

EL VALOR DE LA RESISTENCIA CIENTÍFICO-MORAL: ENTREVISTA A JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

The value of scientific-moral resistance.: Interview with José Antonio González Alcantud

O valor da resistência científico-moral. Entrevista com José Antonio González Alcantud

Santiago SÁNCHEZ JIMÉNEZ
Red de programas de Desarrollo y Paz, Colombia
✉ sanchez.investigacion@gmail.com

Fecha de recepción: 26 de septiembre de 2018

Fecha de aceptación: 18 de junio de 2019

Entrevista.

Santiago Sánchez (SS): El día de hoy nos encontramos con el profesor José Antonio González Alcantud, profesor de la Facultad de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada. Catedrático de Antropología Social de la Universidad de Granada. Doctor en Filosofía y Letras, licenciado en Historia Antigua y en Historia del Arte. Antiguo director del Centro de Investigaciones Etnológicas «Ángel Ganivet» y Presidente de la Comisión Etnológica Andaluza, y actual miembro correspondiente de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Director del grupo de investigación del Observatorio de Prospectiva Cultural, HUM-584, desde donde ha dirigido y participado en un gran repertorio de proyectos y temáticas, decantándose en especial con la antropología política. Entre su obra podemos destacar «*La extraña seducción: variaciones sobre el imaginario exótico de Occidente*», «*El clientelismo político: perspectiva socioantropológica*», «*Antropología y política sobre la formación cultural del poder*», «*Políticas del sentido: los combates por la significación en la posmodernidad*», «*El ser mediterráneo y la génesis de la pluralidad en la frontera líquida*», y «*Sísifo y las ciencias sociales: variaciones críticas en antropología*», etc.

Profesor, muchas gracias por aceptar nuestra invitación. Bueno profesor, pues empezemos por lo último. Movilizaciones sociales como el 15-M, *Democracia Real Ya*, *Stop Desahucios*, *Independencia de Cataluña*, *Toma la Calle*. Está claro que emerge un nuevo tipo de actor social y político, pero al tiempo vemos una decadencia en la militancia digamos clásica, ¿no? Sindicatos subsumidos por el sistema, un movimiento estudiantil más bien minúsculo, una intelectualidad acomodada, y una clase obrera casi inexistente si salvamos el caso de los mineros. Y no solamente en España si no que parece ser un movimiento internacional. ¿Cómo interpretamos en clave antropológica este vuelco de la democracia, ese cambio en la participación política?

José Antonio González Alcantud (JAG): yo creo que los fenómenos que a los que asistimos son bastante enigmáticos, yo diría oscuros todavía para todos nosotros, y la capacidad de análisis, de perspectivas sobre ellos, están afectados ¿no? Al contrario de lo que ocurría por ejemplo al marxismo, que el marxismo sí pudo por ejemplo hacer una prospectiva (equivocada o no) a largo plazo, y por tanto proyectar una estrategia en la táctica.

Estos nuevos movimientos sociales (NMS) están afectados en la medida que no puede, no existe una perspectiva que los acompañe paralelamente. Es decir, estamos huérfanos de Marx, en cierta forma, una cierta orfandad de nuestro tiempo. Pero bueno, esto tiene también sus ventajas en la medida que no tenemos líderes doctrinarios. Es decir que, por la vía del marxismo, e incluso de otros movimientos sociales, surgieron unos liderazgos que acabaron convertidos en cacicazgos evidentemente, y eso afectó de manera notable a los movimientos del siglo XX y XXI. Estos nuevos movimientos sociales tienen otra formulación que habrá que encontrar en la microfísica del poder, que le llama Michel Foucault. Es decir, ha ido surgiendo un estado de rebeldía muy unido a la individualidad más que a lo colectivo.

SS: Muchos movimientos como posmodernos, ¿no? Movimientos sin pedagogía, sin dogma.

JAG: Sí, es decir, son movimientos que se nutren mucho del mundo libertario, evidentemente. Si bien en el mundillo libertario también ha habido mucho dogmático. Si uno analiza la historia del movimiento libertario encuentra los mismos dogmas. No se trata de que lo libertario venza a lo marxiano. Es también un concepto pasado por un ideal burgués. No podemos negar que todo eso, en el fondo, sigue latiendo en forma de la revolución burguesa. Es decir, si algo permanece es el ideal de ciudadano, del *ciyoten*. Entonces yo pienso que estos movimientos sociales combinan lo individual porque se sigue manteniendo: han recuperado el ideal de ciudadano.

No podemos olvidar que el ciudadano es alguien capaz de decir que no, incluso a los movimientos sociales, ¿no? Es decir, hablan en nombre de una identidad burguesa. Rousseau, que es uno de esos ideólogos que siempre está en el horizonte, se aislaba en su casa en Chambéry, y solía decir que, cuando quería ver a alguien levantaba una bandera para que supiesen que estaba visible. Es el triunfo de lo individual, en su aislamiento frente a lo colectivo. Todos estos movimientos sociales son un agregado de individualidad, por eso son muy difíciles de predecir y es un acto de afirmación del mismo ideal burgués, sobre todo es el ideal de la ciudadanía.

SS: También en los medios ¿no?, porque efectivamente los tiempos que corren son significativamente menos violentos que los tiempos anteriores de represión directa, en la calle. Y digamos que eso que llamábamos tradicionalmente «las vías de hecho», que siempre había estado cargado de mucho ruido, también hace un vuelco sobre la no violencia. Y los Estados, al tiempo, también intentan disminuir, o por lo menos camuflar, esconder la coacción física directa, ¿no? Si dirigen más hacia el proceso jurídico, el espionaje, la campaña mediática, ¿no? En ese sentido tiene mucho que ver la cultura en general, pero en particular la cultura política. ¿Cómo hemos llegado hasta acá, cuál ha sido ese proceso y cuáles son los obstáculos que hemos enfrentado a la hora de la no violencia?

