

Hacia una contra- historia de antropología

Joshua Price

(Traducción: Mónica Cornejo Valle.
Revisión: María Cátedra)

Este ensayo trata sobre la reconstrucción metodológica de la antropología. El origen de esta reconstrucción proviene de la conjunción de la antropología y la violencia. En este ensayo, voy a considerar dos ejemplos de trabajo que creo son ejemplares en el tratamiento de la violencia, aunque no son muy ortodoxos. Pero no sólo eso; son trabajos que transgreden cánones y convenciones. La discusión de los ejemplos proporcionará el primer paso en la elaboración¹ de un marco o aparato para el estudio de la violencia. Para empezar voy a esbozar brevemente un conjunto de puntos que proporcionan una visión de conjunto del marco teórico. Luego me referiré a la obra de dos investigadores y a la aplicación de la teoría en sus investigaciones. Concluiré con mi propia aplicación del marco metodológico en el trabajo contra el crecimiento de las prisiones como una forma de violencia institucionalizada en los Estados Unidos.

En lugar de partir de la categoría de violencia como algo dado, el investigador (antropólogo, etnógrafo) necesita desarrollar una metodología para describir qué se considera violencia². El motivo es que, como investigadores, no tenemos una base epistemológica definitiva, para poder confiar en nuestros juicios o prejuicios sobre qué se considera violencia. Parafraseando a Potter Steward, no la reconocemos cuando la vemos. Debemos descubrir, y dejar en suspenso que lo que asumimos es un conocimiento a priori de lo que consideramos violencia³. El ensayo de Foucault, «Historical apriori» me permite la siguiente reflexión: aquello que parece ser un “a priori”, es de hecho algo fijado por la sedimentación de la historia (cf. Chandler 1996). Investigar la violencia como una categoría no problemática nos conduciría, de hecho, al error. El apriori histórico no se refiere meramente al sentido común, receptor de lo que se entiende por violencia, sino que implica la base epistemológica y antológica de sus significados para el sentido común. Las descripciones normativas del cuerpo, por ejemplo, son importantes, lo mismo que, las descripciones de sentido común conflictivas y su extensión ha de ser desvelada. Sin embargo, en primer lugar quisiera enfatizar que no podemos contentarnos

con el molde, fundamentalmente conservador, impuesto por el sentido común o por los significados dados de lo que se considera violencia en el apriori histórico. En particular, en el campo de la violencia cotidiana –la cual realmente se refiere a cualquier contexto, cualquier momento– es difícil ver o asumir los contornos de la violencia. De aquí la necesidad de una metodología.

Quiero plantear mi reivindicación de una metodología de la incumbencia, la necesidad y la práctica dentro de descripciones positivistas de la ciencia social para operacionalizar conceptos con el fin de medirlos. Investigadores de relevancia que estudian, por ejemplo, la violencia contra las mujeres, la seguridad pública, la delincuencia, generalmente ofrecen como parte de la arquitectura de su argumento, como parte de sus *topoi*, una definición operacional para sus conceptos (por ejemplo, se considera violencia las patadas, el pegar, marcar, dar puñetazos... la seguridad pública puede ser medida de acuerdo a una escala de sentidos subjetivos de lo que es seguridad en los espacios públicos, etc.). En efecto, mucha de la literatura en sociología incluye el *rationale* o justificación para una u otra escala. Como las constelaciones, cada una lleva el nombre de un investigador. Intentan proporcionar uno u otro sistema de medida de lo intangible –amor, violencia, miedo, enfado, etc.–. En este último caso, el aparato operacional para medir, cuantificar, calibrar, etc. opera, según propongo, *dentro* de aprioris dados históricamente. Su supuesta utilidad es medir, encarnar, concretizar, reiterar, domesticar la comprensión del sentido común.

Metodología para el estudio de la violencia

Una metodología para el estudio de la violencia necesita una base crítica que incluya los siguientes elementos:

a) Situarnos en una hermenéutica pluritópica (Mignolo, 1995): en este concepto interactivo de conocimiento, «aquello que un enfoque pluritópico enfatiza no es la relati-

dad cultural o el multiculturalismo, sino los intereses sociales y humanos en el acto de contar una historia como intervención política» (Mignolo, 1995:15). Los usos políticos de la descripción, vienen a ser un importante criterio en la formación y evaluación del análisis. Mignolo plantea una importante pregunta: *¿en cuál de las tradiciones culturales se sitúa el sujeto que se conoce a sí mismo mediante la construcción de su propio locus de enunciación?* (Mignolo 1995:16). En un sentido más concreto, él aduce, «en lugar de mirar a sociedades marginadas desde la perspectiva de los centros académicos [una hermenéutica pluritópica] propone mirar a los centros culturales y políticos desde los márgenes académicos» (Mignolo 1995:312).

b) La voz subalterna, y su estratégica posición, tiene un especial peso para nombrar y describir la violencia. Esto no significa que la autoridad sea planteada de un modo acrítico o irreflexivo. Antes bien, la posición epistémica del subalterno es vista como particularmente fidedigna, importante, iluminadora. La antropología proporciona un relato estándar del intercambio etnográfico (una metapragmática) que, no obstante, puede imposibilitarse a sí misma, debilitarse o mitigar una comprensión adecuada del lugar del intercambio etnográfico *desde el punto de vista subalterno* (Cf. Spivak, Hartsock, Scott).

c) Con el fin de superar este dilema en cada uno de los siguientes ejemplos, uno puede apreciar una importante relación entre el investigador y su sujeto, una relación que forma bastante explícitamente parte del contexto de la producción de conocimiento. La relación es de problemática identificación, en lo cual, la relación de identidad entre investigador y sujeto está sobre la mesa, pero toma un complejo giro de reconocimiento de diferencias y circunstancias atenuadas que rodean la formación del investigador que, sin embargo, no impide la identificación con el sujeto, una identificación que no proviene de compartir una misma identidad, si bien, por el contrario, la identidad del investigador cambia durante el proceso de investigación intelectual de la violencia en el contexto de la identificación con las víctimas de la violencia. Creo que estas relaciones de identificación compleja puede ser cultivadas. Incluso cuando la identidad transparente entre un investigador y su sujeto

parece «dada», sospecho que en una relación compleja de identificación problemática es de hecho frecuente el caso, y uno puede también desidentificarse en el sentido de rechazar la solicitud de solidaridad. Así, estas relaciones son contingentes. De otro lado, como sugería en el ejemplo de mi propia investigación, en ocasiones un investigador que está inicialmente lejos en términos de clase, cultura y raza, con respecto a aquella gente que está estudiando o con la que trabaja, puede llegar a entender ese mundo –identificarse con él no en el sentido de falsificar la distancia epistemológica, sino mediante el cruce, el cambio de lado en una lucha marcada por el poder y las diferencias.

d) Las figuras que invoco no son prominentes en el campo canónico de la disciplina. Con ello en mente, quisiera decir que esta metodología trata activamente la cuestión del fracaso, el fracaso de detener la violencia, el fracaso de realinear la historia. Estudiar ciertos tipos de fracaso es quizá más importante que estudiar el éxito⁴, por cuanto estudiar documentos de fracaso apunta a tentativas de confrontación, a ruptura de firmes y claras delineaciones de historia. De aquí vemos que esta historia no es sólo sobre fracaso; o más precisamente, es sobre posibilidades contingentes, que hacen borrosa la distinción entre éxito y fracaso⁵ o la dejan pendiente⁶.

e) En este sentido, lo que ofrezco son ejemplos para interpretar y re-interpretar, para dar vida a las formas de resistencia, confrontación en medio de procesos de dominación; de aquí que no sólo haya que valorarlos, sino también desarrollarlos como parte de la historia de nuestra propia resistencia. La historiografía tradicional de la antropología cultural, encasillada en sus propias formas de hagiografía, no se ha dedicado tradicionalmente a esto por su preocupación por trazar sus propias escuelas y características (Stocking, 1983; 1992).

f) He dicho que uno debería autorizar la voz de lo subalterno y he localizado esto en la práctica, en términos de participación en la resistencia. Llamo a esto «taking sides» (tomar de partido). Tomar partido es necesario porque la violencia inevitablemente envuelve elementos subjetivos, incluso cuando va más allá de lo puramente subjetivo. La violencia no se refiere solamente a la forma de volar la cabeza, heridas de bala, etc., la violencia

puede implicar también ser tratado con indiferencia, ser manipulado, vivir en un aislamiento forzoso, vivir medio mutilado en la celda de una cárcel, y que los comportamientos de uno sean replanteados, redescritos de forma que violente la intención original, su sentido, su significado. No sabemos en lo sucesivo qué se considerará violencia. Para ver el carácter de la violencia en detalle uno debe tomar partido.

