

CULTURA Y TERCER MUNDO

1. CAMBIOS EN EL SABER ACADEMICO

BEATRIZ GONZÁLEZ STEPHAN
(comp.)

NUBES y TIERRA
EDITORIAL NUEVA SOCIEDAD

(1974)

EDWARD W. SAID

REPRESENTAR AL COLONIZADO

Los interlocutores de la antropología

*..pas un but de ce monde qui ne porte mon empreinte
digitale et mon calcanéum sur les dos des gratte-ciel
et ma crasse dans le scintillement des gemmes!*

Aimé Césaire. Cahier d'un retour au pays natal.

I

Cada una de las cuatro palabras principales del título de estas notas se refiere a un campo semántico agitado y turbulento. Hoy resulta casi imposible, por ejemplo, recordar una época en que la gente no hablara de crisis de la representación. Y cuan-

Nota: Este artículo fue enviado originalmente a una sesión, a la que fui invitado, de la Annual Meeting of the American Anthropological Association (21/11/87) Chicago. La invitación la hizo la profesora Katherine Verdery, de Johns Hopkins, a quien estoy muy agradecido. La sesión se titulaba «Anthropology's Interlocutors: Edward Said and Representations of the Colonized», y fue dirigida y organizada por el profesor William Roseberry (New School) y Talal Asad (Hull) quienes también estuvieron en la discusión. Los participantes fueron los profesores Ann Stoler, Richard Fox, Renato Rosaldo y Paul Rabinow. Estoy muy agradecido a todos ellos por sus comentarios y sugerencias, algunos de los cuales han sido incorporados tácitamente en la versión revisada del texto. La profesora Lila Abu-Lughod hizo comentarios adicionales. Estoy en deuda con la profesora Deborah Poole (Michigan) por sus muy útiles sugerencias. El artículo fue publicado por primera vez en *Critical Inquiry* 2, vol. 15, 1989.

to más se analiza y discute la crisis, más antiguos parecen ser sus orígenes. Las ideas de Michel Foucault han subrayado de manera enérgica una noción que ya encontramos en los trabajos de historiadores de la literatura como Earl Wasserman, Erich Auerbach y M. H. Abrams según la cual, con el desgaste del consenso clásico, las palabras han dejado de ser un medio transparente a través del cual el Ser brillaba. En su lugar, el lenguaje, como una esencia opaca e incluso abstracta, inaprehensible, comenzó a visualizarse primero como objeto de atención filológica, para luego neutralizar e imposibilitar cualquier intento de representar la realidad miméticamente. En la época de Nietzsche, Marx y Freud, la representación ha tenido, además, que luchar no sólo contra la conciencia de las formas lingüísticas y las convenciones sino también contra las presiones de fuerzas transpersonales, transhumanas y transculturales como la clase, el inconsciente, el género, la raza y la estructura. Tales transformaciones han hecho que nuestras nociones de categorías formalmente estables como autores, textos y objetos se hayan vuelto, casi literalmente, impublicables e impronunciabiles. Representar a alguien o incluso algo ha llegado a ser un esfuerzo tan complejo como problemático y sin resultados, con consecuencias en el campo de las verdades, tan lleno de dificultades como pueda imaginarse. 7

La noción de colonizado, para hablar ahora del segundo de mis cuatro términos, presenta su propio sello de fugacidad. Antes de la Segunda Guerra Mundial, los colonizados eran los habitantes del mundo no occidental y no europeo que habían sido controlados, y hasta violentamente dominados por los europeos. De acuerdo con esto, el libro de Albert Memmi situó tanto al colonizador como al colonizado en un mundo especial, con sus propias leyes y posiciones, así como en *Los condena-*

dos de la tierra Frantz Fanon habló de la ciudad colonial como dividida en dos mitades separadas, comunicadas una con otra por una lógica de violencia y contraviolencia¹. Pero ya cuando las ideas de Albert Sauvy sobre los tres mundos se habían institucionalizado en la teoría y la práctica, colonizado se convirtió en sinónimo de Tercer Mundo².

Sin embargo, siguió habiendo una continua presencia colonial de potencias occidentales en varias partes de África y Asia, muchos de cuyos territorios habían obtenido la independencia desde hacía tiempo, alrededor de la Segunda Guerra Mundial. Por lo tanto, el «colonizado» no era un grupo histórico que había ganado soberanía nacional y estaba, por consiguiente, desmilitarizado, sino una categoría que incluía a los habitantes de Estados recién independizados así como otros sometidos en territorios vecinos, aún ocupados por europeos. El racismo se hizo presente como una fuerza decisiva con efectos asesinos en las feroces guerras coloniales y las políticas rígidas e inflexibles que las siguieron. La experiencia de ser colonizado, por lo tanto, tuvo una gran significación en regiones y pueblos cuyas experiencias como dependientes, subalternos y sometidos a Occidente no terminó —para parafrasear a Fanon— cuando el último policía blanco fue licenciado y la última bandera europea cayó³. Haber sido colonizado se

¹ V. Frantz Fanon: *The Wretched of the Earth*, Nueva York, 1966; y Albert Memmi: *The Colonizer and the Colonized*, Nueva York, 1965.

² V. Carl E. Pletsch: «The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor (circa 1950-1975) en *Comparative Studies in Society and History* N° 23, 10/1981, pp. 565-590. Y también Peter Worsley: *The Third World*, Chicago, 1964.

³ V. Fanon: op. cit., p. 101.

convirtió en un destino duradero, incluso de resultados totalmente injustos, sobre todo después de que se había logrado la independencia nacional. Pobreza, dependencia, subdesarrollo, diferentes patologías del poder y la corrupción junto con, obviamente, importantes logros en las guerras de liberación, la alfabetización y el desarrollo económico: esta mezcla de rasgos caracterizó a los pueblos colonizados que, por un lado, fueron libres pero por otro siguieron siendo víctimas de su pasado.

Lejos de ser una categoría confinada a expresar servilismo y autocompasión, la de «colonizado» se ha expandido desde entonces considerablemente para incluir a mujeres, clases sojuzgadas y oprimidas, minorías nacionales e, incluso, subespecialidades académicas marginadas o aún no del todo formalizadas. Alrededor del colonizado comenzó a crecer todo un vocabulario de frases que, cada una a su manera, refuerza la terrible secundariedad de pueblos que, en la decisiva caracterización de V. S. Naipaul, están condenados solamente a usar un teléfono, nunca a inventarlo. Por todo esto, el estatus de los pueblos colonizados ha quedado fijado en zonas de dependencia y periferia, estigmatizado en la categoría de subdesarrollados, menos desarrollados, Estados en desarrollo, gobernados por un colonizador superior, desarrollado o metropolitano quien teóricamente fue pensado con la categoría antitética. En otras palabras, el mun-

V. Eqbal Ahmad: «From Potato Sack to Potato Mash: The Contemporary Crisis of the Third World» en *Arab Studies Quarterly*, N° 2, verano de 1980, pp. 223-234; «Post-Colonial Systems of Power en *Arab Studies Quarterly*, N° 2, otoño de 1980, pp. 350-3; «The Neo-Fascist State: Notes on the Pathology of Power the Third World» en *Arab Studies Quarterly*, N° 3, primavera 1981, pp. 170-180.

do está todavía dividido en mayores y menores, y si la categoría de seres menores se ha ampliado para incluir cantidad de nuevos pueblos y de nuevas épocas, en realidad incluye siempre a los que están peor entre ellos. Por esto, ser uno de los colonizados es, potencialmente, ser algo muy diferente, pero inferior, en diferentes lugares, en diferentes tiempos.