JAG: Esto se ha vuelto un poco más cívico, en cuanto ciudadano, más cívico. Y es bueno. Antes el cinismo, la hipocresía estaba asociada con la cultura burguesa; nos hemos vuelto más cívicos y por tanto nadie descubre sus cartas verdaderamente. Los Estados no descubren sus cartas, pero los ciudadanos tampoco. Entonces en el fondo nos espíamos todos mutuamente. No solamente espían los Estados a los ciudadanos, sino que los ciudadanos espían a los Estados que ya no dirigen. Con lo cual hemos llegado a una especie de *impasse* en la cual estamos.

No visibilizamos, que es una palabra muy de moda, no nos hacemos visibles en la vida diaria con

nuestras verdaderas intenciones. De manera, que eso hace que haya disminuido la confrontación directa. Y al disminuir la confrontación directa, ha disminuido el tamaño de la confrontación física, la agresión directa, si bien existen formas de agresión indirecta, que son las que se han potenciado. Esas formas de agresión indirecta son esencialmente económicas. Se dirigen, desde varios sectores, pero nunca adoptan, como en el pasado, la vía directa de la represión ni la vía directa, como en el caso de los movimientos sociales de las luchas armadas o del terror. Entonces estamos en una situación tanto por parte de ese gran Leviatán, el Estado, como por parte de la ciudadanía, donde se están desarrollando nuevas armas de confrontación. Y estas eluden la confrontación directa. Por eso se abre el camino del posibilismo, y la posibilidad de porque se ha instituido una arena común que nadie se atreve a cuestionar.

Por ello, por ejemplo, la extrema derecha española si pudiese hace ya algunos meses habría dado un golpe de Estado. No lo ha hecho, no porque no quiera, sino porque no puede. Porque hay otra instancia que le impide hacer un 18 de julio del 36. De forma que, estamos constreñidos ahí en un juego, en el espacio público que ha bajado además a un juego de exposición de motivos y de intento de argumentación manipulando la comunicación. En el otro lado está su contrario que son las redes sociales, etc. En el espacio público hay una tensión muy curiosa que se archiva y desarchiva, pero donde la violencia no aflora. No es que los movimientos sociales hayan renunciado a la violencia, es que el nuevo espacio público va de la política, obliga ya al uno y al otro a contenerse para competir.

SS: También parece claro que ese problema de la dominación, donde el ejercicio de poder ha trascendido los dominios del Estado–nación, ese nuevo orden mundial, el mercado global, el sistema–mundo del que habla Wallerstein, hace que el ejercicio de la emancipación lleva a otras formas de coacción mucho más sutiles que la coacción estatal, ¿no? Y entonces los movimientos parecen caer en dos grandes alternativas que sería, o ir de frente contra el sistema, a la manera de los movimientos antisistema, o retirarse por completo del alcance del sistema, la manera de autosuficiencia, de los ecoaldeanos y toda esta cuestión, ¿no? Ambos caminos parece que van cogiendo más fuerza y con tendencias globales de participación, ¿Qué podemos decir de esta organización política de base a nivel internacional?

JAG: Ahí la palabra clave aquí es complicidad. Yo creo que nuestra época frente a militancia, ya que hablabas de la decadencia de la militancia, se ha creado o ha emergido un nuevo concepto o, que es el concepto de complicidad. Yo creo que en la arena internacional hay mucho movimiento que van en direcciones similares, es decir, encontrar un mundo más confortable, la *buona vita*, diríamos. Y, por tanto, el derecho a tener una existencia aquí y ahora honorable, digna, es decir, todo el ideal de ciudadanía ¿no? Ser moralmente y políticamente autónomo.

En todo esto hay mucho movimiento que va en la imaginación. Unos se alejan del centro y se van por ejemplo a la periferia, lo que tú decías, y otros se acercan a los centros y a la confrontación y a los lugares de toma de decisión política. Pero yo creo que entre todos hay una complicidad, es decir, esa complicidad que digamos que de aquello de que paren el mundo que me apeo, pues esto finalmente ha fructificado de todo aquello a lo que llegaron en el 68, que se hace realidad. La gente quiere vivir su vida. Pienso que todo el mundo se ha vuelto epicúreo en el fondo, es decir, hemos ido a un materialismo más allá de Marx; es un materialismo de lo que creemos, de lo que vemos y de lo que es intransferible, porque, sabemos que la existencia tiene sólo una vida. Entonces ya no creemos en los martirios, no creemos que debamos mandar gente a luchar por las

ideas, sino a vivir nuestra vida cómodamente.

SS: como un metamaterialismo.

JAG: Eso, eso. Nuestro materialismo digamos que está más allá. Es un materialismo muy antiguo, que viene de la Antigüedad y que había que rastrear en la filosofía antigua presocrática. De manera que se han acentuado las corrientes cívicas, se han acentuado corrientes que ya se habían enfrentado a la *polis*, a las crisis de la *polis* de la Antigüedad. Yo, en este momento creo que eso hace que haya una complicidad entre todos esos movimientos que están cuestionando un sistema desde muchos. Me quedo sorprendido de noticias que proceden de medios aparentemente conservadores, donde se filtra la crisis sistémica del mundo. Y bueno, es un momento de claroscuro. Quitando, si siguiéramos a Karl Polanyi, aquellos lugares donde se han establecido guerras más o menos de alcance limitado, como en Afganistán, Siria, etc., en el resto del mundo se procura estar instalado en guerras difusas, de intensidad variable, como ocurre en México, ha ocurrido y ocurre en Venezuela y en Colombia, en toda América Latina. Yo creo que la tendencia en este momento es a esa contención.