Para este ejercicio me gustaría referirme al trabajo de dos autores y sus metodologías.

Investigación sobre violencia contra mujeres

Karen Wenzel estaba llevando a cabo una investigación sobre maltrato.

Puesto que ella misma había sido anteriormente una mujer maltratada, Wenzel estaba (y está) desarrollando simultáneamente un taller para fomentar la conciencia entre mujeres y chicas sobre la violencia contra las mujeres. Mientras investigaba formas de resistencia de las mujeres maltratadas, desarrolló una significativa relación con su principal informante. Ambas se encontraban discreta y secretamente para evitar que el maltratador de la mujer las encontrara.

Compartieron clásicas e innovadoras estrategias para luchar contra la violencia diaria (palizas, golpes, violaciones y amenazas). En esta etapa de la investigación, uno puede ver que el encuentro etnográfico ya ha cambiado, es un intercambio de conocimiento, basado y planteado desde sus posiciones como subordinadas, aunque haya sido alterado porque, desde el punto de vista del investigador, el contexto se comprende bajo la rúbrica de la producción de conocimiento etnográfico, en el marco de referencia de las ciencias sociales. Es decir, es cierto que la serie de encuentros entre ellas era una forma de intervención que rompía con el aislamiento forzoso de la mujer maltratada, construyendo conexiones clandestinas para mantener un flujo de ideas y procurar una salida social. Sin embargo, fueron construidas y entendidas como medios para el avance del conocimiento de la ciencia social. La única condición requerida por el informante, aparte del requerimiento de un respeto básico para su

seguridad y por el peligro de participar en la investigación, era que Wenzel la dejase leer su estudio antes de que lo presentara.

Después de varios meses de investigación, terminó su artículo y fue a enseñárselo a su informante. La mujer lo leyó atentamente, le puso fecha, lo firmó y le pidió a Wenzel una copia. Más tarde, mientras volvía a casa, Wenzel comprendió que este era el acto más importante de resistencia de su informante, más allá del contenido de las entrevistas, –los diálogos de dos activistas-filósofas de la vida diaria–. Desde el punto de vista de la mujer, según Wenzel, todo el contacto, la relación en su conjunto, fue el vehículo para desarrollar un testimonio de maltrato. Cuando ella firmó el documento lo interpretó como un informe cuasi-legal (en referencia a la Law and Social Inquiry 1999/2000 sobre la comparecencia de testimonio etnográfico). «*Si algo me ocurre*», le dijo a Wenzel, «*quiero que tomes esto como un documento*». Un eje alternativo. La experiencia total necesitaba ser reconstruida.

El mismo acto es significativo de dos maneras. El mismo acto aparece como diferente, y, por tanto, diferentes cosas están en juego. Una estimación, no incorrecta, pero atribuible a cierta perspectiva dentro del universo, ve a una etnógrafa haciendo su investigación (Kusch, 1979). Desde el punto de vista de la descripción clásica en antropología cultural, esto es lo que nosotros veríamos. Otra estimación, otra descripción, hace referencia a algo más allá, en el cual el antropólogo figura como instrumento, también como protagonista, y su trabajo es un signo, pero ha llegado a tener un significado diferente, una funcionalidad diferente. En vez de proporcionar una descripción de la mujer maltratada desde dentro de la disciplina antropológica, ella contempla la disciplina desde el punto de vista de la mujer maltratada, y a ella misma dentro de esa disciplina⁷.

Este estudio entonces ocupa varios significados en varios universos conceptuales al mismo tiempo. Seríamos capaces de superar la historia si pudiéramos reconciliar este relato con el clásico relato metodológico propio de la disciplina. Podríamos incluso romper con esta misma visión y ver el rol de la ciencia en el mundo en relación a su receptividad (Kusch 1979, cap. 2)⁸.

En otras palabras, el significado del intercambio excede el contenido semántico de lo

dicho y es estipulado a través de interpretaciones con conflicto sobre el contexto. Hay un conflicto entre diferentes discursos sobre el significado del *contexto* en el intercambio –lo que los lingüistas llaman pragmática de la situación. Metadiscursos indefinidos que los lingüistas llamarían metapragmática (en términos de Michael Silverstein metadiscurso o metapragmática), que glosan y estipulan el significado del intercambio buscando una posición como nominativos. Esos metadiscursos están o bien en todas partes (como en la historia de la antropología proporcionando un comentario implícito de cualquier suceso) o bien los que nunca se pronuncian (como es el caso de las mujeres maltratadas). Pero esos últimos son contingentes, posibles. Dos discursos metapragmáticos en conflictos, uno desde la antropología y el otro, nunca proferido, están conformando un contexto legal, un argumento legal, un testimonio.

Aquí hacemos referencia a una teoría de hermenéutica pluritópica (Mignolo 1995) por cuanto desarrollamos criterios para el desarrollo de versiones de una historia que puede ayudar. En este caso y a causa de que el objeto conocido y el acto de conocer son inseparables, tenemos una hermenéutica. Pero no es simplemente un reflejo sobre el acto de conocimiento e interpretación como rechazo del positivismo (como uno puede ver en el trabajo de Gadamer y Schleiermacher antes que él). Es decir, no es sólo una cuestión de hermenéutica sin más. Empezamos con Walter Mignolo para hablar sobre las relaciones de poder entre los relatos; un relato viene a dominar al otro. El relato antropológico generalmente es el dominante, la cuestión es si nosotros podemos tener una antropología donde domine el relato subalterno y tenga autoridad en este sentido.

En esta superimposición, el relato, la actuación, las acciones de la mujer maltratada tienen una vida tenue y bastante solitaria verdaderamente. Quiero subrayar con Wenzel esa versión, la maniobra basada dentro de esa perspectiva. Reconozco que hacer esto es sacar a la luz ese relato que históricamente está sumergido, sobrescrito en este caso en la vida doméstica, por ejemplo, la versión de su marido, y también la visión antropológica es que eso tiene que ver con etnografía y su descripción de la transacción entre informante e investigador.

Esto es lo que quería decir cuando hablaba, al principio, de fracaso. El relato de Wenzel es muy improbable que sirva como modelo dominante sobre el tema precisamente porque tiene lugar en un campo, el de la antropología, que proclama el estudio de los significados de los sucesos⁹. El fracaso es el fracaso de la antropología para nombrar el suceso puesto que sólo cambiando de raíz la metodología antropológica puede ser nombrado. Así la descripción de Wenzel falla al «nombrar» el suceso hasta el punto en que su «nombrar» no está autorizado por la disciplina —en el sentido de *fracaso para servir como interpretación dominante del suceso*—. Wenzel reformula (Dian Marino, 1994) el intercambio etnográfico desde el punto de vista del dominado. Por lo tanto, hay un sentido en el que el suceso (la redescipción del encuentro etnográfico como la preparación de un documento legal) puede ser sólo vista desde la metodología de Wenzel, la toma partido por el subalterno. Pero hay también un sentido en el cual el suceso nunca tuvo lugar, el de la descripción antropológica canónica, que echa de menos el suceso, y por tanto, su autoridad, la eclipsa. Así, Wenzel falla como antropóloga hasta el punto que su metodología la inhabilita para nombrar el suceso. Es esta paradoja la que estoy analizando en tanto veo la necesidad de una reconstrucción de la antropología. Así dice Dian Marino:

La producción de conocimiento es un proceso de muchos niveles que incluye el poder de expresar e interpretar correcta y coherentemente, tanto como construir nuevas vías de conocimiento y narración... La interpretación debe ser reflexiva, lo cual significa que los científicos sociales-educadores deben considerar los efectos de sus horizontes en el acto interpretativo. Pero además, cuando el significativo es RECURSIVO, como en una conversión, esperamos que la resimbolización no sólo desafíe a los participantes, sino que también pueda ser desafiada por ellos (Marino, 1994, énfasis en el original).

