



CON TEXTOS

REVISTA
D'ANTROPOLOGIA
I INVESTIGACIÓ
SOCIAL

#8

ISSN
2013-
0864

CON TEXTOS

REVISTA
D'ANTROPOLOGIA
I INVESTIGACIÓ
SOCIAL

ISSN
2013-0864

#8

SUMARI

EDITORIAL 2-4

LA ESTRATEGIA MULTICULTURAL PARA LA RENOVACIÓN DE LOS MUSEOS DE ANTROPOLOGÍA ¿HACIA MUSEOS MÁS SOCIALES?. EL CASO DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA.

AMAIA PRIETO 5-21

FROM PROCESS OF CIVILIZATION TO POLICY OF CIVILIZATION: A HOLISTIC REVIEW OF THE CHINESE CONCEPT WENMING.

ARAN ROMERO 23-36

RUTA ANTROPOLÓGICA: BARCELONA, ¿CIUDAD DE NEGREROS?

ASOCIACIÓN ANTROPOLOGIES 37-41

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA: LEWIS, A. E. (2004) RACE IN THE SCHOOLYARD. NEGOTIATING THE COLOR LINE IN CLASSROOMS AND COMMUNITIES. NEW BRUNSWICK, NEW YERSEY AND LONDON: RUTGERS UNIVERSITY PRESS.

MIQUEL MARTORELL-FAUS 43-46

ETNOGRAFÍA, EXPERIMENTACIÓN, DISPOSITIVOS DE CAMPO Y COLABORACIONES: UNA ENTREVISTA CON ADOLFO ESTALELLA Y TOMÁS SÁNCHEZ CRIADO.

ASOCIACIÓN ANTROPOLOGIES 47-57

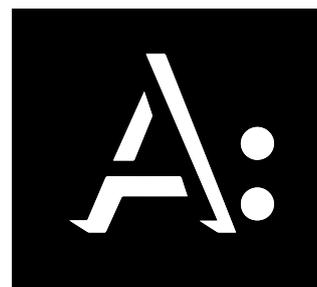
Equip editorial:
Violeta Argudo, Laura Lerer, Luis Lorenzo, Rosa Martínez, Verónica Morante.

Equip col·laborador:
Agustín D'Onia, Martha Milena.

Disseny:
Mercedes Belda

Maquetació:
Mariana Rey

EDITORIAL



Nos alegra comunicar que tras meses de trabajo el número 8 de la revista sale de las carpetas de nuestros ordenadores para publicarse de forma abierta, gracias una vez más a la ilusión y trabajo voluntario del equipo editorial formado por la Associació Antropologies. En este número hemos seguido con la propuesta central como equipo editorial surgida con el número 7, manteniendo la revista abierta no sólo a perfiles consolidados en la antropología sino también a personas recién graduadas, trabajando desde los activismos, realizando su doctorado, o trabajando desde otros lugares. Además, este año hemos decidido crear un número que no sólo incorpore artículos, sino también otro tipo de materiales: una reseña de un libro, una reseña sobre una ruta, dos artículos y una entrevista. El objetivo de incluir otro tipo de materiales nos permite adentrarnos en otras formas de escribir y acceder a otro tipo de contenidos. Así, hemos dado otro pequeño paso como equipo editorial para fomentar el acceso, visibilidad y divulgación del conocimiento y prácticas antropológicas en diversos contextos y formas.

El número comienza con el artículo de Amaia Prieto Arratibel “La estrategia multicultural para la renovación de los museos de antropología ¿hacia museos más sociales? El caso del museo nacional de antropología”. En este artículo Amaia Prieto Arratibel traza la crisis de legitimidad de los museos a partir de los años ochenta, para ello nos ofrece un resumen del establecimiento de los museos de antropología, así como las diferentes estrategias desplegadas por éstos como las estrategias participativas, multiculturales o interculturales. Específicamente su investigación se centra en el caso del Museo Nacional de Antropología en Madrid donde la autora llevó a cabo las prácticas del grado entre 2016 y 2017.

En el segundo artículo de este número, Aran Romero Moreno en “From Process of Civilization to Policy of Civilization: A holistic review of the Chinese concept wenming” nos ofrece un análisis de las implicaciones epistemológicas del concepto “wenming”. El concepto chino “wenming” ha sido traducido al inglés como “civil, civilidad, civilización o cultura”, en su artículo a través de fuentes secundarias históricas, lingüísticas y etnográficas describe los procesos y formas a través de los cuales se ha reificado e institucionalizado dicho concepto.

Seguidamente, el número incluye una reseña sobre la ruta “Barcelona, ¿ciutat de Negrers?” de la Associació Antropologies, ruta que se ha llevado a cabo desde el año 2016 por parte de la asociación e invita a visibilizar y reflexionar sobre el mito de la descolonización mientras se pasea por la ciudad. En esta reseña descompone el recorrido de la ruta y las reflexiones que llevaron a la asociación a crearla, además de enfatizar las diferentes formas de hacer antropología. Una ruta que toma como hilo conductor la persistencia de las estructuras coloniales y racistas en nuestra sociedad. El número 8 continúa con una reseña bibliográfica en este campo, el libro *Race in the schoolyard: negotiating the color line in classrooms and communities* de Amanda E. Lewis. En esta reseña Miquel Martorell-Faus nos introduce a la obra de la autora y cómo sus preguntas de investigación sobre la segregación o las desigualdades basadas en la (re) producción de categorías raciales, siguen hoy en día igual de vigentes que cuando se publicó el libro en 2004.



Finalmente, este número incluye una entrevista a Adolfo Estalella y Tomás Sánchez Criado a raíz de la publicación en 2018 del libro *Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices*. En esta entrevista hemos tenido la oportunidad de charlar con los editores del libro sobre la etnografía contemporánea, la experimentación, las colaboraciones, los ‘dispositivos de campo’ o antropología DIY.

El número 8 de la revista mantiene el espíritu del número anterior, esta vez con la inclusión de otro tipo de materiales que esperamos sean de interés, y que la revista continúe tejiendo espacios formales e informales para la divulgación de la investigación antropológica. Cerramos estas líneas agradeciendo a todas las personas que nos han enviado su material o accedido a ser entrevistadas, así como a las lectoras sosegadas que sabemos se encuentran tras las pantallas en diferentes puntos del globo.

CATALÀ

Ens complau poder dir que després de mesos de treball el número 8 de la revista surt de les carpetes dels nostres ordinadors per publicar-se de forma oberta, gràcies una vegada més a la il·lusió i treball voluntari de l'equip editorial format per l'Associació Antropologies. En aquest número hem mantingut la proposta central com equip editorial sorgida amb el número 7, mantenint la revista oberta a materials no només de perfils consolidats en l'antropologia sinó també de persones recentment graduades, treballant des dels activismes, realitzant el seu doctorat, o treballant des d'altres

àmbits. A més, aquest any hem decidit crear un número que no només incorpori articles, sinó també diferents tipus de materials: una ressenya d'un llibre, una ressenya sobre una ruta, dos articles i una entrevista. L'objectiu d'incloure aquesta varietat de materials ens permet endinsar-nos en altres formes d'escriure i accedir a un altre tipus de continguts. Així, com a equip editorial hem donat un altre petit pas per fomentar l'accés, la visibilitat i la divulgació del coneixement i de les pràctiques antropològiques en diversos contextos i formes.

El número comença amb l'article d'Amaia Prieto Arratibel “La estrategia multicultural para la renovación de los museos de antropología ¿hacia museos más sociales? El caso del museo nacional de antropología”. En aquest article l'Amaia Prieto Arratibel traça la crisi de legitimitat dels museus a partir dels anys vuitanta. Per a això, ens ofereix un resum de l'establiment dels museus d'antropologia, així com les diferents estratègies desplegades per aquests com les estratègies participatives, multiculturals o interculturals. Específicament, la seva investigació se centra en el cas del Museu Nacional d'Antropologia a Madrid on l'autora va dur a terme les pràctiques del grau entre 2016 i 2017. En el segon article d'aquest número, l'Aran Romero Moreno amb el títol “From Process of Civilization to Policy of Civilization: A Holistic review of the Chinese concept Wenming” ens ofereix una anàlisi de les implicacions epistemològiques del concepte “Wenming”. El concepte xinès “wenmig” ha estat traduït a l'anglès com “civil, civilitat, civilització o cultura”. En el seu article a través de fonts secundàries històriques, lingüístiques i etnogràfiques descriu els processos i formes a través dels quals s'ha reificat i institucionalitzat aquest concepte.

Seguidament, el número inclou una ressenya sobre la ruta "Barcelona, ciutat de Negrers?" de l'Associació Antropologies, aquesta ruta s'ha dut a terme des de l'any 2016 per part de l'associació i convida a visibilitzar i reflexionar sobre el mite de la descolonització mentre es passeja per la ciutat. Aquesta ressenya analitza el recorregut de la ruta i les reflexions que van portar a l'associació a crear-la, a més d'emfatitzar les diferents formes de fer antropologia. Mentre que un dels temes claus de la ruta és la persistència de les estructures colonials i racistes de la nostra societat, el número 8 segueix amb una ressenya bibliogràfica d'un llibre que segueix una línia semblant *Race in the Schoolyard: Negotiating the color line in classrooms and communities* d'Amanda E. Lewis. En aquesta ressenya Miquel Martorell-Faus ens introdueix l'obra de l'autora i explica com les seves preguntes d'investigació sobre la segregació o les desigualtats basades en la (re) producció de categories racials, segueixen avui en dia igual de vigents que quan es va publicar el llibre en 2004.

Finalment, el número es tanca amb una entrevista a Adolfo Estalella i Tomás Sánchez Criado arran de la publicació el 2018 del llibre *Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices*. En aquesta entrevista hem tingut l'oportunitat de xerrar amb els editors del llibre sobre l'etnografia contemporània, l'experimentació, les col·laboracions, els 'dispositius de camp' o antropologia DIY.

El número 8 de la revista manté l'esperit de l'anterior, aquest cop amb la inclusió d'un altre tipus de materials que esperem siguin d'interès, i que la revista continuï teixint

espais formals i informals per a la divulgació de la recerca antropològica. Tanquem aquestes línies agraint a totes les persones que ens han enviat el seu material o accedit a ser entrevistades, així com a les lectores assossegades que sabem es troben darrere de les pantalles en diferents punts del globus.

Equip editorial de (con)textos
Associació Antropologies



LA ESTRATEGIA MULTICULTURAL PARA LA RENOVACIÓN DE LOS MUSEOS DE ANTROPOLOGÍA ¿HACIA MUSEOS MÁS SOCIALES? EL CASO DEL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA¹.

Museología

Antropología

Interculturalidad

Participación social

Migraciones

AMAIA PRIETO ARRATIBEL

AMAIA.PRIETO@UAM.ES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

RESUMEN

Con la aparición en la década de los 80 de la teoría poscolonial y con la irrupción de las comunidades históricamente representadas en los museos como agentes con intereses y reivindicaciones propias, los museos de antropología, surgidos en plena expansión colonial europea, se vieron en la obligación de renovar sus discursos y sus contenidos. Muchos de los países con historias coloniales, en los que históricamente se ha marginado e 'invisibilizado' a las comunidades locales, han tratado de dignificarlas a través de la revalorización de su patrimonio cultural. En las metrópolis, este énfasis en la participación y el contacto se ha dirigido a la comunidad migrante, tratando de establecer espacios de diálogo entre los museos y las comunidades de

migrantes afincadas en dicha comunidad. A esta estrategia se la ha denominado la estrategia multicultural.

El objetivo de este artículo será problematizar la eficacia de dicha estrategia para la descolonización de los contenidos de los museos de antropología y/o para la inclusión social de agentes históricamente excluidos. Para ello analizaré la puesta en marcha de la primera edición del proyecto "Personas que migran, objetos que migran" del Museo Nacional de Antropología de Madrid en el que cristaliza el intento del Museo de (de)construirse como un espacio abierto y participativo y de constituirse como una herramienta sociocultural al servicio de una sociedad democrática. Comenzaré situando históricamente

1. Este artículo es la adaptación del Trabajo Fin de Grado "Participación y Representación de las Personas Migrantes en los Museos: el caso del Museo Nacional de Antropología" defendido en junio de 2017 en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea bajo la dirección de Iñaki Arrieta Urtizbera.

la emergencia de los museos antropológicos, y en especial, del Museo Nacional de Antropología, para pasar posteriormente al análisis del discurso y de la práctica que guiaron la primera edición del proyecto, y concluir con

una reflexión sobre las limitaciones o potencialidades de programas de este tipo en la consecución de los objetivos que pretenden alcanzar.

ABSTRACT

In the 80's, the emergence of post-colonial theory and the irruption of historically marginalized subjects as active agents with their own interests and demands forced anthropology museums, which emerged during the European colonization, to revise their discourses and contents. Those anthropology museums located in the regions in which local communities had been marginalized started working actively with them, as they were the producers of the objects exhibited in the museums, whereas in former metropolises, museums started working together with the migrant population, trying to establish new spaces that would enable the dialogue between these museums and the migrant communities. The latter is known as the multicultural strategy.

Thus, the main objective of this article is to problematize the efficacy of the multicultural strategy in the decolonization

of the contents and discourses of anthropology museums and in the social inclusion of historically marginalized subjects. For that purpose, I will analyse the first edition of one of the projects of the National Museum of Anthropology, "Personas que migran, objetos que migran", because it summons the museum's wish of becoming an open and participative space; a sociocultural tool for a democratic society. Firstly, I will begin revising the emergence of anthropology museums, and especially, the emergence and history of the National Museum of Anthropology. Then I will continue with the analysis of the discourse and the praxis that guided the first edition of the project, to conclude with a reflection about the limitations and possibilities of these programs in the achievement of the objectives they aim to fulfil.

1. INTRODUCCIÓN

En diciembre del 2015, el Museo Nacional de Antropología de Madrid (MNA) inauguraba una nueva exposición titulada "Personas que migran, objetos que migran... desde Ecuador". En ella se exhibían mensajes y textos escritos en las paredes, vitrinas con objetos, fotografías y recursos audiovisuales con los que se

perseguía mostrar el proceso migratorio, la gastronomía, y las festividades de las personas migrantes ecuatorianas afincadas en Madrid. Esta exposición formaba parte de una nueva estrategia del MNA para abrir el Museo a colectivos que habían sido históricamente marginados del mismo. El objetivo principal del proyecto era elaborar una serie

de actividades, talleres, y una exposición final que fuesen significativas para las personas migrantes, que partieran de sus deseos y necesidades, y no de las necesidades del Museo, con lo que la institución se encargaría meramente de la forma, esto es, de traducir a un lenguaje expositivo el discurso elaborado por los sujetos. Asimismo, el proyecto preveía la realización de distintos ciclos. Cada ciclo estaría dedicado a una región del mundo diferente. Así pues, la región seleccionada para la realización del primer ciclo fue Ecuador.

Muchos museos han comenzado a trabajar en proyectos participativos de este tipo después de que, en la década de los 80, su legitimidad se viese impugnada, tras el fin de los procesos de descolonización y tras la emergencia de los agentes sociales históricamente marginados en dichas instituciones, como agentes activos con exigencias y reivindicaciones propias. Así, muchos museos de las metrópolis siguieron lo que Van Geert, Arrieta y Roigé (2016) denominan la estrategia multicultural. El objetivo del siguiente artículo será problematizar dicha estrategia a través del análisis del discurso y de la puesta en marcha del primer ciclo del proyecto "Personas que migran, objetos que migran" llevado a cabo por el MNA. Para ello, comenzaré situando históricamente la emergencia de los museos antropológicos, y en especial, del Museo Nacional de Antropología, para pasar posteriormente al análisis del discurso y de la práctica que guiaron la primera edición del proyecto. Y concluir con una reflexión sobre las limitaciones o potencialidades de programas de este tipo en la consecución de los objetivos que pretenden alcanzar.

Lo que en este artículo se exponga serán las principales líneas de un trabajo más extenso presentado en junio de 2017 en la Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea como Trabajo Final del Grado de Antropología

Social. Un trabajo que fue el resultado de mi periodo de prácticas obligatorias en el Museo (del 19 de septiembre de 2016 al 17 de febrero de 2017). Durante este periodo estuve presente en el inicio de la elaboración del segundo ciclo del proyecto, dirigido a Senegal, participando en la redacción de sus objetivos y en la planificación, así como asistiendo a tres reuniones con asociaciones integradas por migrantes senegalesas. Asimismo, participé en el diseño de otra de las exposiciones temporales en las que estaba trabajando el Museo en aquel momento, por lo que mi participación en su quehacer diario me facilitó describir, analizar y evaluar el primer ciclo de "Personas que migran, objetos que migran", para lo que además analicé fuentes secundarias y realicé entrevistas semi estructuradas al director de la institución, Fernando Sáez de Lara, a la antropóloga americanista y responsable de la colección de América del Museo, Patricia Alonso, y a la responsable del Departamento de Difusión y responsable de la concepción y ejecución del proyecto, Belén Soguero. Asimismo, entrevisté a una de las migrantes participantes en el proyecto, Marisol García (nombre ficticio a petición de la entrevistada).

2. ORIGEN DE LOS MUSEOS DE ANTROPOLOGÍA

El antropólogo y director del Museo de Antropología de la Universidad de Columbia Británica, Anthony Shelton (2006), afirma que los museos creados para albergar colecciones etnográficas en Europa y América aparecieron en dos periodos distintos: un primer periodo que comprendía los años 1849-1884; y un segundo periodo entre los años 1890-1931. Los museos resultantes del primer periodo, nos dice el antropólogo, precedieron a la Conferencia de Berlín de 1884-5 en la que las potencias

europas se repartieron África. Asimismo, los museos formados durante la segunda etapa se construyeron en pleno auge del colonialismo: "This latter wave of museums was dedicated to the collection, research and exhibition of exotic products and was everywhere strongly inflected by the colonial ideologies, policies, and aspirations" (Shelton, 2006:65).