SS: Y bueno, refirámonos a esa analogía clásica que se ha hecho del sistema de bienestar como una entidad paternalista, ¿no? Entonces, yo creo que frente a este desmonte sistemático del Estado de Bienestar también podría hacerse la misma analogía, digamos, cuando a uno lo echan de la casa, ¿no? O por lo menos, sería una emancipación más. Y eso trae a colación otro concepto exquisito que es el de la deriva, la deriva que defendían los surrealistas, la deriva a la que se sumaron en la *Internacional Situacionista*, por ejemplo, que no es directamente ese choque frontal contra el poder a la manera anarquista clásica, sino como una revitalización de lo individual, esa potencialidad creadora. Entonces, dejando de lado el romanticismo ideológico, de todas formas, la deriva se presenta como una potencialidad positiva. Hablemos de esa sociedad a la deriva.

JAG: Eso, hace falta gente muy inteligente, estamos necesitados de ellos. Yo sí lo consideraría porque todos fuésemos muy inteligentes. Y lo voy a poner por ahí porque acabo de traducir un artículo de uno de los creadores de la Internacional Situacionista, Mario Perniola. Lo he traducido con sumo gusto. Se llama «La amarga derrota, victoria del situacionismo» ¿Por qué amarga victoria del situacionismo? Porque Guy Debord, que era un revolucionario nato, que no se anduvo en la sociedad del espectáculo con medias tintas e hizo un análisis de una profundidad extraordinaria. Sobre todo, si tenemos en cuenta que el libro es del año 62, 6 años antes del mayo del 68, Debord pedía, y lo recuerda Perniola, que todos los situacionistas no podían ser unos militantes *cualquiera*. No podían ser vulgares, tienen que ser gente brillante, creativa. Él exigía a sus camaradas del situacionismo un alto grado de creatividad. Claro que esto no se cumplía. De los 70 miembros iniciales de la Internacional Situacionista, no más de 10 cumplían estos requisitos, los demás iban a rastras y se conformaban con aplaudir a los jefes y a los supremos ideólogos. Con lo cual, Guy Debord estaba desesperado supongo por esta situación, ya que esperaba mucho más. Y decepcionado pues se dedicó a expulsar gente que no cumplía los requisitos de la Internacional. Lo que quiero decir es que esto reafirma esta deriva autoritaria del situacionismo. También ocurrió en el surrealismo evidentemente, cuando el surrealismo tenía una exigencia, unas exigencias intelectuales muy altas, artísticas, etc., etc. La revolución no era cualquier cosa, es decir, la revolución era un estado de espíritu. Un estado de espíritu es una situación que no todo el mundo podía cumplir. Y no por falso elitismo sino por no eliminar la mediocridad. O sea, lo que había que eliminar era la mediocridad.

Entre lo más alto y lo más bajo siempre existía socialmente un punto de conexión, que lo he enfatizado tanto en Antonin Artaud cuando fue a buscar a los *tarabumara*. La mayor parte de ellos sentían profundas emociones ante hechos de la vida cotidiana, en cuanto a lo azaroso como en *Nadja* de André Breton, de un señor que se encuentra por la calle una chica y de ahí deriva toda una historia apasionante. Estaban atentos a lo minúsculo, a lo insignificante. Pero de lo que huían era de la mediocridad. Creo que uno de los temas actuales es que los políticos internacionales no saben de nada, no saben del mundo en el que están, realmente no tienen estrategia ninguna, es decir, actúan a ciegas. Se levantan por la mañana y se inventan algo y les parece maravilloso, pero quedan desfondados cuando se les pone encima de la mesa inteligente, digamos, una comida en una situación tipo *La grande bouffe* de Marco Ferreri, donde se reuniesen unos cuatro de estos políticos y unos cuatro ácratas ilustrados. Quedarían desconcertados. No tienen estrategia.

Si los movimientos sociales no tienen más que el hecho de afirmar el sí, sus líderes son gente improvisada que tampoco sabe qué hacer. Entonces por eso cambian de opinión tan frecuentemente: la crisis les afecta muy directamente en la medida que su estrategia que es lo que hacen sobre todo los sociólogos y los economistas, los grandes reyes de este mundo, han intentado diseñar, prever un mundo futuro, siempre con antelación. Y han sido los primeros en caer y fracasar.

SS: Con poco éxito ¿no?

JAG: Con poco éxito, de lo contrario no estaríamos donde estamos. Entonces yo creo que hoy, hay un revival del azar, y un interés renovado por el situacionismo, por el surrealismo y de la vanguardia histórica del dadaísmo. Que no acaban de ser enterradas, no acaban de ser enterradas.

Uno va a París, y siempre se está moviendo bien en el siglo pasado, con el impresionismo y sus derivados, o bien con la vanguardia histórica. Pero uno va a Nueva York y están atrapados con lo mismo y siguen ¿por qué? Porque en esta amarga historia, en el fondo, ha resultado victoriosa la idea de que los jóvenes seguirán leyendo como un acto de la valentía. Y con lo cual llego a la última conclusión: la persistencia del hombre rebelde, que es una idea de Albert Camus. La rebeldía y sus cantores y practicantes siguen.

SS: La persistencia del hombre rebelde. Y que no muera ¿no?

JAG: Y que no muera. Es el que no se quiere rendir. ¿Y por qué no? No es porque plantee resistencia numantina, sino simplemente porque como dice un amigo mío cantaor flamenco, en mi hambre mando yo. Es lo último que puedo hacer, pues si paso hambre pues en eso, hasta en eso mando yo.

SS: Una intrínseca rebeldía. Por dentro, no una rebeldía contra el poder.

