediante la historización como sugiere Vincent (1991).²⁶ En la medida en que podamos hacer, cuanto más explícitas mejor, nuestras bases para

²⁵ Ignasi Terradas plantea algo parecido con su concepto de realismo etnográfico (1993)

²⁶ Por supuesto la propia historización estará sujeta a *una* historia que explica las relaciones y estructura el movimiento en una forma determinada, pero eso también puede explicitarse.

la coherencia (una hegemonía, un proyecto político, una metanarrativa, etcétera) en esa medida la comunicación se hace posible y también la creatividad intelectual.

La ética de la disciplina está en definitiva ligada a la transparencia de asumir nuestra propia ética política. La única ética posible en la disciplina está simplemente ligada a la asunción pública de nuestra ética política.

EL PESO DE LA REALIDAD: CONCLUSIÓN

Por último, quiero señalar que esta “ética de la comunicación” es difícilmente sostenible si adoptamos la postura interpretativa en la que la realidad es un texto de variaciones infinitas, que sólo la arrogancia del narrador omnisciente pretende fijar en un conjunto coherente. Pienso que debemos volver a creer en algo que nuestra propia experiencia nos muestra cotidianamente y es que más acá de la interpretación está la realidad con su propio peso específico y que es a partir de esta realidad, de la actividad práctica en la que participan obligatoriamente todas las personas, cada cual como puede, que se genera un discurso capaz de dar coherencia y por tanto estructura a lo que ocurre. Pero esto no es arbitrario, el peso de esa realidad determina las coherencias posibles y *no a la inversa*. Los muertos antifascistas de la Guerra Civil, pueden interpretarse de muchas maneras, pueden formar parte de muchas historias únicas con proyectos de futuro diversos y nosotros podemos intentar describir todo esto, pero hay *una realidad* de la cual forman parte todas estas historias así como nuestro intento de entenderlas en su relación mutua, una realidad donde hay muertos, unos muertos y no otros, gente que vivía su vida de un modo y no de otro –por voluntad o por necesidad–, y hay ideas y discursos que los utilizan para encauzar proyectos político-económicos determinados que, a veces, producen más muertos para beneficio de algunos y maleficio de otros. Y aunque es difícil para nosotros aproximarnos a ella –por nuestras anteojeras ideológicas o hegemónicas–, esta realidad inalcanzable es *la* historia, y quizá sea cierto que algunos acontecimientos tienen el poder de desvelar momentáneamente esa fuerza de verdad y de coherencia histórica inmanente que si-

túa las relaciones sociales en *su* debida perspectiva: la Revolución Francesa, la Revolución Bolchevique, la Guerra Civil Española, el Holocausto, la Caída del Muro –por citar únicamente algunos de los eventos europeos más recientes–.²⁷ Sigo pensando que la finalidad de cualquier ciencia social es intentar aproximarnos a esa realidad lo más posible, aun siendo conscientes de los obstáculos insalvables que nuestra propia existencia nos plantea.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, P., *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.
- AMIT, V., "The university as panopticon: moral claims and attacks on academic freedom", en: Strathern, M. (ed.) *Audit Cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, Londres, Routledge, 2000.
- BERRERMAN, G., "Is Anthropology Alive? Social Responsibility in Social Anthropology", *Current Anthropology*, 9(5), 1968, 391-96.
- CHAKRABARTY, D., *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.
- D'ANDRADE, R., "Moral Models in Anthropology" en *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 3, 1995, 399-408.
- DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS, <http://www.unhchr.ch/udhr/lang/spn.htm>, 1948.
- DIRLIK, A., *Postmodernity's Histories. The Past as a Legacy and Project*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
- FABIAN, J., *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- FOUCAULT, M., "Truth and Power", en: *Power /Knowledge. Selected Interviews and other Writings, 1972-1977*, Nueva York, Random House, 1981.

²⁷ Esta reflexión está inspirada por el comentario de Žižek sobre el texto de Badiou en el que habla de los acontecimientos-verdad (Žižek 2000). Sin embargo al no haber leído directamente a Badiou, no me siento todavía capaz de "entender" plenamente lo que estos autores proponen.

