

2. Conocimiento, política, alteridad

Los capítulos centrales de los debates acerca de la cultura, la identidad y la diversidad están atravesados por concepciones –generalmente implícitas– sobre la relación entre teoría, conocimiento y política. La percepción de las múltiples injusticias y el inconformismo son un motor que moviliza la producción de conocimiento que, a la vez, pretende contribuir a cambios sociales. La demostración científica de la inexistencia de las razas como unidad genético-moral-intelectual a inicios del siglo XX fue un aporte en ese sentido. Obviamente, no se les podía pedir a las ideas que evitaran que los Estados se organizaran y asesinaran según criterios raciales hasta que la propia experiencia social pusiera en crisis el concepto. Si bien el culturalismo, como concepción del ser humano, proveyó argumentos antirracistas que son citados hasta hoy, esos argumentos no resuelven por sí solos las pulseadas hegemónicas. Es más, en la medida en que el culturalismo no logró oponerse a las formas más sutiles de la hegemonía –vinculadas a la homogeneidad y la uniformidad de los grupos humanos–, ésta se apropió más tarde de algunas de sus criaturas.

La relación entre conocimiento, política y alteridad suele ser más complicada que este ejemplo de la crítica del concepto de raza. En primer lugar porque, como señala Todorov (1995), no hay una relación simple entre amor y conocimiento.⁸ Hernán

⁸ Dice Todorov (1995) que las relaciones con la alteridad se sitúan en un plano *axiológico* o valorativo; en un plano *praxiológico* de sumisión del otro, sumisión al otro o indiferencia, y en un plano *epistémico* donde conocemos o ignoramos la identidad del otro. Esto no conlleva ninguna clase de reducción entre los tres planos: "Bartolomé

Cortés, que deseaba destruir el imperio azteca, comprendió mejor el mundo que había encontrado que Bartolomé de Las Casas a los indígenas que pretendía salvar. Porque, dado que Bartolomé de Las Casas no distinguía entre su deseo y la realidad, toda su práctica estuvo determinada por su etnocentrismo.

En segundo lugar, se han desarrollado complejos debates acerca de cómo comprender las alteridades y hasta qué punto las categorías antropológicas permiten acceder a esos "otros" o bien cambiar para poder construir diálogos interculturales. Esto requiere adoptar una posición sobre las supuestas inconmensurabilidades culturales esenciales, siempre en tensión con la narrativa de la comunicación transparente. Entre ambas metanarrativas no deberían menospreciarse las intersecciones y conmensurabilidades parciales, siempre contextuales, que revelan que las traducciones no son absolutos ni imposibles sino, por el contrario, procesos sociales, históricos y políticos.

Por ello mismo, en tercer lugar surge la divergencia acerca de hasta qué punto el subalterno puede hablar sin ser hablado por la hegemonía (Spivak, 2003). Ya hemos dicho que no hay respuestas transcontextuales a esta pregunta, puesto que a veces los conflictos se estructuran en el lenguaje del poder, otras veces desplazan las fronteras de lo decible, otras veces crean posiciones de sujeto imprevistas en movimientos instituyentes, y a veces esos lugares de enunciación terminan siendo reabsorbidos por la hegemonía.

En cuarto lugar, y en este punto quisiera detenerme, la "utilidad" del conocimiento es mucho más difícil de asegurar de lo que habitualmente se cree. Los usos sociales son contextuales y no siempre preestablecidos. Analicemos un ejemplo contrafáctico: imaginemos que la investigación científica hubiese mostrado que determinados procesos de herencia genética tornaban a ciertos

de Las Casas conoce a los indios menos bien que Cortés, y los quiere más; pero los dos se encuentran en su política común de asimilación. El conocimiento no implica amor; ni a la inversa; y ninguno de los dos implica la identificación con el otro, ni es implicado por ella" (1995: 195).

individuos o grupos más capaces o inteligentes que a otros. Como señala Todorov, los criterios de justicia no se basan en verdades científicas.

Decidir que la ética puede obligarnos a esconder los resultados de la ciencia presenta inconvenientes seguros. Hoy sabemos que ciertos descubrimientos científicos —las reacciones nucleares, las manipulaciones genéticas— son potencialmente peligrosos, pero callarlos no es posible ni necesario. Basta recordar lo que ya Tocqueville sabía, esto es, la falsedad del postulado cientificista según el cual el deber proviene del ser. Aun si se supone que las razas están dotadas de forma desigual [postulado cuya falsedad ya fue demostrada por Todorov], de ahí no se desprende que no posean los mismos derechos (1991: 154).