Lo que Marino está llamando resimbolización yo lo describo como los contingentes y polisémicos aspectos del signo. Marino nos desafía para permitir que las interpretaciones que proporcionamos sean desafiadas. De otra

manera, nosotros estaríamos meramente recapitulando una hermenéutica donde gana la interpretación con mayor poder. De esta forma podríamos desarrollar criterios sólidos para juzgar descripciones, un criterio que reemplazaría una teoría de la correspondencia de la verdad. ¿Qué criterios usaríamos entonces para juzgar? Como dije, yo tiendo a tomar partido por el relato de la persona maltratada. Más concretamente, considero que es «la función de la descripción, no la precisión de la representación» (Mignolo, 1995) lo que nos ayuda a establecer validez. Por «función de la descripción», Mignolo tiene en mente la política de los usos a los que la descripción se expone. Sin embargo, es importante señalar que ambas continúan viviendo como versiones, como interpretaciones. Wenzel abre el espacio discursivo donde ella es vista como instrumento. Tiene su propia vida como documento, participa en la apertura de un espacio de confirmación, sobre todo en la descripción del mundo dada por la mujer que actúa como sujeto en la investigación.

¿Cómo es quien recibe este relato? Hasta aquí en el análisis hemos hablado sobre la situación del encuentro, su significado, y el significado del ensayo como un signo. Me gustaría examinar qué sucedió por el hecho de que la etnógrafa escogiera una metodología transgresiva que incluía un juego de identificación y desidentificación con su principal informante. Para ser más preciso, ella fue capaz de lograr un nivel más profundo de percepción precisamente a través de identificarse con su informante. Irónicamente, a ese nivel de profundidad y a través de la identificación con ella, se dio cuenta cuán remota era su propia interpretación de los sucesos de los de la mujer maltratada. Ese juego posibilitó la realización, la cristalización, de la percepción que «nombró el suceso».

Wenzel documenta un shock epistémico (Bartky, 1989): lo que ella pensó y la interpretación que ella tuvo del contacto fue en ambos casos convertida en experiencia. Desafió el relato del encuentro dado por un paradigma etnográfico convencional al vislumbrar la apertura proporcionada por su informante. Su propio lugar en el mundo fue descentrado, la significación de la escritura (Derrida, 1947; León Portilla «El destino de la palabra»), del diálogo (Lugones). Wenzel había pensado que,

en parte, el impulso para dialogar por parte de la mujer maltratada era una manera de romper su aislamiento y de esta manera un acto performativo de subversión, quizá esto fue cierto en parte, pero en aquel momento de comprensión esa interpretación no respondía, ni por la sofisticación ni por el proceso de la relación, como una táctica de su informante (cf. Lugones, 2000, de Certeu, 1984; Scott, 185, 1990). Wenzel no estaba intentando perseguir esa química objetividad que se demanda, o de modo contrario *se asume* en los paradigmas de la ciencia social dominantes. ¿Podría ser que su búsqueda, basada más en un intercambio que en un proceso de objetificación que borrara el rol del investigador mismo, fuese una precondition para lograr la percepción que ella consiguió?

Ella se encontró en parte atrapada entre dos mundos, pero también en parte llegó a elaborar una posición *al revés*, entre dos mundos¹⁰. Su «nominación del suceso» depende de cómo ella maneja esta posición mediadora.

La escritura como resistencia: Sholom Ansky

Etnógrafo, socialista, revolucionario, dramaturgo, biógrafo, folklorista, compositor, trabajador social, exiliado, Sholom Ansky (nacido Shloyme-Zanvl ben Aaron Hacohe Rappoport) plantea un interesante e importante desafío a la disciplina del conocimiento por cuanto cruza las normalmente controladas distinciones entre la escritura de ficción y no ficción, literatura y ciencia, mito e historia real. Encuentro ejemplar este trabajo como escritura de resistencia, resistencia al silencio, a la «evacuación» de significado, al borrado de la historia. Sholom Ansky escribe desde dentro de una posición híbrida, entre sus raíces en las comunidades tradicionales judías y una urbana, intelectual y secular perspectiva científico-social. Extraigo de su trabajo una metodología para articular la resistencia a la dominación, incluyendo no sólo dominación política, sino también dominación por paradigmas tradicionales en la ciencia social. Tomando como ejemplo su trabajo y el de Wenzel quiero ver cómo la metodología

puede ser aplicada en los Estados Unidos contemporáneos para trabajar contra el complejo carcelario industrial. Para el propósito de este ensayo me gustaría enfocar su perspectiva de los *pogromos*¹¹ contra los judíos en su trabajo *The Destruction of Galicia: Excerpts from a Diary 1914-1917*. Luego documentaré mi intento de entender y mostrar la resistencia de jóvenes de color a la opresión estatal.

Ansky realizó una gran cantidad de trabajo etnográfico sobre creencias populares, rumor, prácticas culturales entre los judíos que vivieron en el *Pale of Settlement*¹². Durante sus expediciones etnográficas en 1912-14 reunió un gran número de amuletos, objetos religiosos, fotografías, y también canciones, historias, leyendas. Luego, durante las masacres y las deportaciones masivas de judíos rusos y de Galicia en los años posteriores a 1914, él participó como trabajador voluntario en la misma región y compiló con sus notas una memoria de sus experiencias.

Ansky nació en el Pale ruso en 1863 y pasó su infancia allí. Como muchos intelectuales rusos y progresistas de su generación, influenciado por el ala radical del nihilismo y el socialismo se convirtió en un alienado de los aspectos religiosos de la vida judía y mantuvo durante mucho tiempo una relación ambivalente con la lengua Yiddish y la cultura judía en general¹³. Dejó el pueblo donde nació, viviendo en varias grandes poblaciones y ciudades a través de Rusia y Europa del Este, incluyendo San Petersburgo. Su formación intelectual e ideológica puede también trazarse por su participación en la nuevamente fundada Jewish Labor Bund (la formación política contraria al Sionismo moderno) que estaba barriendo Europa del Este, y significativamente por el crecimiento de la literatura Yiddish de la cual él fue uno de los más importantes protagonistas.

Todos de esos hilos tan contrarios son importantes para comprender cómo derivar de su trabajo una metodología para el estudio de la resistencia a la opresión. La metodología no puede ser separada muy fácilmente de su propia localización social puesto que trató de analizar los efectos de los pogromas en los judíos. De hecho, el propio Ansky nos habría mostrado su praxis –como dio ejemplo de su compromiso social político y cultural– como una última contribución. «Desde su lecho de enfer-

mo en Vilna», escribe Roskies, «*Rappoport [Ansky] recomendó a las generaciones futuras estudiar su vida antes que leer sus trabajos publicados y los aún sin publicar*».