JAG: Y en esto, Albert Camus y su existencialismo fue mucho más lúcido que Sartre, por ejemplo. Sartre fue un hombre de partido, un hombre más de la organización, de los objetivos que había que alcanzar, de los caminos que llevaban a los objetivos evidentes. Sin embargo, Camus era muy consciente de su estado de la rebeldía permanente.

SS: En ese sentido también viene a colación otro concepto que está muy de moda ahora mismo con un uso,

quizá abusivo, que es el de alteridad. El otro. En su libro «Políticas del sentido», comenta acerca de esa evolución en la forma de entender y de medir al otro, desde lo jurídico teórico del siglo XVII-XVIII, para ubicarse sobre esa perspectiva antropológica y política en los colonialismos del XIX-XX, ¿no? Lo describe como un movimiento compulsivo de atracción y negación del otro. Y en otra de sus obras posteriores, «El racismo elegante», retoma la cuestión con variaciones sobre cómo se camufla el racismo, bajo la forma de los estereotipos y la psicología de los pueblos. A lo que finalmente se llega a la dicotomía de la voluntaria forma de asumir esa máscara cultural. Hablemos de cómo se consolida en la política global esa idea del otro, y de la vigencia del concepto de raza. Hablemos de esa sociedad multicultural.

JAG: Bueno, lo del otro es un gran misterio, como decía *Lévinas*. El otro, en definitiva, es la expresión que nosotros hemos alcanzado para designar, lo que ya Nietzsche había enfatizado que era la muerte de Dios, y de lo que en la filosofía estructuralista se tematiza y se trata. Es decir, lo que otros llaman, la desacralización del mundo maravilloso.

Marcel Gauchet ha enfatizado la secularización. Antes de la secularización había un ordenamiento del mundo, y al desaparecer la figura de Dios se ha establecido una suerte de culto antropocéntrico en el hombre, en donde el otro humano está omnipresente. Claro, lo que pasa es que el *otro* es un término equívoco si no lo relativizamos. Es muy polimorfo.

Pero la tendencia perversa de la prensa especialmente y de los políticos, es encerrarlo en clave idiomática, produciéndose un proceso de etnicización del mundo. Por tanto, el otro y la alteridad han quedado reducidos a la existencia de la diversidad de culturas. Lo hemos hecho perverso porque esta justamente era de la política del apartheid en su originalidad, no era otra cosa que mantener en su pureza a los pueblos originarios para que no se contaminasen con la cultura occidental. Y ya conocemos los hechos nefastos que produjo el apartheid. Con lo cual se ha llegado a decir que este multiculturalismo tiene un efecto perverso que ha dado un paso a un encierro del otro en categorías culturales previas, apriorísticas. Uno pertenecería de esta manera a un «pueblo», y que se tiene que pertenecer a él obligatoriamente. Cuando el mundo está lleno de paradojas, es decir, yo puedo haber nacido en una determinada sociedad y no tener por qué seguir eternamente atado a ella, voluntariamente me puedo convertir en parte de otro proyecto convivencial.

SS: Ser apóstata de mi propia cultura.

JAG: Claro, porque lo que nos están diciendo es que uno nace ahí, uno muere ahí, y uno tiene que ser, toda la vida uno tiene que ser fiel a esa imagen y a la tradición...

Entonces, por ejemplo, hoy me acordaba del tema, del fundador de la comunidad islámica en Granada, es un señor que se llama Ian Dallas, que ya es muy mayor, que era compañero de Cat Steven, y actor con Federico Fellini. Es decir, parte del mundo del *underground* de los sesenta y setenta. Ahora se hace llamar Emir Abdelkader, bueno, bajo ese nombre. Es escocés, no es ni árabe ni nada de eso. Y ahora, según vi en las últimas noticias no vive en Granada, vive en Sudáfrica. Entonces, ¿qué identidad, término que traen a colación muchos colegas de la antropología con demasiada frecuencia, tiene este sujeto? Es una identidad múltiple, si él ha adoptado voluntariamente una cultura y se ha mimetizado con la misma, hasta el punto de que hoy, cuando descubrimos que no viene de esa cultura, ni genéticamente, ni siquiera de la genética cultural, pues nos quedamos un poco paralizados. Lo que nos asalta es la risa cósmica; nos vemos ridículos en nuestras

identidades.

De aquí viene lo de la autoirrisión. En realidad, en el fondo, toda irrisión es un mecanismo constructor de falsas alteridades. Lola Montes, por ejemplo, la amante, decían ellos, la compañera hoy diríamos de Luis I de Baviera, a pesar de ese nombre, tampoco era andaluza ni española. Bailaba, si no también recuerdo, más era escocesa. Mata Hari, no era oriental, era europea, como la mayor parte de las mujeres que bailan la danza del vientre en Egipto, en los barcos que van por el Nilo. La mayor parte, el 90% de ellas, son extranjeras. La mayor parte son extranjeras y muchas son rubias porque suelen ser del norte o de los países del este. Pero no ahora, de siempre. Hay una monografía de una antropóloga norteamericana, L. L. Wynn, que estudió esto, se llama «*Pyramids and Nightclub*», donde estudia, y entrevista una serie de bailarinas de la danza del vientre que pasan por exóticas en estos lugares.

Está lleno, todo nuestro mundo de alteridades equívocas. Es decir, por eso la única manera de mantener la frontera es el racismo cultural o incluso elegante, es decir, ya no es el racismo biológico, sino que es, tenemos que estar en la frontera de la distinción y eso se hace con unos sentidos de pertenencia mucho más sutiles. De manera que nos preguntamos, por ejemplo: ¿Por qué una revista de antropología norteamericana siempre publica a anglosajones? Nos contestamos ingenuamente: es que son más potentes. Hasta que se descubrió que, por ejemplo, el problema no era el artículo, que el asunto de fondo era si estaba bien escrito en inglés, preferentemente americano.