En otras palabras, la idea de que debemos instrumentalizar nuestros diagnósticos y ajustarlos a sus consecuencias políticas resulta equivocada. La solución a los dilemas teóricos de la cultura no radica en su instrumentalidad política. Preguntarse si la "cultura", estando en manos de los actores sociales, le hará bien o mal al mundo —y recurrir a ella si la respuesta es positiva, o defenestrarla en caso contrario— es realmente un pésimo modo de abordar el debate. De hecho, dos antropólogos opuestos a la visión de Huntington han argumentado, en un caso, que el concepto de cultura debe defenderse por motivos eminentemente políticos, y, en el otro, que debe descartarse.

Sahlins lleva a cabo una sofisticada defensa del concepto de cultura, planteando que, contra la gran narrativa de la dominación occidental que presupone que los pueblos son fácilmente "deculturados", habría que reconocer el desarrollo simultáneo de una integración global y una diferenciación local: "Las semejanzas culturales de la globalización se relacionan dialécticamente con las exigencias opuestas de la indigenización" (1997: 57). Sahlins admite la necesidad de considerar el valor político del concepto, si bien afirma que su valor es diametralmente opuesto al que sostienen los posmodernos:

La asociación original de la idea antropológica de cultura como reflexión sobre la diferencia se oponía, por lo tanto, a la misión colonizadora que hoy acostumbramos atribuir al concepto. El hecho es que, en sí misma, la diferencia cultural no tiene ningún valor. Todo depende de quién la tematice, y en relación a qué situación histórica mundial. En las últimas dos décadas, varios pueblos del planeta han contrapuesto conscientemente su "cultura" a las fuerzas del imperialismo occidental que los viene afligiendo desde hace tanto tiempo. La cultura aparece aquí, entonces, como la antítesis del proyecto colonialista (1997: 45-46).

Aquí hay dos problemas. El primero sería establecer si toda culturalización subalterna de los reclamos políticos es de por sí anticolonialista, o si la culturalización de la geopolítica internacional instituye un lenguaje hegemónico que estructura la forma de las confrontaciones. Ya hemos abordado el tema en el primer capítulo. Comparto el argumento de Sahlins acerca de que fórmulas como "la muerte de la cultura" constituyen un suicidio epistemológico, pero por un motivo eminentemente empírico: necesitamos un concepto que nos permita comprender los límites entre prácticas y significados, y también entre regímenes de articulación de significados, porque esos límites existen y debemos estudiarlos. De lo que se trata es de discutir, por una parte, las características históricas, cambiantes, complejas, de los límites realmente existentes. Por otra, de debatir los sentidos éticos y políticos que los poderes globales y locales, los movimientos sociales y los intelectuales pretendan y logren adjudicarles a dichos límites.

Evidentemente, no es casual que ni los límites empíricos planteados por Huntington ni los sentidos teóricos, éticos y políticos que él les adjudica coincidan con los que postulan los investigadores sociales que participan de ese debate en la antropología actual. Las civilizaciones de Huntington son, como él mismo admite, simplificaciones para actuar en el mundo. Ahora bien, no se trata de oponer otras simplificaciones a las ya existentes, independientemente de que provengan de grupos subalternos o de antro-

pólogos bienintencionados. Se trata de estudiar los límites dentro y a través de los cuales las personas viven, se relacionan, actúan, imaginan, sienten, narran. Si concebimos de manera compleja cualquier estrategia subalterna eficaz que pueda existir, de modo local o global, seguramente tendremos que rechazar toda simplificación. Entre ellas, la simplificación de colegas que afirman o decretan que "la cultura no existe" porque Huntington afirma lo contrario.

Argumentos de este tipo constituyen un modo de plantear el debate aplicable a un sinnúmero de nociones teóricas. Presuponen una concepción instrumental del conocimiento y desplazan la pregunta antropológica sobre si hay o no culturas, y en qué sentido cabría decir una u otra cosa, por la pregunta sobre las supuestas consecuencias políticas de la respuesta a ese interrogante. La perspectiva que defenderemos a continuación postula la existencia de una autonomía no ingenua entre las respuestas empíricas a las preguntas de investigación y la posición política de los investigadores.

Por eso conviene explicitar por qué una perspectiva que reconoce y busca intervenir sobre lo político puede, sin embargo, considerar la instrumentalidad de la política como un obstáculo epistemológico. Los argumentos políticos (instrumentales) no son buenos consejeros interpretativos ni de construcción teórica. El izquierdismo epistemológico provoca daños graves a la comprensión genuina de los conflictos sociales.

Para entender mejor el tema es necesario considerar los vínculos entre la ética, la política y la construcción de conceptos de investigación social, partiendo de una distinción básica: una cosa es pensar que todo proceso de investigación constituye una acción ética y política, y otra, diferente, es suscribir una concepción instrumentalista según la cual la investigación estaría al servicio de la transformación. En este capítulo argumentaremos por qué, cuando la investigación se conceptualiza como un mero instrumento, paradójicamente se corre el riesgo de reproducir categorías y saberes del sentido común (social o académico). En cambio, cuando la investigación se concibe como constitutiva de —

constituida por— la ética-política, se abren nuevas posibilidades de desafiar los límites de la imaginación social.