Como categoría de la antropología, ésta casi no requiere de un extraño como yo para agregar algo más a lo que ya ha sido escrito o dicho sobre el debate desarrollado en, al menos, algunos sectores de la disciplina. Hablando de manera general, sin embargo, me interesaría subrayar un par de corrientes internas. Una de las mayores tendencias dentro de los debates disciplinarios durante los últimos veinte años adquirió fuerza con la toma de conciencia del rol que juegan, en el estudio y representación de «lo primitivo» o menos desarrollado en las sociedades no occidentales, el colonialismo occidental, la explotación de la dependencia, la opresión de los campesinos y la manipulación o manejo de las sociedades nativas para los objetivos imperialistas. Esta conciencia se ha traducido en las investigaciones de la antropología marxista o anti-imperialista (por ejemplo, los primeros trabajos de Eric Wolf, *Coffee and Capitalism in The Venezuelan Andes* de William Roseberry, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us* de June Nash, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* de Michael Taussig y muchos otros). Esta clase de trabajos polémicos están muy en sintonía con la antropología feminista (p. ej., *The Woman in the Body* de Emily Martin, *Veiled Sentiments* de Lila Abu-Lughod), la antropología histórica (p. ej., *Lions of the Punjab* de Richard Fox), obras que refieren la lucha política contemporánea (*Body of Power, Spirit of Resistance* de Jean Comaroff), la antropología norteamericana (p. ej., Susan Harding

trabajando sobre fundamentalismo) y la antropología de denuncia (*Victims of the Miracle*, de Shelton Davis).

La otra corriente principal es la antropología postmoderna practicada por investigadores influenciados por la teoría literaria de manera general y, más específicamente, por teóricos de la escritura, del discurso y de las formas de poder, tales como Foucault, Roland Barthes, Clifford Geertz, Jacques Derrida y Hayden White. Tengo la impresión, sin embargo, que pocos de los investigadores que han colaborado en colecciones tales como *Writing Culture o Anthropology as Cultural Critique*⁵ —para mencionar dos de los libros recientes más conocidos— han hablado explícitamente de un final de la antropología como han hecho varios investigadores literarios con el concepto de literatura. Por ésto, me impresiona que muy pocos de los antropólogos cuyos libros se leen fuera de la antropología mantengan en secreto su deseo de que la antropología y los textos antropológicos puedan ser más literarios o teórico-literarios en su estilo y concepción; o que también oculten que desean que los antropólogos pasen más tiempo pensando sobre la textualidad y menos en la descendencia matrilineal; o que problemas que se refieren a las poéticas culturales tengan un rol más importante en sus investigaciones que los problemas de la organización tribal, las economías agrícolas y la clasificación primitiva.

Pero estas dos tendencias encubren problemas más profundos. Dejando de lado las discusiones y

⁵ Ver E. Marcus y Michael M. J. Fischer (eds.): *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Movement in the Human Sciences*, Chicago, 1986; James Clifford y E. Marcus (eds.): *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* Berkeley/Los Angeles, 1986.

debates, obviamente importantes, que hay dentro de los subcampos antropológicos específicos tales como los estudios andinos o la religión hindú, los recientes trabajos de investigadores marxistas, anti-imperialistas y meta-antropológicos (Geertz, Taussig, Wolf, Marshall Sahlins, Johannes Fabian y otros) nunca revelan un genuino malestar sobre el estatus sociopolítico de la antropología como un todo. Quizás esto hoy es válido para cada uno de los campos de las ciencias humanas, pero es especialmente válido para la antropología. Como Richard Fox lo ha señalado:

La antropología hoy aparece intelectualmente amenazada al mismo tiempo que los antropólogos se han convertido en una especie de académicos en peligro. El peligro profesional tiene que ver con la falta de trabajos, los programas universitarios, apoyos a la investigación y otras erosiones del estatus profesional de los antropólogos. La amenaza intelectual a la antropología viene de adentro de la disciplina misma: dos perspectivas en disputa sobre la cultura [la que Fox llama materialismo cultural y la culturología], que comparten mucho y difieren muy poco.⁶

Es interesante y sintomático que el admirable libro del propio Fox, *Lions of the Punjab*, del cual se ha tomado esta declaración, tiene en común con otros influyentes diagnósticos del *mal du siècle* de la antropología —de esto se trata, pienso— como el de Sherry Ortner⁷, que la alternativa que queda es una práctica basada en la práctica, fortalecida

⁶ Richard Fox: *Lions of the Punjab: Culture in the Making*, Berkeley/Los Angeles, 1985, p. 186.

⁷ V. por ejemplo, Sherry B. Ortner: «Theory in Anthropology Since the Sixties» en *Comparative Studies in Society and History* N° 26, 1/1984, pp. 126-166.

con ideas sobre hegemonía, reproducción social e ideología tomadas en préstamo de investigadores que no vienen de la antropología, como Antonio Gramsci, Raymond Williams, Alain Touraine y Pierre Bourdieu. No obstante, subsiste la impresión de un sentimiento profundo del agotamiento de los paradigmas kuhnianos con consecuencias que, para el estatus de la antropología, deben ser, creo, extraordinariamente desestabilizadoras.

Supongo que hay también cierto miedo (justificado) ya que los antropólogos de hoy no pueden ir al campo postcolonial exactamente con la misma naturalidad con que lo hacían en el pasado. Este es, claro está, un desafío político a la etnografía exactamente sobre el mismo terreno donde, en otros tiempos, los antropólogos ejercieron relativamente su autoridad. Las respuestas han variado. Algunas encuentran el sentido en las políticas de la textualidad. Otras han usado la insatisfacción que emana del propio campo como un tópico de la teoría postmoderna. Y, en tercer lugar, algunos han utilizado el discurso postmoderno como un espacio para reconstruir modelos de cambio o de transformación social. Sin embargo, ninguna de estas respuestas es tan optimista sobre la propia actividad como fueron las contribuciones revisionistas que integran *Reinventing Anthropology*, de Dell Hymes, o la de Stanley Diamond en su importante *In Search of the Primitive*, pertenecientes a una generación académica anterior.

Por último, me detendré en la palabra «interlocutores». Aquí una vez más estoy impresionado por el alcance de la noción de interlocutor; a tal punto es inestable que puede quebrarse por completo, dramáticamente, en dos sentidos discrepantes. En un sentido, la palabra toma cuerpo contra un vasto trasfondo de conflicto colonialista, en el cual, por un lado, los colonizadores buscan un interlocutor válido y, por otro, al colonizado se lo obliga a

actitudes cada vez más desesperadas pues primero tiene que tratar de adecuar las categorías formuladas por la autoridad colonial a su propia realidad y luego, sabiendo que tal camino está destinado al fracaso, toma conciencia de que sólo su propia fuerza militar obligará a París o Londres a tomarlo seriamente como interlocutor. Un interlocutor en la situación colonial es, por consiguiente y por definición, todo aquel que es sumiso y pertenece a la categoría de lo que los franceses en Argelia llamaron un *evlué*, notable o *caïd* (el grupo de liberación reservó la designación de *beni-wéwé* o negro-del-hombre-blanco para ellos), o alguien que, como el intelectual nativo de Fanon, simplemente se niega a hablar teniendo bien claro que sólo una respuesta radicalmente antagónica quizás violenta, es la única interlocución posible con el poder colonial.

