

ENTREVISTA A VERENA STOLCKE¹

Por Montserrat Ventura i Oller

(Universitat Autònoma de Barcelona)

Alemania, Argentina, Inglaterra, Brasil, Cuba, Andalucía, Barcelona... Tu trayectoria existencial tiene mucho que ver no sólo con tu interés por la antropología sino también por algunos de los temas en los que te has especializado (nacionalismo, racismo, ciudadanía, género, Nuevas Tecnologías Reproductivas...) ¿Donde y cómo situarías el origen de estos intereses?

VS: Como alguien escribió una vez “en toda teoría hay algo de biografía”. Mi vida un tanto nómada comenzó con la emigración de mi familia a la Argentina en 1948. Un tío paterno mío había conseguido un trabajo para mi padre, ingeniero aeronáutico con Perón. Cuando adolescente oía hablar de la guerra, del exterminio de los judíos. Preguntaba pero no recibía respuestas. Fue entonces cuando el racismo me comenzó a obsesionar. No tenía ideas muy claras pero sí muchas preguntas y recuerdo que quería saber más. Recuerdo también que me molestaba que en la colonia alemana en Buenos Aires se atribuyeran los problemas de la Argentina a la poca “cultura” de su población. Supongo que este fue el motivo porque me interesé por los racismos, los nacionalismos, las fronteras, cuando estudié antropología social mucho después. Por otro lado, en Buenos Aires había vivido intensamente el valor de la virginidad. Quizá por ello me preocupó, en mi investigación en Cuba, la razón del control sexual de las mujeres. Asimismo, no es sorprendente que desde hace años me interese la biotecnología. Quienes empezaron a experimentar con seres humanos fueron los nazis, en experimentos médicos. Lo fundamental que había detrás era esto: mi persistente, insistente obsesión con la doctrina eugenésica, el racismo, la manipulación del patrimonio humano. Pienso que soy una antropóloga y toda mi trayectoria es un permanente trenzado entre preocupaciones e inquietudes personales, políticas y lo que voy estudiando.

Tu cosmopolitismo y tu origen alemán explican tu posición crítica ante los nacionalismos contemporáneos, tanto aquellos que buscan justificar los Estados-nación como aquellos llamados de "origen étnico"... Aunque más tarde hablaremos de ello ¿Cómo compaginas esta postura con la defensa de la diversidad cultural, de las minorías?

VS: Como cambié tantas veces de país de residencia la gente me suele preguntar de dónde me siento, incluso en qué idioma sueño. Supongo que sueño en la lengua del lugar donde estoy. Y en tanto que cosmopolita radical me considero una patriota planetaria! Mi fenotipo es evidentemente nórdico pero esto es una adaptación evolucionista al poco sol que hay en los países europeos del norte. Suelo recordar a l@s estudiantes que tod@s procedemos de África oriental. En la docencia un poco de ironía siempre viene bien. Ahora bien, en serio, opino que el reconocimiento y respeto de la enorme diversidad étnico-cultural de la especie humana no está necesariamente reñida con una postura crítica ante los nacionalismos. Los nacionalismos son fenómenos políticos históricos. La vieja Europa es la cuna de la destructiva idea del estado nacional. Los nacionalismos son doctrinas políticas excluyentes en un mundo dividido

¹ Esta entrevista fue realizada en Junio del 2004 para la Revista Iconos de FLACSO_Ecuador, aunque por problemas técnicos nunca fue publicada.

en estados. De hecho, como he mostrado en dos artículos recientes (“*Talking Culture*” y “*La ‘naturaleza’ de la nacionalidad*”), la característica fundacional de la modernidad es esa contradicción entre la idea de la diversidad cultural y aquella de la humanidad compartida por sujetos libres e iguales. Las doctrinas racistas, culturalistas, etnicistas, se desarrollaron para justificar y neutralizar desigualdades y exclusiones socio-políticas. Pero esta crítica no significa desconocer que los seres humanos hemos vivido y vivimos de modos muy diversos.

Raza, clase, género, ha sido una tríada que ha guiado tus investigaciones y tu docencia. Empezaste a escribir cuando en las ciencias sociales el materialismo histórico era el paradigma dominante y en tus primeros escritos quizás el concepto de clase se erigía como aquel con mayor capacidad heurística.... ¿Cómo influyó tu investigación en Cuba en la comprensión de aquella tríada?

VS: Descubrí la compleja intersección que hay entre clase, raza y género en mi investigación sobre la Cuba colonial. Estuvimos en Cuba un año, de 1967 a 1968, un año tremendo. Fue el año de la invasión de Checoslovaquia por los soviéticos, el año previo a la cosecha de las 10 millones de toneladas de caña de azúcar, el año de la muerte de Che Guevara. Hubo actos multitudinarios. Para mi fue una experiencia personal y política muy intensa vivir en una sociedad en plena revolución. Vivíamos en la Habana pero también estuvimos tres semanas en la Sierra Maestra con los estudiantes de geografía que hacían trabajo voluntario en la agricultura de la provincia de Oriente. Nos había invitado el profesor Juan Pérez de la Riva. En la Sierra Maestra vivimos en una choza de la Asociación de Campesinos. Yo quería hacer una investigación sobre los cambios en la familia después de la revolución. ¡Qué ingenuidad la mía! Ahora sé que la familia es una institución muy resistente a cambios. Pero además fuimos llamados de vuelta a la Habana. Juan Martínez-Alier, que entonces era mi marido, estaba trabajando sobre la segunda reforma agraria, que era un tema políticamente muy delicado. A las autoridades no les interesaba que hubiera extranjeros en el interior del país, a pesar de que éramos de lo mas inofensivos. Así que quedé sin tema de investigación y sin trabajo de campo. De vuelta a la Habana fui al archivo Nacional cuyo director me introdujo al amplio mundo de los documentos históricos. En los años 30 un admirable archivero había clasificado una buena parte de los legajos del Archivo. Encontré esa extraordinaria documentación sobre la prohibición de matrimonios interraciales, causas civiles por rapto “para fines matrimoniales” y pude construir una especie de imagen móvil de la historia política y social de la Cuba colonial cuando para la metrópolis la isla se había convertido en la perla del Caribe. La documentación era vastísima. Y me pasé meses en el Archivo Nacional, embarazada de mi segunda hija, vaciando legajos con una vetusta máquina de escribir que me habían prestado. Leer todos esos legajos era como leer una novela victoriana de pasiones, raptos, sexo, familia, todo atravesado por la raza. Los legajos eran muy extensos pues contenían manuscritos, no sólo las decisiones de las autoridades, sino los testimonios de vecinos y parientes sobre la condición de las familias implicadas en un conflicto matrimonial, la honra de la pareja que quería contraer matrimonio contra la voluntad de sus padres. Mi escasa formación en antropología – apenas había cursado el Diploma en Oxford- fue una ventaja pues fui absorbiendo toda esa riquísima información sin apenas prejuicios teóricos, salvo lo que había aprendido sobre teoría del parentesco. Yo no había leído Engels, no conocía “El origen de la familia, la propiedad privada y el estado”. Tal vez por eso muy pronto descubrí las perversas intersecciones entre lo que ahora se denomina clase, raza y género. No podía encajar la información que recopilaba en un marco teórico que no

poseía sino que trataba de conocer ese mundo colonial. En la documentación hallada quedaba patente la enorme importancia social y simbólica que adquieren los cuerpos sexuados y en especial el control de la sexualidad de las mujeres en una sociedad estructurada por criterios raciales. En la Cuba colonial la preeminencia social de las elites blancas dependía de la pureza racial y ésta, a su vez, dependía de la honra sexual de las mujeres, mientras que las mujeres de “color” eran vistas como presas fáciles de los hombres blancos. Es decir, cuando la condición social es atribuida a cualidades innatas y por lo tanto hereditarias, se torna decisivo para su reproducción el control de la sexualidad de las mujeres: como escribió un contemporáneo, las mujeres pueden traer bastardos a la familia. En esta investigación aprendí también que ideologías racistas no se pueden reducir simplemente a desigualdades de clase, pues hay que plantearse al mismo tiempo la pregunta ¿Por qué esta doctrina y no otra? Y para responder a esta pregunta fundamental hace falta indagar en el contexto del saber – en este caso, la filosofía natural moderna - que da origen a esta doctrina y en las contradicciones socio-políticas que se pretenden resolver con ella.

Y en este camino ¿tu tutor te determinó?

VS: Peter Rivière, mi director de tesis, fue una maravilla. Él no sabía nada de Cuba, no tenía ninguna noción; pero es una persona que prestó atención a lo que estaba haciendo, con mucho sentido común, me leyó todo lo que escribía, y me hizo sugerencias, que fue lo que me hacía falta: el apoyo, no sólo intelectual, sino personal y moral, para navegar en esa universidad tan de elite.