Así, podemos afirmar que los museos antropológicos fueron configurándose de la mano del colonialismo exhibiendo y clasificando el patrimonio de esos otros representados como salvajes e incivilizados, "inventando la sociedad primitiva" (Pazos, 1998:33), y legitimando así las conquistas y el expolio de otros grupos humanos. Y es que, desde sus inicios, "el gran problema de este tipo de museos sobre todo aquellos que se refieren a antiguos espacios de colonización, tiene que ver con la definición de quiénes son los humanos que establecen los contenidos y discursos del museo antropológico, y quiénes son los humanos que sirven de objetos para ese museo" (Bustamante, 2012:11).

Entre 1880 y 1920, las distintas corrientes imperantes en la antropología, evolucionistas y particularistas, utilizaron los museos como laboratorios para impulsar sus investigaciones (Pazos, 1998). En 1884, se inauguró el Museo Pitt Rivers en Oxford. Este museo articulaba las piezas en base al esquema del evolucionismo cultural imperante en aquel momento en la teoría antropológica. Para el evolucionismo cultural, el hombre blanco europeo del periodo victoriano era el máximo exponente de lo civilizado, relegando a los demás grupos sociales a la categoría de "primitivos": "la síntesis evolucionista se construye sobre una concepción etnocéntrica, androcéntrica y racial de la historia y, desde ella, imagina los estadios por los que ha transitado la especie humana hasta alcanzar el estadio de civilización del que gozan los hombres y las mujeres de

raza blanca" (Méndez, 2008:40). De esta manera, el objetivo principal del museo era "establecer la secuencia de ideas por la que había evolucionado la humanidad" (Pazos, 1998:36). Para ello, los objetos se descontextualizaban y se ordenaban de más simples a más complejos: "la cultura material de diferentes periodos y sociedades se presentaban juntos en un intento de mostrar la evolución de lo simple a lo complejo y de representar una reconstrucción de la historia del mundo a partir de la dicotomía primitivo/civilizado" (Tomàs, 2012:90).

Las distintas técnicas museográficas utilizadas en cada periodo por los museos nos dan pistas sobre la manera en la que éstos articulaban y difundían sus discursos. Como veremos a continuación, éstas se fueron transformando a la par que los principales postulados de la antropología. En este sentido, el antropólogo Álvaro Pazos define el museo de antropología como "una forma de producción de conocimiento que, como tal, traduce en formas de ordenamiento y exposición de objetos las líneas teóricas, los conceptos y las formas discursivas fundamentales de la antropología" (1998:33). Así, durante el auge de las ideas evolucionistas, el discurso museográfico se transmitía fundamentalmente a través de dos principios organizativos:

La conexión formal y las afinidades funcionales de los objetos, de manera que el despliegue de éstos, que son captados en su mera materialidad, muestra el desarrollo de una forma tecnológica a partir de otras gracias a pequeñas gradaciones. La exposición se organiza en círculos concéntricos a partir de uno interior (representación del Paleolítico) hasta los exteriores que representan los estadios más cercanos al presente. El mensaje del museo se realiza así a través del recorrido guiado, de la actividad física del visitante (Pazos, 1998:36).

No obstante, con el auge del particularismo, los objetivos del ordenamiento museográfico cambiaron. Se dejó de lado el interés por reconstruir periodos del desarrollo cultural de la humanidad, para pasar a restituir estilos de vida (Tomàs, 2012) recuperando así el interés por la contextualización de los objetos. El antropólogo estadounidense Franz Boas, máximo exponente del particularismo, fue un gran entusiasta de los museos en sus inicios. Para el antropólogo, los museos tenían la triple finalidad de entretener, educar e investigar. Cada finalidad conectaba con un tipo de público diferente. Sin embargo, surgieron problemas para articular dentro del museo exposiciones para cada finalidad (Pazos, 1998). Además, el particularismo perseguía buscar nuevas fórmulas para representar el objeto en su contexto de la forma más realista posible: “unas de estas fórmulas fueron los living groups, grupos de maniqués que representaban escenas de vida de las diferentes unidades culturales sobre las que trabajaba el museo” (Tomàs, 2012:90).

Otros de los elementos museográficos que se introdujeron para conseguir este efecto fueron las fotografías, los dioramas, y los carteles con información sobre los objetos y el contexto. De esta forma, la organización tribal sustituyó a la organización tipológica de las exposiciones (Pazos, 1998). Sin embargo, por mucho que se incluyesen técnicas museográficas para introducir la cultura en el museo, muchas veces, las representaciones que se conseguían no suponían sino fotografías sincrónicas y reduccionistas de lo que es la vida de un grupo social (Pazos, 1998). Así, Boas fue poco a poco desencantándose con el método museográfico, poniendo en duda la capacidad de los museos para dar cuenta de los complejos conceptos generados por la antropología (Tomàs, 2012).

A diferencia de lo que ocurrió en Gran Bretaña, Alemania o Estados Unidos, la antropología no fue desechada en los

museos de Francia (Shelton, 2006). En 1937 se fundó en Francia el Musée de l'Homme. Este museo surgió fruto de la reorientación que Paul Rivet, con la ayuda de Georges-Henri Rivère, hizo del Musée d'ethnographie du Trocadero. El nuevo museo se reconfiguró siguiendo la idea de Rivet de crear una institución que articulase difusión e investigación. No obstante, la pérdida de legitimidad de estos museos y sus fondos aumentó con el inicio de los procesos de descolonización tras la segunda guerra mundial: “Los procesos de descolonización que culminaron en la década de 1970 (...) han vuelto obsoletos —y políticamente muy incorrectos— los antiguos «museos coloniales» (vigentes hasta la década de 1960). Pero es que, como daño colateral, también han dejado en una situación muy problemática a los museos antropológicos en general y hasta a la Antropología como disciplina” (Bustamente, 2012:19). La década de los ochenta fue una época de transformaciones para la teoría antropológica y, por ende, para los museos de antropología. Dos décadas antes, el mundo de los museos había sido trastocado por una fuerte crisis de identidad: “espontáneamente se erigió en París una agrupación de profesionales que arremetió contra estos organismos [los museos] calificándolos como instituciones pasivas y burguesas, coincidiendo con una generalizada concienciación del valor social y la democratización de la cultura” (Alonso, 1999:81). Más allá de las limitaciones museográficas para representar la cultura que ya he mencionado, se cuestionaron muchos de los supuestos teóricos de la antropología, por un lado, y las comunidades históricamente representadas en los museos irrumpieron como agentes con intereses y reivindicaciones propias, por el otro (Pazos, 1998). Obras como las de los antropólogos James Clifford, George Marcus, Marilyn Strathern, Paul Rabinow, y otros, supusieron un giro en la antropología

que tuvo sus repercusiones también en los museos. Se pusieron en cuestión nociones ampliamente difundidas en éstos como la autenticidad como valor, la representación de las culturas como sistemas autónomos, o la construcción de las “sociedades primitivas” como homogéneas y ‘comunitaristas’ (Pazos, 1998). Además, los procesos de descolonización y la irrupción de las comunidades como sujetos activos, con sus propias exigencias y aspiraciones de colaboración en la conservación e interpretación de su propio patrimonio, cuestionó la legitimidad de estos museos y de las representaciones que en ellos se difundían. De esta forma, los museos antropológicos se encontraron ante la imperiosa necesidad de renovar sus contenidos, bien ocultado su pasado colonial, bien tratando de contextualizarlo (Van Geert, Arrieta y Roigé, 2016).

3. LA ESTRATEGIA MULTICULTURAL

A partir de la década de los 80, muchos museos antropológicos han tratado de intervenir en la comunidad de la que forman parte. Así, los museos de antropología han querido incorporar en su día a día las representaciones y perspectivas de las comunidades productoras de las piezas que en ellos se exhiben. Muchos de los países con historias coloniales, en los que históricamente se ha marginado e “invisibilizado” a las comunidades locales, han tratado de dignificarlas a través de la revalorización de su patrimonio cultural (Van Geert, Arrieta y Roigé, 2016). En las metrópolis, este énfasis en la participación y el contacto se ha dirigido a la comunidad migrante. Los otros procedentes de lugares exóticos y lejanos de los que siempre se han ocupado los museos de antropología ahora viven entre nosotras, en nuestros pueblos y barrios, por lo que algunos

museos de antropología han decidido establecer espacios de diálogo entre el museo y las comunidades de migrantes afincadas en dicha comunidad persiguiendo “la integración [en el museo] de la realidad de la inmigración” (Van Geert, Arrieta y Roigé, 2016:351) para tratar de promocionar representaciones menos estereotipadas de las mismas (Van Geert, Arrieta y Roigé, 2016). A esta estrategia, los autores la han denominado la “estrategia multicultural”. Así pues, muchos museos tratarán de transformar su pasado colonial generando espacios de diálogo y de contacto entre poblaciones histórica y geográficamente separadas para dar con formas más democráticas de gestión y de autoridad compartida, desplazándose del centro, como diría Clifford (2008), aflojando su sentido de centralidad y convirtiéndose en espacios de tránsito y de intercambio. Este será también el caso del Museo Nacional de Antropología que a través del proyecto “Personas que migran, objetos que migran” tratará de impulsar la participación de la población migrante afincada en Madrid para integrar la experiencia migrante en el museo, así como para introducir en el espacio museístico perspectivas y representaciones históricamente marginadas en los museos mayores.

4. EL MUSEO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA

El Museo Nacional de Antropología (MNA) se encuentra ubicado en la calle Alfonso XII de Madrid frente a la emblemática estación central de Atocha. Es un museo de titularidad estatal por lo que está adscrito al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte y es gestionado a través de la Subdirección General de Museos Estatales, unidad administrativa dependiente, a su vez, de la Dirección General de Bellas Artes y Bienes Culturales y Archivos y

Bibliotecas. La historia del Museo Nacional de Antropología sigue el esquema clásico de cualquier museo antropológico occidental. Se inauguró en 1875 como Museo Anatómico. El museo fue resultado de la apertura al público del gabinete anatómico personal del Doctor segoviano Pedro González Velasco. A la muerte de su fundador, en 1887, el museo fue comprado por el Estado y la colección de Antropología pasó a estar en manos del Museo de Ciencias Naturales. El Museo se fue conformando con las colecciones de Velasco, las piezas traídas de distintas expediciones coloniales, y con las propias colecciones del Museo de Ciencias Naturales. En 1908, ingresaron la práctica totalidad de los objetos obtenidos en la Gran Exposición colonial de Filipinas que tuvo lugar en el Parque del Retiro en 1887. Asimismo, el Museo albergó las piezas exhibidas durante la exposición colonial sobre los Inuit que tuvo lugar también en el Retiro en 1900. El primer director de la segunda etapa del Museo (1910-1940), Manuel Antón Ferrándiz, profundizó en la visión evolucionista de la época agrupando los objetos de las distintas sociedades según el esquema de Lewis Henry Morgan; salvajismo, barbarie y civilización. Con el inicio del franquismo, el Museo fue renombrado como Museo Nacional de Etnología. Según lo establecido en un manuscrito de título *Notas para la creación del Museo Etnológico Nacional*, sin firma, ni fecha, “la finalidad del Museo debe ser: fomentar el orgullo de ser español por el conocimiento y divulgación de nuestro Imperio, estimular el espíritu aventurero y el afán de viajar de nuestra juventud, y lograr el reconocimiento de muchos países – especialmente los americanos – de que gracias a los navegantes, conquistadores, colonizadores y misioneros españoles han sido incorporados al mundo civilizado” (como citado en Romero de Tejada, 1992:22).

Se configuró así un Museo al servicio de la idea del

Imperio que había civilizado a los salvajes (Romero de Tejada, 1992). El criterio evolucionista fue cambiado en los años 80 por uno que dividía la colección en áreas geográficas y exposiciones temáticas. El nuevo Museo se abrió al público el 4 de diciembre de 1986.

En 1989, el Museo recibió una donación de una serie de objetos etnográficos alemanes iniciando así un interés por abrir un Departamento de Europa. Interés que culminó en 1993 cuando el Museo Nacional de Etnología y el Museo del Pueblo Español se unieron jurídicamente bajo el nombre de Museo Nacional de Antropología (MNA). Se pretendía así romper con la dicotomía nosotros/ellos para dar un viraje a la concepción del museo y pasar de estudiar los objetos como parte de culturas “exóticas” o “tradicionales” a ser entendidos como documentos de la Cultura con mayúsculas (Carretero, 1994): “considerar que el museo debe exponer no ya unos cuantos arcos o plumas, trajes “populares” o reproducciones de talleres artesanales, sino, olvidando las distinciones entre propio y ajeno, culto y popular, obra de arte y objeto convencional, mostrar cómo es y cómo ha sido, en su unidad y diversidad, la cultura de los hombres” (Carretero, 1994:216). Un proyecto que revelaba un cambio ideológico que permitía “cambiar la clásica trayectoria de la museografía antropológica española que privilegiaba los aspectos tradicionales, locales, ‘materiales’ y unitarios de la cultura frente a su tratamiento integral y reconocimiento de su diversidad” (Barañano y Cátedra, 2005:234). Sin embargo, administrativamente, ambos museos, el de lo propio y el de lo ajeno, siguieron trabajando paralelamente, hasta que finalmente, en 2004, acabaron por separarse de nuevo, dificultando cualquier diálogo intercultural. El Museo del Pueblo Español pasó a ser el Museo del Traje y el Museo Nacional de Antropología se mantuvo como el museo de los otros, afianzando así

la visión de la antropología como el estudio exclusivo de los otros lejanos exóticos y “racializados”, mientras que el nosotros se centró en el estudio exclusivo de la apariencia; el traje de la élite (Barañano y Cátedra, 2005).

En 2013, el MNA adoptó como nuevo lema: “el museo de la gente como nos+otros”. Una consigna que retomaba las aspiraciones inclusivas del proyecto de 1993 que ya utilizó el término nos/otros. En esta ocasión, se le añadió un símbolo de suma (+) con la intención de mostrar que no solo nos reconocemos a través de los otros, sino que éstos nos hacen, además, más completos (Sáez de Lara, 2013). La diferencia se torna así en valor positivo. El cambio de intenciones del MNA fue establecido en el nuevo Plan de Actuación del Museo Nacional de Antropología (2013-2019) presentado por el nuevo director de la institución, Fernando Sáez de Lara, cuya elección se hizo efectiva en octubre de dicho año. En este Plan, se hace una apuesta explícita por la participación social como estrategia para la renovación del museo, marcándola como uno de los principales objetivos del museo para los próximos años, para cuya consecución se diseña un programa de participación que prevé por un lado, la participación de todos los segmentos de la sociedad en el Museo, a través de distintas actividades, y por el otro, la creación de canales para la participación del público tanto en la selección de temas como de enfoques. A su vez, se pretende el acercamiento de distintos segmentos de la población al Museo; de niños y niñas a través de las visitas escolares; de familias mediante talleres y actividades adaptados; de adolescentes mediante su participación en la realización de algunas de las exposiciones, como en el caso de la exposición “Interculture: Revisiones de los ritos de paso” (expuesta del 27 de mayo de 2016 al 18 de septiembre de 2016) ideada en colaboración con la Escuela

de Artes y de Oficios de Madrid, ArteDiez. Además, en el programa se propone la completa gratuidad del Museo para que sea verdaderamente accesible a todas las personas, así como la creación de un Museo libre de barreras. Este nuevo viraje del museo pretende también establecer relaciones de colaboración continua con las personas migrantes residentes en Madrid. Objetivo que como veremos a continuación, cristaliza en el ciclo “Personas que migran, objetos que migran”.

5. PERSONAS QUE MIGRAN, OBJETOS QUE MIGRAN

Analizando los datos del último estudio de público que se había realizado durante los años 2008 y 2009, y publicado finalmente en el 2011, las trabajadoras del Museo observaron que la mayoría de los visitantes del MNA residían en España, el 78.9%. De éstos, un 15,2% eran extranjeros, de los cuales, un 48,4% provenían de América del Sur (LPPM, 2011). Así, éstas consideraron fundamental conocer en mayor profundidad la participación y el uso que estas personas hacían del espacio museístico. Se detectó que la participación en las actividades del MNA de las personas migrantes era muy pequeña, salvo en los casos en los que ellas mismas eran productoras de las actividades organizadas, como en el caso de conciertos, recitales, o algún taller (Soguero, 2016). Así, se comenzó a elaborar un proyecto de colaboración que “solucionara, al menos en parte, la escasa participación en la institución de este sector social con tanta presencia en nuestra Comunidad” (Soguero, 2016:147).

Éste sería el inicio del proyecto “Personas que migran, objetos que migran”. Se decidió que el proyecto se dividiese en distintos ciclos, y que cada ciclo se dedicase a

un país o territorio distinto. El primer ciclo dirigió su mirada a Ecuador. Así pues, los objetivos de esta primera edición fueron los siguientes:

Favorecer que personas que han migrado desde su lugar de origen, en este caso desde Ecuador, tengan voz propia y visibilidad y a la vez se conviertan en protagonistas e intérpretes de sus propias realidades culturales y sociales, empezando por la relectura basada en el conocimiento interno, la experiencia y las emociones de los objetos propios de su cultura representados en las colecciones del Museo Nacional de Antropología.

Promover un vínculo de comunicación activo y co-participativo entre los grupos de migrantes procedentes de Ecuador residentes en Madrid y el Museo Nacional de Antropología con el objeto de que el museo se convierta en vehículo de los valores de su cultura tanto en los contextos originales como dentro de los procesos de integración y aceptación en el contexto de la sociedad de acogida.

Generar diferentes espacios de diálogo e instancias de intercambio y trabajar de manera colaborativa en la realización de actividades y proyectos que sean significativos para los diversos actores y grupos involucrados, que favorezcan el respeto mutuo y acerquen las realidades culturales y sociales de las comunidades que se encuentran en contacto como consecuencia de los movimientos migratorios.

Posicionar al Museo Nacional de Antropología como ente articulador entre las distintas asociaciones, organizaciones y centros culturales relacionados con otras culturas en el marco del plan Museos más sociales y convertirlo en un centro referente de interculturalidad (Soguero, 2016:150).