Para ello resulta imprescindible considerar la historicidad y los contextos, puesto que la presuposición de una política universal puede provocar transpolaciones erróneas de lo “políticamente correcto”. Contexto social, contexto académico y contexto político resultan ser, entonces, las condiciones de una reflexividad crítica que permita abrirse camino entre los sentidos comunes.

Es posible que algunos conceptos—como integración, cultura, identidad o multiculturalidad— hayan sido creados o utilizados en función de su potencial ético-político. Su institucionalización, sin embargo, podría llegar a cercenar en determinadas situaciones los límites de la imaginación social. La investigación empírica, en particular la etnográfica, implica establecer diálogos entre conceptos y sucesos. No es, por tanto, una simple “prueba” que las teorías procurarán “superar”. Antes bien, es el horno donde las teorías se cuecen y se procesan.

El lector sabrá disculpar que ilustre este argumento con un relato de mi trabajo de campo. Desde mediados de la década de 1990 desarrollé durante varios años una investigación etnográfica sobre los inmigrantes llegados de Bolivia a Buenos Aires, uno de los grupos más discriminados. Buscaba estudiar cómo respondían los bolivianos a esa discriminación. Sus respuestas eran múltiples y ocurrían en escenarios cotidianos y rituales, en interacciones personales y en contextos públicos. La historización de estos procesos puso de manifiesto que los marcos rituales y públicos estaban creciendo en Buenos Aires. En otras palabras, que los bolivianos se organizaban culturalmente para responder a situaciones cada vez más intensas de exclusión. Que no permanecían pasivos ante los estigmas que les endilgaban, sino que construían identificaciones y sentidos en tensión y oposición con los hegemónicos.

Mi compromiso ético-político, definido de antemano, me acercaba a los destinatarios de los prejuicios y estigmas establecidos. El dilema surgió cuando, tras haber ahondado en las redes sociales de los migrantes, advertí que algunos pequeños empresarios bolivianos viajaban a su país, les contaban maravillas de la Argentina a sus compatriotas, los hacían ingresar ilegalmente al territorio y los

obligaban durante meses a trabajar en condiciones de semiesclavitud, en sótanos de los que no podían salir. Es decir que estos empresarios engañaban a gente ilusionada, para realizar su propio negocio. Y para ello se valían de la identidad. Primero, porque se trataba de un contrato entre personas que compartían identificaciones étnicas o nacionales. Segundo, porque la situación de ilegalidad—producto de la falta de documentación— acentuaba la desprotección de esos trabajadores. Tercero, porque algunos de estos empresarios eran personalidades de su comunidad en Buenos Aires y a veces se mostraban como vecinos generosos y otras como *pasantes* (máximos responsables del ritual) de fiestas patronales.

¿Qué hacer con el concepto de identidad (boliviana o cualquier otra) una vez constatada la desigualdad como estructurante de la relación social? ¿El uso ingenuo de la “identidad” no podría resultar justamente un soporte para reproducir ese vínculo de extrema desigualdad?

Me permitiré otro breve relato. Unos años más tarde, estaba realizando un trabajo de campo en zonas fronterizas de la Argentina con Paraguay y con Brasil. Desde 1995 había comenzado a funcionar el Mercosur, acompañado de grandes anuncios de integración y unión latinoamericana. Mientras desarrollaba mi etnografía sobre los vínculos y los procesos comunicativos entre paraguayos, brasileños y argentinos, importantes líderes políticos y destacados intelectuales afirmaban que el Mercosur era el mejor modo de resistir las presiones del ALCA, un proyecto que por entonces impulsaban los Estados Unidos. En consonancia con este clima, varios estudios académicos pretendían impulsar la *integración* explicando los conflictos o dificultades entre los países del Cono Sur como simples reminiscencias de un pasado ya superado.

Sin embargo, para los pobladores de las zonas fronterizas—es decir, aquellos que supuestamente debían vivir esa “integración” de manera más concreta—, el Mercosur era en el mejor de los casos una fantasía y en el peor, una de las principales causas de los problemas económicos de su familia y su ciudad, ya que había favorecido las economías de Buenos Aires y San Pablo en detri-

mento de los intereses de las localidades periféricas. Ante esto, la pregunta pertinente no es si la gente de la frontera deseaba o no "integrarse", sino cuáles eran las disputas de sentido acerca del término "integración". Es decir, no es viable un compromiso ético con la "integración", porque el mercado común de las empresas transnacionales no coincide necesariamente con la unión de los "pueblos de frontera". Los habitantes de la frontera lo sabían muy bien, ya que, mientras veían circular los grandes camiones, también sentían el creciente control aduanero impuesto al "contrabando hormiga" que se realiza en la frontera desde hace décadas. Los pobladores de las zonas fronterizas bien podrían haber considerado que aquello que los políticos llamaban "integración" (para las grandes empresas) era en realidad su "desintegración".