Decías que habías cursado tu Diploma en Oxford...

VS: sí, empecé con el Diploma. Un año. En mi vida he trabajado tanto. Y recuerdo todavía términos, conceptos antropológicos, como el de estructura social, que no me podía imaginar qué podía significar. Es muy saludable para la docencia recordar estas dificultades de comprensión. Efectivamente, en la vida académica empleamos toda una jerga, una selva de conceptos, que no podemos suponer que nuestros estudiantes sepan qué significan. ... Sí, Peter Rivière fue un apoyo absolutamente decisivo. En Cuba escribí un primer artículo que después fue publicado en la revista del Archivo de la Biblioteca Nacional de la Habana José Martí. Se lo mandé a Peter Rivière y me respondió: "pero Verena: con ese material, no hace falta que hagas un BLit (una especie de maestría) ¿Porqué no haces directamente el Doctorado" Y tuvo razón. Entonces volví con mucho material a Oxford, donde nació mi hija Isabel. Jugaba en un corralito al lado de mi mesa mientras yo escribía la tesis. Mis examinadores fueron Tulio Halperín, el historiador argentino, y John Campell, especialista en Grecia. Propusieron que la tesis fuese publicada por Cambridge University Press. Salió cuando yo ya estaba en Brasil.

¿Al principio no estuviste influenciada por el trabajo del padre de tus hijas, que era economista?

VS: no, al contrario, al principio, en Cuba, lo que en realidad Juan estaba haciendo no tenía nada que ver con la temática, ni el método histórico-antropológico. Eran campos de investigación, temas, demasiado distintos. Y claro, yo tenía detrás de mí –y eso se lo agradezco a mi padre -, la experiencia de haber trabajado como secretaria multilingüe. Así aprendí a trabajar. Y como bien sabes, la investigación es sistema, y constancia. La influencia de Juan fue mucho más importante en el trabajo en Brasil. Porque yo había

estado con él en Andalucía, en el 65, antes de Cuba. En la segunda fase de su investigación de campo, sobre la estabilidad del latifundio andaluz, en la campiña de Córdoba, nos pasamos meses recorriendo los cortijos, recogiendo material sobre las técnicas de cultivo en la campiña, el olivo, el trigo, el garbanzo, sobre los sistemas de trabajo. Las cuadrillas andaluzas eran iguales que aquellas encontradas más tarde en las plantaciones de café de Sao Paulo. Es decir, la realidad del latifundio no me resultó del todo desconocida ni tampoco el valor que tiene hablar con la propia gente.

Y a la inversa supongo que también se dio esta influencia

VS: claro que si. A Juan le interesaba mucho la antropología precisamente por la etnografía. Aprendió antropología de segunda mano, con los trabajos que yo tenía que escribir todas las semanas para el Diploma.

Cuéntanos de tu experiencia en Brasil...

VS: 1970. Universidade Estadual de Campinas, que había sido creada dos años antes por el ex rector de la Universidade de Brasília, quien quería ser nombrado Rector de la Universidade de Sao Paulo. Era un hombre de centro derecha y por razones políticas – eran los tiempos de la dictadura militar-, el sector progresista de la Universidade de Sao Paulo no lo quiso. Entonces creó su propia universidad, la Universidade Estadual de Campinas. Quiso no obstante repetir la historia de la Universidade de Sao Paulo y contratar no sólo profesores brasileños que se habían formado en Francia, sino también algunos distinguidos académicos extranjeros, al estilo de los años treinta cuando Braudel, Lévi-Strauss, Pierre Mombeig y otros que formaban parte de la misión francesa participaron en la fundación de la universidad de Sao Paulo. Pero Lévi-Strauss a estas alturas ya no estaba interesado en ir a Campinas. Después se lo propusieron a Leach, porque Antonio Augusto Arantes había estudiado con Leach en Cambridge y debía organizar el programa de antropología. Leach tampoco aceptó la invitación. Así establecieron contacto con el profesor Peter Rivière del Institute of Social Anthropology de la Universidad de Oxford, pero como tampoco estaba interesado en ir a Brasil, me lo preguntó a mi. Nosotros, es decir, mi entonces marido y yo queríamos volver a Cuba pero resultaba imposible obtener un visado de su Embajada. Era justo después de la detención del poeta Padilla y la protesta de los intelectuales latinoamericanos en París por la falta de libertad de expresión en aquel país. Me lo pensé bastante y finalmente decidí aceptar la invitación para ir al Brasil aunque era evidentemente una alternativa radical: en lugar de volver a la Cuba revolucionaria ir al Brasil bajo una dictadura militar. Pero pensé: qué pasa si no va nadie... Hice las maletas y aterricé con mis hijas – tenían un año y tres- y el padre de mis hijas en Campinas. La Universidade Estadual de Campinas era una universidad pública nueva fundada para la formación de “capital humano” en programas de postgrado. Fue creada al mismo tiempo que la Autónoma de Barcelona, la Autónoma de Madrid, la Universidad de Sussex, la de Essex en Inglaterra, las universidades de Bielefeld, de Bremen, en Alemania. Era la época de la revuelta de los estudiantes en París, en mayo de 1968, en México, en EEUU contra la guerra de Vietnam. Eran tiempos agitados, el ambiente era de cambio y las nuevas universidades eran progresistas. El clima político era de izquierdas: en la universidad se leía y debatía el pensamiento de Marx, de Lenin. Eso no planteaba problemas políticos en un país donde el analfabetismo era altísimo, mientras que no se tradujera en militancia política organizada. Al principio éramos tres jovencísimos antropólogos, Antonio Augusto Arantes, Peter Fry, que venía de Inglaterra y yo. Mis dos colegas ya habían comenzado

con la docencia en la graduación recién implantada. Recuerdo que me tocó leer las notas del primer examen que habían hecho los estudiantes. Yo hablaba castellano, no hablaba portugués, y empecé a leer las notas: ocho coma tres, cuatro coma cinco. Los estudiantes estallaron en una carcajada. En brasileño comer tiene un doble significado, se refiere también al acto sexual. Anécdotas! Luego comencé a dar clase, sobre parentesco, familia, racismo. Fue una época extraordinaria. Por un lado era impactante comenzar la docencia en un país que no conocía, en una lengua que tampoco conocía, pero al mismo tiempo, tuve unas oportunidades extraordinarias. El Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas era nuevo, éramos muy pocos docentes -¡yo era la única mujer! Disponíamos de recursos y teníamos plena libertad para crear el programa de antropología que queríamos. Primero organizamos la licenciatura, después rápidamente pasamos a la maestría. Recuerdo las interminables reuniones que teníamos. Era preciso redactar los estatutos de la maestría y recurrimos a los químicos!

¿Estaba prevista la docencia en el campo indigenista?

VS: Al principio no. Nuestra formación era británica. Peter Fry había escrito su tesis en Zimbawe, en Rhodesia del Sur, sobre los Shona y Antonio Augusto Arantes había estudiado con Leach, sobre la literatura de cordel. Y en ese momento nadie se ocupaba de los estudios indígenas. Quien empezó fue Maria Manuela Carneiro da Cunha, que llegó a Campinas creo que en el 72. Venía de París de haber estudiado con Lévi-Strauss -ella era matemática, originalmente-. Se matriculó para acabar el doctorado, orientado por Peter Fry, sobre ritos funerarios entre los Kraho. Éste fue el primer trabajo sobre un tema indígena.

Estos años de docencia ¿Coincidieron con tu investigación sobre la *cafeicultura*?

