

¿Quiénes son «los de casa»? Galicia vista por dos antropólogos «extranjeros»

Hans C. Buechler
y Judith-María Buechler
(Universidad de Syracuse)

En esta ponencia analizamos dos problemáticas antropológicas. La primera problemática es la de la dicotomía entre el investigador y el investigado, o, en una formulación más reciente en nuestra disciplina, la de la dicotomía entre «nosotros» y «los otros» aducida por los teóricos postmodernistas para iluminar el papel del «autor» en la producción de textos etnográficos. La segunda problemática trata de la pregunta de cuál es el punto de vista privilegiado: el del antropólogo nativo que comparte la misma cultura con el «sujeto» de investigación, o el del antropólogo «extranjero» con su posibilidad de examinar al «sujeto» de una manera más «distanciada» y por consiguiente más «objetiva». Los antropólogos positivistas tradicionales afirmaban que eran los «extranjeros» los que podían asumir una posición más objetiva, mientras los antropólogos postmodernos, cambiando el signo de la problemática positivista, opinan que los nativos son los más privilegiados. La supuesta ventaja de ser «forastero» o «más forastero desaparece si consideramos la posibilidad —como lo afirman los postmodernistas— de que la visión del investigador/autor se encuentra irremediabilmente ligada con el punto de partida

socio-cultural del investigador cuya voz en el texto etnográfico tiende a sofocar a aquellas de los sujetos investigados. Por supuesto, aún los antropólogos más positivistas creían en el reconocimiento de una humanidad común como subyacente a cualquier proyecto etnográfico pero rara vez trataban de elaborar sobre lo que les unía a los que estudiaban.¹

La premisa de la que parten ambas problemáticas es la posibilidad de distinguir entre «nativos» y «forasteros», «investigadores» e «investigados», «nosotros» y «los otros». Los postmodernistas tales como Edward Said, que toman una posición extrema sobre este tema, asumen un etnógrafo/autor «occidental» representando a una tradición intelectual europea/norteamericana (sin más diferenciación) estudiando a/o escribiendo sobre los demás. Si aceptamos por el momento ambas premisas (es decir la posibilidad de distinguir entre «nosotros» y «los otros» y una tradición intelectual occidental homogénea representando a la esencia de una «cultura occidental»), el caso especial del etnógrafo «nativo» europeo se nos presenta con las siguientes alternativas: Podemos tratarlo como un «nativo» más, lo que problematiza la posibilidad de distinguirlo del etnógrafo «forastero» con el cual comparte la tradición intelectual. O podemos prescindir de clasificaciones más detalladas y considerar a cualquier etnógrafo «occidental» (es decir, en el último análisis a todo etnógrafo) como un «nativo» más. Sólo la segunda alternativa presenta la posibilidad de conservar las dos premisas, pero supone que, con compartir la tradición intelectual (que además tenemos que suponer homogénea), cualquier «forastero» se convierte en «nativo» y además que cualquier «sujeto europeo» comparte la misma tradición intelectual (y cultural) con el etnógrafo. Si no adoptamos esta última alternativa, que parece algo traída por los pelos, el ejercicio de lógi-

¹ Hay que precisar, que el punto de vista de los antropólogos positivistas y aquel de los postmodernistas no es enteramente opuesto. En el pasado, aun los seguidores de Boas reconocían que existía una visión de adentro; que los informantes principales o los asistentes nativos entrenados en técnicas antropológicas podían contribuir a la tarea del antropólogo. Por lo menos en sus clases, Margaret Mead daba un paso adelante más cuando reconocía que los informantes principales servían como uno de los filtros más importantes en el proceso de interpretación.

ca que acabamos de hacer demuestra la imposibilidad de tratar al tema de nuestro simposio de una manera categórica. Tendremos que hacerlo utilizando clasificaciones incompletas y deficientes, o si no, tenemos que problematizar la validez de la dicotomía misma.

De todas maneras, lo antedicho significa que tenemos que hablar imprescindiblemente de *grados* de diferencia y de semejanza, es decir de grados de ser «forastero» o de ser «nativo».

