

MAYORÍAS CONTRA MINORÍAS: LA VIOLENCIA CULTURAL Y EL PAPEL DE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL¹

Davydd J. Greenwood

A pesar de que sólo ciertas formas de la violencia reciben mucha atención pública, es importante que nos acordemos de que hay múltiples formas de violencia que se asocian con los conflictos étnicos. Existe la violencia tal como la comprendemos normalmente: el terrorismo, la violación, la destrucción de la propiedad, la destrucción de las oportunidades económicas, el asesinato, y la guerra. Hay también la violencia política que enfrenta las minorías y las mayorías, definidas genealógicamente o geográficamente. Por muy importantes y devastadoras que sean, avanzo la proposición de que les hemos prestado demasiada atención a expensas de no hacer el esfuerzo necesario para comprender otras formas de violencia étnica, más sutiles.

En el presente trabajo, desarrollo en breve un argumento a favor de estudiar la violencia étnica **cultural**. Estas formas de violencia se basan en hacer de menos culturalmente a grupos humanos desde las posiciones del poder político, legal, y burocrático, sea el contexto de este poder nacional, regional, o local. Esta violencia se perpetúa por medio del manejo de un sistema de reclamaciones étnicas suscitadas por la burocracia que obligan a la gente a someterse a las reglas de juego del *welfare state* para reclamar sus derechos en términos culturales.

Esta forma de violencia étnica no es sólo un rasgo de los gobiernos nacionales potentes. También se encuentra en algunos tipos de grupos étnicos donde cierto tipo de líderes reclaman la imagen de la pureza y unanimidad cultural como base de sus propias agendas políticas. A ambos niveles, esto implica una subordinación de las personas a unas reglas de juego político y un trato de la identidad como

(1) Quiero agradecerle a José Antonio Fernández de Rota la invitación a participar en este simposio, por la absoluta libertad de expresión que nos ha proporcionado sobre un tema tan difícil, y por su esfuerzo tanto profesional y personal a favor de una antropología mejor tanto en España como en los Estados Unidos.

herramienta política por medio de la intencionada y a menudo profunda falsificación de la historia, y la homogenización pública forzada de las identidades étnicas. Especialmente serio para mí es el rechazo de la diversidad cultural —y por lo tanto, claro está también de la diversidad política— dentro de los grupos étnicos y la expropiación burocrática de la cultura local al servicio de las metas de los líderes políticos de los grupos étnicos y otros élites.

Estos escenarios políticos tan cargados también crean entre los estudiosos académicos de la etnicidad una tentación poderosa de participar en este tipo de violencia analítica o por su participación directa en esta forma de la coerción cultural o por abandonar este escenario tan problemático a favor de las teorías sociales frívolas y enajenadas que resultan en artículos profesionalmente egoístas que tratan de la construcción de la identidad y las visiones post-modernas de «cultural studies.»

Dentro de tal contexto, me parece que ambos el corazón y la mente de la antropología se han puesto en peligro. La antropología siempre ha tenido que luchar para mantener un equilibrio peculiar e incómodo entre el análisis, la crítica, y el compromiso social. La profesión dedica un gran esfuerzo a la validación de las culturas, de la variación humana en sus formas biológicas y culturales, y una visión en la que las culturas, una vez formadas, tienen en sí unas propiedades notables de coherencia dinámica. Describimos y documentamos estos procesos en extenso.

A la vez, la antropología a menudo se ha adjudicado las responsabilidades específicas de ser una voz de crítica dentro de nuestra propia sociedad, deshaciendo los lugares comunes sobre las culturas por cualquier método posible: análisis interno, la comparación, y los estudios históricos. Esta voz crítica sigue siendo relevante en los problemas de la reforma social. Ciertamente los fundadores de la antropología como una disciplina en los Estados Unidos entendieron que su papel público incluía el uso del análisis antropológico para montar un ataque a los prejuicios raciales, las cuotas de inmigración, y otras violaciones de los derechos humanos.