El primero de los objetivos trata de incorporar a la metrópoli la metodología y la revisión crítica que se está llevando a cabo en los museos de aquellos territorios en los que conviven importantes comunidades indígenas. Esto es, se pretende abrir el espacio museístico a las representaciones, testimonios y discursos de colectivos históricamente “invisibilizados”, a través de la elaboración de actividades y de una exposición temporal en colaboración con las personas migrantes, y mediante la revisión conjunta de la exposición permanente del MNA como parte de una nueva ética poscolonial que persigue la producción de nuevos conocimientos que “estimula memorias oprimidas por el pasado colonial y las políticas de asimilación” (Canals, 2017:69-70). Esto es, se pretende desplazar la construcción occidental del saber sobre los otros para dar paso a las representaciones propias de esos otros ahora migrantes en las metrópolis. Supone pues la colaboración directa con las comunidades de origen para, por un lado, acabar con los estereotipos y prejuicios sobre las personas migrantes, y por el otro, reconstruir el discurso de la exposición permanente del Museo.

El segundo objetivo persigue construir un vínculo permanente entre la comunidad ecuatoriana afincada en Madrid y el MNA para que éste pueda ser la herramienta de transmisión de conocimiento de las culturas ecuatorianas tanto en origen, como en el contexto del lugar de destino. Se habla de un vínculo “activo y co-participativo” en el que los sujetos son concebidos como agentes sociales con experiencia y conocimientos igual de válidos que el generado por la institución museística. El tercer objetivo guarda relación con el anterior. El MNA se compromete a establecerse como zona de contacto, esto es, como espacio de diálogo y de intercambio cultural con las personas migrantes para que sean éstas las que decidan

qué actividades y proyectos les son significativos y cómo quieren, por tanto, llevarlas a cabo. Por lo que se priorizan los deseos y necesidades de los sujetos por encima de las del Museo.

El cuarto, y último, objetivo responde al mandato que el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (MECD) hizo ese mismo año al MNA dentro de su recién aprobado Plan Museos+ Sociales. Y es que el Museo se incorporó, junto con otros 22 museos estatales, a este Plan en marzo de 2015. Según lo establecido en este documento, el Museo Nacional de Antropología, junto con el Museo de América y el Museo Sefardí, debe constituirse como espacio de “referencia intercultural”. En el documento, el primer ciclo de “Personas que migran, objetos que migran” es mencionado como ejemplo de la labor de un Museo Intercultural.

Así pues, con este proyecto, el MNA persigue construirse como zona de contacto; es decir, como un espacio de diálogo e intercambio entre comunidades históricamente separadas donde se introducen nuevas voces y discursos y donde la autoridad de lo exhibido en el mismo es compartida. El Museo pretende pasar a un segundo plano para convertirse en traductor, y comienza a concebir las colecciones como procesos históricos de viajes e intercambios coloniales en la mayoría de los casos. No obstante, me gustaría destacar que en los objetivos del proyecto no se hace referencia en ningún momento a las asimetrías de poder existentes entre el Museo y los colectivos de personas migrantes, o a las posibles asimetrías de poder dentro de la propia comunidad migrante.

Asimismo, el énfasis en el diálogo e intercambio cultural, si bien es cierto que supone una práctica emergente ya que implica, como hemos dicho, la incorporación de nuevas voces en el seno del Museo reducir el diálogo y la construcción de un espacio intercultural al mero intercambio

cultural no será suficiente para lograr un espacio museístico abierto y horizontal. Además, como bien indica el antropólogo Alejandro Castillejo, “el problema no es darle voz al otro, como reza el argumento neocolonialista, sino recalibrar la capacidad propia de escuchar con profundidad histórica. Adicionalmente, oír o escuchar está determinado por el contexto de enunciación que le impone unos límites a ese escuchar e incluso a ese decir” (2007:85).

En este sentido, el contexto de enunciación está guiado y limitado en cierta manera por el propio Museo, ya que el proyecto surge de su propia necesidad de abrirse, de deconstruirse y de poner en cuestión las jerarquías y asimetrías de poder que históricamente han operado en el mismo. Por no mencionar que el propio nombre del proyecto enuncia ya los dos ejes sobre los que va a operar; migrantes y objetos. Las personas ecuatorianas a las que se entrevista serán catalogadas dentro de la categoría de “migrante”, por lo que el museo pone el acento en su proceso migratorio por encima de otras cuestiones posibles. Asimismo, el fuerte apego a los objetos guiará y llegará a limitar el discurso de las personas entrevistadas en una dirección seleccionada y marcada por el propio Museo y no por los sujetos con los que se pretende trabajar.

5.1. EL MUSEO INTERCULTURAL

El entonces Secretario de Estado de Cultura del MECD, José María Lasalle, presentó el 24 de marzo de 2015 la iniciativa Museos+ Sociales en el Museo Nacional del Romanticismo. Tal y como lo anunció el MECD en su web ese mismo día, el objetivo del Plan era “convertirse en referente de un modelo de museo abierto y participativo que actúa a partir del conocimiento de las necesidades de

la sociedad a la que sirve y en la que se quiere afianzar como actor imprescindible². Asimismo, y coincidiendo con uno de los objetivos del nuevo Plan de Actuación del MNA, el Plan del Ministerio pretendía también “atraer a los distintos segmentos de público que aún no ven el museo como un lugar atractivo y asequible”. Me detendré un momento para analizar cómo plantea esta iniciativa el Museo Intercultural ya que el hilo argumental que en él se desarrolla impregnará también el discurso del MNA en un tema como la interculturalidad tan importante para un museo antropológico.

Si analizamos la documentación del MECD (2015a), éste define en el Plan Museos+ Sociales el Museo Intercultural como aquel que persiga los siguientes objetivos: a) ser un espacio donde se dé a conocer la realidad de las personas migrantes b) el intercambio cultural, c) el establecimiento de un espacio de diálogo, d) el conocimiento de las culturas que convivieron en el Estado y e) la ampliación del conocimiento de las sociedades de origen de las personas migrantes a través de las colecciones de los museos. La creación de este espacio de diálogo y de intercambio cultural se observa como un paso necesario para la “integración real y bidireccional” de las personas migrantes (MECD, 2015b:10).

El Museo Intercultural favorece una integración real y bidireccional de las comunidades inmigrantes a través del diálogo, el respeto mutuo, el conocimiento y la igualdad. Adoptará un lenguaje incluyente, difundirá rasgos identitarios de los colectivos

inmigrantes y organizará actividades que ayuden a comprender los procesos migratorios. Facilitará el acceso a personas de otras procedencias y acercará a toda la sociedad la huella de las culturas que tuvieron presencia en nuestro territorio (MECD, 2015b:10, las cursivas son mías).

La integración es “una noción clave a la que se recurre para expresar la relación entre las partes y el todo, (...) la relación entre las minorías y la mayoría que componen un determinado conjunto societal” (Dietz, 2007:192). En el contexto de las políticas estatales de gestión de la diversidad, la “integración” ha ido definiéndose por oposición a la “asimilación”: “[la noción de integración] se aplica cuando en el proceso de integración ambas partes implicadas, tanto la minoría como la mayoría, interactúan, negocian y generan – de forma bidireccional, no unidireccional, como en el caso de la asimilación – espacios de participación y de identificación mutua que transforman a todos los actores partícipes, no únicamente al grupo minoritario” (Dietz, 2007:192). Este desplazamiento desde la “asimilación unidireccional” a la “integración bidireccional” tuvo lugar en las décadas de los 70 y 80, cuando el paradigma asimilacionista se debilitó, y la mayoría de estados europeos adoptaron el paradigma pluralista (Torres, 2005). Sin embargo, como postula Dietz (2007) la siguiente diferenciación es más una cuestión prescriptiva o ideológica, ya que, en la práctica, las políticas de integración se acercan bastante a la noción de asimilación unidireccional. Esto se debe, según el

Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. 2015. “Jose María Lasalle presenta el Plan “Museos+ Sociales”. Disponible en <http://www.mecd.gob.es/prensamecd/ca/actualidad/2015/03/20150324-sociales.html> [última consulta: 02/06/2017]

Íbid.

antropólogo, a que las políticas para la integración son institucionalizadas por los Estados Nación que, en última instancia, continúan con un proyecto homogeneizador. Ni qué decir que el énfasis que generalmente se hace desde las instituciones del concepto de integración, como en este caso, nos remite a concepciones que establecen que la sociedad está ya pre establecida, y que, por tanto, con la llegada de nuevos sujetos, estos tienen que integrarse en algo que viene ya dado (Massó, 2012). Así, el Museo Intercultural favorecería la “integración bidireccional” de las “comunidades inmigrantes”. Para ello, la interculturalidad se postula como el objetivo y el valor que debería guiar la comunicación entre personas de distintas culturas que viven dentro del mismo territorio (Barañano, 2007), en este caso, dentro del territorio del Estado español. Así, el Plan (y el proyecto del MNA) persigue que los museos se conviertan en espacios de diálogo y de intercambio cultural con los colectivos de personas migrantes que habitan en el Estado, haciendo una clara distinción entre las personas “autóctonas” y las “inmigrantes”. No obstante, y como apunta Barañano (2007), si la cultura para la antropología son las herramientas que utilizan los sujetos dentro de un contexto determinado para solucionar todos los aspectos de su vida cotidiana, no parece que las diferencias interculturales funcionen de forma distinta que las diferencias “intraculturales”, por lo que este énfasis en el origen nacional no haría sino “etnificar” y crear nuevas barreras.

Para Giménez (2003), la interculturalidad supone un programa político de gestión de la diversidad para una convivencia en la diversidad cuyos principios regidores serían tres: el principio de igualdad, el principio de diferencia y el principio de interacción positiva. Esto es, igualdad en derechos, reconocimiento de la diferencia e

interacción entre las distintas personas. Pero, además, y este será un punto determinante en mi análisis, supondría la superación de toda forma de exclusión, ya sea en forma de discriminación, segregación, o eliminación (Giménez, 2003).

El Museo Intercultural planteado por el MECD, además de establecer una clara distinción entre las diferencias ‘intraculturales’ y las interculturales, persigue principalmente unos objetivos culturalistas, poniendo el acento en el mero intercambio cultural, reforzando y aumentando las diferencias, y dejando de lado medidas socio-políticas que pudieran efectivamente eliminar la exclusión de las personas migrantes, como la completa gratuidad de los museos o del transporte para acceder a los mismos. Además, es importante mencionar que el Plan no se acompañó de dotación económica alguna quedando así su cumplimiento en manos exclusivamente de la voluntariedad de las trabajadoras de los museos y de los recursos que cada museo pueda obtener a través de entidades privadas. Y es que en el texto se hace explícito que las Administraciones Públicas se responsabilizarán exclusivamente de adaptar los recursos necesarios, como intérpretes o material adaptado, mientras que las entidades privadas “pueden contribuir a potenciar la integración de colectivos inmigrantes a través de las actividades que organicen los museos mediante financiación u otros recursos que cumplan con los objetivos de sensibilización y comprensión hacia los fenómenos migratorios (...)” (MECDa, 2015:66). Aun así, el Plan aspira a convertirse en un marco a seguir para los museos que deberán pensar cómo introducir dichas líneas estratégicas en su quehacer diario.

6. LA PUESTA EN MARCHA DEL PROYECTO

Una de las problemáticas fundamentales con las que se encontraron las trabajadoras del museo fue la dificultad para establecer un contacto de forma continuada con las participantes, lo que pone en cuestión el cumplimiento del primero de los objetivos. En un inicio, el Museo optó por contactar con aquellas asociaciones de migrantes ecuatorianas que tuviesen un fuerte marcado cultural, es decir, con aquellas que se dedicaban a hacer demostraciones de las danzas y músicas de Ecuador: “estas asociaciones presumiblemente podrían tener ya de base un interés por dar a conocer a los demás, incluidos a la población local, una parte de su cultura, música y danzas” (Soguero, 2016: 13). Al no obtener respuesta alguna de dichas asociaciones, el equipo del Museo se reunió con la Embajada del Ecuador, con la que había mantenido contacto con motivo de una exposición sobre el arte de Tigua, y ésta se comprometió a llamar a algunas de las asociaciones con las que mantenía contacto. De esta segunda llamada surgió la primera reunión entre el equipo del museo y cinco representantes de asociaciones de danzas de Ecuador. A esta reunión acudió también el antropólogo ecuatoriano, César Sánchez, que hizo de mediador cultural durante todo el proceso. Éste se convirtió en una figura fundamental llegando a “colaborar de manera muy activa, realizando entrevistas, realizando la recolección de objetos o la redacción de los textos expositivos” (Soguero, 2016:15). A pesar de que, en un inicio, mostraron entusiasmo por el proyecto, a la segunda reunión acudieron otras cinco personas de las cuales solo una había acudido a la primera convocatoria.

Tratando de comprender esta circunstancia, el MNA se puso en contacto con el Museo de América, ya que en alguna ocasión había realizado alguna exposición a través

de esta metodología y se había encontrado con problemas similares. Las trabajadoras de ambas instituciones concluyeron importantes cuestiones a tener en cuenta a la hora de trabajar con población migrante, entre otras que, por un lado, estos trabajos y proyectos colaborativos suelen surgir de las necesidades de los museos de renovarse sin preguntar a las participantes si les parece interesante acercarse al museo, o si les parece prioritario formar parte de proyectos de este tipo. Y por el otro, que los trabajos a los que acceden estas personas suponen un impedimento para participar de forma continuada en proyectos de estas características. Muchas mujeres ecuatorianas, por ejemplo, trabajaban como internas en casas, por lo que no tenían tiempo para participar de forma regular en el proyecto. Y es que las metodologías participativas requieren de mucho tiempo y esfuerzo. El modelo laboral de las trabajadoras del Museo les permite cierta flexibilidad, pero les impide desarrollar un verdadero trabajo de campo que les hubiera facilitado la construcción de lazos y relaciones, facilitando así la creación de espacios de diálogo. En este sentido, hubiera sido interesante indagar en la posibilidad de colaborar con algún departamento de Antropología o con antropólogos especializados para que pudiesen apoyar en el proceso al equipo del Museo.

La exposición se inauguró el 2 de diciembre de 2015 y estuvo compuesta de los objetos que las participantes habían aportado en una de las reuniones. A pesar de las dificultades para llevar a cabo una verdadera práctica participativa, cabe destacar que ésta era la primera vez que el MNA trataba de desarrollar una metodología de este tipo, lo que para Luz Maceira constituiría una práctica emergente donde el museo se convierte en un medio para transmitir las experiencias de personas que han migrado, desde su propia perspectiva, tratando de alejarse de los estereotipos que otros medios de

comunicación promueven: “los emergentes son los grupos en situación de mutismo que empiezan a ocupar espacios que les son ajenos, con lenguajes y lógicas que no suelen serles propios” (Maceira, 2008:50). Posicionando, además, objetos personales elegidos por las propias participantes, como cuadernos o visados, dentro del espacio museístico y reconociendo así el estatus de estos objetos para estar dentro de un museo antropológico, lo que supone ya una ruptura con las formas originales de representación de estos museos y del patrimonio cultural ligadas a la exhibición de objetos “relevantes” y “singulares” de cada cultura. Además, las personas participantes en el proyecto, aquellas cuyos objetos, fotografías, y relatos fueron exhibidos en la exposición final, tomaron la posición de protagonistas; sus experiencias, sentimientos, y esperanzas se insertaron en un museo antropológico que históricamente ha despersonalizado a estos sujetos. Por lo que, a pesar de que el número de participantes fue bastante escaso, durante unos meses, el Museo se convirtió en transmisor de las vivencias de algunas migrantes ecuatorianas tratando de avanzar así en su democratización y dando pequeños pasos adelante en la consecución del segundo y tercer objetivos del proyecto.

7. ALGUNAS CONSIDERACIONES FINALES

Podemos afirmar que, a pesar de las deficiencias del primer ciclo del proyecto, el MNA ha comenzado a dar algunos pasos en la construcción de un diálogo coactivo y participativo con los miembros de las culturas que históricamente han sido representadas y cosificadas en el Museo. No obstante, las grandes limitaciones con las que cuenta la institución suponen una barrera ya de inicio que

imposibilita que pueda seguir avanzando en dicho diálogo. Y es que un modelo que pretenda ser inclusivo, si no tiene los recursos para adecuarse a las condiciones laborales y personales de las personas con las que pretende trabajar, es ya un modelo errado. Al tratarse de un museo estatal y depender de muchas redes e instituciones, sería necesario que el proyecto estuviese bien articulado con todos los agentes de la Administración Pública. Así pues, y con respecto al cuarto objetivo del proyecto, cabría preguntarse si el énfasis culturalista que hace el MECD en su descripción del Museo Intercultural no imposibilita los mismos objetivos que supuestamente pretende alcanzar, esto es, que el MNA se convierta en “espacio de referencia intercultural”. Si un modelo intercultural es como dice Giménez (2003), un plan de gestión de la diversidad que tiene en cuenta la igualdad de derechos, el reconocimiento de la diferencia y la no exclusión; resulta incoherente implantar un plan para la construcción de museos más sociales si luego no se atiende a aquello que hará efectivamente que el acceso a la cultura sea universal. Y es que un documento ministerial que pretende la consecución del acceso universal a las instituciones culturales, pero que no viene luego apoyado por una partida presupuestaria que facilite la eliminación de las desigualdades estructurales y de las fronteras invisibles que llenan nuestras ciudades ¿es realmente un modelo inclusivo y participativo?

Cuando hablamos de entidades públicas, como es el caso del MNA, cuánto dinero se destine a la institución dice mucho de la verdadera voluntad para sacar adelante un proyecto. Como ya he mencionado, el Plan de la Secretaría de Cultura Museos+ Sociales vino sin ningún tipo de dotación económica, por lo que dejaba al Museo completamente constreñido por la falta de personal y de recursos económicos para hacer efectivos los objetivos de

proyectos participativos como este. Si las Administraciones Públicas se tomasen en serio la aplicación de políticas de gestión de la diversidad interculturales, éstas no quedarían limitadas a actividades de intercambio cultural en los museos o en las aulas, sino que se esforzarían por hacer efectivos los derechos políticos y sociales de estas personas, y darían las herramientas necesarias a los Museos para que éstos hiciesen efectivos los proyectos. ¿Cómo acercamos a personas que trabajan en régimen de interinidad a un museo si solo tienen una tarde a la semana libre, si muchas trabajan sin contrato, y otras muchas lo hacen con un régimen de la Seguridad Social de segunda que no les da derecho a seguro de desempleo? ¿Cómo acercamos el Museo a personas que no tienen siquiera la capacidad de hacerle frente al pago del transporte necesario para llegar hasta él? ¿O a personas que en el trayecto al Museo podrían ser identificadas y retenidas por no tener papeles?