Tomando el punto de vista de la antropología cultural/social tradicional, el antropólogo «nativo» logra dibujar un cuadro «objetivo» de su propia sociedad en relación a la distancia socio-cultural que le separa del grupo específico al que estudia. Por ejemplo, según este modelo, un etnógrafo barcelonés estaría en la posición de pintar un cuadro más o menos objetivo de los habitantes de una aldea rural asturiana solo por tener cierta distancia socio-cultural de sus «sujetos», por ejemplo, por los contrastes regionales, rural-urbanos y tal vez de estrato social que le separan de aquellos. Tenemos que añadir que, además de la cuestión de perspectiva de pájaro, la problemática de «distancia» tiene aspectos prácticos. A veces es más factible para una persona entrevistada hablar con un investigador clasificado como *hors système*, fuera del sistema, porque lo define como más neutral. Por ejemplo, el hecho de que ni Judith-Maria ni Hans provienen de Alemania Occidental seguramente facilitó nuestro estudio en Alemania Oriental, por los recelos que existen entre las dos partes de Alemania.

Puede ser que este afán de objetivizar al grupo enfocado resulte en una esoterización del objeto de estudio (es decir en una búsqueda de temas que nos distinguen lo más posible del grupo enfocado) aún cuando el investigador podría ser considerado como «nativo». Por ejemplo, cuando hicimos nuestro estudio en Alemania, el país de origen de los padres de Judith-Maria, elegimos una ciudad de Alemania Oriental y la influencia de 40 años de comunismo sobre el proceso de reprivatización. Podemos explicar de la misma manera la tendencia de los antropólogos españoles (y la mayoría de los antropólogos «extranjeros») de elegir a sociedades españolas rurales y muchas veces geográficamente aisladas.

Si rechazamos el punto de vista de los positivistas y aceptamos aquello de los postmodernistas, entonces los «nativos» o los «más nativos» tienen

la ventaja sobre los «forasteros» o los «menos nativos», ya que hablan con la misma voz o con una voz parecida. Posiblemente, nuestro antropólogo barcelonés seguiría tratando a sus conciudadanos asturianos como «los otros», pero ahora serían «nuestros otros». Pero tenemos que preguntarnos si es realmente útil la dicotomía aún en su modalidad atenuada. ¿No somos siempre a la vez «forasteros» y «nativos» aún no siendo criados con los mismos valores culturales? ¿Y, en el caso de antropólogos cuyas carreras están ligadas íntimamente con el estudio de una determinada cultura (o determinadas culturas), se puede realmente hablar de una dicotomía constante (compare con Narayan 1993:677)?.

La pregunta de si el forastero (sin perjuicio de que designemos con este término a un «occidental» estereotipado, al «colonialista», al que pertenece a una cultura distinta del informante, o una categoría de personas más restringida) es fácilmente separable del «otro» («colonizado», miembro de una sociedad «no occidental» o de una cultura específica diferente de aquella a la cual pertenece el investigador) ha sido examinada solo recientemente (vea, por ejemplo Clifford 1988, Behar 1.993). Kumar (1992:6) nos hace recordar la afirmación de Geertz de que la investigación antropológica es «específica de la persona» y que cualquier obra escrita refleja tanto un momento y un lugar específico, como la cultura y la clase social del investigado. Pero además, su memoria de Banarés también nos demuestra la incapacidad de las dicotomías tradicionales de captar el hecho de que le investigador/escritor sea al mismo tiempo «otro» y «mismo». Abu Lughod (1993:40) critica a Bourdieu por suponer esta posibilidad de separar. Afirma, por lo contrario, que «el yo del forastero no está situado simplemente afuera; él o ella siempre se encuentra en una relación definida con «el otro» que estudia, no simplemente como un «occidental» o un «medio-medio», sino como un francés en Argelia durante la guerra de independencia, .. Lo que llamamos «lo externo» o «lo parcialmente externo» siempre está localizado *dentro* de un complejo político-histórico más amplio. «De forma paralela, la íntima colaboración entre algunos de nuestros informantes y nosotros problematiza el dualismo entre «uno de nosotros» y «el otro». ¿Hasta qué punto es, entonces, forastero el «antropólogo forastero»? Concordamos con la propuesta de Narayan (1.993:677) que «..en este momento histórico deberíamos ver a cada antropólogo en términos de identifica-

ciones cambiantes dentro de un contexto de comunidades interpenetrantes y de relaciones de poder». Muchas veces estudiamos problemáticas que se asemejan a las del investigador. Estudiamos diferencias en lo parecido, o en lo que inicialmente suponíamos que era parecido.