Para mí Campinas fue una experiencia novedosa en muchos sentidos: por una parte la docencia - tu sabes que es en la docencia cuando se aprende realmente antropología pues tienes que entender lo que vas a explicar- y también en lo que se refiere a la investigación. Por razones puramente circunstanciales ya explicadas, había hecho mi tesis con documentos de archivo. En aquella época en Oxford era inusitada una tesis en antropología histórica. Pero me quedaba el complejo de ser una antropóloga incompleta por no haber pasado por el rito de paso etnográfico. Así que me propuse hacer trabajo de campo. Esto fue el 1973; estaba Juan. Había una gran plantación de café, muy cerca de la Universidad. Su dueño había donado el terreno para la Universidad (una jugada muy astuta pues luego creó una constructora y construyó un barrio de residencias para los profesores). Fuimos a visitar la plantación. Descubrí que trabajaba en ella una cuadrilla de unas cincuenta mujeres, carpiendo el café. Empecé a hacer trabajo de campo entre esta cuadrilla de trabajadoras. Durante el primer año iba todos los días a la plantación temprano por la mañana y acompañaba a las mujeres en sus distintas labores a lo largo de ciclo agrícola. Yo tenía muy claro que lo que no tenía sentido - que era muy típico de nuestros estudiantes, que para sus trabajos de investigación pretendían estudiar la “conciencia de clase”, por ejemplo, de los obreros en la industria automovilística- era preguntar a las personas cuál era su conciencia de clase. Además, ser mujer y tan visiblemente extranjera me facilitó el estar con las mujeres de la cuadrilla. Y empecé recogiendo datos sobre cuestiones muy concretas, como la composición de sus familias, su cesta de compra de comida, el modo de compra, los precios, los presupuestos familiares, la división sexual del trabajo en la familia. Acabé haciendo seis años de trabajo de campo con Dona Cida, Dona Amelia, Dona Ditiña,

Dona Alzira, recogiendo poco a poco sus historias de vida para comprender cómo habían llegado a ser trabajadoras asalariadas temporeras integrantes de una “turma” y cómo interpretaban sus condiciones de vida y de trabajo. Los fines de semana iba con Nuria e Isabel, mis hijas, al barrio donde vivían, en un pueblito del interior. Era una gran ventaja de tener a mis dos hijas juntas y tener un padre de las hijas en algún sitio, porque me normalizaba como persona. Yo era una madre como muchas de las mujeres. Nos llegamos a entender muy bien, y nos llegamos a conocer como personas.

¿Eran mujeres mayores?

VS: La cuadrilla estaba compuesta por un núcleo duro, que hacía seis años que estaban trabajando en la plantación; eran mujeres de cuarenta y cinco, cincuenta años, cincuenta y poco; después había también algunas chicas jóvenes, hijas, sobrinas, y algún hijo menor... Era una ventaja para las mujeres que el capataz les permitiese traer también hijos e hijas, en parte menores, porque claro, esto aumentaba su ingreso. Yo también trataba de ayudarles con el trabajo. A veces me prestaban una azada para escardar pero se reían mucho cuando me ponía roja del calor. Decían "Dona Verena: el bolígrafo es la azada de Dona Verena": yo siempre llevaba mi cuaderno de campo y anotaba lo que me contaban; la grabación nunca me ha gustado, me daba mucha vergüenza, ponerles una grabadora delante. Guardo todos los cuadernos de campo manchados de tierra. Y aprendí -y esto fue extraordinario-, la historia de Brasil a través de estas conversaciones con las mujeres. Me interesaba reconstruir su historia, recogiendo sus historias orales. Fue un aprendizaje fascinante. Yo intentaba ser sistemática, de preguntarle a una, a otra: “¿cómo es, cuando, tuvisteis que dejar la plantación?” – pertenecían a familias de colonos, familias residentes en las plantaciones de café del interior del Estado de Sao Paulo-. Llegué a poder retroceder hasta los años treinta, los años – como ellas me contaban – de la guerra entre los mineros y los paulistas, aludiendo al enfrentamiento armado entre liberales paulistas y conservadores de Minas Gerais en ocasión de la tomada del poder por Getúlio Vargas. Del trabajo de campo en la plantación iba a la universidad y conversaba con mis colegas economistas: Según los economistas, que en su mayor parte eran marxistas, la proletarianización de la mano de obra rural se debía a las innovaciones tecnológicas. Y yo les preguntaba: ¿habéis hablado alguna vez con alguno de estos trabajadores? “¡No!”, me decían. De alguna manera prevalecía la idea de que trabajadoras rurales analfabetas y encima mujeres difícilmente podían comprender y menos aún explicar por qué habían sido expulsadas de las plantaciones. Y yo, como antropóloga incipiente, haciendo trabajo de campo, les decía: preguntádselo a ellos o a ellas, para ver cómo vivieron y cómo recuerdan ese cambio radical en sus vidas. Y fue precisamente hablando con estas mujeres que yo descubrí una historia muy distinta. Los motivos de la transformación en el sistema de explotación de mano de obra en las plantaciones de café fueron básicamente políticos, como explico en mi libro². Con las mujeres de la cuadrilla aprendí a hacer trabajo de campo al viejo estilo británico. Pero tenía también la experiencia de investigación histórica de Cuba. En los años setenta las investigaciones antropológicas solían ser sincrónicas. Una antropología histórica era desconocida e incluso rechazada. Como bien me dijo Michael May, un colega historiador con quien colaboraba: “La historia se ocupa de hechos sin gente y la antropología de gente sin historia”. Pero para mi era claro el valor explicativo de la

² Stolcke, V. 1986 *Caféicultura: Homens, Mulheres e Capital (1850-1980)*. Ed. Brasiliense S.A., Sao Paulo (publicado en inglés bajo el título *Coffee Planters, Workers and Wives: Class Conflict and Gender Relations on Sao Paulo Coffee Plantations, 1850-1980*. St. Antony's College/Macmillan, Oxford, 1988.

historia, y además tenía una gran curiosidad por la historia. A medida que iba recogiendo las historias de vida de las mujeres, fui recopilando, con la ayuda de Michael Hall, documentación histórica para contrastar ambas fuentes y reconstruir la organización del trabajo libre y sus cambios en las plantaciones de café en Sao Paulo a partir de mediados del siglo XIX. Es decir, la etnografía no está reñida con el trabajo histórico sino todo lo contrario.

¿De este trabajo sale alguna investigación conjunta con otros profesores de Campinas?

VS: si, como ya dije, la colaboración con Michael Hall fue muy valiosa. Él había estudiado la emigración italiana a Sao Paulo, la última parte del siglo XIX; y había trabajado en el Archivo Histórico Municipal de Sao Paulo. Gracias a él tuve acceso a una vasta documentación. El café, que en Brasil fue el principal cultivo para el mercado mundial hasta los años setenta y los sistemas de organización del trabajo en las plantaciones, habían dado origen a una gran cantidad de informes de agrónomos.

¿Tu antropología histórica del café en Sao Paulo no ha sido nunca traducida al castellano?

VS: No, fue publicada por primera vez en Brasil, en portugués; y muy poco después en inglés. Nunca lo ha sido en castellano. De vez en cuando pienso que en realidad en la América hispana sí que valdría la pena traducir aquel libro. Hace poco me lo pidieron en México pero está agotado. Porque claro, en América Latina continúa siendo muy actual la cuestión agraria. Y este fue probablemente uno de los primeros estudios con profundidad histórica específico sobre mujeres trabajadoras en la agricultura. Yo creo que sería interesante publicar el libro en castellano.

¿Qué tipo de relaciones había con las otras universidades de Brasil, si las había?

VS: Había relaciones, si. Pero claro, en los setentas, la densidad de la antropología en Brasil era mucho menor que hoy. Ya existía el programa de postgraduación en antropología social en el Museo Nacional de Río de Janeiro, que había sido creado con la ayuda de Maybury-Lewis. También se enseñaba antropología social en la Universidade de Sao Paulo, aunque la sociología tenía mas envergadura. Después creamos Antonio Augusto Arantes, Peter Fry y yo el programa en la Universidade Estadual de Campinas y a continuación se creó el programa de antropología en Brasilia. Y claro, el mundillo antropológico no era grande, nos conocíamos casi todo el mundo. Teníamos relaciones fluidas con el Museo Nacional, ...

¿Quiénes eran las figuras de la antropología brasileña?

VS: Egon Schaden, Roberto da Matta, Octavio Vello, Gilberto Vello, Roberto Cardoso de Oliveira, un poco más joven, su hermano, Peter Seegers, el musicólogo, era un grupo relativamente pequeño, pero muy bueno.

¿Bien avenido?

VS: Bien avenidos si pero con el tiempo se estableció una clara distinción entre aquellos antropólogos que estudiaban comunidades indígenas y quienes investigaban otros

temas, rurales o urbanos. El grupo de Campinas fue creciendo progresivamente. Íbamos incorporando estudiantes cuando acababan su maestría. En aquella época los congresos de la Asociación Brasileira de Antropología eran pequeños. También había algún antropólogo en Porto Alegre, había alguna otra en Florianópolis. Teníamos contactos con la antropología indigenista que se hacía en el Museo Goeldi de Belém porque teníamos una alumna de allí. Pero el contacto era escaso también porque Belém quedaba lejos. Y además prevalecía una cierta soberbia típica del centro-sur del país. La antropología indigenista que se hacía allí en el Museo Goeldi era vista como una antropología más bien tradicional. Mientras que en el Museo Nacional de Río de Janeiro y en Campinas hacíamos una antropología más actualizada e internacional.