El otro sentido de «interlocutor» es mucho menos político. Deriva de un contexto casi enteramente académico y teórico y sugiere tanto la tranquilidad como lo antiséptico, la categoría controlada de un experimento de pensamiento. En este contexto el interlocutor es alguien que si alza su voz, la misma disciplina lo convierte en un sujeto impropio. El resultado es un discurso domesticado que nos trae a la memoria una cantidad de correlaciones teóricas de moda, por ejemplo, el dialogismo y la heteroglosia bajtinianos, «la situación de habla ideal» de Jürgen Habermas o el cuadro de Richard Rorty (al final de *Philosophy and the Mirror of Nature*) de los filósofos conversando animadamente en un salón finamente amueblado. Si tal descripción del interlocutor parece un tanto caricaturesca, sin embargo, tiene mucho de la incorporación desnaturalizada y la cooptación que se requieren para que tales interlocuciones domesticadas ocurran. Lo que estoy tratando de esclarecer es que esta clase de interlocutor depu-

rado, desinfectado, es una creación de laboratorio a la que se le han eliminado y, en consecuencia, falsificado, sus conexiones con la apremiante situación de crisis y conflicto que llevó por primera vez a prestarle atención. Es solamente cuando figuras subalternas como las mujeres, los orientales, negros y otros «nativos» hacen suficiente ruido cuando se les presta atención y se les responde cuando hablan. Antes de esta situación, se los mantuvo más o menos ignorados, como a los criados en las novelas inglesas del siglo *xix*; estaban allí, pero eran inexplicables más allá de su aparición como un elemento útil del decorado. Convertirlos en tópicos de discusión o campos de investigación es, necesariamente, cambiarlos en algo fundamental y constitutivamente diferente. De ahí que la paradoja no desaparezca.

En este punto, desearía decir algo acerca de una de las más frecuentes críticas que se me han dirigido y a la cual siempre he querido responder: que en el proceso que caracteriza la producción de los Otros inferiores del europeo, mi trabajo es sólo una polémica negativa que no avanza hacia nuevas aproximaciones epistemológicas o métodos, y expresa sólo desesperación ante la posibilidad de tratar alguna vez seriamente con otras culturas. Estas críticas se refieren a temas que he discutido hace tiempo y aunque no deseo refutar punto por punto a mis críticos quiero responder teóricamente este tópico ahora que se presenta la oportunidad.

Lo que consideré mi compromiso en *Orientalismo* fue una polémica crítica no sólo con la perspectiva disciplinaria y la economía política sino también con la situación socio-cultural que hizo a su discurso tanto posible como sostenible. Epistemologías, discursos y métodos como el orientalismo apenas tienen el valor de un nombre si se los reduce a objetos, zapatos por ejemplo, que se re-

miendan cuando se gastan, se descartan y son reemplazados por nuevos objetos cuando están viejos y muy usados. El rango prestigioso del archivo, la autoridad institucional y la longevidad patriarcal del orientalismo debe ser tratada seriamente, pero además con el agregado de que esos rasgos funcionan como una visión de mundo con considerable fuerza política que ni siquiera la epistemología puede borrar fácilmente. Por ello, el orientalismo —desde mi punto de vista— es una estructura erigida en el centro de un conflicto imperialista cuyo carácter dominante está representado y elaborado no sólo como investigación sino como una ideología partidaria. Por lo tanto, el orientalismo ocluye el debate en lo más profundo de sus lenguajes eruditos y estéticos. Estas cosas son las que he tratado de mostrar con el agregado de que no hay disciplina, ni estructura de conocimiento ni institución ni epistemología que haya podido quedar fuera de las diferentes formaciones socioculturales, históricas y políticas, que dan a las épocas su peculiar individualidad.

Ahora bien, es cierto que las numerosas reestructuraciones teóricas y discursivas de las que hablé antes, parecen estar buscando una forma de salir de esta realidad confusa. Fabian, Talal Asad y Gérard Leclerc⁸ desarrollaron ingeniosas estrategias textuales como un modo de desviar el ataque a la autoridad etnográfica: estas estrategias han usado un método para deslizarse subrepticamente hacia el pasado toda coyuntura

⁸ V. Talal Asad (ed.): *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, 1973; Gérard Leclerc: *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme*, París, 1972; y *L'Observation de l'homme: une histoire des enquêtes sociales*, París, 1979; Johannes Fabian: *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Objects*, Nueva York, 1983.

antropológica, desgraciadamente solapada y conflictiva, pero que sin embargo no se puede desestimar. Llamo a esto la respuesta estética. La otra respuesta fue concentrarse más o menos exclusivamente sobre la práctica⁹, como si la práctica fuera un dominio de la realidad libre de agentes, intereses y disputas tanto políticos como filosóficos. Llamo a esto la respuesta reductivamente pragmática.

En *Orientalismo* no pensé que fuera posible manejarse con estas respuestas anestesiadas. Puedo haber estado incapacitado por un escepticismo radical hacia la teoría global y los puntos de vista puramente epistemológicos. Pero sentí que no podía avanzar mucho más allá de la perspectiva que tomaba un punto de Arquímedes que se encontraba fuera de los contextos que describía y sentí que no se podía inventar y desplegar una metodología interpretativa inclusiva que se mantuviera libre de las circunstancias históricas concretas de las cuales el orientalismo derivaba y de las cuales sacaba sustento. Me ha parecido, por tanto, particularmente significativo que los antropólogos y no los historiadores, por ejemplo, hayan sido los más renuentes a aceptar los rigores de esta verdad indiscutida formulada convincentemente por primera vez por Giambattista Vico. Pienso —y me extenderé sobre esto más adelante— que como la antropología es, ante todo, una disciplina que ha sido constituida y construida históricamente, desde su mismo origen, a través de un encuentro etnográfico entre un observador europeo soberano y un nativo no-europeo que ocupaba, por así decir, un estatus menor y un lugar distanciado, es recién ahora a fines del siglo xx algunos/as antropó-

logos/as buscan, frente al desconcierto que sienten por el estatus mismo de su disciplina, un nuevo «otro»¹⁰.

Continuaré con esta digresión cuando vuelva a lo que me parece estar vinculado a ella, fundamentalmente, la problemática del observador, completamente sub-analizada por las corrientes antropológicas revisionistas de las que hablé antes. Esto se ve especialmente claro, creo, en obras de antropólogos tan originales como Sahlins (*en su Islands of History*) o Wolf (*en su Europe and the People without History*). Para mí al menos, este silencio es significativo. Es suficiente fijarse en la cantidad de páginas con argumentos tan sofisticados de las obras de investigadores meta-teóricos, o en Sahlins y Wolf, para notar cómo alguien, una voz autoritaria-autorizada, exploradora, diplomática, erudita, habla y analiza, acumula evidencias, teoriza, especula sobre todo, excepto sobre sí misma. ¿Quién habla? ¿Para qué y para quién? Las preguntas no se articulan o si lo hacen llegan a ser, en palabras de James Clifford escribiendo sobre la autoridad etnográfica, fundamentalmente problemas de un «juego estratégico»¹¹. Cada una de estas historias, tradiciones, sociedades, textos de «otros» se ve fundamentalmente como respuestas a las iniciativas occidentales —y por consiguiente pasivas, dependientes— o como formas de cultura que conciernen fundamentalmente a las élites «nativas». Pero más que seguir discutiendo este tema, querría volver ahora a nuestro tema inicial.

¹⁰ En Marcus/Fischer: op. cit., pp. 9 y ss., el énfasis sobre la epistemología es muy pronunciado.

¹¹ James Clifford: «On ethnographic Authority» en *Representations* N° 1, primavera de 1983.

⁹ V. S. Ortnier: op. cit., pp. 144-160.

Ya habrán notado que no se le puede asignar un sentido esencial y fijo ni a la representación, ni al «colonizado», ni a la «antropología» ni a sus «interlocutores». Estas palabras parecen cada una vacilar ante diferentes posibilidades de sentido o, en algunos casos, se parten en dos cuando las interrogamos. Lo que resulta claro sobre el modo en que nos interpelan es, obviamente, que están irremediablemente afectadas por una cantidad de límites y presiones que de ningún modo se pueden ignorar. Así, palabras como «representación», «antropología» y «colonizado» parecen estar enquistadas en contextos que ni la violencia ideológica puede disolver. Tenemos que admitir que no sólo nos encontramos aferrados al inestable y volátil ambiente semántico que evocan, sino que también estamos inmersos en el mundo actual, para detectar y definir si no el espacio antropológico si la coyuntura cultural en la que las obras antropológicas efectivamente se hacen.