Este proceso continúa cuando regresamos del campo para escribir en casa. También compartimos la interpretación y la creación de teorías con nuestros informantes y con escritores/teóricos profesionales «nativos». Por ejemplo, se decía de Margaret Mead que recreaba una aldea nuevaguienense dentro de su oficina en el Museo de Ciencias Naturales en Nueva York.

El problema de la supuesta incompatibilidad del punto de vista tradicional que valora positivamente la distancia entre el investigador y el investigado y el punto de vista postmoderno que lo valora negativamente se resuelve si consideramos la representación etnográfica como un proceso complejo en el cual el investigador y el investigado (y paralelamente el investigador «más forastero» y el «investigador más nativo») se alejan y se aproximan mutuamente. Idealmente, el estudio etnográfico es un diálogo en el curso del cual el investigador y el investigado aprenden a la vez, progresivamente con más detalle, lo que los une y lo que los distingue.

En lo que sigue, trataremos de estos problemas en el contexto de nuestros estudios en Galicia durante los últimos veintitantos años. Trataremos nuestras relaciones tanto con las familias gallegas estudiadas como con nuestros colegas españoles (antropólogos y representantes de otras ciencias sociales) como una serie de transposiciones culturales y personales de índole tanto intelectual como afectiva. Proponemos que, consciente o inconscientemente hemos elegido el estudio de ciertas problemáticas que compartimos con nuestros informantes a pesar de que existen diferencias en el efecto de estas problemáticas sobre nuestras respectivas vidas. Proponemos finalmente que este proyecto de transposiciones resultó en una determinada visión de Galicia y de la emigración gallega a otras partes de Europa.

En 1972 elegimos el tema de la emigración gallega a Suiza por haber observado a emigrantes españoles durante nuestras vacaciones de verano en el pueblo donde Hans pasó parte de su niñez. Ambos somos hijos

de emigrantes. Judith-Maria, cuyos padres son de procedencia alemana, nació y vivió durante 11 años en China, y Hans, de padres suizos, pasó los primeros 11 años de su vida en Bolivia antes de trasladarse con su hermana (pero sin sus padres) a Suiza. Hans compartía con los emigrantes gallegos el sentido de encontrarse en un país extraño.

Trazamos la experiencia migratoria dentro de familias a lo largo de su ciclo de desarrollo. Emigraban en mayor medida hombres, parejas y, en un grado menor, mujeres solteras. Los que tenían hijos, muchas veces los dejaban con los abuelos del hombre o de la mujer, o si no, con menos frecuencia, con otros parientes tales como tías maternas. A pesar de nuestro conocimiento de este último proceso, motivado por trabas legales y por la dificultad y el alto costo de obtener alojamientos adecuados, nos asombró cuando uno de nuestros informantes nos sugirió, sin broma, que comprendería que nosotros teníamos que regresar a los Estados Unidos para reanudar nuestras actividades profesionales en aquel país (ya que esto era lo que significaba para nosotros «buscar la vida»), pero que deberíamos dejar a nuestras dos hijas, que tenían entonces seis años, con ella en Galicia. En nuestras propias historias de emigración, aquel escenario se había producido de dos maneras distintas. Los padres de Judith-Maria decidieron salir de China por no querer separarse de ella. En la generación anterior, en el pasado de su padre, este tipo de separación había conducido a la muerte de un hijo. En contraste, como ya lo hemos visto, Hans y su hermana mayor tuvieron que quedarse con una tía materna en Suiza cuando sus padres regresaron de Bolivia, donde su padre había emigrado durante la depresión mundial (compartiendo el viaje con emigrantes gallegos que embarcaron en el mismo barco en La Coruña rumbo al Nuevo Mundo). Nosotros habíamos acordado no separarnos nunca de nuestras hijas mientras eran niñas, así que nos acompañaban a nuestros sitios de estudio por todas partes del mundo. Aquella resolución fue reforzada cuando observamos el sufrimiento de las familias gallegas separadas por la emigración, despertando memorias dolorosas. Más tarde nuestro asombro fue reemplazado por el reconocimiento de lo que significaba dicha sugerencia en términos del mantenimiento de lazos interpersonales. Las familias de los emigrantes tratan de conectar de nuevo con miembros de la familia que no habían regresado desde hace mucho tiempo invitando a sus hijos a visitarles durante sus