¿No era entonces una antropología comprometida con el mundo indígena?

VS: ¡Si que lo era! En el Museo Nacional, en un inicio la influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss fue muy importante. Pero muy pronto las investigaciones incorporaron la cuestión indígena. La construcción de la Transamazónica por el gobierno militar y sus consecuencias para las poblaciones indígenas no pasaron en absoluto desapercibidas entre los antropólogos, en especial del Museo del Indio y de Río de Janeiro. Recuerdo que hubo desavenencia entre el Museo Nacional y el Museo del Indio, pero a inicios de los ochenta fueron antropólogos quienes crearon las primeras comisiones del indio, junto con abogados, para la protección de los derechos territoriales de la población indígena. Manuela Carneiro da Cunha, que en ese momento ya era profesora en la Universidade de Sao Paulo, jugó un papel muy destacado a este respecto.

Y después regresas a Europa...

VS: Sí. En Brasil me había quedado un total de nueve años, hasta el 79. Me costó muchísimo irme de allí, y a mis hijas también, pues se sentían muy bien en ese ambiente tan acogedor. Vinimos a Barcelona por primera vez en 1975. Empecé a enseñar en la Universitat Autònoma de Barcelona. Primero me invitaron a dar unas clases, un seminario. Durante los tres años siguientes pasaba medio año en Campinas y medio año en Barcelona. Al final, cuando me contrataron, lo viví como otro nuevo inicio. Entonces en la sección de antropología se encontraban Ramón Valdés, Aurora González y Joan Frigolé. Luego llegó Teresa San Román; poco a poco fue creciendo el área, y consolidándose. Ahora acabamos de constituir un departamento de antropología social y cultural.

¿Cuál es tu aportación en la Universitat Autònoma de Barcelona?

Durante años di clases de introducción; clases, como dicen algun@s alumn@s de aquella época, muy agueridas, muy intensas.... sólidas teóricamente, pero siempre muy relacionadas con lo que estaba ocurriendo, en la familia, el parentesco, la sociedad de clases, la política (MV: "El nacimiento virgen"...), si, "El nacimiento virgen", "La importancia teórica del amor", ... era muy divertido, muy inspirado. En 1992 se creó la licenciatura en antropología social, que es de segundo ciclo. Aurora González y Teresa San Román jugaron un papel pionero al respecto. Por aquellas fechas empezamos a firmar acuerdos de intercambio ERASMUS, un programa europeo de movilidad del que me hice cargo desde el principio. A través de él y de otros programas de movilidad nuestro estudiantado puede completar su formación en otras universidades de Europa y de América Latina, y en el Departamento recibimos estudiantes de estos lugares que se

interesan, tanto por nuestro programa de licenciatura como de doctorado. También creamos una sección interdisciplinaria de estudios sobre América Latina. Actualmente nuestro Departamento tiene varias líneas y equipos de investigación sobre temas diversos: Marginación y exclusión social, coordinado por Teresa San Román, Antropología de la Procreación, por Aurora González, Infancia, educación y migraciones, por Silvia Carrasco, análisis de redes, coordinado por José-Luis Molina, y otras líneas de investigación, como la Antropología del espacio construido, que desarrolla Teresa Tapada o sobre Sociedad, naturaleza e historia en el Área Septentrional Andina del Ecuador, que desarrolla Silvia Álvarez. En ellos hay que añadir el equipo de investigación que coordinamos contigo, “Antropología e Historia de la Construcción de las Identidades Sociales y políticas” (AHCISP). Con una perspectiva histórica, siempre desde una mirada antropológica, analizamos temas como el racismo, el fundamentalismo cultural, las exclusiones y las discriminaciones en razón del origen étnico, la pertenencia cultural o de género. Simultáneamente, realizamos análisis detallados y etnográficamente bien documentados sobre las nociones de persona, de individuo y de grupo. Una de las líneas prioritarias del equipo es el análisis de la construcción de las identidades en su dimensión simbólica y política, con especial énfasis en el dinamismo de las interrelaciones grupales. El trabajo reflexivo y sistemático de la dicotomía naturaleza-cultura guía el análisis de los temas que nos proponemos analizar, tanto los referentes a las construcciones sociales particulares como aquellos centrados en las relaciones interétnicas, teniendo en cuenta especialmente las relaciones sociales de exclusión y de inclusión. Desde el punto de vista regional, hay una fuerte presencia de América Latina, indígena, contemporánea y colonial, afroamericana, o mi propia investigación sobre la sociedad de castas, sobre las mujeres trabajadoras de las plantaciones de café. También se llevan a cabo investigaciones en Europa, tanto teóricas como sobre poblaciones específicas, como la judía, y en África: Mozambique, Tanzania, Marruecos. Actualmente reflexionamos sobre la noción de mestizaje. La mayoría de los investigadores de este equipo han sido o siguen siendo doctorandos míos, en la Universitat Autònoma de Barcelona, en co-tutela, o en otras universidades.

En Europa empezaste una nueva investigación...

VS: A mi llegada escribí el libro sobre el café ... y después reflexioné que estando en la vieja Europa no tenía sentido continuar haciendo investigación en América Latina. Había conocido en Brasil los llamados brasilianistas, americanos, que desde los años sesenta investigaban en Brasil. Pero yo tenía claro que no era cubanista, ni brasilianista, sino antropóloga. Debo admitir que no hace mucho, en un seminario en la ciudad de México, cuando señalé que yo no era una experta regional, me hicieron notar que revindicar los estudios latinoamericanistas era también una cuestión estratégica en tiempos en que las instituciones financiadoras de la investigación miran cada vez más hacia Asia y están recortando los recursos para estudios en América Latina. Creo que esta llamada de atención es válida. Pero estando entonces otra vez en Europa, y con las dificultades o confusiones identitarias, pensé que valía la pena reflexionar sobre fenómenos de identidad. A mediados de los años 80 la inmigración se había convertido en un “problema” también en España. Entonces ese tema casi se ofreció. Así empecé a interesarme por la vieja Europa y sobre todo por sus nuevas fronteras y exclusiones.

En aquel momento empiezas tu trabajo más teórico, más reflexivo. Aquí ya no realizas trabajo de campo...

VS: no, era muy complicado. Hacer trabajo de campo, como muy bien sabes, requiere mucha dedicación, y entre la docencia y mis hijas, ya no quedaba tiempo. Realicé un trabajo de campo con una amiga mía politóloga, Marta Ackelsberg que estaba viviendo aquí, entrevistando mujeres de la CNT (Confederación Nacional de Trabajadores) sobre la guerra civil y las colectivizaciones, y trabajamos sobre las primeras elecciones democráticas, en el 76, en Cerdanyola del Vallès. Íbamos a las plazas, a las casas, preguntando a la gente qué opinaban de la primera elección democrática, la publicidad en la televisión, etc. Está publicado, es un artículo muy interesante, fue el primer estudio electoral postfranquista de este país. Fue una experiencia divertida, pues la gente nos tomaban por mormonas. Siempre íbamos las dos, extranjeras, preguntando. Pero aparte de esa pequeña excursión etnográfica...

Regresando a los temas centrales de tus estudios más teóricos: como antropóloga, fuiste una de las pioneras en reflexionar sobre el tema del género desde perspectivas no fundamentalistas. ¿Qué te llevó a ello?

VS: Llegué al feminismo, o mejor dicho, me hice feminista en la cocina! Quienes habitan la cocina son las mujeres. Pero yo estaba escribiendo además mi tesis. No fue muy difícil descubrir que para poder compaginar hijas, cocina y tesis era precisa una auténtica división del trabajo doméstico. Pero hubo más. En los inicios de la segunda ola del feminismo dominaba la idea de que la maternidad era la razón de todas nuestras penurias. Yo no entendía esta tesis pues la razón del mucho trabajo que yo tenía no se debía a mis dos bellísimas hijas sino a que las responsabilidades maternas estaban muy mal organizadas. Conclusión, el problema era la concepción social de la maternidad como destino único y exclusivo de las mujeres y no la maternidad como tal.

¿Qué piensas de la posición feminista ante situaciones de aparente opresión de la mujer cuando esta supuesta opresión puede ser explicada por razones culturales y es relativamente bien aceptada por las propias mujeres?

VS: Esta es una cuestión muy delicada. Yo creo que son las propias mujeres afectadas por estos usos y costumbres que pueden y deben organizarse para rechazarlas como de hecho ya lo están haciendo. Me resulta además molesto cuando en discusiones sobre la diversidad cultural siempre de nuevo se sacan a relucir el velo y las mutilaciones genitales femeninas mientras que el interés general por la condición de las mujeres suele ser más bien mínimo. Las críticas bien pensantes occidentales sólo pueden conducir a un atrincheramiento cultural. Lo que hace falta es el diálogo y, de hecho, ya está ocurriendo como muestran algunos trabajos conjuntos recientes. El argumento de que "la cultura" justifica cualquier cosa es demasiado cómodo. Desde la antropología podemos hacer una contribución importante a la comprensión, que es imprescindible para que haya un diálogo fértil.

