

Posmodernismo y positivismo en el estudio de la etnicidad: antropólogos teorizando versus antropólogos practicando su profesión

POSTMODERNISM AND POSITIVISM IN THE STUDY
OF ETHNICITY: ANTHROPOLOGISTS AS THEORISTS
VERSUS ANTHROPOLOGISTS AS PROFESSIONAL
PRACTICERS

Resumen

La etnicidad no ofrece terreno neutral para aquellas personas que se dedican a estudiarla. Teorías de moda como el neo-marxismo, constructivismo, posmodernismo, la teoría posiccionista o la teoría contrahegemónica han coincidido en mayor o menor medida en argumentar que los regionalismos étnicos se están incrementando en todo el mundo al compás del desarrollo de los procesos de globalización y, en consecuencia, se han dedicado a explorar las diversas maneras en que la etnicidad se ve afectada por todo tipo de fuerzas institucionales que operan a gran escala. Sin embargo, la mayoría de los académicos se las arreglan para ignorar simultáneamente las problemáticas implicaciones de las perspectivas por las que abogan en relación con la estructura de sus organizaciones profesionales y de las prácticas profesionales en que se ven implicados. Argumentaré esto a partir de un amplio ejemplo extraído de mi propia experiencia en el estudio antropológico de la etnicidad en España.

Palabras clave

Etnicidad, etnogénesis, País Vasco, práctica profesional, posmodernismo.

Abstract

Study of ethnicity offers no neutral ground for anthropologists to work. Current theories like neo-marxism, constructivism, postmodernism, positionality theory or subaltern theory argue that ethnic regionalisms are increasing worldwide in step with globalization processes, thereby exploring the ways ethnicity is responsive to all kinds of large-scale institutional forces. However most scholars often ignore the troubling implications of the perspectives they advocate for the structure of their professional organizations and their professional practices. I will make this point with an extended example drawn from my own experience of the anthropological study of ethnicity in Spain.

Key words

Ethnicity, ethnogenesis, Basque Country, professional practices, postmodernism.

Posmodernismo y positivismo en el estudio de la etnicidad: antropólogos teorizando versus antropólogos practicando su profesión¹

(1) Traducción del inglés por José María Cardesin.

Prácticamente, todo aquel que se mueva hoy en día por el mundo de las ciencias sociales y las humanidades sabe que estas disciplinas están obligadas a evocar conceptos como "posicionismo", poder, praxis, discurso y prejuicios académicos, si es que realmente pretenden parecer cuando menos remotamente emparentadas con las corrientes de moda. Lo que más me llama la atención es que esos mismos académicos a menudo se las arreglan simultáneamente para ignorar las problemáticas implicaciones que conllevan esas mismas perspectivas por las que abogan en relación con la estructura de sus organizaciones y de las prácticas profesionales en que ellos se ven envueltos. Argumentaré a lo largo de este artículo que muchos de estos académicos actualmente reivindican la posmodernidad en sus escritos, en tanto actúan como los primeros positivistas lógicos cuando ejercen su profesión académica en las universidades y en las organizaciones profesionales en que se integran. Este punto de vista podría defenderse en el análisis de todas y cada una de las disciplinas que se practican en cualquier país, y acerca de la mayoría de los temas que estudia la antropología. Yo mismo aportaré un amplio ejemplo extraído de mi propia experiencia en el estudio antropológico de la etnicidad en España.

Este análisis guarda una estrecha relación y es a la vez consecuencia de muchos de mis trabajos anteriores acerca de la etnicidad. He dedicado largo tiempo a estudiar la etnogénesis en el País Vasco Español (Greenwood 1976a, 1977, 1985, 1993, 1996), a analizar la economía política de la antropología a través de una comparación del rol que desempeñan respectivamente los antropólogos norteamericanos y españoles a la hora de enfrentarse al problema de las diferencias culturales. Recientemente, me he visto implicado en el análisis de las instituciones académicas y las organizaciones profesionales académicas en el seno de las sociedades capitalistas avanzadas (Greenwood & Levin, 1998; Levin & Greenwood, 1998). A lo largo de esta trayectoria he ido cobrando gradualmente consciencia de la relación problemática que existe entre la elabo-

ración de teoría antropológica y la práctica profesional de la antropología.

La etnicidad *per se*

Casi todo el mundo estaría de acuerdo en que la etnicidad no ofrece terreno neutral para aquellos antropólogos que se dedican a estudiarla, y esto constituye un buen punto en torno al que construir mi argumentación. El neo-marxismo, el constructivismo, la teoría posiccionista, la teoría de los grupos subalternos y las críticas al primordialismo, etc. han coincidido largo tiempo en argumentos de este estilo cuando se han enfrentado al estudio de la etnicidad. La mayoría de las macro-teorías hoy en boga argumentan que los regionalismos étnicos se están incrementando en todo el mundo al compás del desarrollo de los procesos de globalización y, en consecuencia, se han dedicado a explorar las diversas maneras en que la etnicidad se ve afectada por todo tipo de fuerzas institucionales que operan a gran escala (ver por ej. Wallerstein, 1995). Con pocas y absurdas excepciones, el conjunto de los antropólogos ha conseguido asimilar teóricamente estas cuestiones, y se dedican a adiestrar a sus estudiantes para que sean capaces de enfocar desde este punto de vista la etnicidad y la mayoría de las cuestiones que analiza la antropología. Sin embargo, y a pesar de que en el análisis de los procesos étnicos se hayan generalizado marcos de análisis como el de la posmodernidad, el pos-positivismo y la teoría de la praxis, la mayoría de los antropólogos continúan organizando su conducta profesional como si existiera una clara línea de separación entre su implicación profesional como antropólogos y su implicación personal en aquellos asuntos que constituyen sus materias de estudio. Consiguen hacerlo a base de ignorar el contexto en que se desenvuelven sus prácticas profesionales, dentro de determinadas estructuras nacionales y profesionales.

Mi argumentación suena de forma sospechosamente parecida a aquel ya viejo eslogan que se

acuñó en los años 60, —"lo personal es político"—. Sin embargo, en aquellos años 60, esto implicaba, sobre todo, la idea de que las disciplinas profesionales eran marionetas de ciertas estructuras políticas. Aunque esto era, en parte, verdad constituía en realidad una observación bastante superficial, dado que venía a argumentar que las implicaciones políticas que comportaba la antropología eran principalmente el producto del comportamiento inmoral de aquellos individuos que la practicaban, y no eran intrínsecas a la misma estructura y prácticas de dicha disciplina. Quedaba, así, por hacer el trabajo más duro de mostrar cómo las estructuras y prácticas profesionales se desarrollaban históricamente a partir de ciertos macro-contextos relevantes, y las cuestiones acerca de la acción positiva quedaban por completo sin especificar. Al final resultaba ser una simple llamada de atención a los antropólogos para que se comportaran de una forma más acorde con la ética, pero no constituía un enfoque muy prometedor, y al cabo se ha visto que apenas ha contribuido a introducir cambios en la disciplina.