Otro debate que merecía la pena abordar, y que solo señalaré, es hasta qué punto los museos tienen que llevar a cabo planes específicos de participación para personas de distintos orígenes, y si estos planes no conllevan sino la reproducción de las fronteras y barreras que pretenden abolir. Como postula Dietz (2007) en numerosas ocasiones, con planes de este tipo, las instituciones no hacen sino generar supuestos “problemas de integración”: “Para analizar y comparar las específicas medidas de integración del “otro” desarrolladas por las respectivas instituciones nacionales, el punto de partida, por consiguiente, no será la “objetiva” composición étnico-cultural de las sociedades en cuestión, sino los imaginarios colectivos de la “otredad” (2007:194). Y es que como apunta Manuel Delgado, en muchas ocasiones, la puesta en escena de lo étnico no hace sino mostrar “que en la sociedad hay personas normales y hay personas diferentes, que los diferentes son siempre

ellos, que son diferentes por su cultura y no por su lugar en los bajos de la estructura social y, por último, que las diferencias que ostentan son irrevocables” (Delgado, 2016).

Así, la pregunta que nos queda por hacer es ¿qué pueden hacer los museos en la eliminación de las desigualdades sociales, de la marginación y exclusión de muchas de las personas migrantes? Esto supondría un desplazamiento que se alejaría de las representaciones, que indudablemente suponen un papel fundamental en la construcción de la ideología, en los prejuicios, y estereotipos, a la consecución de un acceso universal a la cultura. Tal y como aparece la situación en la actualidad, parece una labor difícil de hacer desde un museo. No obstante, la creación de cauces de participación para todas, dentro del museo, o la introducción de personas migrantes en la propia gestión de los proyectos, podría ir dando pasos para que opere un traslado de la “integración” a la “participación” en la programación y revisión de toda la institución museística, poniendo así el acento en “el hecho de algo que se hace entre todas las partes, un “objeto nuevo” que pertenece a todos” (Massó, 2012:295), reconstruyendo así el Museo con la mayor pluralidad de voces posibles, y construyendo, por tanto, otras narrativas y representaciones que traten de ir descolonizando sus discursos y colecciones, ya que su papel como medio de comunicación, como entidad creadora de mensajes que se ponen en el espacio público, es fundamental.

BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO FERNÁNDEZ, L. (1999) *Museología y museografía*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- BARAÑANO, A. (2007) "Interculturalidad". En BARAÑANO, A.; GARCÍA, J.L.; CÁTEDRA, M.; y DEVILLARD, M.J. (eds.) *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, pág. 205-207.
- BARAÑANO, A. y CÁTEDRA, M. (2005) "La representación del poder y el poder de la representación: la política cultural en los museos de Antropología y la creación del Museo del Traje". *Política y Sociedad*, 42 (3): 227-250.
- BUSTAMANTE, J. (2012a) "Museos de Antropología en Europa y América Latina: crisis y renovación. A modo de presentación". *Revista de indias*, LXXII (254): 11-14.
- CANALS, A. (2017) "Participación y representación de los pueblos originarios en los museos. El caso del Museo Mapuche de Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil". En VAN GEERT, F.; ROIGÉ, X.; CONGET, L. (eds.) *Usos políticos del patrimonio cultural*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pág. 53-78.
- CASTILLEJO, A. (2007) "La globalización del testimonio: Historia, silencio endémico y los usos de la palabra". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 4: 76-99.
- CARRETERO, A. (1994) "El Museo Nacional de Antropología: nos/otros". *Anales del Museo Nacional de Antropología*, I: 209-250.
- CLIFFORD, J. (2008) *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Editorial Gedisa
- DELGADO, M. (2016) "El derecho a la indiferencia" [En línea]. *El cor de les aparences* <<http://manueldelgadoruiz.blogspot.com.es/2011/02/el-derecho-la-indiferencia-articulo.html>> [Consulta 05.06.2017].
- DIETZ, G. (2007) "Integración". En BARAÑANO, A.; GARCÍA, J.L.; CÁTEDRA, M.; y DEVILLARD, M.J. (eds.) *Diccionario de relaciones interculturales. Diversidad y Globalización*. Madrid: Editorial Complutense, pág. 192-195.
- GIMÉNEZ, C. (2003) "Pluralismo, multiculturalismo e interculturalidad". *Educación y Futuro: Revista de Investigación Aplicada y Experiencias Educativas*, 8: 9-26.
- LABORATORIO PERMANENTE DE PÚBLICO DE MUSEOS (2011) "Conociendo a nuestros visitantes. Museo Nacional de Antropología". [En línea]. Ministerio de Cultura.
<<http://es.calameo.com/read/000075335257fe4d7ea52>> [Consulta 25.05.2017]
- MACEIRA OCHOA, L. (2008) "Los públicos y lo público. De mutismos, sorderas, y de diálogos sociales en museos y espacios patrimoniales". En ARRIETA, I. (ed.) *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos. Entre la teoría y la praxis*. Universidad del País Vasco Servicio Editorial: 39-62.
- MASSÓ, E. (2012) "Cosmopolitismo hoy: La cofradía murid y la comunidad mestiza". *Intersticios. Revista sociológica de Pensamiento Crítico*, 6 (2): 289-298.
- MÉNDEZ, L. (2008) *Antropología feminista*. Madrid: Síntesis.
- MÉNDEZ, L. (2009) *Antropología del campo artístico: Del arte primitivo al contemporáneo*. Madrid: Síntesis
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA, DEPORTE (2015a) *Museos+ Sociales* [En línea]. <<http://www.mecd.gob.es/dms/microsites/cultura/museos/museosmassociales/presentacion/plan-museos-soc.pdf>> [Consulta 02.06.2017]
- MINISTERIO DE EDUCACIÓN, CULTURA, DEPORTE (2015b) *Museos+ Sociales. Dossier*. [En línea]
<<http://www.mecd.gob.es/dms/microsites/cultura/>

- PAZOS, A. (1998) "La re-presentación de la cultura. Museos etnográficos y antropología". *Política y Sociedad*, 27: 33-45.
- ROMERO DE TEJADA, P. (1992) *Un Templo a la Ciencia. Historia del Museo Nacional de Etnología*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- SÁEZ DE LARA, F. (2013). Museo Nacional de Antropología. El Museo de la Gente como Nos+Otros. [En línea]. <<https://www.mecd.gob.es/mnantropologia/dam/jcr:fbaaef78-0643-4acc-80cf-5aeb0e62724/plan-actuacion-mna-fsaez.pdf>> [Consulta 02.06.2018]
- SHELTON, A. (2006) "Museums and Anthropologies: Practices and Narratives" En MCDONALD, S. (ed.) *A companion to Museum Studies*. Singapore: Wiley-Blackwell: pág. 64-80.
- SOGUERO, B. (2016) "Personas que migran, objetos que migran... desde Ecuador". *Anales de Museo Nacional de Antropología*, XVIII: pág. 142-168.
- TOMÁS, A. (2012) "Los museos de etnología en Europa: entre la redefinición y la transformación". *ILHA*, 14 (1): 83-114.
- TORRES, F. (2005) "De la asimilación al pluralismo. Inmigración y gestión de la diversidad cultural en las sociedades contemporáneas". [En línea] *Arxius de Ciències Socials*, 11. <<http://www.pensamientocritico.org/frator0705.htm>> [Consulta 02.06.2017]
- VAN GEERT, F.; ARRIETA, I.; y ROIGÉ, X. (2016) "Los museos de antropología: del colonialismo al multiculturalismo. Debates y estrategias de adaptación ante los nuevos retos políticos, científicos y sociales" [En línea], *Catalão-GO*, 16(2): 342-360. [Consulta 07.06.2017].

FROM PROCESS OF CIVILIZATION TO POLICY OF CIVILIZATION: A HOLISTIC REVIEW OF THE CHINESE CONCEPT WENMING.

Wenming

Civildad

Calidad

Higiene

Nacionalismo

ARAN ROMERO MORENO

ARAN.ROMERO@E-CAMPUS.UAB.CAT

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

ABSTRACT

In the past decades, the Chinese government has popularized the concept of wenming, translated into English as civil, civility, civilization or culture, through its political and practical use in the public space: banners, pamphlets, advertisements and clips on how to behave as a proper citizen. This paper analyzes the epistemological implications of a concept that signifies beyond its own terms. Thus, taking a holistic perspective and employing historiographical, linguistic and ethnographic sources, the author links the current wenming policy to a structure of power reproduced throughout Chinese history, and endorsed by the state even during the most revolutionary periods. This structural inequality works as a normalizing apparatus that excludes the rural over the urban –class normalization–, the ethnical other over the Han majority –racial normalization– and the feminine over the masculine

–gender normalization. A process that has been marked by key historical milestones such as the emergence of Confucianism, Western imperialism, the birth of Chinese nationalism and the re-introduction of market economy in 1978. The author distinguishes this “process of civilization”, a sociogenetic, heterogeneous and multifocal phenomenon, from the concreteness of a political discourse conceptualized in the post-Mao era as a set of particular words and campaigns that the Chinese Communist Party has been shaping since the early 1980s. Therefore, the title of this paper From Process of Civilization to Policy of Civilization describes a transition from the abstract historical process –the wenming process– to the specific political campaigns of wenming –the wenming policy–, being the latter the reification and institutionalization of the ongoing normative process described above.

RESUMEN

En las últimas décadas el gobierno chino ha popularizado enormemente el concepto de wenming, traducido como “civil, civilidad, civilización o cultura”, a través de su utilización política y práctica en el espacio público: anuncios, carteles, paneles animados y demás media donde se promociona la práctica del buen ciudadano. En este artículo se analizan las implicaciones epistemológicas de un concepto que va más allá de sus propios términos. Así, desde una perspectiva holística y empleando fuentes historiográficas, lingüísticas y etnográficas el autor vincula la actual política wenming a una estructura de relaciones de poder desigual que ha ido reproduciéndose a través de la historia, excluyendo lo rural frente a lo urbano –normalización de clase–, lo étnicamente diverso frente a la mayoría Han –normalización racial– y lo femenino frente a lo masculino –normalización de género. Un proceso marcado por hitos históricos como son la

aparición del confucianismo, el imperialismo occidental, el nacimiento del nacionalismo chino y la reintroducción de la economía de mercado en 1978, cuyas implicaciones sociológicas han perdurado incluso durante los periodos más revolucionarios. El autor distingue este “proceso civilizatorio”, sociogenético, heterogéneo y multifocal, de un fenómeno mucho más concreto conceptualizado a través de una serie de palabras y campañas que el Partido Comunista Chino ha estado produciendo desde la década de los ochenta. Así, el título del presente trabajo *From Process of Civilization to Policy of Civilization*, hace referencia a esta transición del proceso abstracto e histórico –el proceso wenming– a la concreción de una política wenming, siendo esta última la forma reificada e institucional de dicho proceso normativo.

INTRODUCTION

The German sociologist Norbert Elias (1987) described the “process of civilization” as a historical social phenomenon that derived in the pacification of bodies, that is, the moralization of bodily expressions and self-containment through ritualized actions, what today is commonly known as “manners, etiquette or courtesy”. If we look at how in present times the Chinese Communist Party (CCP) is employing the term wenming 文明 translated into English as “civil, civility, civilization, civilized or culture” it is clear that a correlation can be made between

the Elias’ definition and the wenming political project. In this research, I try to deepen in the analysis of the concept of wenming as a historically formed ideology that has its roots in fundamental aspects of traditional thought and the emergence of national identity in China. We will look first at Confucianism as the earliest cultural and political frame from which the civilization paradigm was established. Second, we will emphasize on the importance of western colonialism in the definition of the civilizing center through categories of class and ethnicity. Third, we will take a

secondary concept as *weisheng* 卫生 “hygiene” to explain how the foregoing republican state promoted a gendered-based institutionalization of civility. Finally, we will link this procedural epistemological order with the CCP's current policy on civic behavior in the urban space, disclosing its consequences in form of social inequality. This theoretical outline follows a holistic approach that relies on historical, linguistic and ethnographic sources –in both Chinese and foreign languages–, as well as on the author's own work in Chinese urbanities.

1. THE CHINESE PROCESS OF CIVILIZATION IN TRADITIONAL THOUGHT

There is a vast consensus among scholars on the fact that Chinese thought has been shaped by an ontological view of the world that is relational (some examples are Fei, 2009; Hwang, 2000; Page, 2012; Rosker, 2008). After the Qin unification in the third century BCE the “heaven's mandate” *tianming* 天命, a meritocratic and action-dependent form of governance, became the ideological template to legitimate the overthrow of one dynasty for another. The Han (206 BCE - 220) would later harvest this idiosyncratic soil to offer a coherent and unified system of thought: Confucianism.

The embracement of Confucian doctrine by the Han state was a method of justifying the sustentation of power beyond blood and kinship, formalizing a correspondence between social position and responsibility –action. In Confucianism meaning is only possible within a tautological relation to practice, Confucius frames it this way in his most famous statement: *junjun chenchen fufu zizi* 君君臣臣父父子子. To comprehend this sentence we have to take into account that in Chinese language –especially in classical Chinese– nouns also function as verbs: “the sovereign acts

as a sovereign, the minister acts as a minister, the father acts as a father and the son acts as a son” (Golden, 2010: 231). Here, we should not consider meaning as emptied by what “act as” it is supposed to signify in the vast domain of the common sense, but rather understand meaning as fragmented and specified through ritual practice –*li* 禮. For Confucius “behaving humanly is behaving ritually” (Cheng, 2002: 65). In this sense, the classic *Book of Rites* –*lij* 禮記– was the moral ground on which Confucian doctrine was established, a compendium of rites of social interaction full of instructions on how to behave in every context accordantly with one's position.

Altogether, we can say that Confucianism prioritizes relational context over general abstractions –as good or evil–, formalities over essences –e. g. inner feelings– and practice over discourse. A surprisingly secular socio-political system based on what Mary Douglas (2001) calls rituals of purity, the positive ordainment of reality to create a unity on experience that ensures predictability in an inherently conflictive social life.

1.1 THE IMPLICATIONS OF CONFUCIANISM AS A PROCESS OF CIVILIZATION

Following the sociological guidelines of Norbert Elias, we can conclude that with the emergence of Confucianism a civilizing process started in China at least a half millennia before the European Renaissance. The foremost obvious distinction between European and Chinese processes is that *wenming* 文明 has no etymological reference to the city, in contrast with the English *civilized* that derives from the Latin *civis*. In fact, the Chinese concept is a neologism created by the Japanese from the word *bunka* 文化 “culture”, introduced in China during the mid-nineteenth century

when the Japanese began to translate abundant European literature (Erbaugh, 2008).

The character wen 文—the semantic unity of the word—refers to a “person with clothes” or “decorations”, later understood as “literacy” or “written language and culture”¹. The political expert Thomas Boutonnet (2011) argues that the translation into Chinese of the English civilization term just added more layers of significance to the already polysemic word for culture wen. However, if we look at Norbert Elias’ analysis of the civilization apparatus during the eighteenth century Europe, we find a dispute between the Germanic conception of civility based on the cultivation of the spirit-intellect, and the French idea of civilization as the over-codification of daily life practices aiming to produce an embodied classification between the highborn and the Bourgeoisie. Neither of the two interpretations were new to Confucianism and both were already present in the term wen. From its origins, Chinese traditional thought conceived culture and behavior as one class-based totality.

On the other hand, the process of civilization in Europe remained mainly as an urban phenomenon. Confucian thought was also disseminated by the court but as a practical system of governance that affected all citizenry equally—including peasantry. The ruler had to act ritually as a ruler in order to continue with the exemplary chain of hierarchic order: “from the Son of Heaven down to ordinary people, all must consider the cultivation of the person as the root of everything” (Confucius cited in Fei et al, 1992: 74). The fact that we still translate in modern Chinese the words for courtesy, etiquette and manners in terms of ritual li 礼 (禮): limao 礼貌, lijie 礼节 or yi 仪 (儀),

another Confucian concept as in liyi 礼仪 or yishi 仪式, probes that the Chinese process of civilization cannot be disassociated from classical thought.

Another key feature of Confucianism is the way the dichotomy “inside” nei 内/ “outside” wai 外 renders. Only in recent times China has shifted from an agricultural mode of organization where the insider is strongly differentiated from the always-suspicious outsider, to an urban-centered society where these limits are more diffuse. As the notorious sociologist Fei Xiaotong remarks, agricultural society depends deeply on relations of familiarity that expand in concentric circles from a particular ego:

“The self is always at the center; so, like the motionless North Star, the self is always surrounded by others who come under the influence of the center. In this regard, Confucius is not like Jesus Christ. Jesus transcends human organizations. He has his Heaven; so he can sacrifice himself for the sake of Heaven, for something beyond human society. [...] Confucian ethics cannot be divorced from the idea of discrete centers fanning out into a weblike network” (Fei et al, 1992: 68).

Thus, the law of ritualized reciprocity is confined to the scope of these relations of familiarity—usually defined as the extended family—in opposition to the other that falls, if not outside, into the margins of morality.

“In Chinese rural society, there are special markets created for trading. The markets usually are located

1. For all etymological references the following online dictionaries were consulted: <http://ctext.org/>, <http://www.chineseetymology.org> and <http://www.zdic.net>

not in a village but in an open space. People from all over come to this special place and act, as they say, 'without human feelings' (wuqing). When they trade, people momentarily set aside their original relationships and settle all exchanges on the spot. I have often seen neighbors carrying goods to a market ten miles (li) away to exchange with each other and then walk the long distance back home again. Why can't they exchange at their front doors? Why should they make such a long trip to the market? The trip has its function. When standing at their own front doors, they are neighbors. But when they are in the market, they are 'strangers'. The act of settling accounts on the spot should occur only between strangers and should not involve other social relationships" (Ibid. 126-127).