Para desarrollar mi visión de la violencia cultural étnica, he estructurado este trabajo breve sobre un argumento que combina las dimensiones políticas y analíticas. Los elementos claves de este argumento son pocos. Primero, al nivel individual, somos todos una minoría de uno. Si permitimos que las minorías se maltraten, los daños que permitimos que pasen a cualquiera de nosotros a la larga nos daña a todos porque llegará el momento en que nos tocará el turno de ser una minoría en alguna dimensión de la vida.

Segundo, al nivel cultural, las culturas, como las poblaciones biológicas, encierran una variación grande, dinámica, y significativa. Estas variaciones se pueden suprimir pero nunca se pueden eliminar. Estas variaciones son la fuente central de los significados existenciales en nuestras vidas personales y colectivas.

Tercero, al nivel político, el trato que da el sistema dominante de la justicia distributiva a los problemas étnicos (y también a todos los demás problemas sociales) se construye sobre la visión de una mayoría poderosa que distribuye los bienes sociales a las minorías inferiores. Esta visión perpetua la violencia física y cultural

contra mas minorías, la homogenización de las mayorías (otra forma de violencia cultural), y permite la continuación del descuido colectivo frente a los pobres, las mujeres, y los no-conformistas dentro de los grupos mayoritarios también. En tales sistemas, el haber sido asediado por la mala fortuna personal, el no disponer de cuidados sanitarios, el paro, el tener una formación insuficiente, etc. por si solos no producen una respuesta social. Los necesitados cada vez mas se ven forzados a constituirse como algún tipo de minoría o grupo regional oprimido para conseguir que se les ortogue algunos recursos colectivos.

El precio de formar tal tipo de grupo es el de adoptar una identidad cultural homogenizada y el desarrollo de un discurso de los derechos minoritarios. Esto, a su vez, hace que sea la cultura local y la identidad un peón en un proceso político y les priva a los individuos merecedores del derecho de buscar sus remedios como seres individuales competentes.

Dentro de tal contexto, las responsabilidades de los investigadores sociales profesionales se deben discutir con más franqueza que la que hemos visto hasta el presente momento. Por ejemplo, si se acepta el argumento que he expuesto de que las ciencias sociales tienen una responsabilidad básica de aplicar sus conocimientos a los procesos de reforma social en muchos niveles sociales, entonces no podemos quedarnos mudos delante de estos hechos. Si, como a menudo insistimos, nosotros proporcionamos una perspectiva y una voz crítica —a menudo ni buscada ni bienvenida— referente a estos temas, entonces también nos debemos ver obligados a descubrir la infraestructura de estas formas de la violencia cultural y fomentar la no-adhesión a las apropiaciones culturales totalizadoras de los grupos de poder mayoritarios. Dentro de tales contextos, políticamente cargados, nuestra tendencia es preferir el juego de los conceptos, las teorías, y las modas intelectuales. La alternativa es tener una conexión a alguna forma de acción social y dejar conscientemente de rendir servicio al poder.

MOMENTOS PERSONALES CRÍTICOS EN LA FORMACIÓN DE ESTA VISIÓN DE LA VIOLENCIA CULTURAL

A continuación voy a documentar la génesis de estas opiniones personales de forma autobiográfica. Creo que es una manera de ser consistente con la afirmación de que los problemas de la identidad necesariamente crean un eslabón entre lo profesional y lo personal. También esto hace todavía más patente el hecho de que este trabajo se basa en una visión totalmente personal.

Para tratar de estos problemas, he tenido que repasar lo que me parecen que son algunas de las fuentes de mis compromisos personales con estos problemas. Para cumplir las intenciones de esta exposición, voy a recontar unas experiencias personales ejes que brotan de haber nacido en los Estados Unidos de los años 40 y luego de haber tenido una experiencia bastante continua de España desde 1965.