Y para continuar con la trilogía de conceptos antes mencionada, aquello que los une, especialmente a raza y género -que sintetizaste muy bien en un artículo famoso: "*Is sex to gender as race is to ethnicity?*"³ -, la naturalización de una diferencia cultural: ¿Podríamos decir que la superación de la dicotomía naturaleza

³ 1993 "*Is sex to gender as race is to ethnicity?*", en del Valle, T. (eda) *Gendered Anthropology*. Routledge, Londres.

/ cultura permite a las ciencias sociales explicar buena parte de los fenómenos de su competencia? ¿Se trata de los dos extremos de un continuum?

VS: A pesar de que este artículo se haya convertido en un clásico contiene, como veo ahora, un serio error histórico. Por falta de suficiente conocimiento de la historia imperial hispánica supuse que la doctrina de limpieza de sangre, cuyos orígenes por cierto aún se desconocen, representaba desde sus inicios un sistema de clasificación racial. Pero esto no tiene sentido pues la categoría moderna de raza fue introducida por los naturalistas europeos tan sólo a fines del siglo XVII, cuando la ontología teológica del orden en el mundo y en la sociedad fue progresivamente substituida por la búsqueda de leyes naturales. La crítica antropológico-histórica del dualismo occidental moderno entre naturaleza y cultura sin duda ayuda a tener mas cuidado con cómo interpretamos visiones de mundo y sistemas de clasificación simbólico-sociales. La naturaleza y la cultura no son los extremos de un continuum sino que los seres humanos somos organismos vivos dotados de esa facultad específica de simbolizar el mundo en que vivimos. El desafío para la antropología consiste en tener siempre en cuenta esta bi-unidimensionalidad en lugar de oscilar entre un determinismo material y un interpretativismo simbólico.

Todo es de una gran coherencia, aunque parezcan temas tan diversos... has hecho una síntesis entre varios grandes temas.

VS: si, naturaleza y cultura. Es donde estamos ahora.

También has escrito, y desde muy temprano, sobre la Nuevas Tecnologías Reproductivas (NTR), de las que te preocupa entre otras la clonación. Más de una vez te hemos oído exclamar que con la clonación los hombres ya no son necesarios, y una de tus reflexiones ha sido sobre el cambio en la noción de paternidad que la clonación implica. ¿Hasta qué punto un avance tecnológico como este puede cambiar los roles de género?

VS: Esta es una cuestión muy complicada. Efectivamente, lo que comentabas tu -que a pesar de haber tocado tantos temas distintos, a lo largo de mi historia, había una continuidad, una coherencia entre los temas- se hace patente también aquí. A lo largo de mi trayectoria queda claro que hay una vinculación muy directa entre mi estar en el mundo, mi interés por lo que ocurre en el mundo, y mis trabajos. Cuando saltó a la prensa la noticia del nacimiento de Louise Brown, la primera bebé probeta, en Inglaterra, en 1978, pensé que nos encontrábamos de nuevo con la manipulación científico-técnica de la reproducción: bajo el nazismo en Alemania habían habido manipulaciones médicas, experimentaciones terribles. Entonces yo empecé a recoger información, en la prensa sobre todo y después en revistas científicas –*Nature* y *Science* principalmente-, para entender qué estaba ocurriendo; y descubrí muy rápidamente que para entender los propios avances biotecnológicos, hacía falta aprender biología y biología molecular. Yo siempre sostengo que no tenemos derecho, desde la antropología y las ciencias sociales, de opinar sobre las innovaciones en el campo de la biología, de la creación de la vida, si no entendemos los propios procesos biotecnológicos. Éstos nos han de permitir diagnosticar tanto los supuestos culturales que están detrás de ciertos desarrollos biotecnológicos en el campo de la reproducción asistida, como las consecuencias sociales, políticas y de género que puedan tener. Así, lo que hice en mi

primer artículo sobre "Las nuevas biotecnologías y la vieja paternidad"⁴ fue tratar de articular ambas dimensiones, lo que ahora llamamos la dimensión cultural, social y la dimensión científico-natural. Yo pienso que no se pueden disociar. Y ahí, el haber aprendido, muy bien aprendido, teoría del parentesco en Oxford me ayudó muchísimo en la medida en que, como cualquier antropólogo o antropóloga debería saber, las interpretaciones de la concepción y de la maternidad, la paternidad, y las estructuras familiares, son fenómenos históricos. Y que nuestra concepción tan extraordinariamente biológica del parentesco –la sangre es más espesa que el agua, escribía David Schneider en los años sesenta-, es una concepción occidental. Con una perspectiva específicamente feminista, intenté comprender qué implicaciones tienen estas técnicas en especial para las mujeres. Y descubrí que, no exclusivamente, pero con una frecuencia significativa, se recurre a la fecundación asistida para tener hijos propios –al principio se decía de la propia sangre, ahora de los propios genes-, que vuelve a resaltar esta concepción de la maternidad y la paternidad como absolutamente biológicas. Y en segundo lugar descubrí también –y esto es una investigación que se había hecho en Australia, aunque entretanto creo que hay más estudios al respecto- que para las mujeres es tan valiosa la experiencia de la crianza del bebé, que tenían, en los años setenta-ochenta, menos reserva ante la adopción que los hombres. Es decir, que los hombres parece que tienen más como reto –"en mi vida yo planto un árbol, tengo un hijo propio, escribo un libro si se trata de intelectuales"- la reproducción biológica; Resulta pues necesario distinguir realmente los deseos, los intereses y las consecuencias distintas para hombres y mujeres. Y la fecundación *in vitro* somete a las mujeres a sucesivos protocolos de fecundación, mientras que los padres potenciales están ahí esperando, mirando, sin protagonismo, aparte de donar su esperma; no están tan directamente implicados biomédicamente. Después hubo una larga pausa, porque aumentaron las investigaciones. Existió incluso una red internacional feminista, de resistencia contra las NTR, FINRAGE (*Feminist International Network Against Reproductive and Genetic Engineering*). Se desencadenó un intenso debate, y después, como ocurre con las innovaciones técnicas, hay un progresivo proceso de incorporación social y cultural, nos acostumbramos a las novedades, se tranquiliza el debate, y se reducen los sectores que pueden ser potencialmente críticos. Parece como si ya supiéramos todas las implicaciones que tiene y ya conociéramos esta novedad. Más tarde saltó a la prensa la noticia de Dolly, la oveja clonada. Empecé nuevamente a recoger material y escribí otro texto, "El sexo de la biotecnología"⁵, donde otra vez traté de entender los procesos biotecnológicos, y constaté –y obviamente no soy la única que se ha dado cuenta de ello, pero a nivel de la opinión pública, es mucho menos conocido- que la clonación de ovejas y de vacas, etc., consiste en un procedimiento biotecnológico de procreación asexual en especies de mamíferos que son específicamente bisexuales. De hecho, el material reproductivo imprescindible –y creo que es el cuello de botella de toda la investigación biotecnológica para fines farmacológicos, de tratamiento médico, etc.-, exige, necesita, óvulos; y mientras los óvulos no se puedan sintetizar químicamente, son absolutamente imprescindibles. Y como las hembras producimos un número limitado de óvulos en contraste con los miles de espermatozoides que producen los machos, ... Tú preguntabas: "¿hasta qué punto nuevas tecnologías generan nuevas realidades sociales?", yo creo que no de una manera directa, pero lo que sí que opino es que

⁴ 1988 "New reproductive technologies - old fatherhood". *Reproductive and Genetic Engineering* 1 (1).