Mi argumentación acepta la premisa de que lo personal es político, pero debo insistir en que las estructuras y prácticas profesionales en sí mismas están condicionadas por su ubicación dentro de una economía política más amplia, y también deben verse colocadas bajo la lente de un complejo análisis posmoderno, situacional, constructivista. No podemos dejar de mantener una "vigilancia antropológica" en torno nuestro cuando volvemos a nuestras bibliotecas y universidades, a menos que queramos reproducir en nuestra conducta profesional la ausencia de "vigilancia epistemológica", que tanto nos preocupa exhibir en nuestro trabajo de campo. Todo esto me parece importante, dado que sigo creyendo que las prácticas antropológicas deben ser intelectualmente rigurosas y moralmente coherentes, en los contextos específicos donde se practica la antropología, al tiempo que reconozco que no existen normas abstractas y generales al respecto. Resulta obvio que tales prácticas no pueden enraizarse en una suerte de

plan universal para luego verse contradichas por las propias prácticas profesionales cotidianas de los antropólogos. Me interesa particularmente mostrar que cuando uno se comporta como si efectivamente existiera una línea claramente definida entre lo profesional y lo político, el resultado es que resulta imposible impedir que la antropología resultante salga perjudicada, y al tiempo contribuye a las formas en que es utilizada para perjudicar a terceros.

He aquí el plan rector de este artículo. Comenzaré mi argumentación en torno al situacionismo profesional y al posmodernismo mostrando cómo mi propia trayectoria personal y profesional es al tiempo política. En concreto mostraré cómo, siendo yo un antropólogo formado en y financiado desde los Estados Unidos, llegué a verme implicado en el estudio de la conflictividad étnica en España; cómo esta implicación me llevó a aprender algunas cosas acerca de las diferencias enormemente estructuradas en la forma en que la antropología se organizaba como profesión y como conjunto de prácticas en los Estados Unidos y en España; y cómo, finalmente, esta experiencia me condujo a darme cuenta de que los antropólogos tenemos la necesidad de enfocar nuestra lente sobre las instituciones que nos adiestran, las organizaciones que nos financian, y la relación existente entre ambas y los programas de trabajo teóricos y metodológicos que seguimos, mientras mantenemos la ilusión de que estamos actuando de forma independiente y voluntarista.

Para poder abordar todas estas cuestiones, me propongo relatar mi propio itinerario histórico e intelectual en relación con la identidad étnica vasco-española. Mostraré una serie de elecciones que yo mismo hice en su día y que actualmente no interpreto como tales elecciones. Por el contrario, estaban enraizadas en la estructura de la antropología norteamericana en tanto profesión, y en la situación étnica del País Vasco. Sostengo que un segundo conjunto de cuestiones que entonces también contemplé como decisiones personales estaban en realidad fuertemente determinadas por las estructuras

imperantes en los Estados Unidos y en España y mostraré brevemente cómo tales cuestiones acaban por afectar a las relaciones entre antropólogos norteamericanos y españoles. Pondré en relación todo esto con mi propia trayectoria profesional en el contexto de la antropología americana, para finalizar generalizando las lecciones que obtenga a la "arena" más amplia de la teoría y la práctica antropológica.

Mi trayectoria personal respecto a la etnicidad

De un lado, siempre me he sentido interesado por las diferencias culturales, viviendo como lo hacía en el Medio Oeste de los Estados Unidos, en una ciudad dividida racialmente (Topeka, Kansas), y asistiendo a una escuela pública segregada, precisamente en el momento en que el sistema escolar norteamericano caminaba hacia la integración racial en virtud de una sentencia del Tribunal Supremo de los Estados Unidos, dictada directamente contra el sistema escolar de la ciudad donde yo vivía (Brown contra el Consejo Escolar de Topeka, Kansas). A la edad de 11 años, yo ya había recibido alguna enseñanza práctica acerca de cómo el Tribunal Supremo de los Estados Unidos podía afectar a mi vida escolar, convirtiendo en familiar para mí el papel que cumplen las estructuras imperantes con respecto a las diferencias culturales. Con certeza, todas estas experiencias avivaron el interés que sentía por las diferencias culturales, y guardan cierta relación con el hecho de que finalmente eligiera practicar la antropología como disciplina. A lo largo de mi juventud pude escuchar cómo la gente discutía en torno a mí acerca de las causas y consecuencias de las diferencias culturales, y pude darme cuenta de que esas personas creían que había mucho en juego en todo ello.

Habiendo seleccionado la antropología, después de haber realizado una larga inmersión previa en literatura y lingüística, decidí cursar mi graduación en un departamento convencional de antropología que ofrecía un currículum consistente en gran cantidad de cursos, inclu-

yendo una revisión de un año de duración acerca de todos los pueblos y culturas del mundo. Debo enfatizar que este último curso no contenía mención alguna a Europa ni a las culturas norteamericanas de origen europeo. Aprendí así rápidamente que ni Europa ni los Estados Unidos constituían cuestiones de interés "antropológico" dentro de la antropología convencional.

Para entonces yo ya me había casado con una española y tenía muchas ganas de saber algo más acerca de su mundo. Dado el hecho de que en los primeros años 60 no existían "estudios europeos" como opción dentro de la antropología, y desde luego no los había allí donde yo estaba cursando mi doctorado, encontré necesario nadar contra la corriente de mi programa de doctorado y trabajar en Europa. Contando con un nivel de español fluido y asumiendo que tendría que trabajar en Latino América, mis dos supervisores –especializado el uno en Oriente Medio, el otro en Japón–, me animaron a seguir adelante.

Aquellos eran días embriagadores en los que había grandes cantidades de dinero para financiar la investigación y los puestos de trabajo académicos eran abundantes, así que no pensé que estuviera corriendo riesgo alguno. Hoy en día sería como recibir el "beso de la muerte". Quien entonces era mi supervisor para la realización de la tesis doctoral había seguido en su día un curso impartido por el hispanista Julian Pitt-Rivers en la Universidad de Chicago, y había leído entonces un libro de Julio Caro Baroja. Subsiguientemente leí el análisis etnohistórico de Caro Baroja sobre los vascos (Caro Baroja, 1957), a partir de él escribí un proyecto de investigación que envié al Instituto Nacional de Salud Mental, y se me concedió financiación para la realización de mi tesis doctoral, pese al hecho de que sólo había pisado España con anterioridad por espacio de una semana, y a que jamás había estado en el País Vasco. Que esto fuera posible, que fuera corriente entre los antropólogos norteamericanos el hacer trabajo de campo en lugares en los

que nunca habían estado antes, y que existiera financiación de origen federal para todo ello, constituye parte de esa historia nunca contada acerca de la estructura de las prácticas profesionales. Realicé 18 meses de trabajo de campo en el País Vasco, en tanto recibía un curso completo de adiestramiento de la mano de Julio Caro Baroja, completé mi doctorado en 1970, redacté de nuevo el manuscrito de mi tesis doctoral y la publiqué como libro en 1976 (Greenwood 1976b, 1998).

En apariencia, todo esto suena como una narración de amor verdadero, buena suerte y triunfo (que sí lo fue en cierta manera), pero la historia no es tan simple. Lo personal y lo profesional se entrecruzan de múltiples formas, y resulta necesario plantear algunas cuestiones no formuladas acerca de la profesión:

- ¿Por qué no existían estudios sobre Europa en la antropología del momento (excepto básicamente los trabajos de Conrad Arensberg, Solon Kimball y Julian Pitt-Rivers)?

- ¿Por qué la Sociedad para la Antropología de Europa (SfAE) es actualmente una de las asociaciones más grandes de ámbito territorial dentro de la Asociación Americana de Antropología? La idea de formar la SfAE se lanzó en el año 1985, y sólo se constituyó formalmente en 1986. Cuenta ahora con 619 miembros. Pese a ello, apenas salen al mercado puestos de trabajo dirigidos a especialistas en Europa (a diferencia de lo que sucede para otras áreas del mundo).