vacaciones, enseñándoles el idioma nativo de sus padres, y tratando de despertar en ellos el interés en la región nativa de sus padres. Nuestro informante también nos estaba definiendo como emigrantes que estarían más dispuestos a regresar en el caso de que nuestras hijas quedaran insertadas dentro de la comunidad. Con el tiempo tuvimos la oportunidad de responder a la propuesta generosa de aquella informante, invitando a un miembro de lo que consideramos como nuestra familia gallega» a permanecer con nosotros una parte de un verano en los Estados Unidos. También le gustaría trabajar por un tiempo en Bolivia. Todos esperamos que estos lazos continúen.

Un ejemplo paralelo fue la teoría que circulaba en 1972 en el mercado de una pequeña ciudad cercana según la cual Judith-Maria (que por su tipo físico puede pasar como gallega) habría regresado a su lugar de origen en Galicia después de una temporada fuera del país y habría traído a su marido suizo. (Hay que decir que circulaban también otros rumores menos positivos. Se temía que éramos estafadores. Y en aldeas alejadas circulaba el cuento que habíamos venido a robar a los niños o que éramos agentes policiales suizos investigando crímenes cometidos por emigrantes españoles). Si, al principio, no nos podíamos identificar con la teoría de nuestra identidad que circulaba en el mercado, ahora la consideramos apta en una sociedad de emigrantes y de familiares no emigrantes con los cuales siguen teniendo contacto. Años más tarde, Hans fue confundido con un hijo emigrado a Francia, cuando una persona de la misma parroquia pero de una aldea alejada lo vió tomando el desayuno cuando estábamos alojados en la casa de nuestra familia gallega. Como si no fuera nada extraña la confusión; Narcisa contestó que no era Rafael (el hijo que radica en Francia ya desde hace muchos años y que rara vez viene a España), que era solo Hans. Nos sentíamos y nos sentimos profundamente agradecidos que en aquella familia formásemos parte de «los de casa».

Estos ejemplos demuestran que lo que uno es y la persona en la que uno se convierte en el transcurso de una carrera antropológica están entrelazados. El proceso de experimentación con el posicionamiento de otros o como intrusos o como parte de «nosotros» puede, con el tiempo, ceder a una aceptación de la posición adscrita por los que se ven situados de esta manera.

Pero la conceptualización de Galicia como «lugar» no opera solamente como una manera de anclar al emigrante en un determinado punto geográfico. En vez de considerar a la emigración como un circuito entre la región de origen y el país de destino, tal como lo interpreta Gmelch (1992), hemos llegado a interpretar el concepto de Galicia de una manera más compleja. Para los emigrantes, Galicia es más que una región geográficamente fija. Es algo que se puede transportar, en parte, al país de destino, gracias al sentido de estar conectado con Galicia esporádicamente y por querer volver a aquella región en el futuro, construyendo lo que nosotros ideábamos como «el mito del retorno» (vea Anwar 1979), pero que, gracias al rápido desarrollo de España en la última década y al desempleo en los países de destino, se convirtió parcialmente en realidad. Pero, el sentido de comunidad gallega también se puede considerar, hasta cierto punto, como *disociado* del concepto de lugar, o si no, como designando a un espacio multilocal. Especialmente al principio de la última honda migratoria, los emigrantes trataban constantemente de mejorar su situación económica, abandonando un destino determinado donde ganaban menos en favor de un sitio donde se les ofrecía más, sea donde sea. Muchas veces los emigrantes también se sienten fuera de su sitio cuando regresan a Galicia y las mismas personas que alaban la belleza de Galicia y la buena calidad de la comida, hablan de una manera positiva del compañerismo entre los emigrantes, sobre el ritmo predecible de la vida en Suiza o aún sobre comidas que les gustaban. Mas luego, los emigrantes a largo plazo que retornaron a Galicia muchas veces afirmaban que habían dejado su juventud, su fuerza, su salud, y a sus hijos y amigos en el país del destino. Su vida en Galicia seguía entonces marcada con los rastros de su vida en el extranjero.