⁵ 1998 "El sexo de la biotecnología". Riechmann, J. y A. Durán (eds). *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Editorial Trotta/Fundación Ibero de Mayo, Madrid.

necesitamos entender muy bien estos procedimientos para poder pensar en las posibles consecuencias. Se mercantilizan los óvulos. Por ejemplo, todos esos anuncios que tenemos en la universidad apelando al público femenino en busca de donantes de óvulos, además de fines altruistas, podrían ser también para experimentación. Pues los laboratorios necesitan óvulos, ¡y muchos! Hay cifras: en el caso de Dolly se perdieron unos 250 óvulos en intentos fallidos, óvulos enucleados, de los cuales sólo fructificó uno. Estas son reflexiones antropológico-políticas, en la medida en que lo que se plantea aquí es hasta qué punto se abrió un escenario de posibles manipulaciones biomédicas y biológicas. Y hay otro descubrimiento lateral: entre mi primer artículo sobre la fecundación asistida y el segundo momento, sobre la clonación, unos diez años más tarde, se habían desarrollado técnicas muy refinadas para solucionar casos extremos de infertilidad masculina, hay posibilidades increíbles. Así, hay que analizar las NTR preguntándose siempre cuál es la oferta y cuál la demanda social y cuáles son los supuestos socioculturales que hay detrás. Eso es lo que he estado haciendo en ese campo. Y al fin de cuentas, esa concepción tan biologista de los vínculos de parentesco, de la maternidad y la paternidad, no es tan distante de la Cuba decimonónica, en que la identidad social era concebida como esencial, biológica, racial. Creo que no es tan tirado de los pelos.

Las comisiones de ética de los órganos competentes –tú has formado parte durante años de la de la UAB-, ¿Deberían tener más peso en las decisiones políticas sobre las NTR?

VS: Si; cuando se constituyó la comisión de ética de la Universitat Autònoma de Barcelona, me llamaron del Rectorado. La investigación humana se regula en los hospitales, entonces no le compete a la universidad. Pero en la Universidad se revisan todos los protocolos de investigación con animales, con el criterio básico de disminuir lo más posible el padecimiento del animal, del ratón, de la rata, etc. Me llamaron y me apunté precisamente porque, aunque no sabía nada de veterinaria, pensé que era una oportunidad para aprender cuáles son las cuestiones que se plantean. Y efectivamente fue una experiencia muy interesante. Existe un conflicto persistente entre los defensores de los animales, quienes luchan contra la experimentación con animales, y el gremio de veterinarios y médicos, que opinan que la manera de avanzar en la investigación es pudiendo usar modelos animales. Y parece que los ratones sufren más que las moscas, estas moscas grandes... es muy interesante porque quedan muy patentes las concepciones tan distintas que tenemos también con respecto a especies animales. Es decir, cómo transferimos cualidades, características humanas, sensibilidades para el dolor, etc. de manera distinta, a distintos animales. Que es toda una cuestión cultural y ética que seguro que alguien ha estudiado!

Y para el caso humano, ¿quién crees que debería tomar estas decisiones?

VS: Cuando una se pone a investigar en un campo como la biotecnología, sobretodo en lo que se refiere a las consecuencias biomédicas, farmacológicas, procreativas, terapéuticas humanas, en algún momento se plantea para qué lo hace. Y yo me plantéé también "qué derecho tengo yo de decirle a otras personas lo que tienen que hacer, en una situación en que hay un mercado biomédico donde se ofrecen una infinidad de técnicas –cirugía estética, etc.-, que, si se dispone de los recursos necesarios, una puede usar o no". Y llegué a la conclusión, para no extenderme en exceso, que la única contribución que desde la antropología podemos hacer, y que un sector de la profesión

de geneticistas, biogeneticistas, médicos, en realidad comparten, es contribuir a que el público más amplio –yo, tu-, sepa realmente de qué se trata, de qué se trata biomédicamente y biotecnológicamente, para que puedan decidir. Claro, se constituyen comisiones de ética, etc., pero me parece que a medida que avanza el conocimiento, las técnicas, en el campo agrícola, terapias biomédicas aplicadas a la especie humana, etc., nos resulta cada vez más difícil entender sus complejidades. Entonces, a parte de mi obsesivo interés en la conceptualizaciones de las identidades sociales y políticas, yo creo que la única aportación que podemos hacer es precisamente que la gente entienda un poco mejor en qué se mete, que tenga la posibilidad de decidir con conocimiento.

En tus reflexiones escritas te preocupas por el cambio de roles de género que las NTR pueden generar, pero también haces referencia al concepto de persona. La clonación, si se aplica a los seres humanos, puede significar un cambio radical en la historia y en nuestra filosofía? En qué hemos evolucionado desde los debates renacentistas entorno a la naturaleza del indio, la caída del hombre natural?

VS: Es una pregunta complicada, difícil. Yo creo que es mejor pensar en casos concretos. Precisamente en el campo de la reproducción, donde las consecuencias y las implicaciones para hombres y mujeres son diferentes e importantes, vemos el desarrollo de los anticonceptivos –ya que estamos hablando de los métodos conceptivos y de los anticonceptivos, y estos últimos llegaron primero. El desarrollo de los anticonceptivos, con todos sus mases y sus menos –los efectos colaterales de la píldora, etc., y no me refiero al preservativo, un invento bastante antiguo, que se ideó para protegerse contra la sífilis en el siglo XIX-, fue una innovación que permitió separar el placer sexual de la procreación, del embarazo, y que fue muy importante para las mujeres; fue muy importante para nosotras poder gestionar nuestra propia capacidad reproductiva, nuestra sexualidad. Pero claro, ningún llamado avance es absolutamente unívoco o unilineal, y este significó –curiosamente no se han desarrollado anticonceptivos para hombres, excepto el propio preservativo- que tú gestionas tu propia sexualidad y el otro se desvincula. Aquí hay todo un problema de negociaciones en la cama: quien se responsabiliza, quien tiene que tomar decisiones, cómo se toman,... Yo pienso que ciertamente la anticoncepción ha significado una innovación muy valiosa para nosotras las mujeres. La anticoncepción es pues un buen ejemplo para reflexionar sobre hasta qué punto innovaciones biotecnológicas en el campo de la reproducción inciden de manera distinta en hombres y mujeres y pueden aportar un mayor grado de libertad de decisión. Ahora bien: en aquella época en el movimiento feminista luchábamos intensamente por la libertad de disponer de nuestro cuerpo. Y poco después se vio claro que aquella libertad significaba una idea absolutamente individualista, muy propia de la sociedad occidental moderna, de la propiedad privada del cuerpo. En realidad tenemos responsabilidades con respecto a nuestra descendencia, nuestros progenitores... yo no soy sólo yo, no soy un átomo en el mundo que decido contra viento y marea lo que quiero hacer con mi cuerpo. Ha habido un avance pero al mismo tiempo en los debates nos hemos ido planteando ciertas nuevas responsabilidades a partir de esta libertad de decidir. En el mundo occidental moderno -que es un mundo muy pequeño en comparación con el resto, un 20% de la población del planeta- en cierto modo, somos todos descendientes de Pico de la Mirandola, el gran humanista florentino, uno de los primeros que formulan la idea del sujeto moderno. Y yo pienso que el mundo ha cambiado mucho, el mundo globalizado, pero las ideas clave, esta permanente contradicción entre la libertad del sujeto, de la sujeta, y las enormes desigualdades, persiste. Y mas aún, la tensión entre por una parte nuestra tan cacareada libertad

individual y uno de los temas fundamentales de la antropología, las enormes diversidades culturales. Es decir, por una parte nacemos todos libres e iguales, pero claro, vivimos de formas muy distintas; esta tensión no la hemos solucionado; yo creo que es más importante tenerla muy presente que tratar de encontrar una fórmula mágica con la solución.

En tu artículo "Talking Culture"⁶ incidías en un tema clave para la antropología, la utilización de la cultura como idioma para la exclusión, a la par que demostrabas que, lejos de pertenecer a las arcaicas doctrinas racistas, este nuevo racismo que denominas fundamentalismo cultural forma parte paradójica de la modernidad...