- ¿Cómo se vieron afectados los antropólogos norteamericanos por la Guerra Fría y sus secuelas a la hora de realizar antropología sobre Europa, y cómo las consecuencias pudieron diferir de aquellas que recayeron sobre los antropólogos europeos a lo largo del mismo periodo?

- ¿Por qué se dedicaba el Instituto Nacional de Salud Mental a apoyar tesis doctorales en antropología en los años 60, por qué estaba dispuesto entonces a financiar investigaciones en España, y por qué dejó posteriormente de hacerlo?

- ¿Por qué hasta muy recientemente la Fundación Wenner-Gren apoyaba la realización de estudios en el área mediterránea y no en Europa Central?

- ¿Por qué al día de hoy Europa aún no constituye un "lugar adecuado para hacer antropología" para los antropólogos norteamericanos, pese a la gran dimensión alcanzada por la Sociedad para la Antropología de Europa?

Siendo como era un joven estudiante de graduación, yo no era capaz de pensar con una perspectiva tan amplia mientras intentaba decidir en el año 1965 cuál habría de ser el tema de mi tesis doctoral. Yo pensaba –como todo el mundo hace– que estaba tomando decisiones individuales y libres. Y, efectivamente, yo estaba adoptando decisiones individuales, pero siempre subordinadas a un conjunto más amplio de estructuras y de procesos.

Yo mismo había organizado mi propia agenda intelectual en torno a la idea de que la mayoría de las teorías dominantes acerca del cambio histórico estaban equivocadas. Las principales teorías me parecían teleológicas, y basadas en lo que a mi modo de ver eran percepciones incorrectas acerca de cómo se había desarrollado la historia de Occidente. De ahí que tomara la decisión de que mi propia práctica antropológica habría de centrarse en torno a la absoluta carencia de utilidad del modelo de la "modernización" (incluso en el mismo Occidente), por vía de mostrar que este modelo ni siquiera funcionaba en el estudio de aquellas sociedades sobre cuya experiencia histórica estaba supuestamente basado.

Este me parecía un camino para afirmar la importancia que tenían para la antropología los estudios sobre Europa. Convertí en mi tema central de investigación la persistencia dinámica del así llamado sistema agrícola "tradicional" en el País Vasco, sistema cuya historia se extendía a lo largo de unos 600 años. Esto implicaba necesariamente por mi parte una toma de posición antirromántica y antiesencialista, lo que también vino a afectar las opciones que realicé en torno a los temas de investigación, la locali-

zación y los métodos de trabajo de campo. Me di cuenta de que quería comportarme de forma diferente a la de aquellos antropólogos que parecían absortos en idealizar a campesinos y primitivos allá donde se encontraran, en tanto aceptaban sin cuestionarlos ciertos modelos acerca del cambio histórico que supuestamente se derivaban de la experiencia de Occidente.

Así que marché a Europa, elegí una región industrializada, trabajé en una ciudad en vez de en una aldea de montaña, y en general me esforcé en nadar contra corriente. De lo que no me di cuenta es de que todas esas agendas tenían su propio contexto, tanto en lo que respecta a la academia norteamericana como en lo que atañe a Europa. Evidentemente, el desasosiego inminente de 1968 estaba ya en la línea del horizonte y apenas resultaba visible la especial relevancia que conllevaba en el nivel local el crepúsculo del régimen franquista en España.

Por fin llegué a España, sin saber nada de la política específica del País Vasco, bastante informado acerca de la literatura española, en absoluto familiarizado con las estructuras institucionales que rodeaban la profesión de la antropología en España, armado con un adiestramiento bastante convencional en antropología, con un libro de Caro Baroja y con la fotocopia de una tesis doctoral presentada por otro antropólogo que había trabajado en España recurriendo a la entonces variedad de estructural-funcionalismo que se practicaba en Chicago (William Douglass, 1975). Esta forma distanciada de realizar trabajo de campo constituía ya la práctica dominante en los Estados Unidos en los años 50.

En 1968-69, Franco aún gobernaba como dictador en España, el régimen achacaba al País Vasco una supuesta responsabilidad especial en el desencadenamiento de la Guerra Civil, y la provincia donde yo trabajaba carecía de universidad y se encontraba bajo permanente estado de excepción. De todos estos factores, yo únicamente era consciente de la existencia de Franco. Poco sabía acerca de la cuestión vasca, dado que cualquier mención explícita había sido expurgada de todos los libros españoles de

antropología e historia. Pero tuve la buena suerte de ser seleccionado para recibir adiestramiento intensivo de la mano de Julio Caro Baroja. Sin yo saberlo, esta buena suerte también me convirtió automáticamente en enemigo de un poderoso grupo de antropólogos y nacionalistas vascos agrupados en torno a la figura de José Miguel Barandiarán, que había sido uno de los mentores de Caro Baroja y que era un ferviente partidario del nacionalismo. Barandiarán era un sacerdote que vivió hasta los casi 100 años. Había sido originalmente uno de los profesores de Caro Baroja. Se había hecho famoso gracias a sus trabajos sobre pintura rupestre y sobre la mitología vasca, además de por el papel que había jugado de promotor de una visión de la cultura vasca como algo que se encontraba fuera del tiempo y que habría sobrevivido sin cambios desde el Paleolítico. Barandiarán utilizaba los estudios de folklore para apoyar su particular punto de vista acerca de la política regional. Hasta el día de hoy ese conjunto de condiciones ha venido afectando cada momento de mi carrera en España, pero por entonces, falto de adiestramiento que me permitiera entender mi profesión como un conjunto de prácticas, era completamente inconsciente de la mera posibilidad de que esto pudiera acontecer.

Caro Baroja me invitó a un curso de una semana de duración sobre antropología vasca, donde él mismo y Barandiarán debían disertar formalmente. En aquel momento, no me di cuenta de hasta qué punto esto constituía un gran acontecimiento y sólo con posterioridad averigüé que este corto curso era el primero que se había impartido sobre la materia con posterioridad a la Guerra Civil. En contraste con Barandiarán, Caro Baroja era un historicista, y a diferencia de aquél, manejaba modelos históricos abstractos. Aquél corto curso se convirtió en un duelo y las relaciones entre los seguidores de ambos fueron empeorando más y más. Entre tanto tuve ocasión de conocer a parte de la intelectualidad vasca –folkloristas que habían permanecido en España durante el régimen de Franco, y folklo-

ristas y otros profesionales que, habiendo abandonado España, en general para trabajar en América Latina, acababan de volver para coger el retiro-. Este grupo se dedicaba de forma muy activa a intentar crear en torno a sí un mundo antropológico-folklórico. Por entonces, yo no podía imaginar que el hecho de ser invitado y apoyado por Caro Baroja me convertía automáticamente en un problema para esta gente, un problema que atacaron inicialmente intentando persuadirme para que me aproximara a la forma "correcta" de ver lo vasco. Más adelante, simplemente se limitaron a descartar mi trabajo como el realizado por un mero "outsider".

Este tipo de juego intelectual de salón podría haber seguido dando vueltas y vueltas, al igual que lo hacen tantos pequeños sectarismos, pero las realidades políticas más amplias se impusieron por sí mismas el 2 de agosto de 1968, cuando ETA asesinó a Melitón Manzanos en Irún, cerca del pueblo donde estábamos viviendo. Esa noche, nuestros vecinos bailaron por las calles y yo me encontré con que debía presentar mi documentación en la comisaría de policía local. A partir de entonces, la población local empezó a preguntarse si yo pertenecía a ETA. Lo que por entonces no entendí es que había sido testigo de los comienzos de la fase actual por la que transcurre el movimiento ETA y que nada de lo que yo pudiera estudiar o escribir sobre los vascos a partir de entonces podría ser considerado en forma alguna "neutral" por nadie.