Me gustaría tomarle a Ansky la palabra. Aunque él fue un significativo recolector de cultura material judía¹⁴, quiero ver qué pensó sobre su trabajo, su posición, cómo analizó la respuesta de la gente bajo la violencia genocida. Ubico su rastro en sus escritos durante la ola de pogromos que sufrieron los judíos del este europeo en los albores del siglo veinte. La memoria de Ansky «*Destruction of Galicia*» comienza en 1914, cuando él y otros empiezan a oír, a través de informes erráticos, rumores, cartas de contrabando y relatos de soldados judíos, que los judíos de Galicia estaban siendo masacrados, arruinados, forzados a dejar sus pueblos y vagando como refugiados. Él estaba tan firmemente preocupado por el silencio de las masacres, como por los intermitentes y erráticos partes enviados por soldados judíos que habían visto o participado en atrocidades perpetradas por sus regimientos. Después de mucho esfuerzo le fue posible adquirir un estatus militar especial para ir a la zona de guerra. Los cosacos estaban saqueando sistemáticamente todos los pueblos, decretos oficiales forzaban a cientos de miles de judíos a un destierro interno, cientos de años de cultura popular estaban siendo destruidos o contaminados, gente torturada, violada, ejecutada. Él trabajó como parte de un esfuerzo humanitario, pero también intentó anotar lo que veía. Escribió una etnografía en cuatro volúmenes sobre la destrucción de Galicia. Algún tiempo después, escribió la obra por la que es mejor conocido, «*The Dybbuk*»¹⁵.

Aunque escribió con total conciencia de que su cultura estaba siendo destruida sistemáticamente ante sus ojos, no escribía tanto para documentar una cultura moribunda, como es tan común en la antropología cultural. Más bien, él estaba intentando capturar el proceso de su destrucción, y en particular cómo la gente entendía e interpretaba lo que les estaba pasando. También proporcionó una descripción de la transformación de la gente en el tiempo una vez que ellos habían sido desarraigados y sus hogares, sus vidas, sinagogas, cementerios y comunidades destruidas. Este es un sólido documento del momento de violencia, la forma que tomó, el costo en el alma, las

formas en que la violencia fue mitologizada por los judíos que la sufrieron¹⁶. Estuvo intentando intervenir, detener la violencia contra los judíos, ayudarles, documentar el abuso con el fin de detenerlo.

Me gustaría aislar dos aspectos de su obra que ayudan a construir una metodología para escribir como resistencia. Primero, escribiendo sobre su propia reinserción en la cultura judía del shtetl en un tiempo de trauma, eleva a un primer plano la radical contingencia de su identidad. Abrió la cuestión de su reversibilidad (Chandler, 1996). La identificación que él hace no es simple. No se identifica con judíos shtetl en el sentido de verse *lo mismo* que ellos; está todo el tiempo manifestando las diferencias en el acceso a los recursos, en el estatus, en la educación, y sin embargo, su inmersión en la destrucción de una cultura, su proceso de permanente meditación y pensamiento crítico sobre la violencia infringida a los judíos fomenta un cambio en su propia situación social, hacia una reunificación con la cultura yidish en su propio trabajo político y cultural.

Segundo, cuando oye relatos que de otro modo podrían parecer extravagantes o fantásticos, él les confiere una cierta verdad. Una de las consecuencias es que como vive con la percepción dada por hecho para tratar esos relatos como creíbles, y los trata como verdad o en última instancia como algo plausible (el genocidio de judíos, por ejemplo), él deja de ver el mundo de la misma manera. Así, mientras la identificación es contingente, reversible, no inevitable, las consecuencias de ver el mundo desde esa perspectiva hacen difícil volver a la primitiva percepción del mundo de uno.

Cuando su camino le lleva al Pale en 1914, encuentra el caos y desesperación absolutos en las secuelas de la destrucción y los desplazamientos forzosos y obligatorios de las poblaciones judías. Ansky conduce nuestra atención a la subjetividad de los judíos cautivos en las garras de los pogromos:

La población judía estaba en un estado de shock, incapaz de defenderse a sí misma contra la brutalidad y los asesinatos e impotente para repudiar si quiera las más vergonzosas calumnias. La gente recurría al viejo método judío de encontrar fuerza y confort

entretejiendo cuentos para evadirse de sus suspiros y lágrimas. Se susurraba que «el rabí estaba escribiendo una *megillah* sobre la guerra que superaría todo lo que ha sido escrito hasta ahora, y cuando la terminara la redención vendría sobre los judíos». Otros decían que el final del exilio de los judíos vendría pronto; habían estudiado antiguos libros y calculado que los días del Mesías estaban al llegar.

Ansky incluye estas historias dentro de las tradiciones mesiánicas judías, unidas al misticismo popular judío. Muestra cómo se han actualizado, teniendo en cuenta el estatus del rumor en la zona de guerra.

Ansky incluye estas historias dentro de las tradiciones mesiánicas judías, unidas al misticismo popular judío. Muestra cómo se han actualizado, teniendo en cuenta el estatus del rumor en la zona de guerra.

En general contaban cuentos sobre acusaciones de espionaje, que, en la mente popular, recordaban los viejos libelos sangrientos y eran vueltos a contar exactamente de la misma manera. En ambos tipos de historias se asumía que esos no eran crímenes ficticios, sino crímenes reales perpetrados por otros para incriminar a los judíos. Como todos los cuentos populares, eran cubiertos por un muy arraigado optimismo, con la creencia en que al final la verdad vencería.

Ansky documenta cuentos contados por judíos de judíos que fueron acusados de vender secretos, de actos de traición, de usar micrófonos secretos o de pasar secretos codificados al enemigo¹⁷. Van a ser colgados pero en el último minuto llega un mensaje indicando que ellos no eran los culpables. Una leyenda como:

Trataba sobre un libelo contra judíos de Zamosc que fueron arrestados por ayudar al enemigo. Justo cuando los jueces del proceso estaban a punto de aprobar la sentencia de muerte, dos rusos entraron, una mujer maestra y un magistrado de distrito; cayeron sobre sus rodillas y suplicaron ser oídos; los jueces accedieron. «*Los judíos son inocentes*» –testificaron– «*Vengan con nosotros si quiere saber quién es realmente el culpable*». Los jueces fueron llevados al patio del Conde y desde ahí a una profunda celda donde encontraron a la condesa Zamoiska, hablando por teléfono con los austríacos. Fue colgada allí mismo.

Ansky cataloga varias variantes de esta historia de acusación y una investigación legal que finalmente descubre al verdadero espía (nótese, una aristócrata no judía) y exonera a los falsamente acusados judíos. Muestra cómo su proliferación no sólo refleja un cierto optimismo (por ejemplo, que la verdad vencerá), sino también el sentido de ellos mismos como seres injustamente difamados y que los verdaderos traidores son otros –a menudo la nobleza–.

Otra leyenda que Ansky lee como una alegoría sobre la violencia fratricida de la guerra es:

El cuento popular más famoso entre los judíos era sobre dos soldados que se enfrentaron uno a otro en el campo de batalla. Como uno apuñaló al otro, éste se quedó impresionado al oír al soldado moribundo clamar: «*Shma Yisroel, escucha O Israel*». Esta guerra no se percibía como una amenaza a la existencia de la gente, pero estaba marcada por una de las más grandes tragedias que pueden ocurrir a una nación: hermanos luchando contra hermanos. La gente hablaba sobre su tragedia desde el comienzo y lo expresaban en la leyenda de Shma Yisroel. Oí muy diferentes variaciones de este cuento popular en las últimas ocho o diez localidades –San Petersburgo, Moscú, Minsk, Kiev, Varsovia, en pocas palabras, cada lugar donde había judíos sin hogar o soldados. Mucha gente pensó que éste era un relato verídico sobre la gente real, no un cuento popular. Para Ansky, esta *ficción* de fratricidio refleja la *verdad* del fratricidio.

Esos rumores, esos mitos, son simultáneamente consistentes con patrones históricos de interpretación desde dentro la cultura judía, pero también reflejan modalidades contemporáneas de violencia y política. Quisiera señalar que no representan formas arquetípicas de mitos que tienen lugar en cada cultura. Son representaciones históricas específicas que registran siglos de lucha contra la opresión.