Los Estados Unidos: La decisión legal clave en la des-segregación, *Brown v. the School Board of Topeka*, Kansas, ocurrió por coincidencia cuando yo personalmente estaba ingresado en la escuela primaria en Topeka, Kansas. Bien recuerdo el día cuando dos, al parecer imposiblemente pequeñas, niñas negras (tan pequeñas en relación al significado social que gravitaba sobre ellas) con su pelo en trenzas y con sus vestidos del domingo, aparecieron en mi escuela primaria y entraron al edificio detrás del director de la escuela y el encargado del distrito escolar. Curiosamente, no recuerdo haberlas vuelto a ver, aunque más estudiantes negros aparecieron poco a poco en el campus durante el recreo. Si la escuela se había integrado, mis clases no, por lo menos que yo recuerde.

Cuando yo rellenaba la tarjeta de inscripción en la escuela preparatoria en el año 57 para entrar en la única preparatoria en una ciudad de 100.000 habitantes, tuve que escoger entre las siguientes categorías: «blanco,» «de color,» o «mexicano». No me sorprendió, me pareció normal. Solo cuando me visitaron unos estudiantes mexicanos de México, D.F. llegó a ser la tarjeta un problema.

También recuerdo haberme visto con estudiantes «de color» y «mexicanos» en el aula donde empezamos el día, antes de ir a las clases. Con ellos, también yo tocaba música en la banda sinfónica, en la orquesta de baile, y en el combo de jazz, pero no los vi nunca en otros sitios, excepto en la habitación reservado para los fumadores durante el almuerzo. Pocas veces visité una casa suya y solamente una vez fuimos a comer juntos.

Mas tarde, en la universidad, recuerdo la felicidad que me causó el sacar un permiso de estudiante universitario para evitar el servicio militar. Lo conseguí, me dijo el encargado del sistema de reclutaje militar, porque yo era uno entre el 20% de los estudiantes de la preparatoria en Topeka (casi todos blancos) que se habían matriculado en la universidad. En medio de mi curso de postgrado, me obligaron a hacer un exámen. Los que sacaron una buena puntuación se quedaban en la universidad; los demás se destinaban a Vietnam. Y luego, se cerró el ciclo cuando en 1985 recibí una invitación a la fiesta de 25 aniversario de nuestra promoción de la preparatoria y descubrí que un gran número de mis amigos negros y mexicanos habían muerto, víctimas de Vietnam.

En el año 69, recuerdo haber comprado un número de la revista *Newsweek* en San Sebastián. Tenía una cubierta roja muy llamativa con una foto de unos negros armados controlando un edificio en un lugar que se llamaba Cornell University. Un año más tarde, me dieron puesto en Cornell y yo llegué para desempeñar mi primer cargo académico que era de servir como guardia al edificio nuestro en la facultad durante toda una noche porque un pirómano había incendiado el Centro de Estudios Africanos y Afro-americanos. La primavera pasada, presencié la lucha interna en Cornell contra el racismo provocado por una multiplicidad de grupos minoritarios reclamando sus propios derechos de tener una residencia y comedor privado para ellos. Las minorías ya incluían a la Coalición de Cornell de Gays, Lesbianas y Bisexuales. Se les rechazó la petición, pero este otoño frente a una manifestación seria

de estudiantes hispanos, a ellos se les ha concedido una residencia propia.