With all, while Confucian civility was a much broader institution than the one restricted to the city, it is also true that a historical differentiation between rural and urban has imprinted the process of civilization. The historian Si-yen Fei argue –in opposition to Max Weber's despotic clause– that at least since the times of the Tang dynasty (617-907) Chinese urbanities developed more and more into independent and even contesting political centers. While the distinction was not grounded on the type of capital accumulation, cultural differences in terms of taste, style and educational status were very significant (Fei, 2009). It is important though, not to take Confucianism as a homogenous and everlasting system of thought that defines Chinese society as a whole. Instead, we should think of it as the hypostasis of certain traits that have endured within the Chinese social structure, with or without an explicit formulation of the doctrine. The sinologist Ann

Cheng (2002) makes this point when referring to the big popularity of Buddhism since the Tang period: "the success of Buddhism in his universalist project comes largely determined because of its autonomy respect a cultural and social order as the cast system in Hinduism or the clan bounds of Confucianism" (p. 358).

To recapitulate the arguments presented in this section; we have discussed Confucian thought as a genuine Chinese process of civilization that began at least in the third century BCE. We can draw parallels with the European process insofar as both represent a form of codifying social interaction through the way of rites –body containment–, education –culture– and social stratification –hierarchies. The main differences would be that Confucianism, as a much broader institution, transcends the dichotomy rural/urban and, at the same time, relies on a fundamental distinction between the inside, the extended family where the laws of reciprocity are very strict, and the outside –the anonymous stranger– towards whom these laws are not per se applied.

2. THE EMERGENCE OF ETHNIC NATIONALISM

Although China is one of the oldest states of the world, it is also one of the latest nations (Leibold, 2007). The birth of the Chinese state is frequently situated in the Qin unification; the powerful measures of standardization –scripture, coin, carriage wheels, etc. – that the emperor Qin Shi Huang promoted alongside with a strong and rational administration of the territory settled the basis for the most fundamental political and cultural conceptions of China (Gernet, 2005).

As we have seen with Confucianism, a constitutive part of this idea of the sinic world was the differentiation between the cultural center wen and the barbaric periphery ye 野. Since the very beginning the Chinese territory has been shaped by an enormous social and cultural heterogeneity. Yet, in an excellent work the historian James Leibold (2007) explains how during the Qing dynasty (1644-1911) the Manchu, considered by the ethnic Han as the barbaric periphery, reproduced the same imagery of an uninterrupted and unified culture of the Central Kingdom zhongguo 中国. He argues that even though the Manchu internally distinguished themselves from the Han, they externally exploited the same essentialized idea of Chineseness to evoke refinement and power towards the globalized world. This reification of an ethnic continuity would, as a result, become indispensable during the republican years to construct a national identity.

The aftermath of the Opium Wars (1839-1860) not only triggered a sense of generalized humiliation among the peoples of China, but also a need for rethinking the scientific and philosophical theories of the past. On this regard, the intellectual Liang Qichao was among the firsts to translate the Confucian principles of assimilating the barbaric world through the Chinese way of wen into new social Darwinist ideas that conceived races in different stages of evolution, Han being the most advanced one. In the near past, two big Muslim insurrections had already challenged the integrity of the Qing territory and when the last dynasty fell, Mongolians, Tibetans and Manchus would not wait to claim their own right to self-determination. As Leibold express it, “the ability to maintain peace along the frontier was the ultimate signifier of a government’s strength, authority, and majesty” (Ibid: 79).

2. During the occupation, Japanese were literally known as «devils» guizi 鬼子.

The first decades of the Republic were forged by gunpowder and the words of political debates. By this period, the most important epistemic frame of national identity was already established. The appearance of a big other – the colonizing forces– created the conditions of possibility for an internal big us, the zhonghua minzu 中华民族 or sinic race. From this point on, the relation towards the big other would become ambivalent, regarded as the origin of all evil² and at the same time a paradigm of progress. Initially the Han population blamed the Manchu for the defeats and humiliations China suffered since the 1830s but soon the xenophobic discourse was no longer efficient to justify the country’s underdevelopment. Hence, the Han intellectuals began to employ another classificatory axe situating the urban as synonymous of change and the rural as a symbol of temporal stagnation. The ideals of the Enlightenment were congruous with the historical avant-garde of Chinese urbanities that had witness the birth of several technologies of the modern world. In this manner, the Han reestablished their centrality in the civilizing mission by simultaneously unifying the different nations of the Qing geo-body against the foreign invader –the big other–, reimagining themselves as bearers of the sinic heritage of which its maximum expression was the Chinese city. In other words, the colonizing forces provoked the historical conditions from which the heterogeneous population of the Chinese geo-body recognized itself as a unity, or in Marx’s terms, as a class for itself. The urban-Han became the epistemological center of civilization in a scheme that was no longer binary –cultured vs barbaric– but graded in terms of economic stratification: “peasants” nongmin 农民 vs urban-born, and ethnicity: “ethnic minorities” shaominzu 少数民族 vs the Han majority.

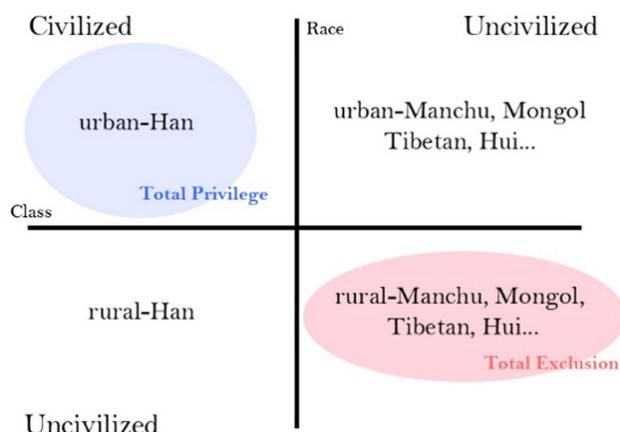


Figure 1.
Graph of national identity
(Source: Author)

2.1. NATIONAL IDENTITY AND THE FEMININE BODY

At the advent of the new century, China was portrayed both locally and internationally as a sick nation. The translator and cultural analyst Sylvia Li-chun Lin (2004) shows in her study of commercial ads, magazines and other literary production of the Guo Mindang period (1912-1930) that “hygiene” weisheng 卫生 became an “institutionalized nationwide project” where women embodied simultaneously modernity, patriarchal values and nationalism in a direct relation between hygiene, reproduction and the nation (p. 223). As in the European case, the exploitation of women turned out to be inherent to the development of the nation-state. First, through the free reproductive work that women supplied inside the households. Second, through what Lévi-Strauss (1987) calls the effectiveness of symbols, that is to

say, woman’s health, hygiene and status became a symbolic placebo from which the nation-state measured its distance towards progress:

“Hygienic practice, be it the preservation of health, or the maintenance of cleanliness, is the overarching issue that highlights China’s backwardness and demeaned international status. We recall how Hu Binxia exhorted Chinese women to keep a clean household in order for China to be strong. [...] it is nevertheless clear that hygienic practice is the yardstick by which the middle-class measures its difference as well as its claim to modernity” (Lin, 2004: 219-220).

Indeed, the symbolic bound between women and hygiene was already present in traditional thought. A clear example is the Confucian female scholar Ban Zhao (1899) that considered this issue in her book “Lessons for Women” Nujie 女诫 (80 CE), where she asserts that a woman’s duty consists not only in showing deference and obedience toward husband and mother-in-law, but also to embody cleanness, purity and chastity through the cultivation of “appearances” rong 容.

As we have seen so far, nationalism was constructed under the myth of an ethnic unity, the great descendants of the Yellow Emperor. Blood and by extension hygiene and health were the essential instrument for the survival of the sinic race. In his project of returning China to its greatness, Sun Yat-Sen⁴ glanced an amalgamation of ethnicities promoting growth and mixture in a violent moment of

3. To understand the relation between gendered labor and the development of European modern nation-states and market economies see (Federici, 2017).

4. The first president of the Chinese Republic.

decreasing population (Leibold, 2007). From a political perspective, the weisheng discourse focused mainly on the relation between health and reproduction –woman and child– as embodiments of the nation; albeit grassroots level grievances also involved demands for cities free of garbage, free of feces, clean water, etc. Meantime, the Chinese elites capitalized this situation trying to distance themselves from “identification with peasants and their ‘lacks’” (Erbaugh, 2008: 640). Sun-Yat Sen himself criticized in a speech of 1924 the manners of the Chinese population and their “lack of personal hygiene” (Ibid). The president of the republic was echoing here a popular rhetoric in Europe since the 18th century. The claim made by medical experts and urban planners was that in the past humanity enjoyed better health directly associating industrial life and misery with sickness and pollution, altogether with the idea that morality and education were the only possible cure to the polluting effects of poverty (Larrea, 1997).

3. MAOISM: BETWEEN REVOLUTION AND REPRODUCTION

After the victory of the CCP at the civil war class struggle became the fundamental thrive for democracy. Mao Zedong charged against both Confucian conceptions of order and the bourgeois elitism associated with the West. From now then, ceremonial manners were seen as an obstacle to democracy: “Generals shall not beat soldiers and their stipend must be equitable, soldiers need to maintain gatherings and express freely their opinions, trivial courtesies [fansuo de lijie 烦琐的礼节] shall be abolished and the economy collectivized. Both the people and military institutions need to be democratized” (Mao, 1966: 501).

Certainly, the adoption of Marxism-Leninism as state’s ideology was an important shift in the Chinese civilizing paradigm; if in the past order was a matter of tradition and customs, now order would become equivalent of self-ordainment, an act of collective appropriation of the future. The victory of socialism represented a unique opportunity to revert the inequalities between urban and rural, men and women, the ethnic majority and the ethnical other. Between 1950 and 1958 important laws and economic changes were introduced to attack the problems of inequality: the Agrarian Reform (1950-1952), the Law of Marriage (1950) and the minban educational system were some of the most prominent examples. However, even though poverty was objectively reduced, the balance of power derived from the nationalist scheme was never truly challenged. The implementation of the hukou system in 1958 resulted de facto in the reification of the axes between the civilized and the uncivilized (see Figure 1). Inspired by Stalin’s *propiska*, an internal passport that bounded people to their native land, the hukou brought the urban/rural discrimination into new dimensions creating “on one hand, an urban class whose members have basic social welfare and full citizenship, and on the other, an underclass of peasants possessing neither” (Chan, 2012: 67).

The anthropologist Sara L. Friedman (2004) serves us with an ethnographic example of how during the Maoist period women –especially rural women– became, once more, the target of the civilizing apparatus. The author explains through the voices of Hui’an women –a cultural minority from South China– how during this period local cadres of rural areas banned the use of traditional hairstyles, dresses and other folk complements that were seen as “feudal vestiges”, incompatible with the ideals of the socialist revolution.

“Marxist-inspired evolutionary analysis, together with the writings and recollections of official reformers, defined “the Hui’an woman” as straddling the boundary between Han and non-Han, socialist and feudal, civilized and backward. [...] In other words, “the Hui’an woman” forced state reformers to acknowledge the powerful obstacles that they faced in striving to realize socialist civilization. As a potential (Han) socialist citizen, this figure did not reaffirm the boundaries of the civilized nation as much as she exposed its limits. Her embodied practices cloaked what was supposed to be familiar and understandable in unfamiliar garb, unsettling officials at various levels of the bureaucracy and inspiring intrusive and sometimes violent interventions in women’s bodies” (Friedman, 2004: 699-700).

To highlight the points made here; even if the Maoist period signified a calling into question of the traditional structures of power, the nation-state continued employing the same strategies of normalization of the past: intervening women’s bodies –the paradigm of proletarian woman–, prioritizing urban over rural – e. g. the disasters of the Great Leap Forward (1958-1961)– and marginalizing ethnic minorities –the passive colonization of the territory. Friedman asserts that civilization as a normalizing apparatus has a clear continuity between the Maoist period and the present times. Hui’an women, she concludes, ended up imagining themselves employing the same ideas of progress as the state reproducing their own exclusion in a structure that calls “symbolic citizenship” in allusion to Pierre Bourdieu’s (2000) symbolic violence.

We would add to Friedman’s conclusions that this continuity can be traced all along Chinese history as a sociogenetic phenomenon –the process of civilization or wenming process–, shaping relations of power in a very particular way. Process that only in recent times has found a synthesis through explicit political campaigns and legislations.

“If you were the headscarf and go out dancing, then everyone will laugh at you” [voices one of Friedman’s informants]. [...]The figure of the young woman ‘who wears the headscarf’ was associated in village discourse with qualities of (sometimes excessive) modesty, close-mindedness, and the inability to understand how to be progressive or ‘open’ (kaifang)” (Friedman, 2004: 706).

4. THE REFORMS OF 1978: WENMING, THE POLITICAL CONCEPT

With Mao Zedong’s death in 1976, the reformist wing of the Party took over the leadership of the country. Deng Xiaoping pronounced then the emblematic phrase “to allow some get rich first” that summarizes states’ abandon of class struggle. Knowing the problematic nature of such a change, the market system was implemented gradually at the province level parallel to an active promotion of a new –old– creed, this time explicitly formulated in terms of wenming文明. That was the origin of the two civilizations campaign in the early 1980s. The plan was a solution to conciliate modernization with tradition, globalization with nationalism, associating the West with material progress and China with “spiritual civilization” jingshen wenming 精神文明 (Dydon, 2008). The return to Confucianism

was, for many reasons, a pragmatic political decision. First, as the past has repeatedly demonstrated, Confucian thought has been useful to promote harmony in contexts of social inequality. Second, Confucianism offers a Chinese uniqueness that strengthens national identity. Finally, Confucian family-based system was in part a solution to the problem of healthcare deriving again the reproductive work—previously assumed by the state—into the family core, or more particularly onto women (Zavoretti, 2010).

The idea of spiritual civilization was officially presented in the Twelve Central Committee of the Communist Party in 1986 (Ho, 2008). During this period, several campaigns for the promotion of civic behavior already circulated in the cities, most of the time led by public organizations such as the Women's Federation, the Chinese Ethical Society and the Ministries of Propaganda and Health. In the late nineties, the Party created a subdivision of the Central Propaganda Department called Central Guidance Commission for Building Spiritual Civilization administrating all campaigns and activities related with civility (Brady, 2009; Tomba, 2014). In 2012 the concept of wenming was included as one of the “core values and norms of Socialism” Shehui zhuyi hexin jiazhi guan 社会主义核心价值观, the government's most ambitious ethical campaign since the Reforms of 1978 (Dai, 2015).

Today, wenming rhetoric can be found not only in governmental speeches, but also in the landscape of Chinese major urbanities. Cities are literally covered with banners, pamphlets, advertisements and clips on how to behave properly in the public space. These urban texts employ the esthetics of traditional language, frequently with

rhymes and ambiguous statements that recall Confucian quotes. While the uses of wenming may seem vague, a closer look to the public space reveals that the concept has different layers of concreteness deriving from place-specific situations. A clear example is the following announcement found in many public toilets of China: “use the toilet in a civilized way” wenming cesuo 文明厕所. Here the term seems to appeal to people's common sense without further defining what wenming is; nonetheless inside the restrooms we find allusions to specific practices such as: do not throw cigarettes in the toilets, do not spit, save paper, it is forbidden to squat on western-style toilets—zheji pandeng 禁止攀登—, do not throw garbage, etc. The list of these practical recommendations is broad, a set of hygienic, ecological and security directions that mix with purely moral precepts—do not dress in messy cloths, do not shout, do not speak foolishly, etc.—comprising a complex ideological system that seeks simultaneously for both functionality and classification. This is how a banner in the city of Nanjing in 2017 defined the term wenming.

“Wenming is a sign of progress, also an important characteristic of a Modern Nation. The proper condition for the construction of a modern nation and a socialist culture. It means face modernity, face globalization, the future, identity, Science and Culture, as well as popular socialism. The essential pillar to return China to its greatness.”⁵

Paradoxically, although nowadays wenming rhetoric and Confucian ethics are employed indistinctly as the

5. Campaign for the promotion of core values and norms of Socialism—shehui zhuyi hexin jiazhi guan. District of Xuanwu, Nanjing city, 2017. Translated by the author.

same thing, addressing the totality of city dwellers through general rules of behavior, wenming ideology breaks with the ontological limits of familiarity in traditional thought. Thus, wenming as a political concept aims to establish a classificatory system based on abstract, independent of social position, categories of the good citizen never found in China before.

4.1 WENMING'S DARKEST SIDE: SUZHI

Parallel to the emergence of wenming as a political concept, another term gained presence in official discourse: “quality” suzhi 素质, probably the word that has aroused most attention among Social Scientists studying contemporary China. The first character su refers to something “raw, plain, uncolored”, the pictogram of a thread of raw silk hanging from a plant. The second character zhi regards to the “matter, substance” of things, two axes over a cowry shell. The word can be found in ancient texts as the *Guanzi* 管子 (475 BCE) or the *Zhoushu* 周书 (636 CE) (Xu et al., 2014).

Scholars coincide in pointing out that suzhi is an index from which people's quality or value is measured in terms of high or low degree –gao 高 or di 低– (Anagnost, 2004; Kipnis, 2006; Murphy, 2004; Tomba, 2014; Xu et al., 2014; Yan, 2003). The anthropologist Andrew Kipnis (2006) argues that during the commencement of the twentieth century, due to the influence of Darwinism suzhi had the connotations of inborn characteristics, a meaning that slowly changed after the introduction of market economy. Rachel Murphy (2004) and Xu Liguó (2014) follow a similar view

arguing that suzhi refers to both innate and nurtured traits, as in “physical suzhi a mix of various factors, including heredity, intensity of training, diet and mental state, among other things” (p. 133). Contrarily, Ann Anagnost (2004) states that suzhi “is not something that naturally inheres in the body but is rather something that must be built into the body –a supplement that must be added to its ‘bare life’” (p. 193). As pointed out above, the literature dedicated to the concept of suzhi is abundant, a concept that has called the attention of many disciplines. Based on the arguments and historical facts exposed in this article our claim is that suzhi is nothing more than the direct consequence of the process of civilization, and ultimately of wenming as the contemporary synthesis of this process.