Ansky mismo participa de un modo ambivalente y ambiguo en los aspectos míticos de cada día en un tiempo de tragedia. Durante la última parte de esos años como trabajador voluntario, en algún momento durante 1916-17, Ansky encontró dos coleccionistas de libros cuyos negocios fueron destruidos durante los pogromos. Justo antes de los pogromos,

uno de los hombres escondió en una celda dos cartas escritas por el fundador del movimiento Hasídico, el Baal Shem Tov, una figura de enorme importancia en la historia judía. Al coleccionista de libros le fue posible volver algunas semanas más tarde al lugar oculto y después de alguna búsqueda entre las ruinas pudo encontrar el precioso manuscrito. Sin embargo las páginas estaban en blanco excepto la firma del Baal Shem Tov. Mientras el librero le cuenta la historia, Ansky insiste en que el hombre le enseñe las cartas. Después de alguna reticencia, el librero accede. Me gustaría anotar la reacción de Ansky con alguna extensión porque creo que encapsula su método de interpretar mitos en la vida de judíos en las garras del desastre. Trata sobre su propia localización, su propio sentido mítico, pero reacciona dentro de un modo histórico y culturalmente específico.

Mirando la página desde la que las palabras habían volado recordé un trozo de piedra que encontré en la expoliada sinagoga de Dembica; habían roto las tablas de los Diez Mandamientos que colgaban de la pared y contenía sólo las palabras «matar» y «cometer adulterio». Esos acontecimientos se fundían juntos en mi mente en la frase rabínica: «tablas rotas y letras volando». Para mí simbolizaban la vida de los judíos de Galicia.

Al ver el pergamino en blanco la respuesta de Ansky tomó un giro mitopoético. Tomando el movimiento desde «tablas rotas» hasta «letras volando» como un movimiento figurativo él lo proyecta en una histórica sucesión de dos momentos que ve en la transformación de las almas de los judíos arruinados por la guerra y el desastre.

En mi primer viaje a través de Galicia en 1915 seguí de cerca la senda de la guerra; marché sobre fuegos llameantes y vi rastros frescos del más horrible de los pogromos. El miedo a la muerte estaba en todas partes. Cada shtetl, cada casa, cada objeto estaba marcado con el drama; y la gente que había sobrevivido a la amenaza de la muerte estaba empapada en la más grande tragedia. Estaban destrozados y casi enloquecidos por la desesperación. Para mí esa gente eran como tablas rotas, desangrándose por cada grieta. Aún en ese tiempo la tragedia era todavía externa, un resultado de la guerra.

Cientos y miles de vidas fueron cortadas, fortunas perdidas, grandes tesoros culturales expoliados, pero la tormenta no había tocado aún el fondo del alma, aún no había destruido el sentido de la dignidad humana.

En ese primer momento de 1915, la tragedia era todavía externa. No había tocado cualitativamente el alma de aquellos cuyas vidas han sido aplastadas como tablas: «*el sufrimiento del ensangrentado, arruinado y degradado pueblo judío era verdaderamente grande entonces, pero también vi una dura belleza en su pena y dolor*». No obstante, a través del tiempo, el constante, cotidiano terror cobra su precio. La gente ha cambiado —no tanto acostumbrándose a la violencia como enculturándose a ella. La vida se convierte en algo inmediato para la gente. El tiempo pierde pasado y futuro. En este segundo momento, de acuerdo con Ansky,

La antigua tragedia se había vuelto banal, un acontecimiento de cada día; los antiguos héroes de la épica popular se habían convertido en mendigos profesionales. El pasado era olvidado y el futuro demasiado terrible para contemplarlo; la vida giraba alrededor de insignificantes preocupaciones de una existencia de miseria —la lucha por un pedazo de pan o un puñado de avena. La gente había crecido acostumbrados a un constante estado de hambre, a cubrir sus cuerpos con harapos, a pasar horas en la cola del racionamiento; estaban apáticos, silenciosos, perdidos en la desesperación, indiferentes a las terribles condiciones de sus vidas. Los pocos intelectuales que sobrevivieron habían crecido acostumbrados a prescindir de todo placer cultural, social o intelectual.

Es este movimiento de un pueblo el que Ansky rescata de los misteriosos manuscritos cuyas letras se habían fugado. «*Esos muertos vivientes ya no proyectaban una imagen de “tablas rotas”; eran tablas cuyas letras habían “volado”, despojados de toda gracia y dignidad*».

Invocando una frase talmúdica, Ansky conecta el cuento de las letras con los cascotes de los diez mandamientos que había encontrado. Proyecta este movimiento de las tablas rotas a las letras evaporadas en el más amplio lienzo histórico de las tragedias masivas en

que tienen lugar. Su manera de leer es en sí misma esotérica, cargada de referencias al Talmud, alusiones a la Cábala, y de ahí que esté guiada por una lógica cultural de interpretación específica. De hecho, la lógica es metonímica, puesto que los fragmentos de las tablas y las letras volatilizadas son en sí mismas artículos de la tragedia que los produjo. El arcano carácter de la interpretación revela la propia inmersión de Ansky en el aura de misticismo que estaba encontrando, explorando, documentando. Incorpora a la interpretación un escepticismo urbano, secular, pero sin embargo cae en lo subjetivo e incluso en una atmósfera oculta. Contribuye a ello, participa en ello, elaborando las leyendas, los encuentros casuales, el rastro y astillas de cultura material, en un tapiz de significados no totalmente separado de aquello que proporciona la gente que vive dentro de la violencia. En la híbrida posición de etnógrafo intelectual y judío separado del shtetl con raíces en la región, se acerca y participa en los comentarios que los judíos dan a sus vidas, su futuro y su importancia metafísica concomitante.

Antes de la guerra yo había viajado por Vohinia y Podolia para recoger folklore y oí repetidamente una leyenda sobre una novia y un novio que fueron asesinados por Chmielnicki justo cuando les llevaban al *dosel nupcial*; en los últimos quince o dieciséis shetets me llevaron a una tumba cerca de la sinagoga donde la novia y el novio se suponía que habían sido enterrados. Esto es quizá el único cuento popular del tiempo de Chmielnicki que es todavía ampliamente conocido. Durante las masacres de 1648 la propia existencia del pueblo judío estaba amenazada, y había un peligro real de que todos los judíos fueran asesinados. Este peligro estaba simbolizado en la leyenda de la novia y el novio que fueron masacrados en el momento de su unión y les impedía la perpetuación de la familia y la gente.

En su interpretación, Ansky confiere un grado de realidad a la historia. No es que los rumores o la mitología sean tomados como realidad factual, pero tampoco son tratados como mero folklore sospechoso. La amenaza a la existencia de los judíos no se registró firme y claramente, de un modo consciente, según Ansky. Pero fue articulada a través de estas

historias de boda —que se convierte— en funeral. Está investigando la realidad, viendo el arraigo que este mito contiene. No lo toma como verdad literal. Por el contrario, lee la mitología seriamente en el contexto de la violencia. Quiere rastrearla e interpretarla. Es un modo de leer: la verdad contada entre la violencia. Esta es una de las lecciones del trabajo de Ansky.

Esta puede ser útilmente contrastada con el análisis de David Arnold (1988) sobre el rumor en su excelente ensayo «*Tourching the body: perspectives on the indian Plague: 1896-1900*». Este ensayo documenta los rumores generados entre los indios en la respuesta a las draconianas medidas anti-plaga impuestas por los británicos en la India colonial. Su ensayo, dice, «*busca entender la plaga menos como un fenómeno epidemiológico que como un comentario sobre el desarrollo de las relaciones entre las élites indígenas, las clases subalternas y el estado colonial*». Esos rumores se extendieron rápida y vigorosamente entre los indios. Agrupa los rumores en seis clases:

- 1) Los indios estaban siendo envenenados por los británicos en los hospitales.
- 2) Los británicos estaban cortando sus cuerpos (y sacaban Momiai, —un líquido especial— a los niños pequeños abriendo un pequeño agujero en sus cabezas y colgándoles sobre fuego).
- 3) Se apoderaban y buscaban gente perfectamente sana, que eran asesinados y/o cuyas cosas serían robadas.
- 4) Muerte instantánea o dolor por una inyección.
- 5) El gobierno británico había colapsado y el cordón sanitario de la plaga era para impedir que esta verdad se conociera.
- 6) La plaga fue precursora de una serie de desastres y calamidades por venir¹⁸.