A pesar de mis propias experiencias personales con la segregación racial y los prejuicios étnicos en los Estados Unidos, es importante que el lector entienda que por entonces yo no me sentía atraído por el estudio antropológico de las políticas étnicas. La política étnica vasca fue una cuestión que simplemente se me vino encima, no algo que yo buscara de forma activa. Es más, en un principio experimenté la política étnica vasca como algo que ponía en peligro la misma posibilidad de llevar a buen término el trabajo de campo de mi tesis doctoral. Naturalmente, también la percibí como fuente de riesgo físico para mí y para mi familia.

Sin embargo, que no me sintiera especialmente atraído por el estudio de la etnicidad, no significa que pudiera pasarla por alto. Una buena proporción de lo que he venido publicando sobre el País Vasco ha acabado por versar sobre la historia de la identidad étnica. En otras palabras, en mi caso lo político se convirtió en personal. Nada de lo que he escrito desde entonces se ha librado de verse afectado por esos acontecimientos.

Mi tesis doctoral, que se editó como libro en 1976, consistía en una historia económica y social muy detallada de la agricultura familiar vasca en un pueblo concreto, comparando la situación en dos momentos, 1920 y 1968-69, y examinando los cambios que se habían ido produciendo entre ambas fechas en la demografía, la estructura social, la economía política y la cultura. Aparentemente era un libro que se encontraba muy lejos de los conflictos étnicos contemporáneos (Greenwood, 1976b, 1998). En su tiempo constituyó uno de los más detallados estudios que combinaban métodos cuantitativos y cualitativos realizado en el ámbito de la antropología económica.

También era una obra original porque la basé en una estrategia explicativa de carácter multicausal que estaba contextualizada históricamente. Argumentaba allí que si los jóvenes vascos estaban abandonando la agricultura no lo hacían empujados por unos salarios urbanos más altos, sino motivados por la experiencia de la inferioridad cultural y de la subordinación social que las relaciones capitalistas de producción emergentes imponían a las familias campesinas, a través de aquella combinación de desarrollo industrial y turístico que estaba en marcha en España. Utilizaba datos cuantitativos precisamente para poder mostrar que un análisis cuantitativo no conseguía dar cuenta de todo ese comportamiento, y abogaba allí por la necesidad de utilizar también un análisis cualitativo. Pero había una brecha en mi argumentación, dado que no explicaba de dónde procedían las ideologías sobre la inferioridad cultural y la igualdad social. En aquel estudio, ambas apare-

cían simplemente como "*deus ex machina*", como expresión de la esencia del "ser vasco". Me quedé muy insatisfecho con ello, aunque no era ese el sentimiento de los nacionalistas vascos y los científicos sociales que los apoyaban. Ellos tenían ya "respuestas" a ese tipo de preguntas, respuestas construidas en torno a la visión romántica de una agricultura "tradicional" vasca que se encontraría fuera del tiempo. Decidí investigar la génesis histórica de esas ideas en términos específicamente temporales e institucionales. Ello dio paso a un período de unos diez años de investigación histórica intensiva acerca del surgimiento de la identidad cultural vasca. Me esforcé por hallar mi propia respuesta a la cuestión de por qué los vascos pensaban como lo hacían acerca de su propia identidad. Habiendo rechazado el modelo de la modernización versus el tradicionalismo, me vi forzado a intentar aportar un punto de vista diferente. Esto, unido al adiestramiento que había recibido de Julio Caro Baroja, me condujo a la investigación histórica y al análisis institucional. Me dediqué a leer los códigos de derecho consuetudinario y otras monografías históricas famosas acerca de la cultura vasca que se habían ido editando a lo largo de varios siglos —irónicamente todas habían sido objeto de republicación como parte del "revival" cultural ligado al nacionalismo vasco y a la militancia en ETA—. Hasta los mismos materiales con los que yo tenía que trabajar estaban siendo producidos por las fuerzas políticas que estaban en acción y que mi análisis venía a cuestionar.

Al final publiqué bastantes cosas en torno a la manera en que el sistema de gobierno Habsburgo animaba a los grupos regionales a formular sus reclamaciones económicas y políticas en términos de cultura regional y cómo esto había tenido un efecto especial en el País Vasco (Greenwood, 1977). Llegué a ser conocido por mi argumento de que existía una relación dialéctica entre las estructuras de poder y de sanción legal en el sistema de los Habsburgo, el de los Borbones, y posteriormente el de las fases republicana, fascista y, actualmente, democráti-

ca. La pieza central venía a ser aquel proceso interpretativo y creativo que estaba en marcha y que implicaba el desarrollo y la complejización de los discursos culturales y las prácticas terroristas del nacionalismo vasco.

Mientras me abría camino a través de todo esto, con mis ojos acostumbrados a ver ecos de los Habsburgo allí donde mirara en la historia de España, fui testigo del proceso de democratización que tenía lugar en el país y tomé nota de que la Constitución española creaba condiciones sin parangón para utilizar las identidades culturales regionales con el fin de formular reclamaciones económicas y políticas (Greenwood, 1985). Ha demostrado ser una Constitución muy "al modo Habsburgo". Basándome en mis estudios, predije que la nueva Constitución haría estallar un período sin paralelo de actividad etnogenética a lo largo de toda España. Desde que realizara esta predicción, 15 nuevas comunidades autónomas han sido creadas para acompañar a las dos primeras: País Vasco y Cataluña.

Argumenté, así, que las reivindicaciones de identidad étnica deben ser interpretadas como un proceso que se mueve históricamente y de forma constante entre un conjunto de parámetros correspondientes a la economía política, un conjunto de mecanismos institucionales que permiten sancionar las reivindicaciones, y un conjunto de símbolos sometidos a constante crecimiento y reinterpretación, símbolos a través de los cuales los grupos regionales se piensan a sí mismos. Esto es, adopté una posición que al mismo tiempo era anti-esencialista y contraria al constructivismo puro. Esto no me aportó amigos en ninguno de los bandos políticos implicados en el conflicto vasco ni tampoco admiradores dentro de la antropología norteamericana.

El final de la inocencia

Para entonces había perdido mi ingenuidad original. Había comenzado a darme cuenta de las diversas formas en que los materiales antropo-

lógicos y los mismos antropólogos estaban siendo utilizados, o se arrojaban de forma intencionada en los brazos de aquellos que hacían reclamaciones esencialistas acerca de los vascos, la soberanía, etc. También percibí que me había convertido en una especie de "*persona non grata*" a los ojos de aquel grupo de antropólogos vascos y de sus apoyos norteamericanos, que encontraban el modelo de la modernización perfectamente adecuado para promover su concepción de una "sociedad y cultura tradicional vasca". El modelo de la modernización les permitía contemplar la cultura vasca como "tradicional" en términos esencialistas y anti-históricos, facilitaba las tomas de posición política y convertía en innecesaria cualquier investigación histórica e institucional seria. Mi reacción ante esta antropología insípida y mi reacción personal frente a los asesinos terroristas fue abandonar lleno de disgusto el trabajo en el País Vasco y dedicarme a otros proyectos que esperaba me mantendrían alejado para siempre.