España: Mis experiencias en España tienen menos alcance temporal pero no son mucho más felices. Llegué al País Vasco en el año 68 para llevar a cabo un trabajo de campo sobre la toma de decisiones económicas en la agricultura vasca y el éxodo rural. En poco tiempo, me vi metido en las secuelas del asesinato de Melitón Manzanos por ETA. El destino quiso que yo estuviera pasando en coche rumbo a Vera de Bidasoa para pasar un tiempo con Julio Caro Baroja justo delante de la puerta de la casa donde había muerto Manzanos. Además, llevaba un coche alemán con placas turísticas. Desde aquel momento, la «pareja» de la Guardia Civil hizo visitas diarias al caserío donde aparcábamos el coche. Pocos días después, pasando por un control de policía en Enderlaza, casi me mata un policía por una equivocación. Se me acercó por la ventanilla derecha del coche. Yo tenía el cinturón de seguridad puesto y no podía asomarme a la ventanilla ni bajarla sin soltar el cinturón. En aquel Volkswagen, el cinturón se anclaba en un poste central y se soltaba apretando un gatillo. El aparato parecía una pistola. Al apretar el gatillo, le di tanto miedo al policía que casi me disparó. Y luego los dos pasamos un rato al lado de la carretera, temblando del miedo provocado por el incidente. A la vez, yo sentí una gran confusión al saber que la noche del asesinato, la gente de Fuenterrabía bailaba en las calles. Lo único que se me pasaba por la mente, estando totalmente desconectado de la cuestión vasca, era las implicaciones nada claras para mi proyecto de investigación doctoral. Empecé una rápida recogida de documentos históricos por si tuviese que marcharme y escribir una tesis de archivo.

Poco a poco, al informarme más de la situación vasca y de su historia larga, pude observar el desarrollo del movimiento hacia una comunidad autonómica vasca en contra de los «opresores» de Madrid. Empecé a comprender el significado de oír la lengua vasca en la radio y la celebración que eso producía entre la gente, aunque no creo que aquel cursillo radiofónico fuera capaz de enseñarle a nadie a hablar vascuence. Pude observar también la re-iniciación de las actividades públicas del Partido Nacionalista Vasco después de una generación entera de operaciones clandestinas.

Yo me encontraba estudiando el vascuence utilizando un anticuado libro de gramática basado en el Latín, oyendo otra versión del idioma en la radio, y todavía otra más en los caseríos y en el barrio de la marina. Y luego, sufriendo confusión verdadera, seguí de lejos como la lengua vasca se fue re-estructurando por un grupo de líderes del movimiento vasco. La lengua oficial que resultó hizo que los caseros y pescadores que yo conocía ya hablasen una versión muy defectuosa de la lengua oficial. Desde entonces, he seguido observando con fascinación la lucha continua de imponer el «batúa» en las escuelas y las academias, la lucha por convertirla en la lengua de la Comunidad Autónoma del País Vasco.

En gran parte provocado por estas experiencias y a causa de una serie de problemas intelectuales sobre los valores culturales vascos que brotaron de mi trabajo de campo, empecé a trabajar en el estudio del desarrollo histórico de la etnicidad vasca,

en parte para resolver algunas de mis propias confusiones. Dentro de este contexto, y habiendo leído las recopilaciones de los fueros y las historias de la zona a partir del siglo XV, me sorprendió y fascinó la primera lectura de la nueva Constitución de España. No solo abrió la posibilidad de crear las comunidades autónomas sino encerraba una definición provocativamente amplia de la cultura y del concepto de comunidad histórica. Me parecía que tales textos iban a abrir el camino a una profusión de esfuerzos etnogenéticos, no solamente en el País Vasco y Cataluña sino en toda España con una intensidad mucho más allá de lo que pudieran haber deseado los que escribieron el documento. Y, claro está, así pasó.

Con creciente pesimismo, observé cómo algunos antropólogos vascos y folkloristas colaboraban en la confección de una imagen de la cultura vasca perfecta y pura por medio de una reconceptualización de un pasado que para mi y también para los caseros que yo conocía resultaba irreconocible. Entre los rasgos de la historia vasca que se eliminaron era la complicidad de muchos industriales y banqueros vascos con el régimen de Franco, el apoyo a Franco que seguía existiendo en el País Vasco, el alcoholismo en los caseríos, la increíble contaminación ambiental, la pobreza, las escuelas públicas ineficaces, hechos todos que no habían cambiado con el cambio político. Si se mencionaban, era para culpar a los franquistas de fuera por todo.