Arnold señala que «*el rumor tenía una cualidad predictiva. Era un intento de anticipar y explicar lo que el gobierno haría, y la gente optó por la acción —fuga, resistencia, evasión— que en consecuencia, parecía apropiada*». Él ve reflejado en estos rumores tanto una «*profunda sospecha sobre la naturaleza y métodos de la medicina occidental*», como que la plaga y los esfuerzos del Estado desplegados contra

ella «*se consideraba que tenían un significado o propósito más profundo que reflejaba el carácter e intenciones subyacentes del gobierno británico*».

En este «esfuerzo detrás del significado», el rumor se reorganiza como un collage, aspectos de la actual crisis, –plaga, hospitalización, segregación, inoculación– con otros ítems significativos de nuevos y recientes sucesos –las hambrunas, noticias de sobrepoblación, la creciente oposición política al gobierno británico, los avances rusos, incluso la guerra de Sudáfrica–. Desde fuera parecía que estos fragmentos carecieran completamente de relación y se habían juntado de modo enteramente fortuito y sin sentido. Pero sin embargo a nivel del discurso popular esta asociación de ideas proporcionaba un modelo de explicación parcialmente coherente.

Arnold caracteriza los rumores como una confección, un bricolaje. Para los nativos, desconcertados por los caprichos de las reglas coloniales, los rumores proporcionaban al menos una lógica parcial para explicar qué estaba pasando. Ve los rumores como reflejo de percepciones subyacentes, tales como la sospecha de la medicina occidental y el gobierno británico. Sin embargo parece leer los rumores fundamentalmente como ansiedades encarnadas. Las toma como índices de estados psicológicos, como maneras de superar las contradicciones cognitivas, expresando deseos o miedos. Al proporcionar una interpretación psicológica, implícitamente les roba su verdad –por cuanto reflejan precisamente un estado de cosas. No son, en otras palabras, relatos merecedores de confianza. No tienen por qué ser considerados fiables. Explican el estado de la mente del campesino pero no proporcionan un relato preciso de lo que de hecho estaba pasando. En respuesta, yo preguntaría, por ejemplo *¿Por qué no una segunda intención en la política social británica? ¿Por qué no sospechar de la medicina occidental y sus draconianos, coercitivos e invasivos intentos de inoculación? En resumen, ¿Qué pasaría si los rumores fueran ciertos?*

El relato de Arnold sobre los rumores contrasta con el de Ansky, aunque ambos consideran los rumores importantes para reflejar la conciencia de los subalternos en el contexto de

la violencia de Estado. Se distinguen sin embargo en que Ansky parece ver la verdad que los rumores presagian: los judíos, la cultura judía, estaban de hecho amenazados de extinción. Cientos de años de cultura judía estaban siendo destruidos. Ansky ve eso expresado y elaborado en el contexto del rumor popular. La violencia genocida y fratricida estaba en el aire. La ley, el Estado, y la población no judía estaba de hecho conspirando para calumniar a los judíos, para terminar con ellos. La gente era capturada y ejecutada sumariamente y sus pertenencias robadas. Podemos ver ahora que los judíos estaban desplazados y sus raíces culturales en el área extensamente borradas. En su idioma, los rumores predecían esto. Ansky estaba obsesionado por la verdad que los rumores auguraban.

Nueva York, 1999¹⁹

Enfoques no canónicos en el estudio de la violencia, como el de Ansky, son antecedentes significativos para mi propia investigación. Situado simultáneamente como trabajador social, etnógrafo, y activista del cambio social, ciertas figuras me ayudan a elaborar una metodología para estudiar la violencia al tomar una posición en la sociedad y contexto que estudio. Tal investigación puede sufrir una metamorfosis al tomar en cuenta la subjetividad de los oprimidos hasta el punto de llegar a estar parcialmente imbuido en esa visión del mundo. Voy a documentar mis propios esfuerzos, inspirados por los que han venido antes, para ver si puedo además perfilar los componentes de una metodología y retórica de la resistencia a la opresión.

Trabajé como investigador y evaluador de programas en una institución bastante grande de justicia criminal en la ciudad de Nueva York durante 1998-9. Era una organización sin ánimo de lucro que proporcionaba alternativas a la encarcelación para jóvenes convictos por delitos²⁰. Recién salido de la universidad, me decanté por este trabajo porque me parecía que podría dar a mi educación un buen uso. Puesto que he trabajado como activista durante varios años en el campo de la educación popular, me pareció natural organizar mi investigación de

una forma participativa: me fue posible recibir fondos de la organización para emplear un equipo de clientes del programa de reinserción (llamados «participantes»). Estudiamos las percepciones de los jóvenes delincuentes del programa sobre sus experiencias en la escuela, trabajo, hogar y en el programa mismo. Metodológicamente, podríamos decir que hemos privilegiado la perspectiva de aquellos que están sometidos bajo el dedo de la ley en nuestro análisis del funcionamiento del sistema legal ²¹. Esto era justo antes del año 2000 y muchos de ellos tenían el milenio en sus mentes.

Ellos veían el milenio como el hito de una nueva época en la cual los pobres serían esclavizados, reconocidos sólo como números. Algunos tomaron el giro del milenio para decir que aquellos que trabajaban en oficinas estarían indefensos y que serían «flip»: mandarían los vagabundos sin techo (en muchos casos ellos mismos), acostumbrados a pasar sin ordenadores. Este era el punto de vista optimista.

Algunos dibujaron visiones más distópicas. Tendrían microchips insertados en el cráneo. Sólo serían conocidos como números. De forma escalofriante, varios jóvenes me dijeron que circularían trenes desde la parte trasera de las celdas locales directamente a las grandes prisiones.

Desde el punto de vista de la organización y el sistema de justicia criminal, los relatos de los jóvenes eran rutinariamente considerados absurdos (en caso de que fueran escuchados). Me dijeron que estaban «divagando». Algunos eran tratados como si fueran paranoicos. En general, eran considerados embaucadores, y por consiguiente con escepticismo. No merecían credibilidad pues: eran jóvenes, de color, y criminales.

De hecho mi impulso era justo el contrario. Yo estaba mucho más dispuesto a ver los relatos sobre el milenio como mucho más creíbles, mucho más verosímiles, que aquellos proporcionados por la organización. Aunque sus predicciones fueran desechadas como paranoia o inmadurez por el personal, era claro para mí que cada vez más somos conocidos sólo como números. Así también, dada la predilección creciente por las pruebas de ADN (mientras escribía, al gobernador de Nueva York, Pataki, le gustaría hacer la prueba del ADN a todos los que han sido arrestados), sus análisis de la relación entre sangre y tecnología no era tanto

cosa de ciencia como una lectura sofisticada de las actuales tendencias en las tecnologías del conocimiento y la vigilancia. Pero no es mi vocación juzgar. Más bien, estoy proponiendo lecturas discrepantes de las organizaciones de vigilancia y las prisiones, e investigando epistemologías subalternas, lecturas y lógicas de verdad y fiabilidad.