Pero partir definitivamente del País Vasco reveló no ser tan fácil, y ello debido a un cúmulo de razones. Después de un hiato de 7 años, me encontré nuevamente implicado en los asuntos vascos debido a una circunstancia poco común. Un colega de la Universidad de Cornell, William Foote Whyte, un famoso profesor de relaciones laborales e industriales, estaba llevando a cabo un estudio sobre las cooperativas de Mondragón gestionadas por sus trabajadores, porque se sentía interesado por las enseñanzas para el desarrollo industrial que se podrían derivar de un caso tan interesante. Hacia el final de su investigación impartió un seminario acerca de sus hallazgos destinado a algunos de los miembros de las cooperativas, incluyendo duras críticas sobre algunas cosas que había podido observar. Uno de los miembros de las cooperativas le preguntó cómo propondría él ayudar a dichas cooperativas a hacer frente a tales dificultades. Whyte, que ya se había jubilado y tenía mala salud, sabía que yo había trabajado en el País Vasco. Volvió a Cor-

nell, me contactó acerca de esta cuestión, y juntos desarrollamos un programa de investigación-acción en colaboración con varios miembros de las cooperativas, programa que se extendió entre los años 1983-1987 y resultó en dos libros, que firmamos en coautoría con otros miembros de las cooperativas (Greenwood et Alii, 1990, 1992).

A lo largo de este período aprendí muchas cosas acerca de un mundo totalmente diferente dentro del País Vasco: el sector industrial manufacturero de alta tecnología y el movimiento cooperativo. Me quedé fascinado por lo que aprendí, en varias formas. Estaba asombrado de que cooperativas organizadas democráticamente hubieran sido creadas en Guipúzcoa en 1957, bajo el régimen franquista. Estaba aún más asombrado de que las cooperativas hubieran tenido un éxito tan grande, dada la pobreza en recursos naturales del área y la mala localización geográfica de Mondragón. Y, finalmente, me sentía intrigado por el hecho de ver aparecer en las cooperativas, bajo nueva forma, algunas de las nociones sobre igualdad y solidaridad social que había encontrado en mi trabajo en Fuenterrabía.

Ya a punto de acabar mi trabajo, otra coyuntura decisiva me surgió de la mano de Susan Tax Freeman para dar una charla en la "Mesa Redonda Hispánica" de Chicago, acerca de las implicaciones de la antropología en la conflictividad étnica en España. Tal y como entonces reflexioné y comencé a escribir sobre ello, me di cuenta de que tenía que llegar a un arreglo con mi ira y frustración acerca de lo que había estado presenciando en el mundo de la antropología a lo largo de los 20 años en que había estado practicando la profesión. Estaba especialmente preocupado acerca de la entusiasta complicidad de algunos antropólogos en promover ideologías que contribuían a la conflictividad étnica en España, por razones que se encontraban más allá de una combinación de ambición personal, un deseo sicofántico de agradar a gente poderosa, ignorancia e incluso imbecilidad moral.

Mis reflexiones acerca de las similitudes y diferencias en el comportamiento de los antropólogos norteamericanos y españoles, me empujaron finalmente a examinar las conexiones existentes entre la estructura y la práctica de la antropología en cada país y las configuraciones históricas globales de los países en los que la antropología existe como actividad profesional. En el caso de España puse de relieve las diversas maneras en que en España se intentan conceptualizar todas las diferencias culturales como geográficas (por ej. regionales), mientras que en los Estados Unidos se intentan identificar todas las diferencias culturales como genealógicas (por ej. de origen racial). También me fijé en las diferentes formas en que ambas maneras de abordar la cuestión ofuscan las desigualdades de clase y de poder en ambas sociedades y cómo la antropología generalmente guarda silencio acerca de esas cuestiones más amplias.

Para mí esto significó un punto de inflexión, porque implicaba que yo había comenzado a poner en relación las "agendas" de investigación y las teorías que manejaban los antropólogos con los contextos económico-políticos en los que trabajaban (tanto aquellos contextos de los que provenían como aquellos otros donde habían marchado a hacer su investigación).

Me di cuenta de que, en España, el conflicto regional y el totalitarismo constituían los parámetros en los que se desarrollaba la práctica antropológica, dentro de una universidad y de un sistema de investigación centralizado, en los que la diversidad regional había sido anatema hasta mediados de los años 70. Estos rasgos tenían raíces históricas profundas que databan de las configuraciones histórico-culturales regionales creadas en España por los Habsburgo, que habían sido abordadas de manera insatisfactoria por los Borbones, socialistas y fascistas (dando lugar a tres guerras civiles y al movimiento terrorista actual) y que en la actualidad estaban siendo parcialmente recreadas por el sistema parlamentario y de gobierno que regía en España. Bajo tales condiciones analizar

las diferencias culturales implica hacer política nacional, y así lo entienden la mayoría de los científicos sociales y de los personajes públicos. Bajo tales condiciones, la noción de "autonomía profesional" resulta ser una abstracción inútil.

Comprender todo este contexto me condujo a ponerlo en contraste con aquel otro imperante en los Estados Unidos, donde las condiciones originales sobre las que se construyó la antropología fueron el genocidio y traslado de los indios americanos, la esclavitud de los afro-americanos, una inmigración masiva y que a menudo fue objeto de fuerte contestación, y la voluntad de controlar el hemisferio occidental y eventualmente el mundo entero a través de aventuras políticas, económicas y militares. En respuesta parcial a esto, la antropología norteamericana se fundó bajo los estandartes del determinismo anti-biológico y de un relativismo cultural radical entendidos como política social reformista. El activismo social era claramente un compromiso para Boas, Bennedict, Mead y muchos otros. Conseguí darme cuenta de que, en tal contexto, el relativismo cultural, además de ser una herramienta conceptual, conllevaba una toma de posición política muy clara, que se contraponía de modo expreso a las ideologías eugenistas y racistas que por entonces eran hegemónicas. La antropología estaba dedicada a desenmascarar los comportamientos antidemocráticos de muchos grupos que intentaban justificar la opresión y la discriminación racial sobre la base de reivindicar que las diferencias culturales constituían otros tantos indicadores de inferioridad racial.

Naturalmente, también cobré consciencia en un período muy corto de tiempo de que esas "agendas de trabajo" profesionales habían conducido a la antropología norteamericana a un conflicto directo con los gobiernos estatales y federal y con poderosos grupos sociales. Aunque esta historia compleja no ha sido desentrañada en detalle, parece claro que los antropólogos, el gobierno federal y las fundaciones privadas que financiaban la investigación antropológica

lógica llegaron a considerar como una buena idea que los antropólogos norteamericanos abandonaran el estudio de los Estados Unidos y aceptaran exilarse entre los "primitivos" y "campesinos" del Tercer Mundo como si éstos fueran sus auténticos objetos de estudio, dejando las cuestiones domésticas más candentes para otras profesiones de las ciencias sociales que contaran con agendas políticas más pasivas. A finales de los años 50, la Fundación Nacional para la Ciencia, el Instituto Nacional de Salud Mental y el Acta Nacional en Defensa de la Educación habían puesto a disposición de los antropólogos norteamericanos financiación suficiente para hacer que abandonaran los Estados Unidos. La mayoría de nosotros, incluyéndome a mí, cogimos el dinero y marchamos del país.