Suzhi was brought into official discourse through two specific policies: 1) Quality education suzhi jiaoyu 素质教育 and 2) the one-child policy dusheng zinu zhengce 独生子女政策. The first involved the standardization of the educational system in 1985, transforming the Maoist minban 民办 schools which purpose was to make-literate the highest number of children possible all around the country, into a model of curriculum homologation with mandatory periods “emphasizing creativity, civic responsibility and overall personal development” (Murphy, 2004: 6). The one-child policy of 1979 on the other hand, was the most important regulation on family planning since the Maoist period. The law was aimed at stabilizing the population's growth, making possible the material conditions for Deng Xiaoping's Four Modernizations⁶. Both policies inscribed into the broader narrative of changing China's model of development from quantity to quality: from rural to urban, from a low-end to a middle

6. Agriculture, industry, national defense, Science and Technology.

class nation. A transition that Anagnost (2004) insightfully describes as an extraction of value from the force of labor of rural migrants –quantitative material capital– into the now educated only-child –qualitative cultural capital– two constitutive parts of the same totality. If wenming is the system of daily life practices –rituals– that separate the civilized from the uncivilized bodies, as we have seen so far based on epistemic categories of ethnicity and class, we can say that suzhi is its direct consequence. So that, uncivilized practices produce low quality persons in a sort of karmic reaction that justifies the exploitation of certain bodies in benefit of others within a nationalistic logic of transforming the country into a modern, fairly-rich society.

“The laboring migrant body is the hidden source of wealth production in China’s economic “takeoff,” even as its lack of value is blamed for holding back China’s development. The discourse of suzhi therefore yields a surplus value not just in the economic realm but also in the realm of political representation. It works ideologically as a regime of representation through which subjects recognize their positions within the larger social order and thereby sets up the conditions for socioeconomic striving” (Anagnost, 2004: 193).

5. CONCLUSION

In this article, we have seen the multiple dimensions of a concept that transcends its own terms. Etymologically wenming barely has more than two centuries of existence. Epistemologically though, wenming as a moral, hygienic and pragmatic system of values is intimately intertwined

with Confucian doctrine and the historical milestones presented here –what we have called the wenming process. On this manner, this process of civilization characterizes by being multi-focal and rooted on the doxic reality of Chinese society. We have prompted some of the most important historical events that constitute this reality. 1) Confucianism as the hypostasis of traits that have persisted within the Chinese social structure, that is to say, a strong differentiation between the insider and the outsider –circles of familiarity–, an atavistic preference for the domain of culture –wen–, and a highly codified mode of social interaction in form of rites. 2) The traumatic confrontation with the imperial powers that made possible the appearance of an ethnic unity –based on a myth of cultural continuity, the sinic race. 3) An historical objectification of the feminine body as a force of free labor and as a symbol of hygienic identity –being Confucian or National identity.

When we apply to the analysis of these three events the variables of class and race, we learn that civilized is an epistemological category that ended up taking the urban-Han subject at its core in a layered scheme of power relations (see Figure 1), being the rural non-Han subject its total opposite. Gender, on the other side, is not per se an index that informs the distance between civilized and uncivilized, but rather an essential tool to intervene in the economic and symbolic fabric of society itself, in its modern form the nation-state. Moreover, we have seen that weisheng “hygiene” is another key concept that links both the wenming process and the modern wenming political discourse. Hygienic femininity offers a third-eye point of view –the national view– from which a sense of progress is quantified at the same time that, in a micro level, weisheng serves to identify rural poverty as polluting and potentially dangerous.

On the other hand, we have seen that so often the Maoist period has been associated with revolution and dramatic change, however in terms of the wenming process, said once again, as an epistemic frame of power relations, we argue that the real changes were few. Women's bodies continued to be at the center of ideological intervention this time through the ideal of proletarian woman. Ethnic diversity was marginalized through a slow but strong process of Han colonization, and urban-centrism was extremely accentuated with the introduction of the hukou system –an internal passport that legally confines people to their motherlands. Most important, we have argued that

this scheme of power relation persisted not only during the Maoist period but still until today.

Thus, the new dimension of the process of civilization is the policy of civilization, explicitly formulated after the introduction of market economy in 1978 through the concept of wenming. Since then, the CCP has promoted the wenming political project with two main purposes: 1) to cushion the transition from a model of quantity to a model of quality, from rural to urban, from classless to middle class society. In this sense, civility serves to downplay inequalities within Xi Jinping's national project of reviving "the magnificence of the ancient and glorious civilization"

REFERENCES

- ABBIATI, M. and LIPPIELLO, T. (2014) "Sistema di valori e modelli di comportamento in Cina". In LIPPIELLO, T. et al. (ed.) *Linea diretta con l'Asia: Fare business a Oriente*. Venice: Ca' Foscari, p. 95-106.
- ANAGNOST, A. (2004). "The corporeal politics of quality (suzhi)". *Public Culture*, 16 (2): 189-208.
- BAN Z. (1899) [30 CE]. Nujie. Nanjing: Shouzhuo Zhiju Press; original document in Chinese translated by the author.
- BOUTONNET, T. (2011). "From local control to globalized citizenship: The civilizing concept of wenming in official Chinese rhetoric". In CORRADO, N. and VILLARD, F. (eds.) *Global Fences: Literatures, Limits, Borders*. Lyon: Université Jean Moulin Lyon 3, p. 79-103.
- BOURDIEU, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BRADY, A. (2009). "The Beijing Olympics as a campaign of mass distraction". *The China Quarterly*, 197: 1–24.
- CHAN, K. (2012). "Crossing the 50 Percent Population Rubicon: Can China Urbanize to Prosperity?". *Eurasian Geography and Economics*, 1 (53): 63-86.
- CHENG, A. (2002). *Historia del pensamiento chino*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- DAI, M. (2015). *Zhongguoren de meide yu hexinji zhiguan*. Beijing: Zhongguo Renmin Daxue Press.
- DOUGLAS, M. (2001). *Purity and danger: An analysis of the concepts of pollution and taboo*. London: Routledge.
- DYNON, N. (2008). "'Four civilizations' and the evolution of post-Mao Chinese socialist ideology". *The China Journal*, 60: 83-109.
- ELIAS, N. (1987). *El Proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ERBAUGH, M. (2008). "China expands its courtesy: Saying 'Hello' to Strangers". *The Journal of Asian Studies*, 67(2): 521–652.
- FEDERICI, S. (2017). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Madrid: Traficantes de sueños.

- FEI, S. (2009). *Negotiating urban space: urbanization and late Ming Nanjing*. London: Harvard University Press.
- FEI, X. et al. (1992). *From the soil: The foundations of Chinese society*. Berkeley: University of California Press.
- FRIEDMAN, S. (2004). "Embodying Civility: Civilizing Processes and Symbolic Citizenship in Southeastern China". *The Journal of Asian Studies*, 63 (3): 687-718.
- GERNET, J. (2005). *El mundo chino*. Barcelona: Crítica.
- GOLDEN, S. (2010). "El contexto histórico del discurso político chino". In MARTÍNEZ, P. (ed.) *LynX: A monographic series in linguistics and world perception*. Valencia: Annexa 18, p. 223-238.
- HO, W. (2008). "Building up modernity? The changing spatial representations of state power in a Chinese socialist 'model community'". *Modern Asian Studies*, 42 (6): 1137-71.
- HWANG, K. (2000). "Relation as the core of reality: The cultural conditionality of comprehension and Chinese epistemology". *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 30 (2): 155-78.
- KIPNIS, A. (2006). "Suzhi: A keyword approach". *The China Quarterly*, 186: 295-313.
- KIPNIS, A. (2007). "Neoliberalism reified: Suzhi discourse and tropes of neoliberalism in the People's Republic of China". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 (2): 383-400.
- LARREA, C. (1997). *La cultura de los olores. Una aproximación a la antropología de los sentidos*. Quito: Abya-Yala.
- LEIBOLD, J. (2007). *Reconfiguring Chinese Nationalism. How the Qing frontier and its indigenes became Chinese*. New York: Palgrave macmillan.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- LIN, S. (2004). "Pink pills and black hands: Women and hygiene in Republican China". *China Review*, 4 (1): 201-27.
- MAO, Z. (1977). *Mao Zedong Xuanji: dier juan*. Beijing: Renmin Press.
- MURPHY, R. (2004). "Turning peasants into modern Chinese citizens: 'Population quality' discourse, demographic transition and primary education". *The China Quarterly*, 177: 1-20.
- PAGE, R. (2012). "Leveling Up: Player-killing as Ethical Self-Cultivation." *Games and Culture*, 7 (3): 238-57.
- RONG, M. (2003). "Population growth and urbanization." In GAMER, R. and TOOPS, S. (eds.) *Understanding contemporary China*. London: Lynne Rienner, p. 227-54.
- ROSKER, J. (2008). "Relation as the core of reality: The cultural conditionality of comprehension and Chinese epistemology". *Anthropological Notebooks*, 14 (3): 39-52.
- TOMBA, L. (2014). *The government next door: Neighborhood politics in urban China*. London: Cornell University Press.
- XU, L. et al. (2014). "Suzhi: an indigenous criterion for human resource management in China". *Journal of Chinese Human Resource Management*, 5 (2): 129-43.
- YAN, H. (2003). "Neoliberal governmentality and Neohumanism: Organizing suzhi/value flow through labor recruitment networks". *Cultural Anthropology*, 18 (4): 493-523.
- ZAVORETTI, R. (2010). "Ciudades chinas: ¿Un 'escenario de riesgo'? Desigualdad, malestar social y la política del esencialismo cultural". *CIDOB d'Afers Internacionals*, (89): 103-25.

BARCELONA, CIUTAT DE NEGRERS? UN ITINERARIO ANTROPOLÓGICO QUE NOS INVITA A REFLEXIONAR

ASSOCIACIÓ ANTROPOLOGIES
EQUIPO EDITORIAL REVISTA (CON)TEXTOS
ASSOCIACIOANTROPOLOGIES@GMAIL.COM

Después del fin de las administraciones coloniales y la formación de estados nación en la etnocéntricamente denominada “periferia” mundial, lejos de vivir en un mundo descolonizado y poscolonial, la colonialidad sigue presente en la actualidad. El mito del poscolonialismo o descolonización nos hace pensar que vivimos en un mundo desvinculado de la colonialidad, pero las estructuras desiguales de poder creadas entre los siglos XV y XVII continúan jugando un rol importante en el presente. La persistencia de estas estructuras se hace evidente en un amplio rango de dimensiones como la económica, la política, la jurídico-administrativa y la epistémica-cultural. Y, a la vez, el patrimonio material heredero de la época colonial, que todavía está presente en nuestras ciudades, condensa la simbolización de todas estas dimensiones. Una simbolización que además conlleva una violencia simbólica perpetuada hasta nuestros días a través de distintos medios y se hace evidente en todos los estratos sociales y ámbitos.

Siendo una cuestión debatida (especialmente) en el

ámbito académico, el formato de un itinerario antropológico ofrece la posibilidad de llevar esta problemática a pie de calle y a un público más amplio. Así, la ruta “Barcelona, ciutat de Negrers?” organizada por la Associació Antropologies tiene como objetivo visibilizar e invitar a la reflexión sobre el mito de la descolonización. No consiste, por lo tanto, únicamente en volver a contar la etapa de la colonización, o centrarse en la historia negrera de Barcelona, sino también en acercarnos al patrimonio histórico de la ciudad desde una mirada crítica. La antropología como disciplina se presenta como una herramienta útil para despertar en la ciudadanía una reflexión necesaria para abrir un debate respecto a la simbología presente en los monumentos por los que transcurre la ruta, y que de una u otra manera nos atraviesa en nuestro día a día como habitantes de la ciudad.

Además, a través del recorrido también se pretende visibilizar cómo se ha producido la transición del colonialismo moderno a lo que se denomina como paradigma de la colonialidad global-actual en la que

vivimos. Es decir, cómo las estructuras coloniales siguen aún presentes en una “red global del poder”, integrada en los procesos económicos, políticos y culturales basados en relaciones etnocéntricas de “centro-periferia”. A su vez, se aborda cómo una de las ideologías que justificaron las diversas formas de estructura y poder colonial fue el sistema racista biologicista, el cual continúa reproduciéndose hoy en día a través de las relaciones de poder desigual que se accionan hacia determinados colectivos sociales. Siguiendo esta línea, el recorrido propuesto consiste en una selección de diversos espacios del distrito de Ciutat Vella, que son una clara evidencia de que el pensamiento colonial sigue presente a través del imaginario simbólico.

El punto de partida del itinerario “Barcelona, ciutat de negrers?” es el Museu de les Cultures del Món como espacio cultural, simbólico y patrimonial que sirve de ejemplo para poner en tela de juicio sobre qué representan los museos en la actualidad. A su vez, esta parada “cero” permite introducir la dinámica del recorrido y la problemática a abordar y reflexionar: una serie de acontecimientos acaecidos durante el siglo XV, sobre todo en su década final, marca los antecedentes histórico-políticos de España hacia su establecimiento como imperio colonial. Entre ellos, podemos nombrar la conquista del Al-Ándalus, la denominada “caza de brujas”, la expulsión judía de España, el mal llamado “descubrimiento de América” y el comercio a escala mundial de personas africanas esclavizadas (como parte de un incipiente capitalismo). La temática y el abordaje desde donde parte el relato y el itinerario es la cruel y violenta conquista de América, o como realmente debería denominarse, la conquista de Abya Yala. La fecha clave es el 12 de octubre de 1492, y no fue otra cosa que un genocidio hacia los pueblos originarios americanos y el inicio de un largo proyecto y periodo colonialista de

saqueos y destrucción cultural del continente. Más de 500 años después, las consecuencias de estos hechos se mantienen en nuestros días y se hacen evidentes, entre otros factores, a través de numerosos monumentos, símbolos e imaginarios coloniales.

Uno de los conceptos antropológicos que se exponen desde el inicio de la ruta es el de “etnocentrismo”, entendido como una visión del mundo en el cual las concepciones de un grupo específico se toman como centro y como marco de referencia para pensar y valorar los aspectos de los demás grupos culturales. Cuando se producen relaciones jerárquicas, se producen también relaciones de poder desiguales ya que se acaba considerando que una cultura no es únicamente el centro sino a su vez, aquello superior. A lo largo del recorrido se mencionan ejemplos prácticos del etnocentrismo y se anima al público asistente a reflexionar sobre cómo la antropología nos aporta una mirada compleja, crítica y reflexiva, que precisamente permita superar estas ideas etnocentristas. Uno de los objetivos de la antropología es, por lo tanto, conocer en profundidad distintos grupos y sociedades rompiendo las miradas etnocentristas.

“Pla de Palau” es la segunda parada puesto que es un espacio que engloba diversos edificios institucionales relacionados con el sistema esclavista que se impuso en las colonias. Además, el Pla forma parte de una estructura urbana funcional, simbólica y significativa, ya que se construyó como apertura de Barcelona al mar. En este punto se explican detalles sobre la salida de navieros catalanes a ultramar, que dio lugar a una potente red clientelar de importación-exportación, basado en un mecanismo de explotación de la mano de obra esclava en las colonias. También se cuestiona el ideal romántico de aventurero-viajero que se relaciona con el de aventurero-emprendedor

(muchas veces conocido como indiano). Entre otros detalles, se apunta que es también el lugar donde tuvo final la manifestación abolicionista que aconteció el domingo 22 de Diciembre de 1872. En esta manifestación se rechazó la situación de esclavismo que España mantenía en sus colonias, a pesar de que en 1817 se firmó un tratado con Inglaterra para la supresión del tráfico de esclavos.

De este modo, es un espacio que invita a reflexionar sobre el pasado esclavista de Barcelona y sobre las ideas coloniales que justificaron estas prácticas. Así, en esta parada se recupera la idea de etnocentrismo ejemplificando cómo en la época colonial la cultura que se tomó como centro y norma fue la blanca, europea y además masculina. Es decir, Europa y los colonizadores que hacían estos viajes por ultramar, vieron a las demás sociedades de manera etnocéntrica, valorando a los otros pueblos como “atrasados” o “inferiores”. Otra de las consecuencias de este patrón etnocéntrico se puede encontrar en la intención de cristianizar a las personas colonizadas, bajo la premisa de considerarse moralmente y religiosamente superiores. Es decir, bajo interpretaciones racistas y etnocéntricas, se perpetuaron jerarquías etno-raciales, abusos de poder y se justificaban prácticas de dominación y explotación socio-económica entre las colonias y las metrópolis europeas.

De camino al siguiente punto, la ruta incluye una parada breve por el Passeig Isabel II donde se encuentra un edificio que fue construido para ser la vivienda de Josep Xifré i Casas, inversor inmobiliario, propietario de esclavos y miembro destacado de la élite de “indianos”. Es un edificio que permite cuestionar los orígenes de la burguesía como nueva aristocracia. Además, lejos de ser algo ocultado arquitectónicamente, sus bajorrelieves muestran una iconografía de gran carga simbólica relacionada con la conquista de “las Américas”, el tipo de negocio y las

fuentes provenientes de su riqueza. Se reflexiona sobre los símbolos mitológicos que aparecen en los frisos del edificio, en los que destaca la edulcoración de la realidad de estas representaciones.

Enfrente de la casa Xifré, cruzando por el Passeig Isabel II, se encuentra el lugar de la tercera parada, donde hasta el año 2018 se ubicaba la estatua de Antonio López y López, y donde todavía queda su “pedestal”. Es un monumento simbólico del mito de la colonialidad, del poder de las élites y de su relación con el sistema esclavista racista colonial. La estatua de este “ilustre personaje”, millonario, entre otras razones por ser esclavista, se ha convertido en un símbolo de la lucha de diversos movimientos sociales por reconocer y hacer visible el pasado negrero de la ciudad. Su retirada fue el resultado de la lucha de varios movimientos y colectivos antirracistas que también reclamaron el cambio de nombre de la plaza. A día de hoy el debate sigue abierto y sigue pendiente la reparación de memoria histórica completa, lo cual implica una reflexión sobre cómo el poder sigue residiendo en ciertas élites de la ciudad.