VS: Primero –y después vienen las anécdotas-, decir que yo escribí el artículo "Talking Culture", cuando estaba en Florencia, a principios de los noventa y después "La naturaleza de la nacionalidad", es decir, fui del presente al pasado porque había descubierto precisamente que para entender la creciente alarma ante la migración, el movimiento de la población y las migraciones extraeuropeas, hacía falta entender realmente cuáles eran las barreras. Eran fines de los ochenta, entrando en los noventa y había un intensísimo debate entorno a qué significaba realmente la creciente hostilidad contra toda esta gente que iba llegando, de África, de América Latina, pero importantemente en el caso español, europeo, francés, del Magreb y del África central. Y ahí viene la primera anécdota. Unos años antes, en verano, estábamos pasando las vacaciones en Palamós, con mis hijas, y estaba también mi madre. Como suele pasar con las niñas, les encanta hablar de donde vienen, y si estos datos biográficos son un poco exóticos, mejor todavía. Estábamos hablando de la nacionalidad, y mi madre les preguntó: "bueno, vosotras, qué sois?" y ellas, en dúo: "somos inglesas!" claro, nacieron en Inglaterra. Y la respuesta de mi madre fue: "la cultura se hereda!" En aquel momento estaba sorprendida, y no entendía muy bien lo que había dicho mi madre, una señora mayor alemana, que había vivido la segunda guerra mundial muy intensamente y con muchas dificultades, y esta consideración me quedó aquí detrás de la cabeza, y de alguna manera pensé que tenía razón! Este fue el comienzo de mi artículo "Talking Culture". Empecé a recoger material. Me interesaba y me preocupaba realmente la cuestión de la emigración extracomunitaria, pero también el que, –y esto lo descubrí bastante rápidamente en el 73, con la primera crisis del petróleo- hubiese cambiado tan radicalmente la actitud ante la mano de obra emigrante. Recordemos que en los años sesenta tres millones de españoles se fueron a Alemania y Francia, a hacer exactamente lo que hacen los magrebíes, los marroquíes, los gambiaños, etc. ahora en la vieja Europa. Pero eran bienvenidos, como trabajadores, trabajadoras disciplinadas, relativamente bien formadas, etc. A mediados de los setenta cambia el clima, empieza la recesión económica, y se tornan extranjeros indeseables. Empieza a investigarse y a escribirse inmediatamente sobre el problema, salta la alarma ante la emigración extracomunitaria; la procedencia cambia en parte: con la creciente desigualdad Norte-Sur llega cada vez más gente de África y más tarde de América Latina, y el planteamiento en general era, en un primer momento, de nuevo el viejo racismo, vinculado con una cierta sorpresa, en el sentido que las doctrinas e ideologías

⁶ 1995 "Talking culture. New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe (The Sidney Mintz Lecture, Johns Hopkins University), *Current Anthropology* 36 (1) febrero. Publicado en castellano bajo el título "Europa: nuevas fronteras, nuevas retóricas de exclusión", en VVAA. *Extranjeros en el paraíso*. Virus Editorial, Barcelona, 1994.

esencialistas, que descalifican a las personas atribuyéndoles categorías innatas deficientes, son absolutamente contradictorias con la sociedad moderna. La modernidad es un mundo en el cual cada individuo es libre y autodeterminado. En principio –hay muy poco escrito al respecto, y eso fue uno de los puntos de "Talking Culture"-, quedó o debería quedar claro que la sociedad de clases, burguesa, moderna, es absolutamente contradictoria en la medida en que siempre hay esta tensión entre la supuesta igualdad de oportunidades para todos y estas tendencias a racionalizar con argumentos racistas o culturalistas las múltiples formas de discriminación, de desigualdad, de exclusión, etc. A parte de esta constatación general, -Eric Hobsbawm había escrito algo en estos términos que me resultó muy inspirador-, me planteé que si cada vez se hablaba más de cultura – y cuando se usa la palabra cultura se significa la diferencia cultural-, era una señal de que había cambiado algo. No me parece convincente reducir este discurso culturalista al viejo racismo, que conocía bien de Cuba y de la Alemania nazi –la higiene racial, la doctrina mortífera de los Nazis-. Así que fui recogiendo material, tratando de entender, en este caso, las retóricas de la clase política y de la extrema derecha –Le Pen, más tarde Haider- hacia el centro. Prensa, revistas, conferencias, libros analíticos, y documentos, informes de la Comisión europea. En 1983, ante los casos de homicidios de emigrantes –en Alemania hubo casos en residencias de emigrantes, en Francia también-, la Comisión Europea había constituido la "Comisión sobre el fascismo y el racismo", a la cual más tarde, al darse cuenta de que fascismo no era, modificaron su título. Diagnosticaron que había algo nuevo, una especie de sentimiento difuso por parte de los autóctonos, difícil de definir, de hostilidad, de rechazo a los otros –este término "otros", que está por todos los sitios- y que llamaron xenofobia, una palabra horrorosa cuyo significado al principio yo misma desconocía. De xenofobia se pasó muy rápidamente a "Racismo y xenofobia". Así empecé a buscar sobre xenofobia ¡otra innovación terminológica sobre la que no habíamos escrito ni se había hablado antes! Xenofobia es el temor, el odio hacia el desconocido, el extraño. Juntando esas retóricas tan explícitamente culturalistas de la nueva derecha, y del centro culturalista nacionalista, y esta insistencia en que había estos brotes de racismo y xenofobia, llegué a la conclusión de que nos hallábamos ante un nuevo tipo de argumento justificador de las nuevas políticas de control de la inmigración y del cierre de las fronteras. Lo que muestro en el artículo es que así como la raza era el soporte ideológico naturalista del racismo –son las doctrinas racistas que inventan la categoría de raza-, en este contexto europeo nuevo post-crisis económica con movimientos de población importantes, la idea de que todos los seres humanos por naturaleza tememos y rechazamos a los desconocidos –xenofobia-, es el soporte ideológico de estos culturalismos, y estas doctrinas culturalistas son, yo creo, más perversas que las doctrinas racistas. Efectivamente, quienes usan los argumentos de que la diferencia cultural es incompatible con la democracia –Sartori, Azurmendi-, sí que conceden que todos los seres humanos tenemos cultura, sólo que tenemos modos de vida con reglas culturales distintas; y añaden: "cada cultura a su sitio: repatriemos, expulsemos... porque precisamente la convivencia inevitablemente en algún momento genera conflicto, socava el consenso social [–otro término que está tan de moda: es curioso, que en una sociedad desigual los políticos hablen tanto del consenso social-] y socava también la identidad nacional, que por definición es homogénea, coherente, cohesionada". Este es el fundamentalismo cultural. Este texto provocó mucha polémica, porque me achacaban que lo que estaba haciendo al sugerir que no se trataba del viejo racismo, era minimizar la hostilidad contra los emigrantes. Y detrás de esta crítica, creo que hay la idea de que todo lo que es la cultura es bondadoso, es bueno, en contraste con la categoría de raza. Como me dijo en uno de estos debates un sociólogo austríaco,

Bauböck, muy oportunamente: "no todo lo que brilla es oro, ni todo lo que huele mal es racismo"; y allí estaba Marilyn Strathern comentando la importancia de tener en cuenta los contextos del saber y los contextos políticos. En Europa, después de la segunda guerra mundial, ningún político con aspiraciones de éxito podía usar un discurso claramente racista. Y esto es muy distinto de lo que ocurrió en estados Unidos. Hubo gente que pensó que pretendía elaborar una teoría general, cuando yo estaba escribiendo sobre Europa. Por otro lado, si efectivamente cultura es la clave del discurso político contemporáneo europeo -entretanto global, eso sí, pues las Naciones Unidas declaran la década mundial de la Cultura y después tienen la Comisión Mundial sobre Desarrollo y Cultura...-, ahí está una de las preguntas fundamentales, y que compartimos –y tú lo decías hace un momento-: ¿cómo compaginamos entonces el respeto por la diversidad cultural, por el hecho que diferentes pueblos viven diferente, tienen ideas diferentes, interpretan diferentemente el mundo, con la presencia de las fronteras? Yo diría que las diferencias culturales existen; son parte de la naturaleza humana, como bien dijo Lévi-Strauss hace ya tiempo, esta frase que es una síntesis extraordinaria: "La cultura es la naturaleza humana". Los seres humanos tenemos esta capacidad de interpretar el mundo de modos diferentes y de organizarlo también de maneras diversas, en relación con una serie de condicionantes muy complejos. Entonces no tiene sentido argumentar que la forma de combatir la exclusión política es homogeneizar a todo el mundo, que es el modelo asimilacionista francés. Yo creo que lo que hace falta tener claro es que la diversidad cultural es interpretada, manipulada, de maneras distintas, dependiendo del contexto político. Es decir: las diferencias exclusivas son producciones políticas. Y la historia de la especie muestra muy bien que si nos ponemos a ello y tenemos la voluntad de hacerlo, podemos comunicarnos perfectamente unas con los otros.

En "La naturaleza de la nacionalidad"⁷ analizas cómo Alemania, Francia y Gran Bretaña, en su proceso de formación como Estados-nación, han conceptualizado la nacionalidad y comentas la dificultad generalizada de separar conceptualmente la nacionalidad y la ciudadanía. Además de la confusión, a la que también aludes, entre nacionalidad y nacionalismo, básicamente debida a la "naturalización" de la nacionalidad que analizas en este mismo texto. Sin embargo, en algunas grandes ciudades, especialmente en contextos pluriculturales, como Barcelona, se está creando –y se promueve desde los poderes municipales, entre otros- una conciencia de pertenencia, una identidad "local", que serviría, entre otras cosas, para ladear las identidades "nacionales" problemáticas, como es el caso de las denominadas "naciones sin estado". A tu parecer, sirve de algo sustituir la identidad nacional por la de ciudadanía? ¿No se cae en el viejo tópico, ya criticado por ti en otras ocasiones, de cambiar los términos manteniendo los prejuicios, de naturalizar esta identidad local? ¿O sería esta la vía para una verdadera "globalización" en términos político-identitarios?