Comencé a entender conceptos antropológicos clave a la luz de este análisis más amplio. Por ejemplo, empecé a pensar que la noción de relativismo cultural en la antropología norteamericana, mientras que en un principio había supuesto una contribución intelectual a la tolerancia, bajo estas nuevas condiciones se había transformado en justificación para la inacción social. La antropología crecía dentro de una profesión "autopoética" y cuyo interés se auto-centraba en sí misma, aislada del análisis de las principales cuestiones que se desarrollaban en los Estados Unidos. Bajo tales condiciones, el relativismo cultural se había transformado en un modo de animar a los antropólogos para hablar y escribir de forma crítica, pero dejando de intervenir socialmente. El significado del relativismo se había retorcido hasta tal punto que cualquier intervención a favor de un grupo era considerada poco profesional a partir del argumento de que tales intervenciones violaban el principio del relativismo cultural. En otras palabras, el relativismo se convertía rápidamente en un concepto que condenaba a los antropólogos a la inacción argumentando que ninguna acción podría ser más justificable que cualquier otra —desde el momento en que todo es relativo a las diferencias culturales—. Y, por si

este ataque intelectual fuera insuficiente, se buscaba un respaldo en los finales de la década de los 60 recurriendo a informes acerca del papel que la antropología había desempeñado en el Proyecto Camelot y en los proyectos de contrainsurgencia que se habían desarrollado por todas partes.

Comencé a ver que los antropólogos norteamericanos evidenciaban una sorprendente ausencia de valor a la hora de enfrentarse a las principales cuestiones que sacudían a nuestra sociedad (racismo, pobreza, desigualdad, control de inmigración). En vez de eso, nos marchábamos lejos de nuestro país para a menudo redactar tratados políticamente correctos cuyas implicaciones normalmente no transferíamos a nuestra propia sociedad.

Intentando aplicar a la antropología en España los resultados de aquella reflexión que había realizado sobre la antropología norteamericana, me vi abocado a ver una serie de cosas bajo nuevos ángulos de visión. Me encontré a mí mismo pensando sobre el hecho de que los antropólogos españoles no pueden arreglarse para encontrar las mismas vías de escape, incluso si así se lo propusieran. La antropología en España, a pesar de que ciertamente contiene muchos ejemplos de investigaciones desarrolladas fuera de las fronteras españolas, ha tenido como objeto principal de estudio a la misma España. Hasta tal punto es así que muchos antropólogos en España se preocupan acerca del hecho de que un énfasis tan fuerte en el auto-estudio podría eliminar cualquier posibilidad de que la disciplina que practican pueda llegar a ser objeto de reconocimiento y aceptación internacional. Pero la historia reciente de España desde la Guerra Civil, pasando por un gobierno totalitario, la transición democrática y la aprobación de una nueva Constitución que convierte las diferencias culturales en elemento importante de la adquisición de derechos políticos, todos estos factores contribuyen a mantener el interés central de la antropología enfocado sobre la misma España. Esto, unido a la existencia de un complejo sistema nacional para

adjudicar los puestos profesionales en la universidad, ha creado una situación en la que España sigue siendo el centro de interés de la mayor parte de la investigación.

Obviamente, en un contexto como éste, la misma idea de una antropología desvinculada de lo nacional constituye un absurdo, con independencia de lo que cada individuo dedicado a la antropología se proponga hacer. Sólo los estudios sobre folklóre parecieron ofrecer en su día un camino políticamente neutral para escapar a este dilema, e incluso esa salida se ha cerrado desde el momento en que ahora los estudios de folklóre se ven fuertemente influenciados por las "comunidades autónomas" debido a su utilidad potencial como instrumento de las políticas culturales. La antropología española se encuentra necesariamente encerrada dentro de un proceso político que opera región por región y que está dirigido a crear y analizar diferentes visiones de la identidad regional. Esto se debe a que la cualificación inherente a la antropología para estudiar sistemas culturales y su duradera asociación con los conceptos de "tradicional" y cultura "folk" convierten a esta disciplina por sí misma en un elemento valioso *per se* dentro del discurso político.

Habiendo empezado a entender la manera en que las economías políticas y las historias de dos países afectaban directamente a las prácticas profesionales de los antropólogos, decidí redactar un texto que comparara ambos casos. En dicho texto llegué a la poca atrayente conclusión de que, a pesar de los esfuerzos individuales de los antropólogos, la antropología se ha configurado principalmente como servidora del poder, de la clase y del conflicto étnico en ambos países. De esta manera, las trayectorias históricas radicalmente diferentes que ha seguido la antropología en los dos países han conducido a diferentes tipos de institucionalización de la disciplina como conjunto de prácticas, pero no han colocado a dicha disciplina en una posición crítica con respecto a los regímenes económicos y políticos de cada país. Aprove-

ché la ocasión para mostrar cómo la situación de los antropólogos españoles que desarrollan su investigación en la misma España era más difícil que la de los antropólogos norteamericanos, quienes podían permitirse decir cosas políticamente correctas o incorrectas sobre cuestiones relevantes en países extranjeros y después volver tranquilos a sus casas.

Esta conferencia llegó a ser ampliamente conocida y para mi asombro fui invitado a España para impartirla a una audiencia formada por antropólogos, que la recibieron con una mezcla de interés y desasosiego. Subsiguientemente, una nueva revista española de antropología que intentaba asentarse como capaz de encarar cuestiones profesionales difíciles, me pidió publicarla junto con comentarios de algunos antropólogos españoles que querían darme réplica, y con mi respuesta a esos comentarios (Greenwood, 1992). Esto generó un número monográfico de la revista y una serie de respuestas, algunas en mi favor, otras críticas con mi postura. El artículo molestó también a algunos de mis colegas norteamericanos que trabajaban en España, que encontraron inaceptable mi análisis de las "políticas" inherentes a sus prácticas. Molestó también a algunos de mis colegas españoles, debido a los ejemplos que yo había seleccionado. Después de todo, algunos antropólogos han llegado a sufrir opresión profesional sistemática, persecución legal e incluso amenazas de tipo físico por empeñarse en practicar la antropología siguiendo su propio raciocinio.

Reflexionando sobre mi propia experiencia acerca de la escasa preparación con que contaba para mi primera investigación de campo en España, llamé también la atención sobre las prácticas profesionales de aquellos antropólogos extranjeros que recorren España, que a veces realizan su trabajo de campo teniendo un conocimiento escaso del contexto y que sólo muestran interés por España con intención de hacerse con algo "chic" en términos teóricos para contar cuando vuelven a casa. Esos antropólogos no toman en consideración cómo sus

trabajos pueden verse apropiados por fuerzas que operan en la política interna de las regiones españolas.

Conclusiones

Al final del camino, esta larga trayectoria personal ha acabado por persuadirme de que lo personal es político, en parte porque las profesiones se ven reguladas y contextualizadas por fuerzas económicas y políticas a gran escala. Pero mi análisis se aparta del de aquellos que piensan que los antropólogos están implicados en una complicidad llena de inconsciencia con los sistemas de poder. La doble lente que he venido utilizando a lo largo de este artículo pretende mostrar que, en tanto ejercía la antropología, realicé ciertas elecciones que en su día experimenté como decisiones libres y voluntaristas. Al mismo tiempo, y mirando retrospectivamente, cada una de tales decisiones emergía de un contexto político, económico e ideológico muy estructurado, lo que hacía ciertos resultados mucho más probables que otros. Sólo cuando llegué a ser consciente de la intersección que existía entre mi propia agenda y los procesos más amplios de los que formo parte, pude empezar a intentar realizar decisiones bien informadas desde el punto de vista político y moral. Tal y como resulta obvio, mi decisión principal ha consistido en convertir este problema en el mismo centro de mi atención como antropólogo.