Entonces, este tipo de cosas, cuando se producen incluso en la sociedad antropológica, evidentemente es porque ha habido un criterio de racismo elegante, que es un término que me lo sugirió una amiga, que ya murió, antropóloga, que se dedicaba a los gitanos, era norteamericana, judía, que me dijo un día: José Antonio, eso es un racismo elegante. Y entonces, en pleno Nueva York, ahí en el Central Park que era donde ella vivía, un día charlando en su casa, porque su hermano era el creador del *Happening*, Alan Kaprow, que fue uno de los grandes de la contracultura norteamericana, ella me dijo: las fronteras en Nueva York tienen que ser racistas, pero con sutileza. El racismo en teoría allá está fuera de los *campus* universitarios, pero en estos también existe más invisibilizado.

SS: Es difuso.

JAG: Difuso, sí.

SS: ¿Pero existente?

JAG: Pero, existente. Es la microfísica del poder.

SS: Y sobre eso también, en el caso de Nueva York, yo quería profundizar aún más sobre el concepto de hispanidades, el racismo elegante en torno a la hispanidad. Usted define la polémica idea del hispanoamericanismo como alternativa al imperialismo, ¿no? Un hispanoamericanismo analizado durante varias etapas desde la analogía de lo foráneo en relación a América, comparado con lo islámico, lo musulmán, hasta el panhispanismo que brota de las Repúblicas latinoamericanas, ¿no? Y, dice usted: «Los itinerarios poscoloniales son buen argumento para enseñar al mundo que América Latina puede ofrecer el acceso a una modernidad que no esté anclada a las identidades ni a los complejos de dependencia ni en las falsas

fraternidades, como aquella del panhispanismo». Cómo llegamos entonces a construir una comunidad de conocimiento descolonizador hispano, cómo aprender esa antropología decolonial permanentemente deconstructivista y desmitificadora del poder.

JAG: Bueno, yo creo, con referencia a Felix Guattari y a Gilles Deleuze, en su obra «Mil mesetas» que hay una cartografía del imaginario mundial que siempre pasa por América. No lo llamaré globalización sino mundialización al proceso americano porque fue el primer choque realmente que puso a prueba a la Humanidad, con unos mecanismos de amplificación. Además, debido a que fue la primera vez que se empieza a recensionar con ciertas luces y calígrafo, es decir, conocer lo que hacen los conquistadores porque lo relatan los cronistas de Indias. Es decir, hay publicidad como hoy. Si se hubiese hecho en la trastienda de la historia, hubiese sido otro tema. Están pensando ya que los van a leer y entran en la problematización que les plantea América, una verdadera prueba de fuego. Y esa prueba de fuego crea una cartografía. Esa cartografía parte de los países donde no existen colonizadores, colonias de poblamiento como Argentina o Brasil. Allí los autóctonos, son marginalizados y finalmente no cuentan en la narración nacional o en el relato épico de los orígenes. Sin embargo, existen otros que, evidentemente, tienen una componente de más del 40% de indianidad; es el caso del Perú, de los países andinos y mesoamericanos. Ahí se plantea pues otra problemática distinta.

¿Cómo se resuelve esto? Cuando la independencia, los criollos se indigenizan. Y entonces, aquí el problema es que no están ni aquí ni allí, pero como están en el medio son interesantes. Van viendo una historia épica que funciona, es decir recurren al relato y ellos mismos procuran pasar desapercibidos tras una indigenización, todos, incas y aztecas, volverían a ser puestos en el relato del trato nacional, donde los españoles son una externalidad que ha llegado de afuera. Y eso, en el siglo XIX fue utilizado otra vez, pero ahora en un sentido contrario, es decir, la élite criolla maniobra a finales del XIX poniendo la hispanoamericanidad y la idea de «la madre patria» en el mismo fiel de la balanza. Y va a llamarse, por ejemplo, con ambigüedad, la fiesta de la raza. La raza sigue siendo un término extrañamente utilizado en América del Norte, y entonces se manipula y va y viene, ¿no? Dependiendo de los momentos históricos.

Yo veo que América es un gran laboratorio en el cual se han encerrado durante mucho tiempo en esta falsa dicotomía entre indigenismo y otra realidad, donde los indigenistas no eran los indígenas. Aquí está la materia interesante, sino que eran los criollos los que alentaban el indigenismo en cierto momento por los intereses nacionales. Y, por otro lado, esa otra realidad, esa fraternidad hispánica, que es igualmente retórica pero que no deja de tener también su efecto de realidad, su efecto en la realidad.

Y nada de eso es falso. Es decir, al final frente a lo norteamericano, anglosajón, acaban teniendo consistencia. Sobre todo, con motivo de la guerra, las dos guerras de la independencia, ¿no? Estados Unidos, sobre todo en el caso de Puerto Rico y de Cuba y en el caso de Filipinas. Intenta imponerse, pero imponerse por la vía de la lengua y de la cultura, y entonces surge una nueva ola de hispanidad que se acuerda del pasado. En Puerto Rico son las élites que siempre quieren perdurar, siempre son las mismas élites, y entonces unas veces están por la independencia y otras están por la hispanidad, unas están en el indigenismo, y otras están en activando y desactivando los discursos, pero lo que no cambian son ellos.

SS: Es como acomodarse a la estructura u oportunidad política. Hay una teoría ya un poco caduca de la estructura de la oportunidad política.