El caso de nuestros encuentros con José, un gallego nacido y criado en Suiza (pero cuya madre habla solo unas pocas palabras de suizo alemán) y que últimamente ha regresado a Galicia acompañado por sus padres y su esposa suiza, puede servir como ejemplo del complejo espacio donde viven los gallegos y de nuestra posición frente a (o dentro de) este espacio. Tanto él como nosotros tenemos lazos parciales que nos unen con Galicia y con otros lugares. El transpone su meticulosidad suiza a la cons-

trucción de su impresionante casa diseñada por su esposa. La cocina luce azulejos traídos de Suiza en las paredes.² Uno de los problemas más grandes que tiene la esposa es el hecho de ser rechazada por los parientes de su esposo. No le afecta tanto el hecho de verse trasladada a un país extranjero, porque tampoco se siente enteramente arraigada en suiza, pero, si hubiera tenido la posibilidad de elegir, hubiera preferido vivir en el Canadá o en Australia donde piensa que la gente es más abierta a diferencias. Para su futuro, ella concibe un papel de mediadora: quisiera ayudar a los españoles que tienen dificultades con trámites oficiales o judiciales en Suiza. El caso de esta pareja es un ejemplo tanto de la multiplicidad de raíces que tienen los emigrantes como del afán de integrar las diferentes caras de su vida en un conjunto coherente. El caso de la familia de José también tiene su contrapunto en nuestras propias vidas. Durante una clase de dibujo, un amigo de juventud de Hans le preguntó por qué estaba dibujando un árbol que no parecía estar enraizado en el suelo. Hans respondió que los eucaliptos que crecían en Bolivia tenían tal aspecto. Pero para contentar a su amigo, dibujó otro árbol, esta vez con un sistema de raíces completo. Sin embargo, estas raíces tampoco estaban arraigadas en el suelo. El árbol entero, con sus raíces, seguía suspendido en el centro de la página. De una manera conversada, el padre de Judith-Maria se enamoró instantáneamente de Nueva York al llegar de China por el hecho de tener acceso a toda una literatura médica que allí no disponía. No sorprende que hemos desarrollado un modelo de la emigración como basada en sistemas sociales abiertos y centrados en actores en un sistema mundial. Esto no significa que advoquemos la búsqueda de culturas transnacionales. Aquellas constituyen sólo una entre varias permutaciones posibles. Como lo demuestran nuestros ejemplos, el ser arraigado no es necesariamente opuesto al ser desarraigado (que es el sentido que conlleva el concepto de dos culturas transnacionales). Los gallegos emigrantes desarraigados siguen siendo arraigados a distancia. De una manera paralela, Hans alaba de vez en cuando aquellos aspectos de la

² De forma simétricamente opuesta nuestra cocina luce azulejos traídos personalmente de México que nos recuerdan a los azulejos históricos sevillanos.

cultura suiza con los cuales puede identificarse, mientras Bolivia, país adoptivo de sus padres y de su niñez sigue ejerciendo un fuerte magnetismo sobre su persona. Y Judith-Maria no llegó a hacer investigaciones antropológicas en China por el único hecho de que no lo permitieron las condiciones políticas en este, su país natal, a la vez que los meros cuentos que contaban sus padres acerca de su vida en Alemania antes de la Segunda Guerra Mundial la incentivaron para hacer un estudio en una ciudad equidistante de los lugares de nacimiento de sus padres y que también queda cerca de la ciudad donde vive una prima.