A menudo he encontrado útil a la hora de pensar estos problemas la noción de «mundanidad», por los dos sentidos que contiene; uno es la idea de estar en el mundo secular, como opuesto a estar «en otro mundo»; el segundo, es el de su sugerencia, reforzada por la palabra francesa *mondanité*, es decir, mundanidad como la cualidad del ejercicio de un *savoir faire*, formas mundanas y afición a la calle. Antropología y mundanidad, en ambos sentidos, necesariamente requieren de un otro. La dislocación geográfica, el descubrimiento secular y la esmerada recuperación de historias implícitas o internalizadas: todo esto sella la búsqueda etnográfica con la marca de una energía secular que es, sin duda, sincera. Del mismo modo, los actuales discursos masivos, códigos y tradiciones prácticas de la antropología, con sus autoridades, rigores disciplinarios, mapas genealógicos, sistemas de patronazgo y acreditación han sido

acumulados en diferentes capas del ser antropológico. Obviamente, descartamos la idea de inocencia. Si tenemos en cuenta que, como en todas las disciplinas científicas, el modo de trabajo tradicional evade y aísla a los miembros de la comunidad científica, no estamos tan equivocados cuando recurrimos al concepto de mundanidad disciplinaria. La antropología no es una excepción.

Así como mi propia área de trabajo, la literatura comparada, la antropología también se funda en la otredad y la diferencia; en lo que se refiere a sus materiales, el empuje informativo se lo provee el extraño o extranjero, «la frescura de abajo y profunda» en palabras de Gerard Manley Hopkins. Estas dos palabras, «diferencia» y «otredad» adquirieron en nuestra época propiedades talismánicas. Es evidente que hoy resulta imposible quedar al margen de lo mágico, incluso metafísico, que ellas destilan dadas las operaciones deslumbrantes a que las sometieron filósofos, antropólogos, teóricos de literatura y sociólogos. En verdad, lo más notable de «otredad» y «diferencia», como sucede con todos los términos en general, es que son palabras totalmente condicionadas por el contexto histórico y global. Hablar sobre «el otro» hoy en Estados Unidos es, para la antropología contemporánea, una cosa completamente diferente que para un antropólogo hindú o venezolano. La conclusión inducida por Jürgen Golte en un ensayo teórico sobre «la antropología de la conquista» es que incluso la antropología no-norteamericana y, por tanto la antropología «indígena», está «íntimamente unida al imperialismo»; tal es el poder global que irradia del gran centro metropolitano¹².

¹² Jürgen Golte: «Latin America: The Anthropology of Conquest» en Stanley Diamond (ed.): *Anthropology: Ancestors and Heirs*, La Haya, 1980, p. 391.

Practicar la antropología en Estados Unidos es, por tanto, no sólo estar haciendo un trabajo científico para investigar la «otredad» y la «diferencia» en un país extranjero; es estar discutiendo esos términos en un Estado enormemente influyente y poderoso cuyo rol global es el de una superpotencia.

La fetichización y la celebración inexorable de la «diferencia» y la «otredad» es, por lo tanto, un camino peligroso. Sugiere no solamente lo que Jonathan Friedman ha llamado «la espectacularización de la antropología», por medio de la cual la «textualización» y «culturización» de sociedades parece ocurrir a pesar de la política y la historia¹³, sino también la apropiación descuidada y la traducción del mundo por un proceso que aun con todas sus declaraciones de relativismo, despliegue de rigor epistemológico y experticia técnica, no puede diferenciarse fácilmente de los procesos del imperialismo. Digo esto tan duramente como puedo porque estoy impresionado de que en tantos y tan variados escritos de antropología, epistemología, textualización y otredad, que en extensión y temas recorren la escala que va desde la antropología hasta la historia y la teoría literaria, hay una ausencia casi total de referencias a la intervención imperialista norteamericana como un factor que afecta la discusión teórica. Se dirá que he relacionado la antropología con el imperialismo demasiado crudamente, de una manera muy indiscriminada; a lo que respondo preguntando cómo —y realmente quiero decir cómo— y cuándo fueron separados. No sé cuándo ocurrió tal cosa, o si de verdad ocurrió. (Por eso, antes que aceptar que

¹³ Jonathan Friedman: «Beyond Otherness or: The Spectacularization of Anthropology» en *Telos* N° 71, 1987, pp. 161-170.

esto sucedió, tratemos de ver si todavía tiene alguna relevancia el tema del imperialismo para los antropólogos norteamericanos e incluso para todos nosotros como intelectuales.

La realidad es intimidatoria. La verdad es que hay enormes intereses globales y nosotros estamos de acuerdo en que se lleve adelante. Hay ejércitos pero también ejércitos de investigadores que trabajan política, militar e ideológicamente. Consideremos, por ejemplo, la siguiente declaración que, de manera completamente explícita, hace la conexión entre la política exterior y «el otro»:

En los últimos años, el Departamento de Defensa (DD) se ha visto confrontado con muchos problemas que requieren el apoyo de las ciencias del comportamiento y sociales ... Las Fuerzas Armadas ya no están comprometidas únicamente con operaciones militares. Su misión ahora incluye la pacificación, la asistencia, la «lucha de ideas», etc. Todas estas misiones requieren un conocimiento de las poblaciones rurales y urbanas con las que nuestro personal militar entra en contacto —en las nuevas actividades de «operaciones de paz» o en combate. Necesitamos más conocimientos sobre las creencias, valores y motivaciones de muchos países del mundo; sus organizaciones políticas, religiosas y económicas; y el impacto de varios cambios e innovaciones sobre sus patrones socio-culturales ... Los siguientes ítems son elementos que merecen atención en tanto factores que requieren estrategias para las agencias militares. *Empresas de investigación prioritaria*: 1) métodos, teorías y adiestramiento en las ciencias sociales y del comportamiento en países extranjeros... 2) programas que entrenen científicos sociales extranjeros... 3) investigación de ciencias sociales llevadas a cabo por científicos nativos independientes... 4) tareas de ciencias sociales llevadas a cabo por investigadores principales en los estudios de grado norteamericanos en centros de áreas extranjeras... 7) estudios con base en Estados Unidos que aprovechen datos reco-

gidos por investigadores extranjeros no financiados por agencias de defensa. Debe extraerse de los datos, recursos y métodos analíticos todo lo posible para que esos datos recogidos con propósitos específicos puedan utilizarse con propósitos adicionales... 8) colaborar con otros programas en Estados Unidos y en el exterior que proporcionen acceso continuo del personal del Departamento de Defensa a los recursos académicos e intelectuales del «mundo libre».¹⁴

No es necesario decir que el sistema imperialista que cubre una inmensa red de Estados patrones y clientes, tanto como un aparato de inteligencia y de políticos tan rico y poderoso como no fueron sus predecesores, no se pregunta por nada en la sociedad norteamericana. Evidentemente, los medios están saturados de material ideológico, pero evidentemente también, no todo está saturado en los medios en el mismo grado. Es verdad que nosotros reconocemos diferencias, hacemos distinciones y no perdemos de vista el terrible hecho de que el cinturón con que Estados Unidos estrecha al mundo es muy fuerte y que no es solamente el resultado de un Reagan y una pareja de Kirkpatrick, por decir así, sino que depende directamente del discurso cultural, de la industria del saber, de la producción y difusión de textos y textualidades, para decirlo rápidamente, no de la «cultura» como un dominio antropológico general que es rutinariamente discutido y analizado en estudios de poéticas culturales y textualización, sino más específicamente de nuestra cultura.