En un momento clave para mí personalmente, observé cómo unos nacionalistas vascos urbanos expropiaron los caseríos de varias familias de caseros en Fuenterrabía para luego construir un golf, un hipódromo, y un pseudo-pueblo vasco para los ricos donde sus niños estudiarían en un ikastola la nueva lengua vasca que no hablaban los caseros expropiados, caseros que irónicamente siguen siendo el símbolo de la identidad vasca.

En 1977, me fui del País Vasco después de una estancia de 3 meses de investigación con la intención de no volver. Sentí claramente que un extranjero nada tenía que hacer allí, que la gente local tenía que optar por su propio futuro y que las opiniones de uno de fuera ni importaban ni eran relevantes. Aunque no sentí ningún peligro personal, excepto en aquel incidente de Enderlaza, la situación me minaba todo optimismo.

Mi decisión de no volver tampoco duró mucho a causa de una invitación de las cooperativas de Mondragón para darles un cursillo sobre técnicas de investigación social en 1984. Esta invitación se convirtió en un proyecto que duró 5 años y se materializó en un libro escrito entre los de Mondragón y yo sobre su propia identidad cultural compleja. En el curso de aquel trabajo, tuve la oportunidad de observar un poco las vidas del 25-30% de la población que vive en el País Vasco sin ser vascos. Allí a causa de la falta de oportunidades económicas en otras regiones, muchos (pero no todos) viven una existencia de tensión y sobresalto pero no se pueden marchar.

En Mondragón oí hablar de los asesinatos de ETA de los policías, celebrados como muerte a los «opresores». Sin embargo, de mis propias experiencias en otras regiones de España como La Mancha, yo conocía bastante las regiones oprimidas de

España de donde venía estos hombres medio-analfabetos y desesperados. No me he podido persuadir de que un grupo tan miserable se debe denominar «enemigos del pueblo.» A la vez, entendí que, al juicio de muchos, los antropólogos no nacidos en el País Vasco no tienen derecho a opinar sobre las culturas o las políticas de la región. Así que otra vez, me he ido de la región con la intención de no volver.

LAS IMPLICACIONES DE ESTAS EXPERIENCIAS PERSONALES PARA UNA VISIÓN GENERAL DE LA ETNICIDAD Y LA VIOLENCIA

A dondequiera que yo vaya, hay opresión, hay minorías que viven en una situación de riesgo, hay odio, hay miedo, y hay coerción cultural. No son problemas que tengan fronteras infranqueables, acontecimientos que pasan en lugares particulares bajo condiciones especiales. No se trata sólo de la opresión étnica sino del fracaso del capitalismo social democrático, de la opresión general, y la falta de una respuesta social convincente.

Curiosamente, durante mi vida en los EE.UU. y en España, entiendo que los derechos minoritarios y étnicos han ido en aumento de forma importante. He visto la creación de remedios a unas injusticias serias, remedios conseguidos por medio de la agrupación de las minorías para poder responder a sus necesidades. A la vez, he presenciado el fracaso total en cuanto al trato de las injusticias vividas por la mayoría de los individuos pobres y perjudicados dentro de la sociedad en general.

En vez de ver remedios sociales a gran escala, veo que las políticas de la «acción afirmativa» y la autogestión regional, políticas creadas para remediar males profundos, a su vez, han creado minorías y culturas regionales reificadas y homogenizadas que se ven obligadas a aceptar el estatus de minoría (hasta abogar por este estatus) para poder insistir en, lo que a mi juicio deben ser, los derechos humanos básicos. Basándome en estas experiencias, he concluido que el intento bien intencionado de mejorar la situación de las poblaciones minoritarias por medio de una apelación casi exclusiva en agrupaciones raciales o étnicas reificadas ha permitido a los EE. UU y España la inaceptable limitación de las respuestas sociales a las injusticias a una visión imperdonable estrecha de los derechos humanos básicos. Como una consecuencia, la frontera entre las mayorías y las minorías se ha endurecido junto con la implementación de una variedad de programas para proteger a las poblaciones minoritarias.