A continuación, y en diagonal a la plaza, en Via Laietana, se hace una breve parada frente al “Banco Hispano Colonial”, cuyo objetivo principal fue la financiación del comercio con las colonias españolas en Cuba, Puerto Rico y Filipinas. Habiendo sido reformado en un hotel de lujo, en su fachada todavía se puede leer las siglas BHC. Su transformación ha hecho que las mismas siglas sirvan para un nuevo uso; de “Banco Hispano Colonial” a “Barcelona Hotel Colonial”. El cambio parece una metáfora de cómo se han transformado las viejas instituciones coloniales para seguir ejerciendo la dominación desplegada durante la colonización. Se transforman en forma pero no en contenido, tal y como ha pasado con la colonialidad.

Se continúa el recorrido hacia La Plaza Nova, antigua

plaza del Barrio Gótico de la Catedral de Barcelona, que se establece como cuarta parada por su vinculación con la mercancia de esclavos en la Edad Media. En ese lugar se realizaban actividades de compra-venta de esclavos o de alquiler, para actividades puntuales, siempre como mano de obra gratuita. Entre otros datos, se explican curiosidades relacionadas con la memoria de la esclavitud en la Barcelona medieval. Lejos de ser simplemente anécdotas curiosas, estos datos nos remiten a un momento histórico previo a la etapa colonial y nos evidencia como la jerarquización “del otro” como un ser inferior ha sido practicada y justificada en diferentes etapas históricas. La esclavitud se estableció como un argumento que se industrializa y se materializa como la capacidad hegemónica de la llamada “civilización europea”.

Si, tal y como se plantea al principio de la ruta, en la época colonial el racismo se caracterizaba por basarse en una concepción evolucionista y biologicista de las supuestas diferencias entre razas que pretendía justificar una pretendida superioridad de la raza blanca, entender el racismo hoy en día implica tener en cuenta nuevas formas y concepciones. Actualmente, hablamos de la existencia de diferentes grupos culturales pero no solamente de grupos biológicamente inferiores o superiores. Así, la jerarquía se mantiene tomando otras formas, y consecuentemente, el racismo pasa a implicar nuevas formas como las discursivas: conversaciones cotidianas, debates políticos, libros de texto y noticias de prensa, entre otros ejemplos. Además, el poder del discurso es relevante al considerarlo también fuente principal de conocimiento y de construcción ideológica. Así es como, a través del discurso, se perpetúan estereotipos racistas que a la vez tienen un impacto directo en el día a día de las personas.

La ruta tiene su punto final en las puertas del “Palau

de la Virreina”, la que fuera la residencia del virrey de Perú y gobernador de Chile, Manuel de Amat y Junyent, y su esposa la virreina. Este palacio residencial fue mandado construir por el virrey tras su vuelta a Barcelona, y usó para ello la gran fortuna procedente del trabajo esclavo de indígenas y que provocó la muerte de miles de personas en Potosí. Este palacio nos hace ver que, aunque sea un edificio arquitectónicamente brillante, sus muros son un testigo hecho de piedras de la sangre derramada para acumular tales riquezas. Asimismo, sirve para concluir con un apunte a la necesidad de analizar todas estas cuestiones con profundidad y no quedarnos con lo superficial, del mismo modo que pretende la antropología como disciplina. En esta última parada, se vuelve a invitar a los asistentes de la ruta a reflexionar sobre la necesidad y relevancia de cuestionar ciertas categorías binarias, mitos y discursos racistas. La colonialidad sigue presente en diferentes ejes - del poder, del saber, de la naturaleza, del ser y del ver - y se hace evidente con la existencia de rumores, prejuicios, estereotipos y estigmas hacia ciertos colectivos de la sociedad. Frente a estas herencias del colonialismo, se destaca la importancia de tener un pensamiento holístico, tal y como se plantea desde la antropología, el cual nos ayude a cuestionar estas categorías arbitrarias y discriminatorias. Así, en este último punto, cabe retomar la pregunta retórica del título: “Barcelona, ciutat colonial?” y cuestionarse hasta qué punto es una ciudad con un imaginario simbólico que hace evidente la transición del colonialismo a la colonialidad global.

Enlace del vídeo sobre la ruta:

<https://associacioantropologies.org/es/rutas-antropologicas>

BIBLIOGRAFÍA

- Anzaldúa.G. (1987) *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute Books.
- Barriandos, J. (2011). La colonialidad del ver. Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas (Col)*, (35), 13-29.
- Hughes R. (1993). Barcelona, Vintage Books, New York: Random House.
- Lizbeth J. Chaviano Pérez, Martín Rodrigo y Alharilla (ed.) (2017). *Negreros y esclavos: Barcelona y la esclavitud atlántica (siglos XVI- XIX)*, Icaria Editorial.
- Wolf E. (1982). *Europe and the People Without History*. Los Angeles: University of California Press.
- Castro-Gómez, S y Ramón Grosfoguel (eds.) (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina, disponible en: <https://www.uv.mx/jose-marti/files/2018/08/Anibal-Quijano-Colonialidad-del-poder.pdf> (último acceso 23/12/2010)
- Quijano, A. (2015). "Colonialidad del poder y clasificación social". *Contextualizaciones Latinoamericanas*, (5), disponible en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf> (último acceso 23/12/20)

RESSENYA BIBLIOGRÀFICA

LEWIS, A. E. (2004) RACE IN THE SCHOOLYARD. NEGOTIATING THE COLOR LINE IN CLASSROOMS AND COMMUNITIES. NEW BRUNSWICK, NEW JERSEY AND LONDON: RUTGERS UNIVERSITY PRESS.

MIQUEL MARTORELL-FAUS
UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA
MIQUEL.MARTORELL.FAUS@GMAIL.COM

Com es (re)produeixen les categories racials? De quina manera s'expressen i se les dota de significat en les interaccions que mantenim en el nostre dia a dia? I quines conseqüències tenen per a la nostra vida? Aquestes són algunes de les preguntes que planteja Amanda E. Lewis en el llibre *Race in the Schoolyard. Negotiating the Color Line in Classrooms and Communities* (2004). L'autora alerta de la necessitat de superar l'estudi de la raça només com a variable – tractant tan sols els seus efectes en el rendiment acadèmic o en els patrons disciplinaris – i proposa començar a posar èmfasi en els processos de racialització. Així doncs, el llibre es pregunta de quina manera la raça (en termes de significat i identitat) i la desigualtat racial (en termes d'accés a recursos i oportunitats) es reproduïxen quotidianament a les escoles nord-americanes.

Tot i tractar-se d'una publicació del 2004, el fenomen estudiat té una vigència i una rellevància indiscutibles. Arreu del planeta assistim a l'auge dels discursos xenòfobs i de l'extrema dreta, al tancament i a la securització de

les fronteres i a una cronificació del racisme institucional, llegat d'una colonialitat que té tant de passat com de present. Posar aquests temes sobre la taula és, a dia d'avui, controvertit. La millor prova és el sistemàtic arraconament dels moviments antiracistes i decoloniales, les denúncies dels quals són menystingudes i excloses del debat polític. Aquestes tendències també es reflecteixen a la institució escolar, on els currículums eurocèntrics i les perspectives del dèficit respecte l'alumnat d'origen migrant conviuen amb protocols de detecció de radicalismes tintats d'estereotips orientalistes. No resulta estrany, doncs, que quinze anys enrere Amanda E. Lewis ja veiés necessari abordar la segregació, l'exclusió i la desigualtat racial a les escoles del seu país.

Emmarcant-se en la tradició nord-americana de l'etnografia escolar, *Race in the Schoolyard* s'ha convertit en poc temps en un clàssic de la disciplina. Les seves dues-centes pàgines poden ser llegides en clau metodològica – com un manual sobre com fer investigació etnogràfica

en centres educatius – però també en clau substantiva i teòrica – com un valuós testimoni dels mecanismes pels quals operen les categories racials a les escoles dels Estats Units. Tot plegat, a través d'una escriptura àgil, accessible i, sobretot, profundament justa amb els seus i les seves protagonistes. Aquestes són persones habitualment diluïdes per les estadístiques i estigmatitzades pels titulars de premsa, i que al llibre apareixen amb noms i cognoms, carregades de contradiccions i descrites amb tota la textura que permet la bona escriptura etnogràfica.

Precisament, les estadístiques serveixen a Lewis com a justificació metodològica per emprendre la seva investigació. Després de presentar una sèrie de “moments racialitzats” en forma de vinyetes etnogràfiques, l'autora sosté que aquests fets no poden ser capturats a través d'indicadors estadístics, i que cal endinsar-se en les interaccions que tenen lloc diàriament a les escoles. D'aquesta manera, el llibre es basa en el treball de camp realitzat durant un curs escolar en tres centres educatius d'una població californiana, cadascun amb una composició socio-racial diferent. L'autora complementa la minuciosa observació en diversos espais de les escoles – aules, reunions, patis, entrades i sortides – amb entrevistes a tots els agents integrants del que ella anomena “comunitats escolars”. El llibre es construeix, per tant, a través de l'articulació de veus i pràctiques, d'opinions, lògiques i rutines, tant de l'alumnat i les seves famílies com del professorat i la resta de personal dels centres.

L'ampli ventall de dades obtingudes, la profunditat de la seva anàlisi i la seva acurada exposició fan que, tal com es proposa Lewis, els esdeveniments presentats il·lustren “les complicades maneres en que la raça influeix en les idees i les interaccions, així com l'impacte real que té en les experiències escolars de l'alumnat” (p. 2). Per fer-

ho, l'autora recorre a la teoria dels capitals de Bourdieu (1986) que, subratllant els factors històrics i estructurals, permet explicar perquè algunes organitzacions pretesament meritocràtiques com les escoles segueixen reproduint desigualtats socials. Així mateix, Lewis beu del concepte gramscian d'“ideologia” (1971), posteriorment treballat per Stuart Hall (1990); de la idea subjacent a tot el llibre de “racisme quotidià”, proposada per l'antropòloga Philomena Essed (1991); i dels debats sobre exclusió i desigualtat racial dins i fora de les escoles, desenvolupats principalment als Estats Units però amb implicacions en molts altres contextos.

Race in the Schoolyard comença amb una introducció que, de manera concisa i eloqüent, esbossa les línies principals del llibre. A partir d'una vinyeta etnogràfica – preludi de la centralitat del material empíric al llarg de tota l'obra – es presenten els objectius de la investigació, els seus punts de partida i algunes premisses teòriques. Seguidament, es detalla el que Lewis anomena “el procés de descoberta”, en altres paraules, el disseny de la recerca i les condicions del treball de camp. El Capítol 2 té un caire eminentment etnogràfic i documenta la realitat d'una escola suburbana amb una composició principalment blanca i de classe mitjana-alta. La intenció del capítol és demostrar que les categories racials també afecten les persones blanques, si bé aquestes sovint no en tenen consciència. El fet que la importància de la raça sigui negada i trivialitzada entronca amb els debats sobre el daltonisme racial (“*color-blind racism*”), així com amb les perilloses conseqüències d'aquesta ideologia que pressuposa la neutralitat racial d'alguns contextos socials.

El Capítol 3 ens trasllada a una “comunitat escolar tradicionalment urbana” (p. 39), caracteritzada per un alumnat majoritàriament negre i *latino* i on les qüestions

disciplinàries estan a l'ordre del dia. Aquí la segregació es manifesta a molts nivells i les categories racials estan constantment en joc. Tanmateix, segueix imperant el silenci al voltant d'aquests temes, que només es mencionen a través d'un vocabulari eufemístic i subtil. El capítol conclou mostrant com els patrons disciplinaris del centre estan clarament racialitzats, afectant principalment els nois negres i convertint les noies *latinas* en les eternes oblidades. Completant el recorregut per les tres escoles, el Capítol 4 planteja un escenari més optimista: Lewis fa palès com, tot i l'enquistament de les jerarquies racials, aquestes poden ser reconegudes i contestades. Aquí s'analitza el dia a dia d'una escola alternativa amb un programa d'immersió lingüística en castellà. Es tracta d'una comunitat escolar que reconeix les desigualtats racials existents, en parla i se'n responsabilitza. Les asimetries de poder i l'accés diferencial als recursos estan presents tant al currículum com a les pràctiques organitzatives i als objectius del centre. Però això no resulta suficient per corregir algunes dinàmiques excloents, que demostren com l'escola segueix confrontant-se als límits de la integració i als efectes de la desigual distribució d'oportunitats.

En el Capítol 5 sortim de les escoles sense deixar-les del tot, analitzant en profunditat de quina manera es (re)creen les categories racials. Es tracta d'un capítol amb un accent més teòric però que segueix aportant tota mena d'evidències empíriques reveladores. Lewis desgrana les múltiples cares dels processos de racialització: des de l'activació de marcadors de diferència/alteritat fins la dimensió interactiva de les fronteres racials, passant pels significats atribuïts a les categories racials en cada context. En el Capítol 6 es culmina la interpretació del material etnogràfic, explorant de quina manera les escoles reproduïxen les desigualtats racials. A partir dels quatre tipus de capital – econòmic,

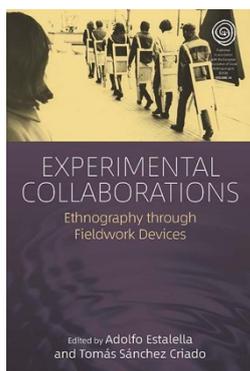
social, cultural i simbòlic – Lewis mostra de quina manera fenòmens com ara les diferències en el rendiment acadèmic, l'accés a determinades escoles o la deslegitimació de certs coneixements a les aules tenen a veure amb processos estructurals, i no pas amb fracassos individuals o deficiències en l'entorn sociofamiliar. Amb tot, s'evidencia com la mobilització efectiva de certes formes de capital permet mantenir i fins i tot millorar la posició social, posant en qüestió la prevalent ideologia meritocràtica del sistema educatiu nord-americà.

El llibre conclou amb una síntesi de les idees principals (Capítol 7) i amb un apèndix metodològic, deslluït pel fet de trobar-se a les últimes pàgines del llibre. Sigui com sigui, a través d'una etnografia crítica, minuciosa i clarament compromesa, *Race in the Schoolyard* posa de manifest els mecanismes pels quals les categories racials es (re)creen quotidianament en el context escolar nord-americà. Com sosté l'autora, els fets analitzats “no són històries de bona gent i mala gent”, ja que “no hi ha receptes per abordar les qüestions racials correctament (“for doing race correctly”)” (p. 11). El llibre demostra que les categories racials no són característiques biològiques innates ni tampoc abstraccions sociològiques, sinó poderoses construccions amb conseqüències per a la vida de les persones i, per tant, amb una dimensió social “real”. En un món on el racisme es reinventa diàriament i es presenta cada cop amb disfresses noves, obres com la d'Amanda E. Lewis són extremadament necessàries per prendre consciència, posar nom al que passa i, sobretot, assumir les responsabilitats corresponents.

BIBLIOGRAFÍA

- BOURDIEU, P. (1986) "The Forms of Capital". En RICHARDSON, J. G. (ed.) *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*. Nova York: Greenwood Press, pàg. 241-258.
- ESSED, P. (1991) *Understanding Everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*. Newbury Park: Sage.
- GRAMSCI, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*. Nova York: International Publications.
- HALL, S. (1990) "The Whites of Their Eyes: Racist Ideologies and the Media". En ALVARADO, M.; THOMPSON, J. (eds.) *The Media Reader*. Londres: British Film Institute, pàg. 8-23.

ETNOGRAFÍA, EXPERIMENTACIÓN, DISPOSITIVOS DE CAMPO Y COLABORACIONES: UNA ENTREVISTA CON ADOLFO ESTALELLA Y TOMÁS SÁNCHEZ CRIADO



ENTREVISTA REALIZADA POR:
VIOLETA ARGUDO-PORTAL
EQUIPO EDITORIAL REVISTA (CON)TEXTOS
ASSOCIACIÓ ANTROPOLOGIES
ASSOCIACIOANTROPOLOGIES@GMAIL.COM
VIDEOCONFERENCIA, 2 DE MAYO DE 2019

Inauguramos sección en la revista, una sección de entrevistas. Para el número 8 hemos entrevistado a los editores del libro *Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices*, publicado por Berghahn en 2018: Adolfo Estalella y Tomás Sánchez Criado. Esta entrevista surge como un espacio para charlar sobre la etnografía, las colaboraciones y la experimentación.

El libro que editan recoge y extiende las reflexiones surgidas en los años ochenta en el marco de la publicación de *Writing Culture* (1986). El volumen no pretende formular nuevas metodologías, sino que aporta una recopilación que George E. Marcus denomina “minimalista” en este sentido. En esta ocasión, la etnografía y el “campo” (*the field*) se piensan con y a través de la conceptualización y práctica de la colaboración. Se distinguen tres tipos de colaboraciones.

El Modo 1, apunta a la preexistente colaboración en el campo, con prácticas de origen extractivista asentadas en la jerarquización de las posiciones y relaciones. El Modo 2, aborda la antropología pública y sus alianzas con el activismo, enmarcadas en un trabajo de campo que tiende a estar prediseñado y donde la colaboración está a su servicio en gran medida. El Modo 3, al que los editores dedican el título del volumen, concibe la colaboración conceptualmente y en la práctica como innovación. Por ello elaboran este modo con términos como experimento o dispositivo. “Colaboraciones experimentales,” una experimentación que Estalella y Sánchez Criado puntualizan no es novedosa en el trabajo de campo, pero que, sin embargo, no ha encontrado lugar en la mayoría de los textos o monografías, y por lo tanto cuenta con un vocabulario reducido.

1. Durante la videoconferencia Adolfo Estalella tuvo problemas de conexión y, por lo tanto, Tomás Sánchez Criado retomó parte de la conversación cuando esto ocurría.

Adolfo Estalella es actualmente profesor de antropología en la Universidad Complutense de Madrid, en los últimos años ha colaborado intensamente con arquitectos y artistas. Uno de sus trabajos se llama 'Pelea Villana', un espectáculo donde el rap sirve como género de escritura para la antropología.