JAG: Sí. Hay un libro de D. H Lorenz que se llama «La serpiente emplumada» que se refiere a México. Y se ve

muy claro ahí, o sea, hay una especie de pesadilla en la cual un señor con apellidos españoles acaba convertido en un ancestro de los aztecas. Entonces, él mismo va sufriendo una mutación en la que acaba mirándose en el espejo y mutado, ha asumido otra personalidad y bueno, uno dice, bueno, pero si este era el «español» que no tenía rasgos indios. Eso nos sirve mucho, nos sirve para pensar que América no es sólo indigenismo, que bloquea mucho el desarrollo de la teoría social.

Por ejemplo, en México es un verdadero drama que la antropología mexicana, una vez desaparecido el indigenismo, ya no sabe qué hacer. Es decir que se ha quedado sin objeto, entonces no tiene etnicidades culturales. Los estudios subalternos, creados por los hindúes, se han quedado sin objeto. Y entonces ya, yo la impresión que tengo en la última visita que he hecho a México, es que están un poco a la deriva, es decir, que no encuentran el modo de encontrar objetos de sus análisis, porque ya no se conoce al indigenista, no tiene el peso que tenía, los indígenas, que, por cierto, nunca les han hecho caso a los antropólogos, porque ya están hartos de los antropólogos.

Es natural, no puede ser alguien que vive en un pueblo de por ahí y ves aparecer a gringos, españoles o mexicanos da igual, que vienen a estudiarme como un entomólogo allí, con una lupa, con una lupa a ver lo que hay en mí, cuando lo único que hay es un ser humano que sufre, que tiene hambre, y que sufre agresiones diarias y por tanto el que me estudie como un entomólogo para formar parte de una teoría, me resulta una agresión.

SS: Y yo voy a aprovechar esta reflexión para plantear una situación mucho más ideológica que académica y es que mucho se ha hablado de la crisis del Estado ¿verdad? Como en una noción política, pero poco se ha hablado de la crisis de la nación, como elemento unificador. Entonces yo, pegándome un poco a esto, quisiera ver si se puede hablar realmente de una crisis de la nación en términos culturales, si hay algo más allá de la nación, en el caso este de latinoamericanismo extremo que se vive ahora ¿no? Ya no son identidades nacionales sino Latinoamérica como un todo.

JAG: La teoría poscolonial, que tiene sus ventajas porque surgió en el departamento de literatura de una universidad inglesa para dar respuesta sobre todo a los problemas de los hindúes, eran profesores indios. Cuando digo hindúes lo digo para diferenciar de la indianeidades americanas. Fueron ellos los que plantearon que su literatura no encajaba allí. No hablaban bien inglés británico, sino que se expresaban, o al menos sus comunidades de origen, en un inglés creolizado, pero ¿qué pasaba con su literatura? Este era el problema principal, es decir que, no la encontraban reflejada ahí.

Entonces, empezaron a pensar en términos de poscolonialidad, es decir, nosotros somos independientes políticamente, pero no estamos en el relato. Y nos introducimos en el relato, aunque no cumplamos el canon literario. Entonces imponen otro canon literario. ¿Qué ocurre en este punto con la nación? El poscolonialismo ha producido estas ideas. Una, que ha sido, enfatizar las identidades, lo cultural, lo étnico, en lo cual yo no estoy de acuerdo. Pero eso no descataloga al poscolonial, porque hay otra poscolonialidad que es posnacional. Es decir, que cuando es posnacional es más allá del Estado. ¿Cómo entramos hoy en estado de posnacionalismo? Pues sencillamente, llevando el relato nacional-cultural a su condición de trampa.

SS: Parece más bien un acomodo propio, por ejemplo, categorías homogeneizantes como indígena, o inmigrante

JAG: o catalán...

SS: O catalán, incluso, que parece una categoría para agrupar a un montón de gente, y generar una política pública, arbitraria, pero la identidad se crea *a posteriori* del concepto.

JAG: Claro. Y entonces qué es lo que ocurre. Que nosotros, frente a eso, lo único que se puede enarbolar es la pluralidad. Es decir, en el mecanismo poscolonialista la ley del origen cultural no tiene cabida. «No me ponga traje», me pongo en estado humorístico, es decir, creo humor. Nos movemos en este estado baijtiniano, de Mijail Baijtin, de estado humorístico, en risa cósmica. Que a usted le da más risa, que si usted me dice que es catalán o yo soy andaluz, es que me da risa porque es verdad que no me siento atado, usted me ve, pero yo no me siento atado a una identidad.

En ese sentido, es pertinente la crítica de los años setenta, de Gilles Deleuze y Félix Guatari, ellos hablaban de rizomas, más que de raíces, rizomas. Ellos analizaron los rizomas, pusieron como ejemplo a América Latina, es decir, en «Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia» analizan la rizomática del mundo por venir.

Juan Goytisolo, un escritor español, que yo creo que lleva mucha razón, dice «yo no tengo raíces, tengo piernas». Es la manera de decir, no me gusta la identidad. En todo caso, formamos parte de una red rizomática. Por tanto, ese posnacionalismo hace que además veamos los nacionalismos como una enfermedad cultural. Me parece que, ahí los nacionalismos respiran una insuficiencia, un anhelo, un deseo, una falta de algo, y yo interpreto que esa falta es un tiempo externo como en el romanticismo creo. Pero, hoy en día indica una falta, una ausencia.

SS: Y, además, yo considero que es paradójico ¿no? Porque el discurso nacionalista se renueva, se retroalimenta de ese espíritu de emancipación, pero realmente quien sale favorecido son las élites locales, no favorecen mucho a la población en general, no está pensado para ello.