Mi propia visión de los Estados Unidos ha cambiado después de haber convivido y visto como verdaderos esos relatos. Este descentramiento epistemológico es posible porque los autores mencionados arriba lo posibilitaron. El cambio fue también, fundamentalmente, posibilitado por mi equipo de investigación, puesto que juntos llegamos a ver el significado de esas historias milenarias. Una vez más, estos relatos significan para la administración de la organización la inmadurez de los delincuentes, sus fantasías, sus paranoias. En esta evaluación, ellos son considerados evidencia de que el desprecio de su relato se justifica en lo que Guha llama el discurso de la contra-revolución. Simultáneamente, ello puede proporcionar, para mí y para el equipo de investigación, la base para otra visión de la vida americana. Otro eje.

Conclusión

Conjuntamente, el trabajo de Wenzel y Ansky me proporcionan una base crítica de qué se considera violencia, al incluir un enfoque y un relato de la violencia –incluyendo el relato de las relaciones con el Estado y la dominación por las instituciones. Tanto Ansky como Wenzel perturban la visión del mundo, dada por hecho, como algo pacífico, mostrándose a sí mismos un terrible camino en las profundidades de horribles traumas y abusos que de otra manera pasarían sin ser conocidos en la vida cotidiana. Tanto Wenzel como Ansky utilizan sus trabajos como parte de su compromiso para organizar la ayuda. Wenzel organiza la conciencia creando seminarios para educar a mujeres y hombres sobre la violencia contra las mujeres. Su activismo fue crucial para obtener la visión crítica que logró sobre el funcionamiento de los paradigmas de investigación de la ciencia social, que estudian

la violencia contra las mujeres a distancia. Para derribar tales paradigmas tuvo que ir más allá, captando perspicazmente las propuestas y la agencia de la mujer maltratada que estaba entrevistando. Trabajando como trabajador social en medio de un ejército ruso antisemita, Ansky libró una batalla perdida para proporcionar asistencia en el desastre, mientras hacía entrevistas y escribía sobre lo que veía y oía. Sin embargo, su trabajo es lo menos conocido de sus escritos. A menudo, cuando se cita su trabajo en los Estados Unidos es o bien por su labor de archivo y folklorista que documentó una ya hace tiempo difunta cultura shtetl, o como el famoso autor de la obra en yiddish, *The Dybbuk*, a menudo menos conocida por su título original «*Between two Worlds*».

«*Between Two Worlds*» podría servir como clave de la posición estratégica de esta metodología. He intentado poner de manifiesto cómo llegan a ocupar esa posición intermedia entre la previa ocupación del mundo propia de uno con su epistemología correlativa, afinada en una descripción dominante o normativa de adquisición de conocimiento y el cambio más allá de los confines de la descripción disciplinar de la producción del conocimiento hacia el punto de vista del sujeto de la opresión. Este cambio es emblemático en los enfoques de investigación y escritura de resistencia en el estudio de la violencia.

Este enfoque metodológico –realmente un marco de referencia en el que diferentes métodos pueden ser elaborados– muestra una alternativa al paradigma de etnografía como un modo de documentar una «cultura agonizante». Puede revelar una cultura –o parte de una cultura– una comunidad dominada por fuertes olas de violencia y describir cómo la gente responde, qué hacen en su situación, incluyendo su descreimiento, su agonía, su mítica manera de leer su situación, su a veces sutil y a veces directo intento de resistir. Estos investigadores nos traen el testimonio.

La descripción resultante es de hecho una en la que uno ve el mundo cabeza abajo. Me gustaría ver el trabajo de Wenzel y Ansky cristalizando una metodología que implica una deliberación cuidadosa sobre cómo situarse uno mismo, el lenguaje de uno, la descripción de la violencia, el sentido de la audiencia, el cambiante sentido de uno mismo, entre una violencia horrenda.

Lauren Berlant, en un contexto muy diferente, ha proporcionado una descripción que nos servirá en este contexto para glosar las voces críticas que emanan desde la posición *entre las dicotomías*.

Un miembro de una población estigmatizada testifica... su testimonio se convierte en una escena de enseñanza y un acto de heroica pedagogía... Es un momento de emergencia que marca potencialidades no realizadas de actividad política subalterna. Deslumbrando, sorprendiendo al público, coloca la historia dominante bajo sospecha; como a través de una grabación una extraña voz sobre una película que ya hemos visto, ella vuelve a contar la historia dominante como algo que gente abatida una vez vivió sotto voce, pero ya no más; y ella desafía a su audiencia a identificarse con la enormidad del sufrimiento que ha narrado, y el coraje que ella ha tenido que producir, impulsando a la gente a cambiar las prácticas sociales e institucionales. (Berlant 1998)²².

Estudiando la obra de los escritores de la resistencia, el trabajo puede prestar una base crítica para la escritura de una metodología de resistencia, donde el escritor se sitúa en medio de la violencia y se encuentra a sí mismo, a través de la investigación y la escritura, en un complejo conjunto de identificaciones y desidentificaciones con aquellos que están sometidos a la violencia.

Creo que esas relaciones de identificación compleja pueden ser cultivadas. Incluso cuando la identidad transparente entre un investigador y un sujeto parezcan algo «dado», sospecho que una compleja relación de identificación problemática es a menudo, de hecho, el caso y uno puede también desidentificarse en el sentido de rechazar la llamada de solidaridad. Por tanto, estas relaciones son contingentes. De otro lado, como sugerí en el ejemplo de mi propia investigación, incluso un investigador que está inicialmente alejado en términos de clase, cultura y raza con respecto a la gente que está estudiando o con la que trabaja, puede llegar a entender ese mundo –identificarse no en el sentido de falsear la distancia epistemológica, sino más bien a través de cruzar, cambiar de lado en una lucha fuertemente marcada por el poder y la diferencia.

Vivo en un tiempo de enorme cantidad de terror de Estado, una enorme población presa,

una proliferación de programas, proyectos y regímenes en los que monitores, policía, encierran en comunidades de gente de color. Encuentro mi visión transformada a través de un permanente compromiso con los que llevan la peor parte. «**Mirando al fondo**», ha recomendado Mari Matsuda, «**adoptando la perspectiva de aquellos que han visto y sentido la falsedad de la promesa liberal –pueden asistir intelectuales críticos en la tarea de desenrañar la fenomenología de la ley y los elementos de la justicia–**» (Matsuda 1995). Dado el arraigo de las fuerzas que soportan el estado de terror, no soy particularmente optimista con nuestras posibilidades de éxito. Pero la alternativa, la aquiescencia, es infinitamente peor.

NOTAS

¹ Cf. Comentario de Spivak a la noción de Gramsci de *elaborar* (In Other Worlds).

² Interesantes tentativas recientes para desarrollar metodología para el estudio antropológico de la violencia incluyen Malkki (1995) y Daniel (1996).

³ Cf. Foucault, «Historical apriori» en *The archaeology of Knowledge*.

⁴ Éxito aquí marca el éxito de un texto en influencia triunfante. En este sentido de éxito quiero distinguirlo de si tiene éxito logrando una descripción apropiada. Los textos en antropología cultural, historia o literatura, que tienen clásicamente lograda la mayor influencia en el oeste, son los únicos que fueron instrumentales para fundar, moldear y apoyar conceptualizaciones etnocéntricas orientalistas, y que han sido canonizados. En este sentido del éxito, éxito marca, normalmente como condición de su éxito en tales términos, el lugar del fracaso cognitivo, el fracaso de procurar un retrato apropiado de los subordinados. Este pensamiento debe mucho al trabajo de Gayatri Spivak y Rayanit Guha: «El sofisticado vocabulario de muchos historiógrafos contemporáneos (o, podríamos añadir, etnógrafos) protegió *exitosamente* este fracaso cognitivo» (Spivak «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography» en *Selected Subaltern Studies*, editado por R. Guha y G.C. Spivak, Oxford University Press, 1998).

⁵ Si miramos la variedad de actividad (tomadas por el Grupo de Estudios Subalternos) subalterna, insurgente, nacionalista, colonialista, historiográfica, es en general un campo de fracasos el que vemos. De hecho el trabajo del colectivo es hacedor de distinciones entre éxito y fracaso indeterminado –para el más exitoso récord– histórico es revelado por ellos para ser cruzado por el fracaso cognitivo (Spivak «Subaltern Studies: Deconstructing Historiography» en *Selected Subaltern Studies*, editado por R. Guha y G.C. Spivak, Oxford, Oxford University Press, 1998).