Los intereses materiales comprometidos en nuestra cultura son muy amplios y muy costosos. Involucran no sólo cuestiones de guerra y paz —si en general hemos reducido el mundo no-europeo

¹⁴ Defense Science Board: *Report of the Panel on Defense: Social and Behavioral Sciences*, Williamstown, Mass. 1967.

al estatus de una región subsidiaria o menor que resulta fácil invadir y pacificar— sino también cuestiones de distribución económica, prioridades políticas y, fundamentalmente, relaciones de dominación y desigualdad. Ya no vivimos en un mundo que es tres cuartos mudo y subdesarrollado. Sin embargo, no hemos producido todavía un estilo nacional eficaz que se funde en algo más igualitario y no coercitivo que una teoría de la superioridad natural que, en cierto grado, todas las ideologías culturales enfatizan. La particular forma cultural de la superioridad se manifestó —cito un caso típico— dentro del contexto del insensato ataque del *New York Times* (26/10/86) contra Ali Mazrui por atreverse, como un africano, a hacer una serie de películas sobre los africanos. Sucede que cuando África está muy lejos se la ve positivamente, como una región que se ha beneficiado de lo que le proporcionó la modernización de la civilización del colonialismo histórico y entonces puede ser tolerada. Pero si la ven los africanos sufriendo bajo el legado del imperialismo, entonces debe ser rebajada a su medida, mostrada como esencialmente inferior, como región retrógrada desde que el hombre blanco la dejó. Y aquí no ha faltado la retórica —por ejemplo, *Tears of the White Man* de Pascal Bruckner, las novelas de V. S. Naipaul, el reciente periodismo de Conor Cruise O'Brien— para reforzar esa visión.

Como ciudadanos e intelectuales dentro de Estados Unidos tenemos una particular responsabilidad frente a lo que sucede entre Estados Unidos y el resto del mundo, una responsabilidad que no se disculpa o satisface del todo al declarar que la Unión Soviética es peor. El hecho es que somos responsables aquí y, por consiguiente, más capaces de influenciar en este país y sus aliados en formas en que no podemos hacerlo en la Unión Soviética. Por eso, debemos, primero, tomar nota

escrupulosamente de cómo —para mencionar lo más obvio— en América Central y América Latina, así como en el Medio Oriente, África y Asia, Estados Unidos ha reemplazado los grandes imperios antiguos por la fuerza dominante externa.

No es una exageración afirmar que la realidad no es buena, es decir, tenemos que aceptar críticamente la idea de que estamos autorizando con nuestras investigaciones una política totalmente dura que intenta influenciar y dominar a otros Estados cuya relevancia, implícita o declarada para los intereses de la seguridad norteamericana es enorme. Las intervenciones militares de Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial han ocurrido en todos los continentes y lo que como ciudadanos estamos empezando a comprender es sólo la vasta complejidad y extensión de estas intervenciones, el enorme número de formas en que ocurren y la tremenda inversión nacional que hay en ellas. De que ellas ocurren no hay duda, todo lo cual es, en la frase de William Appleman Williams, el imperialismo como un modo de vida. Las continuas declaraciones del *Irangate* son parte de estas complejas intervenciones, y no es ningún mérito que en muy poca de la verdadera «inundación» informativa de los medios y la opinión pública se haya prestado atención al hecho de que nuestras políticas iraníes y centroamericanas son políticas abiertamente imperialistas —ya sea que hayan negociado y explotado una apertura geopolítica entre los «moderados» iraníes, o que hayan ayudado a los «guerreros de la libertad» de la Contra a derrocar al gobierno legalmente constituido y electo de Nicaragua.

No deseo detenerme en este aspecto perfectamente obvio de la política de Estados Unidos, ni voy a citar los ejemplos, ni quiero generar una innecesaria polémica de definiciones. Aún si reconocemos, como muchos han hecho, que la política

exterior de Estados Unidos es fundamentalmente «altruista» y dedicada a objetivos tan irrecusables como la libertad y la democracia, hay un considerable espacio para una actitud escéptica. ¿No estamos repitiendo, frente a esto, como nación, lo que Francia y Gran Bretaña, España y Portugal, Holanda y Alemania hicieron antes que nosotros? ¿Y no será que sólo tenemos capacidad para juzgarnos a nosotros mismos como lo que es ajeno a las sórdidas aventuras imperialistas que nos precedieron precisamente por señalar nuestros inmensos logros culturales, nuestra prosperidad, nuestra conciencia teórica y epistemológica? ¿Y, además, no hemos propuesto como destino el de gobernar y liderar el mundo, un rol que nos asignamos como parte de nuestro clamor en el desierto?

II

Resumiendo, lo que ahora tenemos ante nosotros como problema nacional y en el panorama imperialista es la profunda, la profundamente perturbada y perturbante cuestión de nuestras relaciones con los otros —otras culturas, otros Estados, otras historias, otras experiencias, tradiciones, pueblos y destinos. La dificultad con esta cuestión es que no hay ventaja *fuera* de la realidad de relaciones entre culturas, entre poderes imperialistas y no-imperialistas desiguales, entre diferentes Otros, una ventaja que podría permitirse el privilegio epistemológico de juzgar, evaluar e interpretar libre de los intereses, las emociones y los compromisos que afectan las relaciones de penetración. Cuando consideramos las relaciones entre Estados Unidos y el resto del mundo es para hablar de esas conexiones y no fuera o más allá de ellas. Por consiguiente, nos corresponde como intelectuales, humanistas y críticos seculares entender el rol de Estados Unidos en el mundo del po-

der, desde *dentro* de la realidad, y como participantes en él, no como observadores externos individuales que, como Oliver Goldsmith en la maravillosa frase de Yeats, deliberadamente liban en los panales de miel de nuestra mente.

Es cierto que los trabajos contemporáneos de nuevos antropólogos europeos y americanos reflejan los recovecos y las intrigas del problema algo más sistemáticamente. La historia de esta práctica cultural en Europa y Estados Unidos tiene dentro de sí misma, como un elemento constitutivo, la desigual relación de fuerzas entre un etnógrafo-observador exterior occidental y una sociedad no-occidental primitiva, o al menos diferente, pero ciertamente más débil y menos desarrollada. En *Kim*, Rudyard Kipling extrapola el sentido político de esas relaciones y lo corporiza con extraordinaria justicia artística en la figura del coronel Creighton, un etnógrafo a cargo del *Survey* en India, y también el cerebro de los servicios de inteligencia en India, el así llamado *Great Game* al que el joven Kim pertenece. En los estudios recientes de teóricos que trabajan con la disyuntiva —que parece insuperable— entre una realidad política basada en la fuerza y un deseo científico y humano de comprender al Otro hermenéutica y simpáticamente en formas no siempre circunscritas y definidas por la fuerza, la moderna antropología occidental anula tanto como ocluye esa problemática prefiguración novelística.

Que estos esfuerzos tengan éxito o fracasen es una cuestión menor respecto del hecho de que lo que los singulariza, lo que los hace posible, es algo realmente embarazoso si encubre la conciencia de la ocupación imperialista que, ante todo, es, desde todo punto de vista, invasora y fatal. De hecho, no hay modo en que yo pueda percibir el mundo desde dentro de nuestra cultura (una cultura, además, con una exhaustiva historia de exterminio y

anexión detrás suyo) sin percibir al mismo tiempo el conflicto imperialista mismo. Y ésto es un hecho cultural de extraordinaria importancia tanto política como interpretativa porque es el verdadero horizonte que nos define y, por extensión, la condición de posibilidad de conceptos tales como «otredad» y «diferencia», que de otro modo serían abstractos e infundados. El problema real continúa obsesionándonos: la relación entre la antropología como una empresa de conquista y, por otro lado, el imperio como un asunto de conquista.