La distancia y la proximidad también tienen una dimensión de clase social. Los antropólogos positivistas opinaban que las diferencias en la posición social que los separaban de sus informantes constituían una manera de asegurar la objetividad. al mismo tiempo preferían estudiar a personas que ocupaban una posición social inferior por el mayor control que les proporcionaba esta táctica. Por el contrario, desde el punto de vista postmodernista, la distancia social constituye una desventaja. Hasta cierto punto, la distancia de clase puede considerarse como un problema mayor para los antropólogos «nativos», cuya posición social es más transparente y más relevante para el informante que se encuentra dentro del mismo sistema evaluativo. Sin embargo, también puede haber creado problemas para nosotros. Por ejemplo, fue más fácil para la persona que antiguamente fue nuestra asistente de tratarnos de igual a igual cuando su fortuna cambió de una situación modesta a una situación acomodada. De un modo parecido, los emigrantes retornados a Galicia nos mostraban sus nuevas casas con cierto orgullo, subrayando el hecho de que aquello era el resultado de su estancia en Suiza. Otros podían valerse de la movilidad social de sus hijos aún si su propia posición social no había cambiado de una manera significativa. En todos estos ejemplos, nuestros amigos veían la importancia de una aproximación de posición social.

La metodología que utilizamos en nuestros estudios sobre la emigración gallega y sus efectos sobre las comunidades de origen también estuvo influenciada por el contexto histórico en el que nos encontrábamos en España. Tuvimos que adaptar una metodología desarrollada en el curso de nuestros estudios universitarios y nuestros estudios anteriores en Bolivia a las condiciones locales. La dificultad (o el hecho de que no era aconse-

jable) de utilizar canales formales en la España de la época de Franco nos condujo a emplear métodos mucho menos estructurados. Por sugerencia del cura de la parroquia contratamos a un joven y a una joven para acompañarnos y para hacer un censo de los emigrantes en la parroquia. La familia de la joven pronto nos acogió en su seno. Con cinco de sus ocho hijos trabajando en el exterior, la madre bien pudo imaginarse cómo podía sentirse una persona en un lugar extraño. Además, como dueña de un bar y tienda de comestibles e hija de un aldeano acomodado que se había casado con un carpintero, ella gozaba de una red de contactos sociales que incluía a toda la gama de parroquianos además de algunas personas en pueblos y ciudades cercanos. Otros asistentes, que llegamos a conocer por los dos primeros, nos facilitaron contactos adicionales.

Paralelamente, nuestra orientación teórica y nuestras relaciones con científicos sociales españoles están ligados con las características de nuestras relaciones con Galicia y con nuestras inclinaciones teóricas y políticas. Nuestra orientación política y nuestro interés en problemas de economía política fue reforzada por el pensamiento marxista de algunos de nuestros asistentes e informantes. Después de haber leído parte de la literatura de economía política escrita por gallegos, nuestra asistente principal nos introdujo personalmente a Xosé Manuel Beiras. La obra de Beiras, especialmente *O atraso económico de Galicia*, inspiró nuestra interpretación de Galicia.

Nos parece que la integración de la obra de otros científicos sociales españoles en nuestras investigaciones también ha dependido del grado en que concordaban con nuestros propios intereses teóricos, no obstante el hecho de que etnógrafos que tienen una orientación muy diferente de la nuestra nos proporcionaron datos que luego reinterpretemos y con conceptos que tal vez eran menos centrales en su propia obra, pero que se volvieron más centrales en nuestras propias construcciones teóricas. Un ejemplo de este último proceso es la teoría de Carmelo Lisón Tolosana sobre la conexión entre la matrilocalidad con la pesca y la emigración.