Cuando ponemos énfasis en lo particular de las situaciones sociohistóricas, ¿perdemos de vista la universalidad? Creo que tendemos a ubicar la universalidad en las *preguntas*, antes que en las *respuestas*. Conviene formular preguntas que enfatizan lo universal y (exceptuando ciertas cuestiones éticas) respuestas que enfatizan lo particular. De modo análogo, las preguntas de los historiadores muchas veces están determinadas por el presente, pero no así sus respuestas (o al menos no deberían estarlo) (véase Sabato, 2000). Lo mismo sucede con el compromiso político: muchas preguntas de las ciencias sociales están determinadas por él, no así sus respuestas. Si las respuestas estuvieran determinadas por ese compromiso, no serían respuestas surgidas de investigaciones serias y comprometidas. Si estamos dispuestos a apostar a favor de una ampliación de la imaginación social, poniendo en cuestión los mitos del presente (mitos nacionales y globales, discursos y prácticas de los de arriba y de los de abajo), es porque también confiamos en nuestras prácticas de investigación. Y en que esos resultados, que no reproducen lo instituido, den lugar, hoy o en el futuro, a nuevas reappropriaciones.

Que todo pueda y deba ser puesto en cuestión no implica que se lo cuestione desde un lugar equidistante. Quienes adoptamos una posición favorable a los movimientos sociales o a los sectores subalternos cuestionamos los dispositivos del poder porque pretendemos contribuir a generar brechas en ciertos consensos, pero

también estamos dispuestos a cuestionar las prácticas alternativas o de oposición si eso puede enriquecerlas y potenciarlas. De allí que confiamos en que socavar los sentidos comunes –en primer lugar los nuestros– pueda ser nuestra principal contribución a cualquier proceso de cambio social. Una concepción muy diferente, por ejemplo, de aquella que pretendía ubicarnos como "la voz de los que no tienen voz" (cuando el desafío político no es sustituirlos, sino contribuir a que hablen por sí mismos) o como francotiradores de denuncias que a veces tienden a reproducir los sentidos comunes.

En otras palabras, todavía persiste la concepción de que el compromiso ético determina las preguntas, los métodos y los resultados de una investigación social funcional o práctica en relación con un objetivo político. Esta concepción puede llevar, a mi modo de ver, a que las ciencias sociales y las humanidades tiendan a reproducir sentidos comunes "progresistas", "pluralistas" o "democráticos". Sin embargo, muchas veces esos sentidos comunes fomentan la incapacidad de generar transformaciones sustantivas. En esos casos las concepciones políticas devienen un obstáculo epistemológico, y los resultados de la investigación –pretendidamente transformadores– funcionan como elementos de reproducción de categorías y prácticas sociales.

Una lectura superficial podría suponer que estamos defendiendo un argumento positivista. En realidad, estamos diciendo exactamente lo contrario. No se trata de expulsar a la subjetividad del proceso de conocimiento como condición de una supuesta objetividad. Se trata de reconocer que la intersubjetividad es constitutiva del proceso de conocimiento, y que por ello mismo debe ser objetivada. En este sentido, es tan cierto que no hay conocimiento social sin pretensiones ético-políticas como que la traducción de esas pretensiones a modos enunciativos científicos es lo opuesto al conocimiento. Es desconocimiento de la particularidad, o ignorancia a secas.

La investigación busca desestabilizar nuestras nociones, nuestros saberes, nuestras creencias y las de otros. No busca reproducirlos. Para eso hay medios más eficaces, útiles y prácticos. Cuando algo es obvio, sabido e incuestionable, ¿para qué investigarlo? Cuando

todas las hipótesis son posteriormente confirmadas, ¿para qué se realizó la investigación? Existe una visión instrumental de la ciencia como un discurso más legítimo que otros y que, por lo tanto, buscaría afirmar creencias anteriores desde esa legitimidad. Sin embargo, una investigación rigurosa y sistemática puede muchas veces revelar que, desde una perspectiva ético-política que busque equidad y pluralidad, esas concepciones resultan equivocadas.

UNA ÉTICA Y UNA POLÍTICA DE INVESTIGACIÓN

Una de las zonas teóricas donde se multiplican las confusiones entre intenciones y resultados es la que analiza las relaciones entre diferencia y desigualdad, entre integración y multiculturalidad. Frente a los procesos migratorios, las situaciones de frontera y los grupos indígenas o afro se debate cómo generar políticas tendientes a la equidad y el reconocimiento. Si esas políticas requieren una investigación empírica rigurosa —o mejor dicho, si la investigación es estrictamente una condición de posibilidad de esas políticas democráticas—, es porque los interrogantes sobre lo justo, los valores, las normas y su aplicación no tienen respuestas universales (salvo en líneas muy generales). Cada sociedad necesita *descubrir*, en sus circunstancias específicas de interculturalidad, qué significa y cómo se construye la justicia.