Otra vez entonces, se ha puesto en consideración la problemática central, y habría que reexaminar junto con ella, al menos tres temas derivados. Uno, al que me referí antes, es el rol constitutivo del observador, el «yo» etnográfico o el sujeto, cuyo estatus, campo de acción y espacio de movilidad se confunden peligrosamente con la relación imperialista. Segundo, es la colocación geográfica, tan connatural y necesaria, históricamente al menos, para el etnógrafo. El motivo geográfico, que es profundamente significativo en muchas de las estructuras culturales de Occidente ha sido pospuesto sistemáticamente por los críticos que acataron la importancia de la temporalidad. Pero resulta que no habríamos tenido imperio, así como muchas formas de historiografía, antropología, sociología y estructuras legales modernas, sin los importantes procesos filosóficos e imaginativos que trabajaron en la producción, adquisición, subordinación y colonización del espacio. Esto se ve claramente en los recientes libros, muy diferentes entre sí, *Uneven Development* de Neil Smith, *Rule of Property for Bengal* de Ranajit Guha o *Ecological Imperialism* de Alfred Crosby, trabajos que exploran las formas en que la proximidad y la distancia producen una dinámica de conquista y transformación que inevitablemente se mezcla con las cerradas descripciones de la relación entre el sí mis-

mo y el otro. En etnografía, el ejercicio de puro poder, que ejerce el control sobre la geografía, es fuerte. En tercer lugar, tenemos el caso de la circulación intelectual, es decir, de qué manera el trabajo disciplinario—erudito o monográfico—sale del dominio relativamente privado del investigador y su círculo de pares hacia el dominio de los consultores políticos, los políticos y —no menos importante— la recirculación de representaciones etnográficas rigurosas bajo la forma de imágenes públicas en los medios, que sirven para reforzar las políticas. ¿Cómo el trabajo en culturas, sociedades y pueblos remotos o primitivos u «otros» en América Central, África, el Medio Oriente, varias partes de Asia, se alimenta, se conecta, impide o amplía los procesos políticos activos de dependencia, dominación o hegemonía?

Dos ejemplos, el Medio Oriente y América Latina, proporcionan la evidencia de una conexión directa entre investigadores especializados en «áreas» y políticas públicas, en donde las representaciones de los medios refuerzan no la simpatía y la comprensión sino el uso de la fuerza y la brutalidad *contra* las sociedades nativas. El «terrorismo» está hoy más o menos naturalmente asociado, en el discurso público, con el Islam, que se identifica con una religión o cultura esotérica de millones de personas; pero en los últimos años (después de la revolución iraní, después de varias insurrecciones libanesas y palestinas) obtuvo una forma particularmente amenazante gracias a las definiciones que habíamos «aprendido» sobre él¹⁵. En 1986, la aparición de una colección de ensayos editada por Benjamin Netanyahu (embajador israelí en Naciones Unidas), titulada *Terrorism: How the West Can Win*, contenía tres artículos de reconocidos orientalistas, cada uno de los cuales aseguraba que había una conexión entre el Islam y el terrorismo. Lo que este tipo de argumento produjo, en la prác-

tica, fue el consentimiento para bombardear Libia y para realizar aventuras similares en las que se apelaba a una burda honestidad, pues el público había escuchado decir a los expertos, en la prensa y en la televisión, que el Islam era poco menos que una cultura terrorista¹⁶.

Un segundo ejemplo concierne al sentido popular dado a la palabra *indios* en el discurso sobre América Latina, especialmente cuando se identifica a los indios con el terrorismo (o se los describe como un pueblo retrógrado, inevitablemente primitivo y de violencia ritualizada). El famoso análisis de Mario Vargas Llosa sobre la masacre andina de periodistas peruanos («Inquest in the Andes: A Latin American Writer Explores the Political Lessons of a Peruvian Massacre», en *New York Times Magazine*, 31/7/83) se basa en la supuesta disposición natural de los indios andinos hacia formas particularmente terribles de asesinatos indiscriminados. La prosa de Vargas Llosa está atravesada de frases sobre los rituales indígenas, el primitivismo, la tenebrosa inmutabilidad, todas ellas apoyadas en la autoridad de las descripciones antropológicas. Incluso muchos prominentes antropólogos peruanos fueron miembros del panel (dirigido por Vargas Llosa) que investigó la masacre.

Estas son cuestiones de una importancia no sólo teórica sino cotidiana. El imperialismo, el control

¹⁵ He discutido esto en mi *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Nueva York, 1981. V. también «The MESA [Middle East Studies Association] Debate: the Scholars, the Media and the Middle East» en *Journal of Palestine Studies* N° 16, invierno de 1987, pp. 85-104.

¹⁶ V. Edward W. Said y Christopher Hitchens (eds.): *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*, Londres, 1988, pp. 97-158.

de los territorios y pueblos extranjeros, se desarrolla en un continuum con historias provenientes de otras áreas, con prácticas y políticas tradicionales y con trayectorias culturales tramadas de manera muy diversa. Por todo ello, ahora hay una adecuada bibliografía en el Tercer Mundo que recoge el trabajo teórico y práctico de los especialistas occidentales en «estudios de área» así como de los antropólogos e historiadores. El discurso es una parte del esfuerzo revisionista postcolonial de reclamar tradiciones, historias y culturas al imperialismo y es también un modo de introducir los diferentes discursos del mundo sobre condiciones de igualdad. Estamos pensando en la obra de Anwar Abdel Malek y Abdullah Laroui, en gente como la del grupo de *Subaltern Studies*, C. L. R. James y Ali Mazrui, en varios textos, como la «Declaración de Barbados» de 1971 (que acusa directamente a los antropólogos y científicos de hipócritas y oportunistas) así como al «Informe Norte-Sur» y el «Nuevo Orden Mundial de Información». En la mayor parte de los casos, muy poco de este material alcanza a salir del ámbito interno y no tiene efectos en la discusión general, disciplinaria o discursiva de los centros metropolitanos. Es cierto que los africanistas occidentales leen a los escritores africanos como material de primera fuente para sus investigaciones y los especialistas occidentales en Medio Oriente usan textos árabes o iraníes como primera evidencia para sus investigaciones pero también es cierto que los reclamos de un debate y un compromiso intelectual directo del ex-colonizado son cuestiones que quedan totalmente desatendidas.

En tales casos, es necesario subrayar que la moda de las descripciones densas y los géneros confusos cierra y bloquea el clamor de voces que, desde el exterior, pide para que se consideren sus reclamos contra el imperialismo y la dominación.

El punto de vista nativo, a diferencia de la forma en que a menudo ha sido retratado, no es un hecho sólo etnográfico, no es un constructo solo hermenéutico; es en gran medida una resistencia continua y controversial, prolongada y sostenida, a la disciplina y a la praxis de la antropología misma (como representativa del poder «de afuera»), la antropología no como textualidad sino como un agente, por lo general directo, de la dominación política.

Sin embargo, ha habido intentos interesantes, incluso problemáticos, de conocer los posibles efectos de esta concepción sobre los trabajos antropológicos en marcha. El libro *First-Time*, de Richard Price, estudia el pueblo Saramaka de Suriname, una población cuya forma de mantenerse viva ha sido difundir lo que en realidad es un saber secreto, lo que ellos llaman «First-Time», entre las etnias; por tanto, «First-Time», acontecimientos del siglo XVIII que dan a los saramakas su identidad nacional, es una información «circunscripta, restringida y vigilada». Price comprende esta forma de resistencia a la presión exterior y la registra cuidadosamente. Sin embargo, cuando se pregunta sobre si «la publicación de una información que obtiene su poder simbólico, en gran parte, por permanecer en secreto no vicia el verdadero sentido de esta información», se detiene muy poco en el problema moral y procede a publicar la información secreta de todos modos¹⁷. Algo similar ocurre con el libro de James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Scott hace un brillante trabajo al mostrar cómo los informes etnográficos no presentan —no podrían hacerlo— una

¹⁷ Richard Price: *First-Time: the Historical Vision of an Afro-American People*, Baltimore, 1983, pp. 6-23.