- , “Governmentality”, en: G. Burchell, C. Gordon y P. Miller (eds.), *The Foucault Effect*, Londres, Harvester Wheatsheaf, 1991.
- FOX, R., “For a Nearly New Culture History”, en: R. Fox(ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research, 1991.
- FRIEDMAN, J., “Comments” to Nancy Scheper-Hughes *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 3, 1995, 421-23,
- GLEDHILL, J., ““Disappearing the Poor?”: A Critique Of The New Wisdoms Of Social Democracy In An Age of Globalization”, en: *Urban Anthropology and Studies of Cultural Systems and World Economy*, 2001.
- GOUGH, K., “New Proposals for Anthropologists”, *Current Anthropology*, 9(5), 1968, 403-7.
- , ““Anthropology and Imperialism” Revisited”, en: *Anthropologica*, vol. 35 (1), 1993.
- GRAMSCI, A., *Selections from the Prison Notebooks*, Nueva York, International Publishers, (1987) [1929-35].
- HYMES, D., “The Use of Anthropology: Critical, Political, Personal”, en: *Reinventing Anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, (2002) [1969].
- JULIÁ, Santos, “Echar al olvido. Memoria y amnistía en la transición”, en: *Claves de Razón Práctica*, núm. 129, 2003, 14-24.
- KUPER, A., “Comments” to Nancy Scheper-Hughes *Current Anthropology* vol. 36, núm. 3, 1995, 424-26.
- LEMKE, T., ““The birth of bio-politics”: M Foucault’s lecture at the College de France on neo-liberal governmentality”, *Economy and society*, vol. 30 (2), 190-207, 2001.
- MILLS, D., ““Like a horse in blinkers”?: a political history of anthropology’s research ethics”, en: Caplan, P. (ed.), *The ethics of anthropology: debates and dilemmas*, Londres, Routledge, 2003.
- NAROTZKY, S., “Reivindicación de la ambivalencia teórica: la reciprocidad como concepto clave”, en: *Éndoxa* núm. 15, 2002.
- , “El debate teórico de la reciprocidad”, Memoria de Habilitación a Cátedra, manuscrito, 2003.
- , “ The Production of Knowledge and the Production of Hegemony: Anthropological Theory and Political Struggles in Spain”, en: A. Escobar y G. Lins Ribeiro (eds.), *World anthropologies: Disciplinary transformations in Systems of power*, Oxford, Berg, 2004, en prensa.

- NAROTZKY, S. y MORENO, P., "Fighters, martyrs, victims: political conflict, ambivalent moralities and the production of terror and modes of governance in contemporary Spain", en: H. Haukanes, D. Kanefff and F. Pine (eds.), *Politics, Religion and Memory: the present meets the past in contemporary Europe*, Halle studies in the Anthropology of Eurasia No.4., Münster, Lit Verlag, 2004, en prensa
- PEDREÑO, J.M., "Apoyar a la ARMH es enterrar la memoria" 23/01/2004, http://www.pce.es/foroporlamemoria/documentos/jmpedreno_23012004.htm, 2004.
- PELS, P., "The trickster's dilemma: ethics and the technologies of the anthropological self" en Strathern, M. (ed.), *Audit Cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, Londres, Routledge, 2000
- PILLADO, R., Conferencia en el Homenaje a Julio Aneiros, Ferrol, 3 de diciembre de 2002.
- PRAKASH, G., "Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography", *Comparative Studies in Society and History* 32(2): 1990383-408
- ROSEBERRY, W., *Anthropologies and Histories. Essays in Culture, History and Political Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.
- , "Hegemony and the Language of Contention", en: G. Joseph y D. Nugent (eds.), *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*, Durham, Duke University Press, 1994.
- ROSEBERRY, W. y O'BRIEN, P., "Introduction", en: J. O'Brien y W. Roseberry (eds.) *Golden Ages, Dark Ages. Imagining the Past in Anthropology and History*, Berkeley, University of California Press, 1991.
- SCHEPER-HUGHES, N., "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology", *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 3, 1995, 409-440.
- SCHNEIDER, J., "Exotic England: Benefactors as anthropological subjects", en: Asad et al., "Provocations of European Ethnology", en: *American Anthropologist* 99(4), 1997.
- SHORE, C. y S. WRIGHT, "Coercive accountability: the rise of audit culture in higher education", en: M. Strathern (ed.), *Audit Cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, Londres, Routledge, 2000.
- SILVA, E. y S. MACIAS, *Las fosas de Franco. Los republicanos que el dictador dejó en las cunetas*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 2003.

- SMITH, G., "Hegemony", en: D. Nugent y J. Vincent (eds.), *A companion to the Anthropology of Politics*, Oxford, Blackwell, 2004.
- , *Confronting the present: towards a politically engaged anthropology*, Oxford, Berg, 1999.
- STOLCKE, V., "Talking Culture. New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", en: *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 1, 1995, 1-24.
- STRATHERN, M., "Introduction: new accountabilities", en: M. Strathern (ed.), *Audit Cultures. Anthropological studies in accountability, ethics and the academy*, Londres, Routledge, 2000.
- TERRADAS, I., *Eliza Kendall. Reflexiones sobre una antibiografía*, Bellaterra, Servei de Publicacions de la UAB, 1992.
- , "Realismo etnográfico. Una reconsideración del programa de Bronislaw Malinowski", en: J. Bestard (ed.), *Después de Malinowski*, Tenerife, VI Congreso de Antropología-FAAEE, 1993.
- TROUILLOT, M-R., "Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness", en: R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research, 1991.
- VINCENT, J., "Engaging Historicism", en R. Fox, (ed.), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research, 1991.
- WACQUANT, L., "From Slavery to Mass Incarceration. Rethinking the "race question" in the US", *New Left Review*, vol. 13, 41-60.
- WOLF, E., *Europe and the People Without History*, Berkeley, University of California Press, 1982.
- ZIZEK, S., *The Ticklish Subject. The absent center of political ontology*, Londres, Verso, 2000.

FECHA DE ACEPTACIÓN DEL ARTÍCULO: 7 de mayo de 2004

FECHA DE RECEPCIÓN DE LA VERSION FINAL: 18 de abril de 2004