⁶ «Ciento ochenta años después de la Toma de la Bastilla, Henry Kissinger le preguntó tan contento al diputa-

do y camarada de Mao, Zhou Enlai si él pensaba que la Revolución Francesa había sido un éxito. Se dice que Zhou dio como respuesta «es demasiado pronto para hablar». David Remnick, Nueva York, 22 de mayo de 2000.

⁷ Invertir una perspectiva histórica es al mismo tiempo un movimiento teórico e ideológico. Teóricamente, requiere una hermenéutica pluritópica; ideológicamente, implica la creación de loci de enunciación paralelos y opuestos a los loci de enunciación creados en el campo de la antropología: a cambio de mirar las sociedades marginales desde la perspectiva de los centros académicos, se propone mirar los centros cultural y políticos desde los márgenes académicos (Mignolo 1995: 312). (Ver también Lugones 1987) «Nosotros nos vemos a nosotros mismos desde esa posición» (Rodolfo Kusch (1979) provee una fascinante perspectiva del impacto de este cambio en el contexto de su investigación de campo en curso en los Andes bolivianos.

⁸ Patricia Williams: «podríamos alargar la autoridad de los paradigmas dominantes para nombrar el evento. Podríamos cambiar la definición o podríamos examinar límites de consenso y desde dónde la autoridad es derivada... La perspectiva que necesitamos adquirir es una más allá de esos tres cajones que han sido establecidos. Es una perspectiva que existe en los tres niveles y en ochenta y cinco más, junto a ellos, simultáneamente. Es esta perspectiva, la ambivalente, la multivalente forma de ver que está en el núcleo de aquello que es llamado teoría crítica, teoría feminista y mucho de la crítica de la ley de la minoría. Ello ha de hacerse con un fluido posicionamiento que vea atrás y adelante a través de fronteras... Gyan Prakash (2000) ha dado un brillante de cómo el «signo de la ciencia» funcionó en el proceso de su traslación desde los colonizadores británicos a las formas en que ello fue construido y representado por la élite india bajo el Imperio.

⁹ Que los informantes conviertan el estudio en un documento legal cambia su carácter y puede convertirlo en un éxito o puede también fallar como autorizado en su nuevo modo a causa de las complicidades entre la antropología canónica y la ley. Parte de lo que lleva implicado esto es cómo el «documento es entendido»: si es entendido como antropología y el documento no es antropológicamente viable a causa de la comprensión canónica de la antropología, luego el lazo entre antropología y ley se convierte en un fracaso. Quizá puede ser «exitoso» solamente si no es entendido como antropología.

¹⁰ Uno puede ver también este espacio ocupado por Homi Babha en su ensayo «Not by Brad Alone», donde el signo de los chaptis abre un espacio de significado y sirve como precursor e instigador del motín de 1857.

¹¹ Los pogromos fueron masacre de judíos europeos a cargo de soldados y gentes cristianas a lo largo de los siglos. Iban normalmente acompañados de violaciones, pillaje y destrucción de pueblos judíos y era justificada por mentiras, calumnias, acusaciones a los judíos de haber asesinado ritualmente bebés cristianos, haber cometido traición, espionaje, matar cristianos y así en adelante.

¹² «Pale of Settlement» era el área en la Rusia zarista a la que los judíos fueron durante mucho tiempo confinados entre 1791 y 1917. Se extiende al sudoeste de San

Petersburgo y al este de la Alemania actual, entre el Báltico y el Mar Negro.

¹³ Para una excelente introducción de la vida y obra de Ansky ver la Introducción de David Roskies a *The Dibbuk and Other Writings* (1992). Roskies dibuja los viajes adolescentes de Ansky como un tutor religioso, su decisión de trabajar en las minas rusas por varios años como un compromiso derivado de su política, para aprender las formas del proletariado ruso, sus experiencias siguientes en San Petersburgo, París y su regreso a San Petersburgo treinta años después en los tormentosos primeros días de 1905.

¹⁴ Muchas monografías sobre el trabajo etnográfico de Ansky lo evalúan por su valor archivístico o de el abuso con el fin de detenerlo. Museo. (Ver por ejemplo, Ansky 1994; Belifante y Duvov 1992). Aquí enfocaré más sobre su método y práctica que sobre los productos que suministró a los museos.

¹⁵ El dybbuk, un espíritu que posee a las personas, es una figura de las creencias populares judías. La obra trata sobre una joven mujer en la víspera de su boda que es poseída por el espíritu de un estudiante de yeshiva muerto al que ella se ha prometido. La obra incluye un juicio conducido por una corte rabínica formalmente convenida para determinar la justicia de la reclamación del espíritu a la joven chica. La línea de la historia contiene muchos elementos que Ansky había escrito sobre ello en otros contextos como parte del repertorio de las creencias populares judías, su lenguaje y sus prácticas.

¹⁶ Esta violencia también estuvo en la intersección de una larga historia de progromos judíos y en el comienzo de una nueva forma de terror de estado en el que se acomodó, de hecho lo define bien, el siglo veinte.

¹⁷ Sander Gilman (1990, 1991) ha proporcionado un interesante análisis general de cómo el «lenguaje de los judíos» era visto por los no judíos en Europa como intrínsecamente traidor, subversivo y codificado.

¹⁸ Leí un agnosticismo en cuanto al contenido de verdad del rumor en el excelente ensayo de Shaid Amin, «Gandhi as Mahatma». Amin, estudiando las relaciones entre Gandhi y los campesinos en el distrito de Gorakh-

pur en el tiempo siguiente al 8 de febrero de 1921 (el día que Gandhi visitó el área), viendo en los campesinos conciencia y percepciones de Gandhi «enfocado las huellas de historias que marcaron su paso a través del distrito» (289) «Gandhi, la estuvo, estaba en esta localidad en particular por menos de un día, pero el “Mahatma” como una idea fue imaginada y rehecha en la imaginación popular en los meses siguientes. Incluso en los ojos de algún congresista local [nacionalista pro-Gandhi] esta “deificación” asumió dilatadas peligrosas proporciones por abril-mayo 1921». La propuesta de este ensayo encontrar «el lugar de la imagen de Mahatma en la pausas existentes de las creencias populares y la manera en que ello daba forma a la acción directa, en ocasiones en variación con la interpretación estándar». Amin encuentra una riqueza de ejemplos, incluyendo gente involucrada en violencia, atribuyendo a sus milagros cosas tales como el descubrimiento de fuentes de agua fresca, nocivos olores exudando de la gente que maldicen al Mahatma, mierda lloviendo sobre las casas de los escépticos, dulces lloviendo sobre la tierra de los otros. Amin descubre el mundo subalterno de la praxis que está motivada por un conjunto de consideraciones de Gandhi bastante singulares respecto a la canonizada visión de la no-violencia gandhiana.

¹⁹ Esto se basa en un largo trabajo en curso, tentativamente titulado «Rumors as Truth» por Terry Harilal, Eddie Maldonado, David Medina, Joshua Price y Michelle Rodríguez.

²⁰ Las alternativas incluían presentarse semanalmente al juzgado (court-ordered) dirigidos por tutores (case-managers), clases obligatorias, preparación de un oficio (job-training) y otras actividades extraescolares. Los participantes del programa solían vivir en casa y eran reque-ridos para obedecer la queda, ir a la escuela, etc.

²¹ Ver Price (2001, en prensa) para un más completo análisis.

²² La perspectiva de Berlant es de «Diva Cityzenship». Para mí llano reconoce suficientemente su deuda con Bell Hooks, cuya formulación es esta. Quiero agradecer a María Lugones por haberme indicado esto.