«transcripción completa» de la resistencia campesina contra los abusos del exterior, puesto que la estrategia campesina (arrastrar los pies, llegar tarde, obrar de manera impredecible, no comunicarse, etc.) es la de no obrar de acuerdo con el poder¹⁸. Y aunque Scott presenta un excelente informe empírico y teórico de las resistencias cotidianas contra la hegemonía, él también socava la verdadera resistencia que admira y respeta pues, en un sentido, revela los secretos de su fuerza. No menciono a Scott y Price sólo para acusarlos (lejos de eso, ya que sus libros son extremadamente valiosos) sino para indicar algunas de las paradojas teóricas y aporías que tiene que encarar la antropología.

III

Como dije antes, y como lo han notado muchos antropólogos/as que han reflexionado sobre los desafíos teóricos ahora tan evidentes, ha habido una considerable cantidad de préstamos de campos vecinos, de la teoría literaria, la historia, etc. y, en alguna medida, por esta causa, se ha desplazado la preocupación de los problemas políticos a la comprensión; es obvio que es más fácil hablar de las poéticas que de las políticas. Gradualmente, sin embargo, la antropología comienza a considerarse como parte de un todo histórico más amplio y complejo, mucho más vinculado a la consolidación del poder occidental que lo que previamente se había admitido. Los trabajos recientes

¹⁸ James C. Scott: *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, New Haven, Conn., 1985, pp. 278-350. V. también Fred R. Myers: «The Politics of Representation: Anthropological Discourse and Australian Aborigines» en *American Ethnologist* N° 13, 2/1986, pp. 138-153.

de George Stocking y Curtis M. Hinsley son un ejemplo bien claro¹⁹, y también lo son las obras —aunque muy diferentes entre sí— de Talal Asad, Paul Rabinow y Richard Fox. En el fondo, la reevaluación tiene que ver, primero, con la comprensión nueva y menos formalista que hemos adquirido de los procedimientos de la *narratividad* y, en segundo lugar, con el logro de una conciencia más desarrollada sobre prácticas contrahegemónicas alternativas y emergentes. Hablaré ahora sobre algunas de éstas.

La *narratividad* logró tener recientemente un gran consenso cultural en las ciencias humanas y sociales. Quien que se haya encontrado con el sugestivo trabajo de Renato Rosaldo puede apreciar este hecho. *Metahistoria* de Hayden White fue pionera en la noción de que la *narratividad* estaba gobernada por tropos y géneros —metáfora, metonimia, sinécdoque, ironía, alegoría, etc.— que a su vez, regularon e incluso produjeron los historiógrafos más influyentes del siglo XIX. White cambió la jerarquía tanto de lo real como de lo ideal; en su teoría los reemplazó por la noción de *narratividad* y por los procedimientos lingüísticos de códigos formales universales. Sin embargo fue renuente o incapaz de explicar la necesidad y la demanda de *narratividad* expresadas por los historiadores; por qué, por ejemplo, Jakob Burckhardt y Marx emplearon, ante todo, estructuras narrativas (opuestas a lo dramático o pictórico) y las modularon con acentos que, para el lector, las cargaron de diferentes tonalidades. Otros teóricos —Fredric Jameson, Paul Ricoeur, Tzvetan Todo-

¹⁹ V. George W. Stocking Jr.: *Victorian Anthropology*, Nueva York, 1987; y Curtis M. Hinsley Jr.: *Savages and Scientists: The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology 1846-1910*, Washington D.C., 1981.

rov— exploraron las características formales de la narratividad en marcos sociales y filosóficos más completos que los que usó White, mostrando a la vez el peso y la significación de la narración para la vida social misma. La narratividad fue transformada de un patrón o tipo formal en una actividad en la que convergen la política, la tradición, la historia y la interpretación.

Centro de las últimas discusiones teóricas y académicas, la narratividad ha sido pensada, obviamente, dentro del contexto imperialista. El nacionalismo, resurgente o nuevo, está sujeto a la narratividad para estructurar, asimilar o excluir una u otra versión de la historia. *Imagined Communities* de Benedict Anderson resuelve la cuestión atractivamente, como lo hacen varios colaboradores de *The Invention of Tradition*, compilado por Eric Hobsbawm y Terence Ranger. La legitimidad y la normatividad —por ejemplo, en las recientes discusiones sobre «terrorismo» y «fundamentalismo»— han dado o negado carácter narrativo a las situaciones de crisis. Si se determina que un tipo de movimiento político en África o Asia es «terrorista» se le niegan consecuencias narrativas, es decir, capacidad de narrar históricamente la experiencia; pues si se le diera un estatus normativo (como en Nicaragua o Afganistán) se les reconocería la legitimidad de una narración completa. Así tenemos, por ejemplo, que si a nuestro pueblo se le ha negado la libertad y se organiza, se arma y pelea, luego obtiene la libertad; su pueblo, en cambio, y en la misma circunstancia, es un conjunto de injustificados terroristas del demonio. En consecuencia, la narraciones son política e ideológicamente legítimas o ilegítimas²⁰.

²⁰ V. Said: «Permission to Narrate» en *London Review of Books*, 16-29/2/84, pp. 13-17.

A su vez, la cuestión de la narratividad también es un tema de la actual bibliografía teórica sobre el postmodernismo que, a su vez, se relaciona con el debate político más tradicional. La tesis de Jean-François Lyotard es que los dos grandes relatos (narraciones) de emancipación e ilustración han perdido su poder de legitimación y ahora son reemplazados por relatos locales más breves (*petits recits*) que basan su legitimidad en la performatividad, es decir, en la habilidad del usuario para manipular los códigos para actuar²¹. Un estado de cosas sutilmente manejable que, de acuerdo con Lyotard, deriva de razones totalmente europeas u occidentales: los grandes relatos perdieron su poder. Si damos una interpretación un poco más amplia, y colocamos esta transformación dentro de la dinámica imperialista, el argumento de Lyotard aparece no como una explicación sino como un síntoma. El *separa* el postmodernismo occidental del mundo no europeo, y de las consecuencias del modernismo europeo —y la modernización— en el mundo colonizado²². En efecto, el postmodernismo, con su estética de la cita, la nostalgia y la indiferenciación, se siente libre de su propia historia, lo que significa que la división del trabajo intelectual, la circunscripción de las prácticas dentro de claros límites disciplinarios y la despolitización del saber pueden avanzar más o menos a voluntad.

Lo que llama la atención en el argumento de Lyotard, y quizás la verdadera razón de su extendida popularidad, es cómo ese argumento no sólo

²¹ V. Jean-François Lyotard: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*; y Brian Massumi: *Theory and History of Literature*, vol. 10, Minneapolis, 1984, pp. 23-53.

²² V. Irene L. Gendzier: *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World*, Boulder, 1985.

malinterpreta sino también tergiversa el mayor desafío a los grandes relatos y la razón de por qué ahora parece que su poder ha disminuido. Ellos perdieron su legitimidad en gran medida como resultado de la crisis del modernismo, que se desplomó o quedó congelado en la ironía contemplativa; por varias razones, una de las cuales fue la perturbadora aparición en Europa de varios Otros cuya procedencia eran los territorios imperiales. En las obras de Eliot, Conrad, Mann, Proust, Woolf, Pound, Lawrence, Joyce, Forster, la alteridad y la diferencia están asociadas sistemáticamente con los extraños, quienes ya sean mujeres, nativos o excéntricos sexuales, irrumpen en el campo de visibilidad, para desafiar y resistir las historias, las formas y modos de pensamiento metropolitanos y colonizados. A este desafío el modernismo respondió con la ironía formal de una cultura incapaz siquiera de decir «sí, abandonaremos el control», o «no, seguiremos indiferentes»: se forma, como notó agudamente Georg Lukács, una pasividad autocontemplativa que se traduce en gestos paralizados de impotencia estetizada²³. Por ejemplo, el final de *A Passage to India* en el que Forster percibe, y confirma la historia sobre la que se desarrolla —la sojuzgación británica de India—, y entonces ni puede recomendar la descolonización ni continuar con la colonización. «No, no todavía, no aquí», es todo lo que Forster puede resignarse a decir como respuesta²⁴.