JAG: Por ejemplo, ahora vemos todo el debate nacionalista en España y podemos pensar quién se va a beneficiar de esto. Lo hicieron en palabras muy pulcras. Y entre otras cosas, ante los movimientos de hoy día, bajar al mundo rastrero del día a día, los movimientos últimos de estos ciudadanos que protestaron, el que reprimía todo eso y mandaban a la policía a infiltrarse, a hacer cosas era el consejero del Interior, Felipe Puig, que es un nacionalista catalán, y que seguramente ha sido el que ha estado alentando en última instancia, y a quien seguramente no le interesa los movimientos sociales.

SS: Y desarticula los movimientos...

JAG: Claro que los desarticula. Me temo que sí que en esto hay preparado una trampa. Y esa trampa es un *gulag*, un gulag nacionalista, homogeneizador etc., en el peor sentido de la palabra. No me da pavor la independencia económica, moral, jurídica, pero lo que sí me da pavor es el gulag que hay detrás de estos movimientos y son alentados por estas élites creolizadas, es decir, siempre (no olvidemos que Cataluña lo mismo), que son criollos también, mezclados con andaluces, mezclados con castellanos, etc., son los que al final se alzan dirigiendo a la masa hacia el principio territorial.

Y entonces, claro, con esto se han desactivado los movimientos sociales. Y activan el nacionalismo en todos los países. Nosotros en España donde ahora estamos sufriendo esto, la única arma que tenemos es el posnacionalismo. Habermas habló, para contrarrestar el nacionalismo irredentista, de la patria constitucional. No porque las constituciones sean sagradas, sino que el contrato social hemos de contraerlo con los ciudadanos. Habermas, la Escuela de Frankfurt en general, para evitar la deriva nacionalista en Alemania, que era un peligro, por el revanchismo por lo que había ocurrido en la zona, pone en marcha la idea de patriotismo constitucional. Que ha sido mal leída aquí porque la derecha la ha optimizado sacralizando una constitución, y evitando una segunda parte en la que dice Habermas, apela al federalismo. Y ¿qué es el federalismo? El federalismo no es la federación de las naciones. Federalismo como una idea de autonomía local. Si uno ve a un federalista del siglo XIX, Pi y Margall, por ejemplo, que era catalán, quien dice «el federalismo es un conjunto de naciones». Pero para él una nación no es lo mismo que ahora. Una nación es una ciudad con su *hinterland*. Eso es una nación. Es decir, una *communitas*. No lo que ahora entendemos, un territorio mucho más amplio. Entonces eran los cantones. Cartagena hizo un cantón, esta era la idea. Se gobernaba la *polis* en torno a esto. Y uno se da cuenta que el federalismo es una idea muy fértil en Habermas, inserta en el patriotismo constitucional para evitar justamente la incursión de las naciones.

SS: Bueno, la antropología política ha hecho importantes aportaciones en relación a lo político sin el Estado, desde la organización política de las sociedades cazadoras-recolectoras hasta las formas pre-estatales de las monarquías feudales, ¿no? Hoy en día con todas estas evidencias de la crisis del Estado-Nación la perspectiva de lo político sin Estado, cobra una nueva dimensión. Es decir, una nueva política. ¿Cómo encara esta situación la antropología política? ¿Qué tiene que aportar desde la ciencia frente al debate de una posible y probable organización política más allá del Estado nacional con miras al futuro y no al pasado?

JAG: Bueno, yo creo que la antropología es, debiera ser la reina de las ciencias sociales en la medida que nos ofrece unos instrumentos muy refinados de análisis. Muy refinados. Y, de hecho, por eso se entiende perfectamente que el director de la CIA, en esto los norteamericanos siempre van por delante, David Petraeus, sea doctor en antropología por la Universidad de Chicago. Son conscientes del poder de esta ciencia social, del poder surgido del dominio de esta ciencia social. En Estados Unidos son más conscientes de esto que en Europa. Pues, ¿por qué razón? Pues porque ellos son imperio. Pero no es un imperio cualquiera, es una talasocracia. Es más, es una aerocracia. Estados Unidos es una aerocracia. Si lo comparamos con el mundo antiguo, Estados Unidos ha generado, como las grandes *polis*, no una ocupación directa del mundo, sino una red de colonias. De colonias minúsculas que tiene por todo el mundo, que se conectan entre sí aéreamente, al contrario de la Antigüedad que todo era por barco. En este sentido podemos decir que los Estados Unidos es una aerocracia. Y ellos son conscientes que no se puede gobernar de manera directa, como pensaban los franceses, por el sistema de la asimilación, sino que han adoptado el sistema inglés que era el del gobierno indirecto.

SS: A mí me viene a la cabeza la teoría de la biopolítica.

JAG: Claro. Pero más que la biopolítica, ahora lo que sí tienen muy claro es que necesitan ingeniería cultural. Y gracias a la ingeniería cultural cumplen un papel para poder seguir ejerciendo su función de aerocracia. En

ese proyecto cumplen una función muy importante los antropólogos. Por eso, el ejército norteamericano, el del ejército del aire en particular, tiene una gran cantidad de antropólogos. Que a mi alguna vez me han dicho, «tenemos los aviones, pero no tenemos los corazones», expresión típica de un antropólogo que sabe lo que está diciendo ¿no? Es decir, tenemos los aviones, podemos ir a cualquier mundo incluso sin tripularlos, pero no tenemos los corazones de la gente.

¿Qué puede decir la antropología política? Pues la antropología política es un arma antigua científica que dependiendo en manos de quien esté se podrá utilizar bien o mal. Es decir, que yo creo que tenemos que procurar que los antropólogos sean verdaderos artistas, verdaderos artistas, sensibles, personas con una capacidad humana soberbia, es decir, profesionales, y que, por tanto, que no sean sicarios de individuos al servicio de ideas espurias.