VS: yo creo que hay una primera cuestión más antropológico-teórica: cuando en "Talking Culture" me puse a investigar la definición de los principios de nacionalidad que tiene lugar en el proceso de formación de los estados nacionales europeos, de repente se me ocurrió una pregunta básica: en las sociedades "etnográficas", que desde

⁷ 1997 "The 'nature' of nationality", Bader, V. (ed.). *Citizenship and exclusion*. Macmillan Press Ltd., Londres. Publicado en castellano en 2001 "La 'naturaleza' de la nacionalidad", *Illes i Imperis*, 5, Tardor, pp.135-159.

la antropología se han investigado extensamente, la pertenencia de una persona, social, política, a los grupos y clanes, social, política y económicamente significativos, es decir, la identidad, queda definida por el sistema de parentesco vigente, básicamente; hay discusiones, pero esta constatación continúa siendo relevante y continúa manteniéndose en pie. Entonces yo me pregunto: a lo largo del siglo XVIII y después entrando en el siglo XIX, en una Europa en un proceso dramático de reorganización política y territorial, que después desemboca en la fundación de los Estados nacionales, ¿cómo se hizo para definir la pertenencia de la población básicamente rural, a un Estado nacional u otro? Me parece una pregunta bastante básica, gracias a la teoría del parentesco. Descubrí que durante la Revolución francesa, en su fase inicial más radical, el criterio de lealtad y pertenencia era la voluntad de cada cual. Cada cual podía decidir si era francés, si era prusiano, mientras que a principios del siglo XIX, el código napoleónico –Francia se supone que es el modelo por excelencia republicano universalista- curiosamente introdujo la descendencia, el *ius sanguinis*, como principio definidor de la pertenencia nacional. Entonces lo que hay que distinguir es –y de ahí el debate actual en la Unión Europea- entre nacionalidad, que es un principio jurídico político que define la pertenencia y es la precondition para adquirir los derechos de ciudadanía, sociales, cívicos y políticos, y la ciudadanía; su confusión enmascara el hecho que para usufructuar de los derechos ciudadanos, tienes que ser primero nacional, tienes que tener primero el pasaporte, ese invento del siglo XIX para poder transitar por las fronteras. Entonces, para no extenderme en exceso, lo que muestro en el artículo es que, otra vez paradójicamente, a medida que se va configurando la sociedad burguesa, liberal, moderna, en la vieja Europa los principios de nacionalidad hacen dependiente la pertenencia a un Estado-nación de la descendencia, y además paterna. De hecho, la posibilidad de la transmisión de la pertenencia nacional y la obtención a partir de la madre y el padre, se logra sólo en Europa en los años setenta. Las mujeres no tienen nacionalidad propia, siguen dependiendo del padre primero y el marido después. Y ahí hay unas historias muy divertidas sobre las lealtades, el espionaje... es decir una familia no puede tener dos nacionalidades distintas; "una pareja son un hombre y una mujer, son uno, pero el uno es él", esta frase inglesa tan expresiva. La alternativa sería una vía para disociar la nacionalidad -la idea de la nación como una isla en el espacio y el tiempo, internamente enteramente homogénea en términos de instituciones y valores culturales- de los derechos ciudadanos, de tal manera que gente de cultura distinta puedan gozar de los derechos ciudadanos; y si ese es el caso –y esto la historia lo muestra, y ahí está el hecho que hombres y mujeres se enamoran de personas de otros sitios-, si no hay permanentes exclusiones y discriminación, el proceso es una especie de confluencia, de mezcla, entre lenguas, hábitos, usos, costumbres, etc. No creo que necesariamente el resultado sea un proceso de absoluta homogeneización planetaria. Son flujos, que se van en direcciones muy diversas. Y lo curioso es que tenemos la comida étnica, la música étnica, términos curiosos, y lo nuestro no es étnico, es clásico, mientras que la comida de otras gentes es étnica, la música de otras gentes es étnica...

Tu has tocado ahora un tema sobre el que me gustaría preguntarte. Las teorías sobre etnia, identidad étnica, nacionalismo, han seguido una ruta paralela entre el esencialismo y la subjetividad, aunque, si bien la sangre y el suelo sí han sido las vías legales, en distintos períodos, de obtención de la "nacionalidad", no ha sido el caso de la subjetividad, la adscripción subjetiva que guía las identidades, pues por razones obvias -excepto en los primeros momentos después de la Revolución francesa como tú señalas-, el simple deseo de pertenecer a un Estado-nación, que presupone una identidad de comunidad, no está contemplado en los requisitos

jurídicos para la obtención de la nacionalidad. Esto es válido tanto para las llamadas nacionalidades históricas que tienen por destino, real o ilusorio, la obtención de un Estado del que no disponen, como para los individuos que desean pertenecer a un Estado que les niega este derecho. Sin embargo estamos ante dos fenómenos opuestos, que se recubren: uno parte de la comunidad, el otro del individuo. Cómo se pueden compatibilizar estas dos perspectivas, la individual y la colectiva? Cómo las compatibilizas tú en tu análisis?

VS: Estoy viendo cada vez más claramente una valoración general de la libertad individual. En el trabajo sobre la Cuba colonial ya me di cuenta de que la Iglesia Católica valora la libertad individual. Bastante más tarde descubro que la ética liberal tiene como pilar la celebración de la libertad individual más allá de compromisos, vínculos comunitarios, estatales, familiares, etc. Después hay una más reciente percepción -y lo decía con relación a los anticonceptivos-, que hay que estar alerta ante una reivindicación radical de la libertad, porque el mundo que se avecinaría sería una jungla, y volveríamos a Hobbes y el Leviathan. Todas las personas son lobos para los demás y por lo tanto necesitamos de la tapa del Estado para gestionar la agresividad supuestamente innata del ser humano. Pienso cada vez más que la solidaridad entre las personas es fundamental. Y es muy curioso porque desde los años ochenta, el giro postmoderno, reflexivo, subjetivista, altamente individualista -aparte de la vertiente histórica, que es interesante-, tanto en antropología, como en la crítica cultural o literaria, que confluye con los gobiernos de Reagan i Thatcher, en las ciencias sociales y por ende en la antropología, desaparece una concepción de la experiencia humana como solidaria; yo reivindico mucho en clase el recuperar la idea de la humanidad compartida. Efectivamente, vivimos en formas culturales muy diversas, pero todas y todos pertenecemos a esta especie peculiar y somos capaces de dialogar, de comunicarnos, de ayudarnos. Los seres humanos somos seres sociales y sociables; no podemos sobrevivir como átomos, cada cual en su rama. En este sentido, creo que mis análisis nunca han sido individualistas; he intentado entender un poco mejor la doctrina liberal individualista moderna y el papel extraordinariamente importante que juega, en la medida que nos seduce permanentemente con el mensaje de que es sólo cuestión de esforzarnos como personas para llegar a donde queremos llegar: trabajar, aprender, etc. Pero claro, lo perverso de esta ética liberal moderna es excluir enteramente la solidaridad con los demás, la percepción de que todas y todos dependemos unos de los otros, y no sólo de manera muy instrumental, sino también de manera ética y afectiva, por ejemplo. Y supongo que de esto te das cuenta en una sociedad más individualista, donde es muy difícil compaginar el reclamo de la libertad individual con los compromisos, con las necesidades de sociabilidad. Y me lo creo, esto; no es simplemente una teoría antropológica abstracta.

En este sentido, y para concluir, son conocidas tus intervenciones en seminarios, jornadas, escritos, etc. en pro de la lucha feminista, de los pueblos indígenas, de los inmigrantes, contra la guerra, o del abuso institucional de “la cultura”⁸. ¿Crees que es posible una ciencia sin compromiso?

VS: Mi profesor de antropología en Oxford me dijo una vez: “u odias o te apasionas por las gentes o los fenómenos que estudias”. Estoy muy de acuerdo. Es evidente que no existe la investigación neutra pues la supuesta neutralidad es en si misma una toma de

⁸ Sobre este último tema, ver Stolcke, V. (coord) 2003, “A propòsit de cultura”, *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, sèrie monogràfics núm.19, Barcelona

posición. Supongo que lo que varía entre investigador@s es qué y con quién se comprometen: consigo mismos, con su carrera, con una causa, contra una causa, con una fórmula matemática. Yo personalmente no podría dedicarme a una investigación si el problema en cuestión no me suscitara pasión, curiosidad intelectual y/o preocupación o indignación.