Es decir que cualquier perspectiva ético-política que presuponga qué es democrático y equitativo más allá de la sociedad y de la historia se acercará peligrosamente al autoritarismo. Y si se pretende realizar una investigación sólo para confirmar concepciones previas, probablemente no se logrará avanzar. Una condición *sine qua non* de la investigación rigurosa es poner en entredicho nuestros propios sentidos comunes y nuestros presupuestos. No nuestros valores en su formulación más abstracta (como las formas de la igualdad o el reconocimiento de la diferencia), sino el modo específico que asume esa perspectiva ético-política en una sociedad concreta en un momento determinado. Vale decir: un *conocimiento localizado*.

Desde una perspectiva ética y política resulta decisivo evitar describir la realidad *como si* lo real fuera nuestra ilusión constatada, como si el sujeto idealizado existiera. Esto no es más que el optimismo de la inteligencia erigido como único modo de promover el optimismo de la voluntad, el supuesto conocimiento como energizante de la praxis. En cambio, quienes se identifican con la "investigación militante" afirman que intentar evitar de modo sistemático la confusión entre nuestros deseos y lo real es señal de academicismo.

Se trata de un debate estrictamente teórico-político, con implicancias éticas. Una investigación adquiere sentido político sólo cuando la política guarda relación con el diagnóstico, cuando la transformación se vincula con la interpretación. Si la política nada tiene que ver con lo real, ¿para qué procurar comprender? Quizás como un fin en sí mismo. Eso no está nada mal; de hecho, muchas veces quienes no introducen lo político en sus abordajes pueden ofrecer elementos apropiables e importantes a quienes desean intervenir políticamente en la realidad social.

La segunda cuestión referiría, entonces, a la relación que establecemos con aquellas personas a las que intentamos comprender. Ya señalamos que Todorov ha mostrado de manera elocuente que no hay relación alguna entre amor y conocimiento. El etnocentrismo está lejos de ser un mal exclusivo de los poderosos y los dispositivos hegemónicos. La idealización de los múltiples sujetos subalternos es una práctica académica y política sumamente extendida que, a mi criterio, constituye una nueva dificultad para cualquier posible transformación de la realidad. Alcida Rita Ramos (1998) ha develado las idealizaciones fantasiosas sobre los indígenas que producen las ONG de clases medias que pretenden defenderlos. Defenderlos siempre y cuando ese "real" sea como ellos quieren: autónomo, combativo, decididamente renuente a negociar con el poder. Ramos titula su libro *Indigenismo* para mostrar hasta qué punto, así como Said supo explicar que Occidente "fabricó" a Oriente y lo "orientalizó", Brasil construyó indigenismos y otros múltiples actores fabrican constantemente indígenas hiperreales.

Al pretender corroborar en lo real los propios deseos no se perciben ni analizan las múltiples contradicciones existentes: líderes

indígenas aliados a fuerzas paramilitares o denunciando a piqueteros argentinos, ciudadanos que combaten a empresas transnacionales por sus efectos medioambientales y al mismo tiempo apoyan movimientos contra la distribución del ingreso, hijos de inmigrantes que son fervientes defensores de cerrar las puertas del país a los nuevos migrantes, movimientos que buscan construir una nueva política pero deben hacerlo combinando nuevas y antiguas prácticas, sindicatos clasistas que tienen dificultades para superar las visiones corporativas, movimientos de mujeres que no se interesan por cuestiones de clase o etnicidad, movimientos de clase que desprecian las cuestiones de género, y así hasta el infinito.

Retomo el caso de mi tendencia inicial a idealizar a los inmigrantes bolivianos que estudiaba. Los relatos de algunos de ellos acerca de cómo miembros de su colectividad aprendían las técnicas laborales en talleres textiles argentinos y coreanos, y aprovechaban su identidad étnica para sobreexplotar a sus compatriotas me obligaron a repensar mi propio punto de vista y mis categorías. Por cierto, aquella no era una porción de lo real que coincidiera con mis deseos. Más bien, todo lo contrario. Pero creí y aún creo que, dado que era una porción de lo real que ellos mismos me informaban, mi obligación ética, teórica y política era buscar comprender esas complejidades. ¿Por qué mi obligación? Porque, antes de ese cambio interpretativo, mi deseo no podía estar correctamente formulado.

Esta misma discusión se planteó en términos muy similares cuando, en diciembre de 2002, organizamos entre varios investigadores sociales un encuentro de debate social y político, a un año de los acontecimientos sucedidos entre el 19 y el 20 de diciembre de 2001 en la Argentina. Una parte de los participantes tendía, desde mi perspectiva, a idealizar en sus estudios a los piqueteros, los assembleístas u otros actores emergentes. Otros —muchos de los cuales sentíamos y practicábamos un compromiso idéntico al de algunos de esos actores— creíamos que la aspiración de no confundir nuestro deseo acerca de cómo queríamos que fueran esos actores con cómo eran en realidad estaba muy lejos de ser un desvío o un pecado academicista. Respetábamos profundamente a los académicos que no respondían a ese compromiso,

y buscábamos en sus investigaciones aquello que nos resultara provechoso para comprender los procesos, pero entendíamos que aproximarnos a las múltiples complejidades de lo real era (y es) no sólo un compromiso con la sociología o la antropología sino un compromiso político.