Mientras que durante nuestra estancia más larga en España esta influencia intelectual nos condujo a una colaboración directa, fuimos invitados años más tarde a participar en un simposio sobre emigración y retorno

organizado en Sevilla por José Cazorla Pérez que antes había redactado un artículo en nuestro libro editado *Migrants in Europe*. El proceso de crear teorías es, entonces, una extensión del proceso de transposiciones que caracteriza el trabajo de investigación antropológica. En consecuencia, no se puede distinguir fácilmente entre teorías creadas por científicos sociales «nativos» y «forasteros».

Finalmente, tenemos que situar las consideraciones que venimos de hacer en el contexto de la calidad de nuestras relaciones con nuestros informantes. Citando a Narayan (1993:672) «...están (aquellos) considerados meramente como forraje para afirmaciones interesadas sobre un Otro generalizado o están aceptados como sujetos con voces, puntos de vista y dilemas, personas con las cuales nos encontramos ligados con lazos de reciprocidad y que pueden aún criticar nuestros esfuerzos profesionales» A medida que los lazos se profundizan, los «sujetos» rechazan el hecho de ser objetivados, y de manera conversiva, le comienza a ser difícil al antropólogo mantener el papel de observador desligado. ¿Como podemos objetivizar a personas con las cuales hemos compartido una parte de nuestras vidas durante los últimos 22 años, un compartir que ha sido más profundo con «nuestra familia gallega» y, en Bolivia, con la asistente de Judith-Maria que con casi cualquier otra persona en el mundo?. La posibilidad —en este mundo de actividad frenética casi podemos hablar de lujo— de poder entrar en conversaciones profundas (que además en el caso de la metodología de redes sociales incluye y hasta privilegia la consolidación con entrevistas con personas interconectadas) conduce a la formación de lazos que cesan de ser solamente intelectuales para volverse también afectivos. Ya no nos sentimos con el derecho de registrar nuestras conversaciones con ciertos amigos en Galicia. Durante nuestra estancia en Galicia en el verano pasado no sacamos nuestro magnetofón a no ser cuando pusimos al día la historia de la vida de Carmen con quien también tenemos una relación bastante íntima, pero más profesional. Nuestros amigos saben que lo que está ocurriendo en sus vidas sigue siendo de interés profesional para nosotros. Pero el hecho de que la antropología sea una manera de mantener los contactos personales adquiere la misma o una mayor importancia. En este proceso el conocimiento de otras culturas se transforma en algo que es más que un ejercicio intelectual o un mecanismo de construir una carrera

profesional. Se convierte en una manera de comunicar y de conceptualizarse a sí mismo.³

Se pueden hacer las mismas observaciones acerca de las relaciones con colegas españoles. Con las crecientes oportunidades de enseñar en programas de intercambio en España y de programas en el extranjero, los antropólogos basados en Norte América llegamos a comprender cada vez más la estructura y las dificultades de la vida académica en España. Las oportunidades de colaboración también han aumentado. Sin embargo, a pesar de la existencia del «information highway», el mundo de las publicaciones sigue siendo bastante cerrado. En este contexto, es sumamente importante el interés del gobierno de España, de las autonomías y de las provincias de promover a los intercambios de este tipo tengan el resultado de que el antropólogo «extranjero» se sienta aún menos forastero y que el antropólogo «nativo» se sienta menos aislado de sus colegas en el extranjero, contribuyendo a una puesta en común en la comprensión del sin número de temas de la vida española.

En esta ponencia hemos tratado de posicionarnos dentro de nuestra profesión como antropólogos socio-estructurales sensibles a las críticas de los postmodernistas, como emigrantes comprometidos en el estudio de la emigración, y como individuos con lazos intelectuales y afectivos con personas situadas de diferentes maneras en el campo social gallego. Este proceso de posicionarse nos condujo a cuestionar la utilidad de dicotomías tales como la del científico social nativo y forastero, cuyas representaciones de España no son necesariamente opuestas. Nos hemos decantado, más bien, por un proceso complejo de aproximaciones mutuas y de comprensión de diferencias y semejanzas, un proceso que involucra al investigador en un compromiso intelectual que es a la vez profundamente personal.