Afirmo que sólo resulta posible llevar a cabo una práctica de la antropología que sea moralmente defendible, dentro de y contra las estructuras de la profesión, las cuales tienden en principio a arrastrar a la disciplina a una relación de pasividad frente a las cuestiones de poder, disentimiento e injusticia. Sin embargo, encuentro bastante asombroso el que, pese a las invocaciones de "posicionalidad", constructivismo y posmodernismo, la mayoría de los antropólogos que conozco continúan practicando su disciplina como si la economía política de la profesión y la de los países en los que

trabajan no existiera o bien pudiera ser dejada fácilmente de lado. Es decir, ellos hablan como teóricos posmodernos, pero actúan como positivistas convencionales que creen que su adiestramiento profesional les confiere un tipo de distancia y de "objetividad" del que otra gente carece.

Hablemos ahora del caso del profesional que ha tomado posición. Este artículo se arriesga a alargarse demasiado y llegar a ser algo repetitivo, pero me gustaría darle término llamando la atención del lector sobre cómo estos mismos fenómenos operan en otro nivel de la práctica. Compararé brevemente algunas de las principales perspectivas teóricas sobre la etnicidad con las prácticas por las que abogan.

Entre las visiones más influyentes que existen hoy en día acerca de la etnicidad, cabe destacar la de Benedict Anderson (1983). En *Imagined Communities*, Anderson analiza todo un conjunto de fuerzas culturales y de estructuras y prácticas cosmopolitas que se combinan entre sí para agrupar a la gente en grupos étnicos y para que se entiendan a sí mismos como formando parte conjunta de una "comunidad". Ampliamente citado en los círculos de las ciencias sociales, esta obra ubica a aquellos que experimentan la etnicidad como si vivieran en un mundo imaginario, y lo hace de una forma que resulta productiva a la hora del análisis. Pero a pesar del marco económico-político que la informa, este libro guarda casi completo silencio sobre la contribución que aportan a este proceso los trabajos de los profesionales de las ciencias sociales. Parecería como si el investigador social contemplara desde fuera cómo se desarrolla esta labor de "imaginar", encontrándose más allá de la mente que imagina.

Otra macrovisión muy influyente acerca de estos procesos puede hallarse en los escritos en evolución constante de Immanuel Wallerstein acerca del sistema mundial. En sus trabajos reciente, como *After Liberalism* (Wallerstein, 1995), el autor pone de relieve cómo el declive del estado nación y la aparición de fuerzas globales cada vez más fuertes se han visto acompa-

ñadas, en su opinión de manera contradictoria, por el aumento en la articulación y definición de grupos subnacionales basados en identidades culturales. Así, Wallerstein pone énfasis en que el estado-nación y los grupos étnicos subnacionales coexisten en una suerte de relación dinámica, lo que hace que los cambios en uno comporten nuevos cambios en los otros.

Siendo como es una persona que cree en la justicia social, y teniendo la intención de ser optimista sobre un posible futuro global en el que las entidades subnacionales pudieran jugar un papel positivo, Wallerstein permanece, sin embargo, en silencio acerca de las implicaciones que tienen esos cambios para los profesionales de las ciencias sociales a los que se dirige. Wallerstein escribe como si el mero hecho de cobrar consciencia acerca de estos procesos nos capacitara para controlarlos, una posición sorprendentemente positivista.

Una de las formas que generan mayor desasosiego a la hora de analizar los fenómenos étnicos es aquella de James Clifton en su libro *The Invented Indian* (Clifton, 1990). Clifton, un reputado especialista sobre los indios americanos, piensa que su propia carrera y la de muchos otros colegas de su generación se ve puesta en entredicho debido al activismo cultural de los mismos indios americanos y a los esfuerzos de algunos antropólogos que simpatizan con ellos. Del mismo modo que yo lo hago, Clifton señala cómo la economía política más amplia de los Estados Unidos afecta directamente a la labor de analizar y teorizar acerca de las culturas indias. Sin embargo, y a diferencia de mí, Clifton ve inaceptables tanto las visiones que los indios americanos tienen de sí mismos como el papel que cumplen ciertos antropólogos que les proporcionan apoyo. El y sus colegas centran su atención en las "falsedades históricas" que consideran que se están perpetrando y en la "incompetencia" antropológica que demuestran esos análisis. Se propone criticar lo que se ha escrito y poner el registro "en orden".

Mientras que Clifton ha conseguido identificar,

de forma semejante a mí, algunos de los problemas que comporta la práctica profesional en el contexto de un "revival" étnico, su solución estriba en exigir a la antropología profesional que vuelva a ocupar el estrado positivista y científico "con mayúsculas", desalojando de él a esos recién llegados incompetentes y políticamente comprometidos. Lo que en principio parecía un análisis constructivista se convierte al final en una visión del mundo en que los indios americanos y sus compañeros de viaje antropológicos "construyen" identidades (falsas), mientras que la misión de los antropólogos profesionales consistiría en criticarlos y poner el registro "en orden". Al final, la posición de Clifton pone en cuestión la "posicionalidad" y el carácter "construido" de la profesión de antropólogo, y se convierte en una reivindicación a la defensiva de una antropología no problematizada.

John Comaroff ha escrito de forma extensiva acerca de la etnicidad a lo largo de su amplia carrera. En un reciente artículo titulado "Ethnicity, Nationalism and the Politics of Difference in the Age of Revolution" (Comaroff, 1996), ofrece una crítica mordaz de gran parte de los trabajos que han sido realizados en su campo de estudio. Se siente asombrado por "...la banalidad de la teoría que se utiliza en las discusiones conceptuales acerca de la etnicidad y el nacionalismo..." (Comaroff, 1996: 164), algo sobre lo que yo no podría estar más de acuerdo. Realmente existen muy pocas perspectivas de interés entre el primordialismo, el esencialismo y el instrumentalismo. El autor señala con acierto el matrimonio que se ha realizado entre el primordialismo y el instrumentalismo, lo que él apoda "neo-primordialismo", y cuán poco permite esta combinación avanzar en el estudio de la etnicidad. En la lectura que realiza Comaroff de la literatura al respecto, el posmodernismo aparece como una quimera, y así ambos compartimos la opinión de que las posiciones teóricas que supuestamente estarían agitando el cotarro en estos últimos tiempos son más ruido que nueces.

Sin embargo, el análisis de Comaroff no le conduce a interrogarse sobre la posición que ocupan los estudios étnicos dentro de la economía política de las distintas profesiones de las ciencias sociales, y por sus vínculos con las estructuras imperantes. La banalización de la teoría, la reducción de todas las cuestiones a primordialismo, esencialismo o instrumentalismo, no son contempladas por él como producto de la des-politización y la des-socialización de los científicos sociales. La quimera del posmodernismo no es contemplada en el contexto de cómo contribuyen a ofuscar los problemas las políticas que llevan a cabo los profesionales de las ciencias sociales. Así que, una vez más, incluso en la sofisticada reflexión que realiza Comaroff, el científico social emerge como un nuevo "motor inmóvil" positivista.

"Posicionalidad" profesional...; si tantos investigadores distinguidos no identifican los vínculos existentes entre lo personal y lo profesional, quizás es que simplemente la labor es imposible! Sin embargo, algunos investigadores sí que están intentando aplicar el tipo de perspectiva que defiende al análisis de las prácticas profesionales de los antropólogos y de otros académicos. Sólo daré dos ejemplos.

La obra de Ruth Behar **Translated Woman** (Behar, 1993) sitúa las prácticas profesionales y las cuestiones de identidad en el mismo centro de un estudio más amplio. De esta manera crea un enorme conjunto de puzzles que ella misma se empeña en intentar resolver, marcándose el objetivo de diseñar una práctica profesional que no ofenda su sentido de la ética y de la competencia profesional en antropología. Su solución es personal, pero al menos se presta a comunicar el proceso a través del que ella misma transitó, de modo que nos estimula a pensar sobre esas cuestiones tal y como se reflejan en nuestras propias biografías.