²³ Georg Lukács: *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, Londres, 1971, pp. 126-34.

²⁴ El argumento se desarrolla más en mi *Culture and Imperialism*, Nueva York, 1989.

Resumiendo, a Europa y Occidente se les pidió que tomasen al Otro seriamente. Este, creo, es el problema histórico fundamental de la modernidad. El subalterno y el Otro, a menudo, obtuvieron una articulación disruptiva allí donde el silencio y la complacencia de la cultura europea previamente los habían acallado. Consideremos la transformación posterior del modernismo ejemplificada en el contraste entre los escritos de Albert Camus y Fanon sobre Argelia. Los árabes de *La Peste y El extranjero* son seres anónimos, usados como telón de fondo de la portentosa metafísica europea explorada por Camus quien en su *Crónica argelina* negó la existencia de la nación argelina²⁵. (¿Sería forzado extraer una analogía entre Camus y Bourdieu en *Outline of a Theory Practice*, quizás el texto teórico más influyente en la antropología de hoy, que no hace mención del colonialismo, de Argelia, etc. aun cuando él escribe sobre Argelia en otra parte? Es muy notable la exclusión de Argelia de la reflexión teórica y etnográfica de Bourdieu en *Outline*). Por su parte, Fanon impone a una Europa que juega «el juego irresponsable de la bella durmiente del bosque» un contrarrelato emergente, el proceso de liberación nacional²⁶. A pesar de su amargura y violencia, el punto central de la obra de Fanon es forzar a las metrópolis europeas a pensar su historia junto con la historia

²⁵ Albert Camus: *Actuelles, III: Chronique algérienne, 1939-1958*, París, 1958, p. 202: «Por más bien dispuestos que estemos hacia la reivindicación árabe, sin embargo debemos reconocer que en lo que concierne a Argelia, la independencia nacional es una fórmula puramente pasional. Jamás ha habido nación argelina. Los judíos, los turcos, los griegos, los italianos, los bereberes, tendrían igual derecho de reclamar el gobierno de esta nación virtual».

²⁶ Fanon: *Les damnés de la terre*, París, 1976, p. 62

del despertar de las colonias del cruel estupor y de la inmovilidad abusiva del dominio imperialista, en palabras de Aimé Césaire, «medido al compás del sufrimiento»²⁷. Solo y sin el debido permiso del reconocimiento de la experiencia colonial, Fanon dice que los relatos occidentales de ilustración y emancipación se revelan completamente hipócritas y el pedestal greco-latino se convierte en polvo.

Creo que falsearíamos completamente la quebrantada novedad de la visión inclusiva de Fanon —que hace un uso brillante del *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire y de *History and Class Consciousness* de Lukács— si nosotros no enfatizamos, como él hizo, que Europa y el imperialismo actúan conjuntamente en el proceso de descolonización. Para Fanon, Césaire y C.L.R. James el mundo postimperial depende de la idea de un destino tanto colectivo como plural para la humanidad. Occidental y no occidental por igual. Como dice Césaire, «le queda al hombre por conquistar toda prohibición que haya quedado inmovilizada en los rincones de su fervor y ninguna raza posee el monopolio de la belleza, de la inteligencia, de la fuerza/ y hay lugar para todos en el encuentro de la conquista»²⁸.

Por esto hay que pensar los relatos en forma conjunta dentro del contexto provisto por la historia del imperialismo, una historia cuyo conflicto fundamental entre blanco y no blanco ha emergido líricamente en el nuevo y más inclusivo contrarrelato de liberación. Esta es la situación real del postmodernismo, para la cual la visión amnésica de

²⁷ Aimé Césaire: *Cahier d'un retour au pays natal* (Notebook of a Return to the Native Land, Berkeley/Los Angeles, 1983, pp. 76-77.

²⁸ *Ibid.*

Lyotard no ha sido lo suficientemente comprensiva. Una vez más la *representación* se vuelve significativa, no ya como una incertidumbre académica o teórica sino como una elección política. Como ^o representan los/as antropólogos/as su situación disciplinaria es, en un nivel, un asunto de la circunstancia particular, personal o profesional. Pero es, en otro nivel, parte de una totalidad, la sociedad misma, cuya forma y tendencia depende del peso acumulativamente afirmativo o disuasivo y oposicional constituido por toda una serie de elecciones. Si buscamos refugio en la retórica ante nuestra impotencia o ineffectividad o indiferencia, entonces estaremos preparados también para admitir que tal retórica finalmente contribuye a una tendencia o a otra. El punto es que las representaciones antropológicas se sustentan tanto en el mundo de quien representa como en el de quien o qué es representado.

No pienso que el desafío anti-imperialista representado por Fanon y Césaire u otros como ellos tenga que ser satisfecho de cualquier forma: no los hemos tomado seriamente como modelos de representación del esfuerzo humano en el mundo contemporáneo. De hecho, Fanon y Césaire —obviamente hablo de ellos como modelos— cuestionan directamente la cuestión de la identidad y del pensamiento identitario, ese convidado de piedra de la presente reflexión antropológica sobre la «otredad» y la «diferencia». Lo que Fanon y Césaire exigían de sus propios partidarios, aún durante el calor de la lucha, era abandonar las ideas fijas de la identidad colonizada y la definición culturalmente autorizada. Ellos decían «sé tú mismo diferente para que tu destino como pueblo colonizado pueda ser diferente»; de aquí por qué el nacionalismo, a pesar de su obvia necesidad, es también el enemigo. No puedo decir si ahora es posible, para la antropología en tanto antropología, ser diferente,

es decir, olvidarse y llegar a ser otra cosa, como una forma de respuesta al golpe dado por el imperialismo y sus antagonistas. Quizás la antropología, tal como la conocemos, sólo puede continuar sobre uno de los lados de la divisoria imperial, para permanecer como un aliado de dominio y de hegemonía.

Por otro lado, algunos de los recientes esfuerzos antropológicos por reexaminar críticamente la noción de cultura en su totalidad, pueden ser un punto de partida para contar una historia diferente. Si ya no pensamos que la relación entre culturas está perfectamente amalgamada y es algo totalmente sincrónico, que se corresponde por completo y si pensamos en cambio que las culturas son permeables y, en conjunto, son barreras defensivas entre políticas, se dibuja una situación más promisoría. Así, ver a los Otros no como algo dado ontológicamente, sino como históricamente constituidos, puede erosionar las bases exclusivistas que tan a menudo adscribimos a las culturas, la nuestra al menos. Las culturas pueden entonces ser representadas como zonas de control o de abandono, de recolección o de olvido, de fuerza o de dependencia, de exclusividad o de comunidad, todos ocupando un lugar en la historia global que es nuestro asunto²⁹. Exilio, inmigración y cruce de las barreras son experiencias que pueden, por consiguiente, proporcionarnos nuevas formas narrativas o, en palabras de John Berger, *otras formas de contar*. No soy yo quien tiene que decir si tales movimientos novedosos los aprovechan con más facilidad sólo figuras excepcionalmente visionarias como Jean Genet o historiadores compro-

metidos como Basil Davidson (quienes escandalosamente entrecruzan y transgreden las fronteras construidas nacionalmente) que lo que lo hacen los/as antropólogos/as profesionales. Pero lo que si quiero decir, en cualquier caso, es que la fuerza instigadora de tales ejemplos es de una relevancia fundamental para todas las ciencias humanas y sociales en tanto que continúen luchando con los enormes obstáculos del imperialismo.

²⁹ V. Raymond Williams: *Problems in Materialism and Culture: Selected Essays*, Londres, 1980, pp. 37-47.