³ Un proceso análogo, pero hasta cierto punto simétricamente opuesto, en que la informante veía la importancia de ayudarnos con nuestro trabajo pero a la vez consideraba al magnetofón como un instrumento de distanciamiento se produjo cuando Judith-Maria grabó la historia de la vida de su prima en Alemania Oriental.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, L. 1993 *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- ANWAR, M., 1979 *The Myth of Return: Pakistanis in Britain*. London: Heinemann.
- BEHAR, R. 1993 *Translated Woman: Crossing the Border with Esperanza's Story* Boston: Beacon Press.
- BEIRAS, X., 1972 *O atraso económico de Galicia*. Vigo: Galaxia.
- BUECHLER, H., 1991 «El secreto de los Reyes Magos: flexibilidad del empleo de los emigrantes gallegos en Suiza». En *Antropología de los pueblos de España*, edited by J. Prat, J. Contreras, U. Martínez, and I. Moreno, Madrid: Taurus.
- 1989 «Cooperatives and Inequality in Spanish Galicia». En *Studies in Social Inequality*, No. 1 JAI Press Westport.
- 1983 «Spanish Urbanization from a Grassroots Perspective,» En M. Kenny and D.Kertzer, eds. *Urban Life in Mediterranean Europe*. University of Illinois Press, Urbana.
- BUECHLER, H. Y J. M. BUECHLER, 1991 «Economy and Autonomy in Post-Transitional Spanish Galicia». with J.M. Buechler, *En Anthropology, Industry, and Labor: Studies of the New Industrialization in the Late 20 th Century*. edited by F. Rothstein and M. Blim, New York: Praeger Publishers.
- 1990 «¿Será definitivo el retorno? Opciones del emigrante gallego». En Junta de Andalucía, Consejería de la Presidencia, Dirección general de Emigración de.: *Symposium Internacional Emigración y Retorno*. OCAER: Sevilla.
- 1987 *Migrants in Europe: The Role of Family Labor, and Politics*. Eds. Greenwood Press, Westport.
- «Introduction» En *Migrants in Europe* (vea arriba) pp 1-8.

«Spanish Galician Migration to Switzerland: Demographic Processes and Family Dynamics». En *Migrants in Europe* (cf. above) pp 221-264.

1.984 «Four Generations in Spanish Galicia: A Developmental Analysis of Socioeconomic Options», En Owen Lynch de. *Culture and Community in Europe»: Essays in Honor of Conrad M. Arensberg*. Hindustan Publishing Corporation Press, New Delhi, pp. 150-174

1.981 *Carmen: The Autobiography of a Spanish Galician Woman*. Schenkman, Cambridge.

1.978 «Social Class, Conflict and Unequal Development in Spanish Galicia», special issue on *Uneven Regional Development* Vol. 10, No. 3:130-135.

1.975 «Los Suizos: Spanish Galicia Migration to Switzerland», En Helen I. Safa and Brian DuToit, eds., *Migration and Development*, Mouton.

CAZORLA PÉREZ, J. & D. GREGORY, 1.987 «Family and Migration in Andalusia». En H. Buechler y J. M. Buechler eds. *Migrants in Europe: The Role of Family Labor, and Politics*. Greenwood Press, Westport.

CLIFFORD, J. 1.988 *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

GMELCH, G., 1.992 *Double Passage: The Lives of Caribbean Migrants Abroad and Back Home*. Ann Arbor: University of California Press.

KUMAR, N., 1.992 *Friends, Brothers, and Informants: Fiedwork Memoirs of Banaras*. Berkeley: University of California Press.

LISÓN TOLOSANA, C., 1.971 *Antropología cultural de Galicia*. Madrid: Siglo XXI de España.

NARAYAN, K., 1.993 «How Native is a Native Anthropologist?» *American Anthropologist* 95:671-686.

ROSALDO, R., 1.989 *Culture & Truth: The Remaking of Social Analysis*.
Boston: Beacon Press.

SAID, E., 1.978 *Orientalism*. New York: Pantheon Books.