Varios años antes habíamos presenciado, y participado en, discusiones en las que primaba la siguiente lógica: no puede postularse un cierto diagnóstico si de él deriva una política “equivocada”. Cuando la política no era la deseada, había que adaptar el diagnóstico para fundamentar lo deseado. Ciertamente, se trata de variantes muy extremas, pero que existieron y existen. Personalmente, después de aquellas experiencias, que en términos prácticos no tuvieron relevancia ni sedimentación, encontré en la obra de Gramsci una vinculación diametralmente opuesta entre diagnóstico, balance, teoría y política.

Para Gramsci, *reconocer la derrota que está en las antípodas de nuestro deseo es la condición para la emergencia de una nueva conceptualización teórica y política*. ¿Por qué fue derrotada la revolución socialista en Europa Occidental? O, interrogando al siglo XXI: ¿por qué no ha habido nunca un cambio social radicalizado en sociedades sin gobiernos profundamente autoritarios? Como es sabido, los dos términos clave que utiliza Gramsci para dismantelar el economicismo y el estadocentrismo de los comunistas de su época son “hegemonía” y “cultura”. Su caracterización de la cultura popular como un conglomerado indigesto de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida que se han sucedido en la historia parece más bien una constatación necesaria para la intervención que se propone, antes que una pretensión de construir su intervención en la intersección entre sus deseos y lo real. El legado de Gramsci es vasto, pero quiero subrayar su proyecto para comprender una derrota, su rechazo a la idealización como fundamento de su implacable voluntad de transformar el mundo.

¿Cómo explicar que entre nosotros florezcan por doquier los análisis de los movimientos sociales emergentes —sean piqueteros, medioambientalistas, assembleístas o indígenas— y que se ofrezcan tan pocas explicaciones comprensivas de las derrotas, los fra-

casos, las limitaciones, las dificultades y las contradicciones? Creo que la perspectiva de que los deseos deben guiar las intersecciones con lo real en los procesos de plena actualidad se ha expandido bastante en la investigación crítica y política. Por eso, como mostró Paula Varela (2009), en estos últimos años no se ha estudiado casi nada acerca de la política entre los obreros industriales porque muchos investigadores habían adherido a la metanarrativa del fin del trabajo y a la teleología de la desocupación estructural. Pero en el último lustro no fueron pocas las fábricas donde hubo intensa actividad política, en el contexto de la creación de millones de puestos de empleo en la Argentina.

Se sabe que estos nuevos puestos ya no podrán ser lo que fueron los "buenos y viejos" puestos de otrora. Pero convertir las oleadas de transformaciones complejas —con precarización y conflictos, con desocupación y nuevas organizaciones de base— en un anuncio sencillo y contundente —donde los matices y contradicciones son desplazados para conformar paisajes y pronósticos cristalinos (aunque generalmente oscuros, porque anunciar el apocalipsis siempre vende)— es una operación de fetichización del mercado de las ideas. No sólo debemos estar atentos a los riesgos de construir nuevos fetiches; también debemos saber que podemos comprarlos, difundirlos y hacerlos circular.

Parece que resultara más sencillo, más deseable, más atractivo analizar procesos emergentes que actores que han sido capturados, hegemonizados, absorbidos, socavados. Y parece más difícil aún analizar los matices y los procesos contradictorios. Es necesario tener una política de las agendas de investigación y una política de la teoría, a contrapelo de la tendencia a analizar actores que son del agrado de los investigadores y que desarrollan discursos y prácticas con los cuales el investigador puede identificarse. Una parte crucial de esa política es estudiar a los actores de las elites: ingenieros de armas nucleares, empresarios petroleros, militares, miembros de la Sociedad Rural. Esos estudios, que hoy se desarrollan desde perspectivas disímiles (Badaró, 2009; Heredia, 2007) socavan la reificación y la visión homogénea que habitualmente tenemos de actores y grupos tan lejanos. Y muchas veces detestables. Intentar comprender a los torturadores no es novedoso: ya lo hicieron

Frantz Fanon en el contexto de la guerra de Argelia, Pavlovsky en su *Potestad*, algunas películas (como *Garage Olimpo*), por citar casos diferentes. Pero humanizar al adversario o al enemigo no fue hasta ahora, lamentablemente, una política de las teorías críticas.

Por otra parte, humanizar a los actores sociales con quienes nos sentimos comprometidos implica reconstruir sus determinaciones, en el sentido de Williams, y también sus sentidos comunes, en el sentido de Gramsci.