Aun situándose en un nivel completamente diferente, la obra de Pierre Bourdieu sobre las estructuras académicas, **Homo Academicus** (Bourdieu, 1988), comparte ciertos puntos en común. Este intrigante trabajo, lleno de tensio-

nes entre los enfoques constructivista y positivista, ubica la práctica académica profesional en el contexto de la economía política y del sistema de clases que se ha desarrollado históricamente en Francia. Mientras que los individuos aparentan practicar su profesión con autonomía, Bourdieu muestra de forma convincente hasta qué punto la estructura de la práctica académica se ve condicionada por fuerzas sociales y demográficas más amplias.

Pero entonces, ¿qué se supone que debe hacer un académico? Bourdieu, prácticamente guarda silencio acerca de las implicaciones morales y profesionales de su análisis, y se limita a aconsejar lo que él denomina "vigilancia epistemológica", a través de la cual sueña que podríamos conservar nuestra integridad intelectual. No supone mucha ayuda para un antropólogo que se encuentra atrapado por las tensiones que conlleva la práctica.

Vayamos a análisis concretos de la "posicionalidad". Para finalizar este artículo quiero volver al País Vasco a través del ejemplo concreto de dos antropólogos vascos, Mikel Azurmendi y Jon Juaristi, que han llevado a la arena pública el problema de sus ubicaciones profesionales y sus creencias morales. Ambos critican las prácticas antropológicas de aquellos que celebran el posmodernismo en tanto se comportan como si sus situaciones profesionales fueran independientes de la economía política y de la historia del País Vasco.

Ambos antropólogos estuvieron asociados a ETA en sus primeros años, y ambos también abandonaron la organización. Proviendo de perspectivas teóricas bastante diferentes, los dos han escrito recientemente sendos libros planteándose el problema de qué es lo que sería una antropología moral e intelectualmente coherente en las actuales condiciones que atraviesa el País Vasco. Tanto en el libro de Azurmendi (1998), **La herida patriótica**, como en el de Juaristi (1997), **El bucle melancólico**, se muestra cómo la mera condición de ser un antropólogo que se enfrenta a cuestiones de cultura y etnicidad, conlleva implicarse con

todas las consecuencias en la contienda que está teniendo lugar en el País Vasco. Las posiciones teóricas están ligadas a posiciones sociales y se espera de las instituciones académicas en la esfera regional y nacional que jueguen un papel tanto político como intelectual.

Ambos autores critican la utilización cínica o ingenua de conceptos y métodos antropológicos para legitimar posiciones políticas y delinean sus propias creencias y prácticas como agentes responsables, tanto en calidad de individuos como de antropólogos. En premio a su claridad intelectual y valor político, incluyendo la participación en lugar prominente en protestas contra los asesinatos de ETA, han sido anatemizados y amenazados por sus oponentes.

Después de todo, quizás tenemos la clave de la razón por la que los antropólogos que estudian la etnicidad hablan tanto como posmodernos y actúan tanto como positivistas. Comportarse de otra forma supone reconocer las dimensiones políticas y morales de la práctica antropológica, y por tanto conlleva echar abajo el juego pseudo-posmoderno, esencialista, primordialista e instrumentalista que ha colocado tanto poder en las manos de ciertos *gángsters* académicos y políticos.

Cornell, junio de 1998

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, B. (1983): *Imagined Communities*, London, Verso.
- AZURMENDI, M. (1998): *La herida patriótica*, Madrid, Taurus.
- BEHAR, R. (1993): *Translated Woman*, Boston, Beacon.
- BOURDIEU, P. (1988): *Homo Academicus*, Stanford, Stanford University Press.
- CARO BAROJA, J. (1957): *Los vascos* (2ª edición), Madrid, Ediciones Minotauro.
- CLIFTON, J., ed. (1990): *The Invented Indian*, New Brunswick, New Jersey, Transaction.
- COMAROFF, J. (1996): "Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution", in E. Wilmsen & P. McAllister, eds., *The Politics of Difference*, Chicago, University of Chicago Press, pp. 162-183.
- DOUGLASS, W. (1975): *Echalar and Murélagas: Opportunity and Rural Exodus in Two Spanish Basque Villages*, New York, St. Martin's Press.
- GREENWOOD, D. (1976): "Ethnic Regionalisms in the Spanish Basque Country: Class and Cultural Conflicts", *Iberian Studies*, Vol. V, nº 2, pp. 49-52.
- GREENWOOD, D. (1976b): *Unrewarding Wealth*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GREENWOOD, D. (1977): "Continuity in Change: Spanish Basque Ethnicity as an Historical Process", in M. Esman, ed., *Ethnic Conflict in the Western World*, Ithaca, Cornell University Press, pp. 81-102.
- GREENWOOD, D. (1985): "Castilians, Basques, and Andalusians: an Historical Comparison of Nationalism, 'True' Ethnicity, and 'False' Ethnicity", en P. Brass, ed., *Ethnic Groups and the State*, London, Croom Helm, pp. 202-227.
- GREENWOOD, D. (1989): "The Anthropologies of Spain: A Proposal", *Working Paper of the Society for Spanish and Portuguese Historical Studies*.
- GREENWOOD, D. (1992): "Las antropologías de España: una propuesta de colaboración", *Antropología*, Vol. 1, nº 3, pp. 5-33; y "Respuesta a los comentarios sobre el artículo", pp. 125-142.
- GREENWOOD, D. (1993): "Cultural Identities and Global Political Economy from an Anthropological Vantage Point", en F. Aman, Jr., ed., *The Globalization of Law, Politics and Markets: Implications for Domestic Law Reform*, Indiana Journal of Global Legal Studies, Vol. 1, Issue 1, pp. 101-117.
- GREENWOOD, D. (1996): "La etnografía y la etnicidad en España y los Estados Unidos: Un replanteamiento de la división del trabajo de las ciencias sociales, discurso de entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas", *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, XLVIII, nº 73, curso académico 1995-96, pp. 383-415.
- GREENWOOD, D. (1998): *Hondarribia: Riqueza ingrata: Comercialización y colapso de la agricultura* (traducción de María Belmonte Barrenetxea), Donostia, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- GREENWOOD, D. & GONZALEZ, J.L. (1990): *Culturas de Fagor: Estudio antropológico de las cooperativas de Mondragón* (con J. Cantón Alonso, I. Galparsoro Markaide, A. Goiricelaya Arruza, I. Legarreta Nuin, y K. Salaberria Amesti), San Sebastián, Editorial Txertoa.
- GREENWOOD, D., & GONZALEZ, J.L. (1992): *Industrial Democracy as Process: Participatory Action Research in the Fagor Cooperative Group of Mondragón* (con J. Cantón Alonso, I. Galparsoro Markaide, A. Goiricelaya Arruza, I. Legarreta Nuin, y K. Salaberria Arnersti), Assen-Maastricht, Van Gorcdum Publishers.
- GREENWOOD, D. & MORTEN, L. (1998): "Action Research, Science, and the Co-optation of Social Research", *Studies in Cultures, Organizations and Societies*, vol. 5, n. 1.
- JUARISTI, J. (1997): *El bucle melancólico*, Madrid, Espasa-Calpe.
- LEVIN, M. & D. GREENWOOD (1998): "The Reconstruction of Universities: Seeking a Different Integration into Knowledge Development Processes", en *Concepts and Transformation* 2, nº 2, pp. 145-163.
- WALLERSTEIN, I. (1995): *After Liberalism*, New York, New Press.