Aquí, la capacidad ética de la antropología es fundamental, es necesaria la formación deontológica, que ya Franz Boas manifestó en su tiempo: «*Los antropólogos no pueden espiar, los antropólogos no pueden hacer esto, no puede hacer...*». La deontología profesional es fundamental, porque el verbo es un arma muy poderosa. La antropología puede servir para arreglar las cosas o simplemente para acelerar los procesos de dominación. Por tanto, lo que hay que esperar es que hemos de seguir formando antropólogos singulares, capaces de ser críticos, analíticos y dispuestos, piadosos, y con los valores humanísticos por excelencia que sean capaces de resolver problemas. No necesitamos otra cosa. Pero claro, esto es un proceso muy lento como sabemos, muy de transmisión de maestro a discípulo, muy de tradición directa más que libresca.

SS: Volviendo a lo de la biopolítica, yo me refiero a esa nueva política la que supera la dominación territorial y el límite fronterizo, y más bien pugna por esa economía del deseo, por el «querer desear». Querer ser deseo, construir esa identidad en torno al deseo.

JAG: Bueno, en eso estoy profundamente convencido de que para quienes hacen esa biopolítica, el papel de los antropólogos es fundamental. Es decir, los poderes del mundo contemporáneo saben que toda esta ciencia aparentemente marginal, le es extremadamente útil para sus objetivos.

Hay una película de Marco Ferreri que se llama «*Touche pas à la femme blanche*», «No tocar a la mujer blanca», que acontece en un socavón real en París, que se hace después de mayo del 68', para castigar a los revolucionarios. Les quitan su lugar de reunión que son los grandes lugares de comercio de París, los mercados de París. Y el General Custer, ataca en ese socavón en el centro de París a los *siux*. Hace una película Ferreri con ese argumento, en el que aparece un tipo que asesora Custer y a todos los tipos que se reúnen en la Bolsa de París, contra los *siux* que están en el socavón. ¿Quién es? Es un tipo que siempre come palomitas compulsivamente y que lo identifican diciendo: «Aquí tenemos al antropólogo». Estamos hablando de una película de 1970 y tenemos a un antropólogo. En esto, añaden sus dueños: «antropólogo, dínos qué hacemos». Están preparándose como liquidar el territorio de esta gente, y al final de la película, el tipo ya se quita la chaqueta y sigue comiendo palomitas y lleva una camiseta roja que pone CIA. Es decir que ya en 1970, Marco Ferreri, ayudado por Rafael Azcona que era un español también cineasta, empezaron a rodar esta película con Catherine Deneuve y otra serie de personajes famosillos, y ya apunta a cómo las estructuras de poder del deseo, y que en todos los aspectos relacionados con a dónde dirigimos nuestro deseo de poder, siempre hay ciencias sociales y humanísticas de por medio. Son armas poderosas del deseo que se pueden utilizar de manera que perjudican con propiedad a la población. Más que de biopolítica, prefiero hablar de política a secas. Es más

directa y brutal.

SS: Y también de alguna manera debemos de asumir que se nos relegue un poco de la industria científica, ¿no? Que está muy lejana a la ciencia en sí. Una cosa es la industria científica y otra cosa es la ciencia con la cual, si uno no se compromete con ese papel, queda relegado.

JAG: Bueno, aquí siempre recorro a lo que Pierre Bourdieu llama el compromiso, o el saber comprometido, que no es la militancia sino el saber comprometido con una cosa, algo *naïf*, que es la verdad. El saber comprometido con la verdad. Todos los científicos se encuentran presionados para que digan lo que no quieren decir sus dueños. Entonces hacen informes falsos, todas estas instituciones totales están dedicadas a hacer informes falsos, todos los días. De farmacia, de la industria, de esto de lo otro, etc. Esto no es conveniente que se diga, esto sí, esto no. Entonces, claro, el compromiso con las ciencias, un compromiso *naïf* con la verdad es revolucionario.

El saber comprometido sustituye a la militancia, y por ende al «intelectual comprometido». Es la idea del científico comprometido con algo social. En este sentido, probablemente en Italia, tuvieron uno que fue Ettore Majorana, ¿no? Para Leonardo Sciascia, este tipo descubrió la fisión nuclear. Y entonces no se sabe por qué, pero desapareció. Y hay quien dice que se suicidó, esa es la hipótesis de Sciascia, dicen que se suicidó porque descubrió que era un tema que, en manos de los alemanes era extremadamente peligroso. Era el único físico, dice Sciascia, que había dado Sicilia. Otra hipótesis señala que probablemente lo secuestraron, pero no se sabe el porqué. Es apasionante. Entonces hay muchos científicos que se rebelan últimamente en sus laboratorios, en su núcleo laboral, y dicen «no» a algo. Gentes que están implicados en temas y dicen, no, no, «ya está bien». Entonces no tiene usted nada qué hacer, me puede llevar y todo eso, pero digo que no.

Yo admiro en este sentido a la democracia norteamericana. Nosotros vamos todos como masa, porque los españoles somos masa y vamos siempre como en una manifestación. Pero, en Estados Unidos, que no existe este tipo de manifestación, inicialmente a un tipo se le ocurre decir no, y saca una pancarta y se va a una esquina con una pancarta que dice «no». «No» lo que sea. Es decir, el sentido de David H. Thoreau, es decir, en el sentido de un señor que se ha creído la filosofía ilustrada de la supremacía del yo, y amparado por él lanza su no. Y entonces, yo lo he visto, yo lo he visto muchas veces, pero aquí lo interpretamos como un señor al cual se le ha ido la cabeza y no lo entendemos del modo correcto.

SS: José Antonio, como siempre, ha sido un estímulo estas conversaciones, que podrían no tener fin. Muchas gracias por la generosidad y por compartir en este espacio, tan valiosas reflexiones. Y por supuesto, ha sido un grato placer, hasta la próxima.