Creo que, más allá de nuestros deseos, debemos indagar si un grupo determinado incursiona en estas o aquellas prácticas e intentar comprender qué impactos reales pueden tener esas prácticas en situaciones específicas. Si en cambio buscamos poner nuestros deseos por encima de estas realidades difíciles de aprehender, correremos el riesgo, nada ilusorio, de que también nuestra práctica colabore con el fracaso de aquello a lo que apostamos. Nuestra mejor contribución hacia los actores con los que estamos comprometidos es construir conocimientos intersubjetivos que, para ser potentes, no necesiten negar las tensiones de lo real.

No se trata de un realismo ingenuo, ni como carencia de una ética política de la escritura y la publicación, ni como proyecto de reconstruir las heterogeneidades de los actores sociales hasta caer en un neoindividualismo patético. (Somos varios los antropólogos que, por razones éticas, hemos pospuesto publicaciones que podían ser manipuladas desde los sectores hegemónicos.) Pero también se trata de rechazar la construcción, desde la legitimidad enunciativa de la escritura, de una homogeneidad ilusoria que socava la potencia de las formaciones emergentes. Se trata de un realismo politizado en el sentido de atender, detectar y comprender las dinámicas de las heterogeneidades situacionalmente relevantes como parte de la contingencia de la construcción de los discursos y las prácticas de estas formaciones. Sus caminos concretos, en coyunturas reales, siempre resultan delicados, riesgosos e internamente discutibles. Y también son internamente revisados por los propios actores, como lo mostró uno de los mejores libros sobre los movimientos sociales de la última década, que a la vez ha sido uno de los menos leídos, *Darío y Maxi*.

Dignidad piquetera,⁹ donde los propios protagonistas buscan comprender cómo llegaron por dinámicas externas e internas a una situación que no sólo les impuso la muerte sino también un nuevo límite a la acción y la imaginación.

Preguntarse si los sectores subalternos, en situaciones puntuales, toman caminos que pueden facilitar sus propios límites o incluso derrotas menores o mayores se encuentra en las antípodas de un escepticismo o un realismo ingenuo y encarna en la tradición de la revisión teórica constante basada en acontecimientos reales.

Para los supuestos realistas, “realista” equivaldría a objetividad y distancia, y “romanticismo” sería sinónimo de populismo y plena identificación con los sujetos. Para los supuestos románticos, “romanticismo” sería compromiso, praxis y conocimiento para transformar, mientras que “realismo” sería una pretensión de objetividad basada en un academicismo vacío. Deconstruir esa dicotomía separando los deseos y los compromisos del conocimiento y la comprensión, siguiendo a Todorov, nos permitirá pensar múltiples relaciones secuenciales y de jerarquía que producen otros modelos de abordaje.

Los debates acerca de estas relaciones han sido escasos en los últimos años. Para evitar simplificaciones, es necesario comprometerse e involucrar otras voces en el desarrollo de un diálogo que permita formular nuevas ideas que amplíen la imaginación política, más allá de que resulten o no verificables en el futuro. Será una buena manera de contribuir a desplazar las fronteras de lo deseable, de lo enunciable, de lo imaginable y de las prácticas.

El carácter inexorablemente múltiple de las posiciones sobre la relación entre conocimiento y política invita a establecer un diálogo con la convicción genuina de que no hay un único deseo o una verdad clausurada. Ese carácter plural no es consecuencia de un manual de buenos modales ni de una noción acerca de la democracia de la vida intelectual, noción que sin duda es necesario

construir. Se trata, sobre todo, de nuestra situación colectiva, que, en palabras de Raymond Williams, se caracteriza por el hecho de que algunos conceptos centrales para comprender nuestra época se convirtieron —como mostraré en el próximo capítulo— en *problemas*. Los movimientos históricos no resueltos (de los que habla Williams) permitirán dilucidar énfasis, matices, contradicciones, y producir constantemente apuestas que reclamarán reflexiones previas y posteriores, en sucesivas situaciones que difícilmente alcancen de manera plena una clausura efectiva. Las experiencias históricas y su comprensión nos alentarán, en cada contexto, a construir horizontes imaginativos, a generar en términos localizados las hipótesis y los deseos.

DIVERSIDAD, CONOCIMIENTO Y POLÍTICA

Deseo, para concluir este capítulo, plantear una articulación entre algunos de los argumentos expuestos hasta ahora. Como vimos en el capítulo anterior, dos visiones —una conservadora y otra progresista— coinciden en buscar la preservación de la diversidad cultural. La versión conservadora enfatiza que, para preservar “nuestra cultura”, es necesario que cada uno se mantenga “en su lugar”. Es decir que “nosotros” debemos preservarnos de la “invasión” de “los otros”. La versión progresista afirma que la globalización no generaliza el multiculturalismo, sino que disuelve las diferencias entre culturas arrasando a las culturas subalternas. Por lo tanto, la mejor manera de enfrentar los avances neocoloniales sería “luchar por nuestra cultura” y “defender nuestra identidad”; es decir, preservar la diversidad.