Por ejemplo, en España a mí me resulta difícil aceptar el traspaso de una parte del poder de una élite central opresiva a unas élites regionales también opresivas y a veces racistas quienes refuerzan una ortodoxia étnica como fuente principal de su poder político y por encima. Y me resulta imposible entenderlo como un progreso social. Claro está que los EE.UU. no ha conseguido mejores resultados con sus programas de acción afirmativa, como demuestran convincentemente las manifestaciones de Los Angeles y los resultados de los procesos jurídicos allí o el asunto de Haití.

Así es que mientras yo reconozco que hemos conseguido un progreso impor-

tante frente a una serie de problemas de derechos civiles, creo que, a la vez, hemos desarrollado unas formas sutiles y coercitivas de la violencia cultural, unidas a una respuesta inaceptablemente limitada a las necesidades de la gente empobrecida de nuestras sociedades. Hemos entrado en una fase en la que los burócratas nacionales y regionales distribuyen bienes y servicios a las «minorías» y los grupos «regionales» de acuerdo con las reglas de juego creadas por los mismos burócratas.

Y para finalizar, debo expresar el disgusto personal que me produce el silencio de la mayoría de los antropólogos sobre estos temas. En vez de dirigirse a estos problemas frontalmente como una disciplina y un grupo de asociaciones profesionales, utilizamos nuestros congresos anuales para avanzar mociones piadosas a favor de los derechos humanos y llenamos las páginas de nuestras revistas principalmente con discursos sobre la construcción social de la identidad, la perspectiva post-modernas, y la especialidad nueva de «cultural studies» en donde todos los que tengan opiniones políticamente correctas pueden encontrar un hogar. Y de esta manera, casi conseguimos ignorar las violencias culturales y físicas que se llevan a cabo en muchas partes en nombre de la pureza cultural.

¿QUÉ ES LA VIOLENCIA CULTURAL?

Yo definiría a la violencia cultural como la reproducción de las formas de opresión mayoritaria del estado capitalista al nivel del grupo étnico. El estado capitalista democrático contemporáneo funciona por medio de un sistema de justicia distributiva que divide a la población en una mayoría dominante y una serie de minorías subordinadas. La mayoría luego escoge entre las minorías buscando las que «merecen» apoyo y les impone una disciplina para que se porten de una forma específica para poder conseguir el apoyo que merecen.

La rápida y continua expansión de la movilización étnica y racial revela claramente como se ha aniquilado la fuerza tractora de las reclamaciones de justicia social basada en una visión de un mundo de clases sociales. Como respuesta a este deterioro, las reclamaciones contemporáneas han vuelto a tener un tono muy agudo, pero ahora es un tono étnico y racial. Aunque sus argumentos a favor de la autogestión étnica y los derechos étnicos son análogos a los que antes se utilizaran para apoyar la autogestión nacional, a menudo se apela a una base bio-cultural esencialista para hacer que sus peticiones parezcan brotar directamente de la naturaleza biológica. De esta manera, se pretende sacar la negociación política del foro político y meterla en el campo del reconocimiento de los derechos naturales.

En tales sistemas, se une la diferencia a la subordinación, aceptando solamente ciertas diferencias subordinadas como la base apropiada de un trato favorable y preferencial bajo la ley. Esto requiere que los grupos étnicos y raciales acepten la subordinación y al trato de las diferencias que les separan de la mayoría como un factor negativo para poder recibir bienes y servicios del estado. Estas minorías, a su

vez, tratan a las culturas y prácticas de la mayoría con desdén y hasta odio.