“Convivir en la diversidad cultural” ha pasado a ser una consigna central. La convivencia es una convocatoria a la acción, mientras que la diversidad es una descripción transhistórica que se da por supuesta. La “convivencia en la diversidad” presupone la existencia de una cierta diversidad, una cierta distribución de las diferencias culturales; en este marco, se trataría de cambiar de actitud frente a esa realidad inmutable, lo que equivale a considerar

⁹ Disponible en: http://www.frentedariosantillan.org/1/index.php/a/2009/05/29/title_48

que el mejor modo de mantener las diferencias es esencializar y reificar la diversidad. Así, se equipara la diversidad biológica a la diversidad cultural, y se unifica la valoración preservacionista.

¿La desaparición de una especie es equiparable a la desaparición de una tradición cultural? Sí y no. Si la explotación de regiones naturales o de poblaciones lleva a arrasar con la naturaleza o con la cultura, ambas situaciones son igualmente condenables. Pero la diferencia radica en que el mundo de la cultura se define justamente por su historicidad y por la capacidad de agencia. Las sociedades y las culturas están sujetas al cambio permanente, a su transformación histórica. Todos los grupos humanos, de maneras y con ritmos diferentes, han modificado sus modos de producción, sus creencias, sus rituales, sus leyes y sus instituciones. La visión generalizada que condena todo cambio social y cultural lleva implícito un conservadurismo extremo.

El problema no es el cambio; el problema aparece cuando el cambio es impuesto desde afuera, desde los sectores de poder, de manera violenta o autoritaria. Lo que debe defenderse no es que todas las personas y grupos conserven intactas sus creencias y prácticas, sino que tengan libertad e igualdad para decidir sobre sus ideas y sus acciones. La preservación intacta de la diversidad actual implica conservar desigualdades de género, formas de discriminación, inequidades sociales y ausencias de ciudadanía. También implica conservar la distribución desigual de las relaciones de poder y de la riqueza en el mundo. Lo que debería generar profundo malestar no es el cambio en sí mismo, sino el hecho de que *el cambio o su ausencia* sean producto de la imposición interna o externa. Los argumentos que naturalizan la diversidad socavan la reposición de la contingencia por parte de los seres humanos y los grupos y por eso mismo contienen elementos de autoritarismo.

La diversidad cultural es histórica. En consecuencia, si se lograra un mayor reconocimiento de los otros y de sus historias peculiares, ese cambio modificaría la diversidad contemporánea. En todo momento histórico es posible reconstruir en términos heurísticos un mapa de la diversidad, pero siempre será un mapa histórico de esa diversidad. Como dijimos antes: una diversidad situada.

La comprensión del carácter histórico y político de esa diversidad nos permitirá adquirir una visión más compleja. Como dice Benhabib, los sueños de pureza cultural están destinados al fracaso, pero probablemente provocarán "un enorme daño y sufrimiento humano, inestabilidad y miedo" (2006: 299). Los sueños fundamentalistas de unos y otros no serán desactivados con más fundamentalismo, ya que justamente ese tipo de confrontación consolidará un tipo de cultura política global. La transformación de esa cultura política no sólo requiere visibilizar otros clivajes dramáticamente reales, sino también insituir una distribución democrática del poder.

Cuando los compromisos políticos que pretenden establecer una instrumentalidad específica de la investigación son producto de teleologías clasistas, nacionalistas o indigenistas, la supuesta investigación "romántica" (aquella en la que el investigador tiende a idealizar y visualizar de modo homogéneo a sus sujetos de estudio) ofrecerá, con suerte, una mejor argumentación para las narrativas preestablecidas. En cambio, cuando la investigación se compromete a reconocer la heterogeneidad cultural, social y política de esas identidades que tienden a procurar clausuras, puede contribuir a reponer la contingencia de las decisiones de los sectores subalternos. Lejos de resultar triviales, en esas tensiones y debates muchas veces pueden leerse simultáneamente "las condiciones que no se han elegido" y las alternativas realistas para intentar "hacer la propia historia". Si esas alternativas llevan a procesos de empoderamiento o de fragmentación de los grupos y movimientos, seguramente no será consecuencia del amor ni de los buenos deseos. Pero en cualquier caso será una condición necesaria para que los futuros debates subalternos reconozcan la complejidad de sus propias determinaciones.

La construcción de verdades tristes y desalentadoras es parte necesaria de las ciencias sociales realmente comprometidas. Al mismo tiempo, la construcción de horizontes que desborden la imaginación actual es una dimensión irrenunciable de las prácticas intelectuales. Por ello, proteger los datos y la información fehaciente de los deseos políticos es tan importante como proteger los deseos ético-políticos de cualquier pretensión de cientificismo.