Esta misma estructura se ha reproducido al nivel étnico-regional también. La comunidad autónoma es la «welfare state» reproducido en una escala menor. Aquí la asimilación a la mayoría dentro de la región es la meta, pero el precio de este tipo de remedio social es la definición de los problemas sociales como rasgos de grupos regionales. En apoyo de esta política, hay un tipo de «policía de la identidad» que juega el papel de los árbitros de la pureza étnica. Y dentro de las regiones de movilización étnica y la celebración de la cultura regional, el hecho de ser de una minoría interna es una posición totalmente enajenada y, en algunas regiones, realmente peligrosa.

¿SI LA PROTECCIÓN DE LOS INTERESES MINORITARIOS FORMA UNA PARTE ESENCIAL DE LA DEMOCRACIA Y DE LA ANTROPOLOGÍA, CÓMO SE PUEDE CONSEGUIR SIN CREAR VIOLENCIA CULTURAL?

El eje de mi argumento es que tenemos que reconocer que vivimos con la mano muerta de una concepción anticuada y castigadora de la democracia como un sistema de justicia distributiva en el cual la mayoría homogénea distribuye unos bienes y servicios a los desgraciados que no formen parte de la mayoría. Aunque se pueden reconocer los resultados conseguidos por este sistema y los remedios concretos que ha proporcionado, también hay que reconocer que ha creado un importante nivel de opresión cultural.

Necesitamos examinar y comprender el papel de las instituciones distributivas mismas en crear y agudizar estos problemas. Si en esta época histórica, insistimos que el precio de la justicia es la subordinación cultural, debemos criticar estas prácticas y abogar por alternativas reales. Estas formas de la subordinación cultural obligan a los grupos subordinados a que «se definan» culturalmente y esto les abre camino a los líderes políticos oportunistas para que se pongan en la posición de mediar entre el grupo subordinado y la mayoría. Y la Antropología se encuentra directamente implicada en este juego.

El proteger los derechos de esta manera termina por tener que apelar a la protección militar y policial de las minorías porque tales sistemas enfrentan a las minorías con los pobres y oprimidos dentro de los grupos mayoritarios. Su odio mutuo se refuerza. También crea presiones dentro de las regiones de homogenizar su identidad regional cultural como un método de solidificar sus reclamaciones políticas, violando una vez más las vivencias de muchos dentro de las regiones que tienen experiencias culturales diferentes.

Me parece que la única salida es la de crear un medio ambiente institucional en el cual durante la búsqueda de los derechos básicos humanos, la diversidad cultural no se conciba siempre como una fuerza negativa. Claro está que una consecuencia inevitable de tratar a la diversidad cultural como un rasgo positivo es que tendríamos

que tratar a los problemas sociales por medio de la provisión de remedios a las minorías pero a la vez, tendríamos que fijar unas normas mínimas sociales para todos los miembros de la sociedad. El no hacer esto enfrentaría a las minorías y los pobres dentro de la mayoría otra vez y seguiríamos reificando las tensiones y odios minoría/mayoría.

Claro está que tal método costaría mucho más dinero y les quitaría a los políticos y los burócratas contemporáneos unas armas importantes. Así que me parece que hay muchas fuerzas que quieren que nos distraigamos de las reformas sociales básicas que hacen falta.

¿CUÁLES SON LOS DEBERES DE LA ANTROPOLOGÍA BAJO ESTAS CONDICIONES?

Como responsabilidad básica profesional, los antropólogos tienen que aceptar la responsabilidad de mantener sus perspectivas críticas y su apoyo por la diversidad cultural en contra de la violencia cultural. Es nuestra responsabilidad la de trastornar y criticar la imbecilidad moral de la industria de «cultural studies» que produce certidumbres donde no hay más que explotación. También nos toca revelar la configuración de intereses sociales coercitivas que subyacen debajo de la superficie del mundo «etnogenético» de hoy, incluyendo, claro está, algunos de nuestros «intereses» profesionales.