Tomás Sánchez Criado es investigador senior en la Cátedra de Antropología Urbana y el Laboratorio Urbano de Antropología Multimodal de la Universidad Humboldt de Berlín (Alemania). Situándose en la encrucijada de la antropología con los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, su trabajo presta atención a las transformaciones contemporáneas del cuidado urbano. Sus investigaciones recientes intentan aproximarse a los activismos por la diversidad corporal y, más concretamente, a las transformaciones epistémicas, relacionales y metodológicas en las prácticas del diseño urbano y la antropología que estos hacen posibles. Para más información sobre sus trabajos y publicaciones recientes: www.tscriado.org

V.A-P: Nos gustaría que nos expliquéis, sobretudo para quiénes no han tenido oportunidad de leer el volumen o no conocen vuestro trabajo, cómo surge esta reflexión en torno a las colaboraciones experimentales y la etnografía.

A.E: Pues cómo surge...yo diría que surge de un encuentro personal entre nosotros dos cuando estábamos haciendo trabajo de campo tanto en Madrid como en Barcelona. Así lo contamos en un artículo en espera de ser publicado en el que detallamos cómo llegamos algunas de estas reflexiones. Creo que el título del artículo es lo suficientemente iluminador de la propuesta que hacemos: "Do it Yourself Anthropology". Uno de los dos elementos fundamentales del contexto en el que nos encontramos es

el 15M, una época de intensa efervescencia urbana, cuando la ciudad está poblada de todo tipo de colectivos tratando de habilitar nuevas formas de vida en común, en ese marasmo estamos nosotros investigando y aprendiendo de gentes distintas: activistas, diseñadoras, arquitectos... Estamos en una ciudad que, como decimos en el artículo, se ha poblado de vacíos urbanos, vacíos que invitan a repensar y a reinventar la ciudad. Y nosotros paradójicamente nos movemos, en torno a esos vacíos, pensando con otra gente, y al mismo tiempo nos encontramos con un vacío disciplinar pues no tenemos ningún tipo de enraizamiento dentro de la tradición antropológica española, y no lo tenemos no por desapego sino por las vicisitudes de nuestra trayectoria profesional.

Entonces, tenemos por un lado la falta de interlocutores dentro la academia y, por otro lado, la experiencia de que el tipo de investigación que hacemos ha cambiado con respecto a proyectos previos, nuestros modos de indagar con la gente que nos encontramos son otros... y creemos que merecen ser narrados. Así surge el volumen de Experimental Collaborations, que no es otra cosa que un intento por narrar modos de indagación etnográfica que no se ajustan a los tradicionales 'tales of the field'... Sin pretender expresar ningún tipo de novismo o de novedad en la disciplina, no hacemos un argumento sobre la novedad de estas formas de indagación experimental, al contrario, pues pensamos que siempre han formado parte de los modos de indagar antropológicos. Nuestro argumento va en otro sentido y señala la necesidad de describir empíricamente y conceptualizar de manera precisa esos modos experimentales que han sido ignorados pero que son muy relevantes al abrir la posibilidad de modos de indagación antropológica.

T.S.C.: Creo que hay un espacio que nos conecta más personalmente a Adolfo y a mí, y que conecta mucho con estas maneras de pensar y de indagar en relación con una crisis de los saberes expertos que ocurre más genéricamente con el 15M, que es el ámbito de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología, en cuyo intento de institucionalización ambos hemos estado también muy implicados.

Por un lado, hemos estado haciendo trabajo de campo con profesionales técnicos y científicos: en el caso de Adolfo ha estado trabajando con arquitectos, colectivos de arquitectura. En mi caso, con diseñadores amateurs y profesionales implicados en el ámbito del cuidado y la vida independiente. Pero, por otro lado, la Red de estudios sociales de la ciencia y la tecnología (RedesCTS) fue un espacio en el que nos encontramos muy cómodos, porque se trataba casi de una extitución antes que una institución. Allí nos encontramos con mucha otra gente que venía de campos como la sociología, la psicología social y cultural o la historia de la ciencia. Hablo de extitución porque aparecimos como una especie de prototipo de una nueva forma de asociación científica: explícitamente híbridos y mixtos, con la voluntad de juntarnos con la propia gente con la que estábamos colaborando en nuestros trabajos de campo, pensar junto con ellas, generar contextos de interlocución, modos de indagación común, más o menos complicados. A veces ha salido, otras no.

Ese espacio extitucional que son los estudios de la ciencia y la tecnología digamos que nos abrió a un montón de reflexiones muy poderosas. Nuestra relación con ese espacio de alguna manera se refleja en el vocabulario que también empleamos a la hora de plantear esta exploración

sobre las maneras en que hemos estado haciendo trabajo de campo. Ahí encontramos por qué utilizamos un vocabulario relacionado con la experimentación y no sólo la colaboración, que es lo más común quizás en la literatura etnográfica que reflexiona sobre las nuevas condiciones del trabajo de campo en la contemporaneidad y demás. Pero bueno, curiosamente, muchas de las reflexiones que en el ámbito de la antropología en lengua inglesa sobre cómo repensar, modificar y reapropiarse los modos de hacer trabajo de campo, se hacen también en esa encrucijada. La encrucijada entre una antropología de la contemporaneidad que se piensa muy vinculada a la transformación de los saberes, que piensa la crisis de la modernidad, que piensa la crisis del saber experto, que piensa la pluralidad de saberes que tienen que ser convocados en la propia antropología o que abre la antropología a otras para que la ocupen. Estoy pensando por ejemplo en el caso de Estados Unidos donde gente como Kim Fortun, o claro, anteriormente George E. Marcus, Michael Fischer o Paul Rabinow abrieron toda una conversación en esta dirección. Por situar un poco dónde surge lo que comentamos.

Adolfo y yo nos conocemos, antes que, como antropólogos a secas, como antropólogos interesados en pensar una antropología de la ciencia y la tecnología: en ese espacio extitucional, en el momento de cierre de nuestras tesis y en momento de apertura de otros trabajos de campo. Es ahí donde surgió la conversación en torno a una pregunta muy sencilla: ¿qué narices nos está pasando? A él le pasa trabajando con colectivos de arquitectura en Madrid, que se ponen a pensar infraestructuras abiertas para rehacer la ciudad. Y a mi me pasa en Barcelona, muy vinculado a la gente del foro de vida independiente y al activismo de la diversidad funcional, que de repente entran en una especie

de delirio que quieren rediseñar sus espacios de encuentro, sus sillas de ruedas, quieren rediseñar la manera en que se relacionan con lo que se suelen denominar ‘ayudas técnicas’. Ambos grupos ponen patas arriba el orden instituido y las jerarquías del diseño de la ciudad y de las tecnologías.

Como veis esto tiene que ver con una cosa más complicada que un mero contexto. Más bien se trató de una transformación del papel que tenía el saber y, por lo tanto, que impactó directamente en nuestra propia manera de producir conocimiento a través de la etnografía. Vivir esa situación transforma la manera en que la etnografía ocurre porque no puedes estar en el campo única y exclusivamente con un cuaderno de notas, a tu bola. Tienes que generar unos contextos para compartir lo que allí está ocurriendo. Todo esto alteró profundamente para nosotros las maneras en que solemos pensar cómo debe ser la etnografía canónicamente, o al menos sobre cómo nos la explican los manuales.

V.A-P: La verdad es que habéis ido respondiendo muchas de las preguntas que tenía, pero voy a compilar varias cuestiones. Por un lado, en relación con una curiosidad sobre un dato que acabáis de comentar sobre la próxima publicación de un artículo que se titula “Do it Yourself Anthropology”. En este caso elegí hablar de antropología y no de etnografía. Sin necesidad de meternos a fondo en el campo de las distinciones entre ambas, pero nos gustaría saber qué hay detrás de este traspaso terminológico de la etnografía a la antropología. Pero antes de ir a esa cuestión también quería retomar lo

que comentaba Tomás, que ya se ha hablado en numerosas ocasiones sobre la colaboración en la antropología de la contemporaneidad, etc. Es interesante como en el volumen no sólo se aborda la acepción más romántica de colaboración, sino que también se reconocen otros aspectos menos idealizados. En este marco, ¿qué entendemos por “colaboraciones experimentales” en el trabajo de campo? y ¿cómo se relaciona el volumen y esta propuesta con las diferentes crisis de reflexividad entorno a la etnografía, especialmente a partir de los años ochenta?

T.S.C: Todo esto se inicia en 2014 con un panel en la EASA (*Ethnography as collaboration/experiment*) con un intento de pensar, después de varios años con Adolfo debatiendo sobre las vicisitudes de nuestro trabajo de campo. Empezamos a leer mucho sobre el giro colaborativo en la antropología: una crítica bastante temprana sobre el modo extractivista de pensar las relaciones de campo, que suele distinguir entre el informante y el informado, entre quién tiene preguntas y quién da respuestas, un modo de indagación criticado por su carácter individualista o colonial donde la estancia en el campo se transmuta en una autoridad como autor que da fe de aquello que ha visto.

Es un pacto o de cláusula de objetividad basada en la indexicalidad similar a la que tienen los periodistas. Esta manera de narrar el encuentro etnográfico entra en crisis en los años 80, pero también los modos y maneras de hacer trabajo de campo. En nuestra revisión, sin embargo, también nos distanciamos de ciertas maneras que han sido reivindicadas como la solución a esto, en la forma de programas implicados o comprometidos.

De forma heurística en nuestra revisión, por tanto, hablamos de tres modos de colaboración. Hablamos, por tanto, de un modo 1, una forma extractivista de entender la circulación de información, donde se distingue quien informa y es informado. A continuación, repasamos lo que llamamos el modo 2, que sería el modo de la antropología implicada o comprometida, que genera espacios de co-escritura y co-análisis. Muchos de estos trabajos han sido una gran inspiración al estar trabajando ambos en espacios activistas. Sin embargo, nos parece que este modo suele tener demasiado claros los objetivos políticos de la intervención, y se suele seguir haciendo una distinción muy fuerte entre quién es antropóloga y quién no. Es por ello que distinguimos modo 3, o experimental, donde la colaboración requiere un enorme trabajo de diseño para generar espacios abiertos de problematización conjunta, de co-investigación y donde los otros devienen pares epistémicos.

Este modo 3 remite mucho al momento en que estábamos haciendo nuestro trabajo de campo. En el momento posterior al 15M, con todas sus ramificaciones enormes, es un momento de gran incertidumbre. La crisis, que es también una crisis de los saberes expertos, no sólo una crisis económica como se suele narrar, también va vinculada a una fortísima apropiación activista crítica de la manera en que debe repensarse quién o cómo se investiga. El modo 3 es nuestro hallazgo etnográfico. Nos dimos cuenta que muchas de las cosas que estábamos haciendo no podían ser descritas al modo 1 ni en el modo 2, que la inventiva de las situaciones vividas con esos pares epistémicos necesitaba quizá de otro vocabulario para poder ser descrita. Aquí nuevamente los estudios sociales de la ciencia y la tecnología fueron muy relevantes para describir

y dar cuenta de su detalle concreto. Autores como John Law han venido trabajando sobre lo que denominan 'la vida social de los métodos', prestando atención a los métodos como peculiares dispositivos que ordenan el mundo y las relaciones de modos siempre peculiares, donde la actividad investigativa es generativa de mundo.

Nuestro trabajo hacía muy presente el papel de diferentes dispositivos: plataformas web para pensar juntas o blogs para documentar y reflexionar conjuntamente nuestras experiencias transformaban la investigación solitaria en un campo común, donde los espacios de análisis y la toma de notas se convertían en algo compartido, generativo de otras relaciones de problematización conjunta: donde infraestructuras abiertas como Ciudad Escuela permitían repensar la ciudad contemporánea y sus propiedades, donde el diseño abierto desde la diversidad funcional de En torno a la silla nos permitía ensayar otras posibilidades de relación distintas a las que ofrece y hace posible la concepción dependentista del estado de bienestar. Así, empezamos, poco a poco, a hablar e intentar nombrar los "dispositivos etnográficos" que nuestros trabajos de campo en esos lugares tan peculiares habían hecho disponibles.

Entonces, por ejemplo, nos encontrábamos con cómo nuestras investigaciones estaban repletas de dispositivos u ocasiones generativas: de repente acabas organizando eventos, donde acaban hablando muchas de las personas con las que estás trabajando, que se convertían no en lugares para enseñar lo ya sabido, sino para pensar juntas lo que nos estaba ocurriendo. Dónde de repente los eventos que uno produce ya no son el producto final de un trabajo etnográfico, sino un dinamizador de la propia etnografía: Hacer una charla, hacer un evento, una documentación de un proceso, hacer una exposición, etc. se convertían en

dispositivos para hacer trabajo de campo, no tanto para representarlo a posteriori.

Esa atención a los dispositivos de campo nos permitía describir las formas experimentales que nuestro trabajo de campo estaban tomando en situaciones que se parecen mucho a esas formas de vida emergentes (emergent forms of life) de las que habla Michael Fischer, el antropólogo norteamericano, tomando inspiración del filósofo de la ciencia e historiador Hans-Jörg Rheinberger y su análisis de los “sistemas experimentales”, como los laboratorios, que son entornos singulares donde se inscribe de muchas maneras lo que ocurre, y donde lo más relevante es que lo que ocurra sirva para hacernos nuevas preguntas.

Pero antes que en el espacio cerrado de una ciencia institucionalizada, nuestras etnografías tomaban características de las propias condiciones experimentales ‘salvajes’ donde nos movíamos: con muchas personas generando dispositivos y condiciones de indagación sobre lo que les ocurre, lo que les pasa, sobre quiénes son, a dónde vamos, de todo tipo. Pensemos, por ejemplo, en la PAH con un gran aparato de producción de inteligibilidades sobre las condiciones de la crisis inmobiliaria en España, donde además de toda la red de soporte interpersonal generan condiciones para hacer a la gente compartir sus experiencias, se sistematizan esos conocimientos y se producen informes, que a su vez sirven para generar una manera de repensar las relaciones con otros. De alguna manera peculiar hacían cosas que se parecen mucho a las que hacemos nosotros como antropólogos.

Entonces, bueno, nos dimos cuenta de que quizás lo que ocurre es que ya no es sólo una forma colaborativa

en un sentido implicado o involucrado o comprometido, sino que estamos ante gente que está investigando. De alguna manera lo que hace experimental nuestro trabajo no es el juego más o menos ficcional con los formatos de representación, sino el hecho de que estamos produciendo experimentos de campo al trabajar con “comunidades epistémicas” (como las llaman Holmes y Marcus) más o menos en crisis, más o menos consolidadas, más o menos activadas donde el conocimiento y el saber forman parte de la propia manera de la que esta gente se conduce y que por eso mismo disputan la propia manera de producción de saber nuestra.

Pero, claro, lo que nos parece fascinante es cómo esto nos hace repensar qué puede ser la etnografía hoy, que es una reflexión que no es sólo nuestra evidentemente, es una reflexión muy profunda en los últimos treinta años de la antropología que se abre hacia muchos sitios: se la hace la gente de la antropología visual, sensorial, la gente que trabaja en la encrucijada con los STS, la gente que trabaja en diseño o en el ámbito urbanos; hay hoy día muchas encrucijadas donde el objeto de interés de la disciplina, cómo hacemos trabajo de campo, para qué lo hacemos y cuáles son las condiciones de relevancia son objetos de indagación y experimentación constante.

V.A-P: Interesante...También nos ha llamado la atención que el “experimento etnográfico” no es tanto una desviación de la observación participante como una modalidad en sí misma. ¿Cómo se interrelacionaría la observación con la experimentación? Quizás a través de algún ejemplo...

T.S.C: En la introducción intentamos repasar el origen de la distinción entre experimentación y observación, que mucho más reciente y más compleja de hacer de lo que pudiera parecer. Los orígenes del trabajo de campo antropológico, a finales del XIX, remiten a un momento de grandes préstamos epistémicos, y sus formas son un compuesto con gran inspiración naturalista en el trabajo de observación de biólogos o zoólogos, en muchas ocasiones en expediciones conjuntas. Pero el trabajo de campo de los naturalistas, como muchos trabajos en historia de la ciencia vienen mostrando repetidamente, está siempre en una relación constante con el trabajo experimental de laboratorio. En antropología, sin embargo, la experimentación ha tenido mala fama como modo de explicar los modos de hacer de la etnografía. Reivindicar la experimentación es un argumento complejo de hacer.

Como explican historiadores de la antropología como George Stocking Jr. la obsesión con la observación parece obra de la antropología social británica. Pero frente al relato malinowskiano de la observación participante como una relación naturalista, trabajos más recientes nos permitirían pensar si quizá la observación en el campo también fue una forma experimental para la antropología. El reciente libro de Hviding y Berg *The Ethnographic Experiment: A.M. Hocart and W.H.R. Rivers in Island Melanesia, 1908*, de alguna manera recupera otra manera de narrar la inventiva etnográfica que supusieron las primeras formas de estancia prolongada en el campo, condiciones experimentales a partir de las cuales surge lo que hemos llamado observación participante.

Este trabajo fue muy importante para pensar si quizá antes que algo nuevo o radical, la experimentación hubiera estado a la base de todas las formas de inventiva

metodológica en el trabajo de campo etnográfico. ¿Qué ocurre si todas las formas de indagación etnográfica que hoy solemos denominar con el epíteto “observación participante” no fueran sino dispositivos que en un momento fueron experimentos en los modos de describir, relacionarse o relatar? Desde los diagramas de relaciones de parentesco, hasta los relatos poéticos fragmentarios ahí hay una gran inventiva de modos y maneras de estar en el campo, generar registros y dar cuenta de lo que allí sucede... Y nos parece que antes que una defensa de la observación, esto llama a buscar un género de explicar y describir el trabajo etnográfico haciendo relevante el pulso experimental que siempre ha existido en el trabajo antropológico, y que se traduce cuando solemos hablar coloquialmente de que el trabajo etnográfico es en realidad un método muy flexible. Por tanto, ¿y si la experimentación no fuera nada nuevo?

Sin embargo, tenemos pocos relatos como el que nos ofrecen Hviding y Berg donde la experimentación de campo quede bien reflejada. Muchos de nuestros manuales etnográficos construyen un catálogo de herramientas o instrumentos precocinados. Y muchos de los relatos informales sobre cómo se hace trabajo de campo tienen mucho de “vete, aprende a hacerlo haciendo y ya nos cuentas una historia interesante al volver”. Entre la etnografía de manual y la relación etnográfica improvisada nos parece que habría al menos otra manera de describir de forma más fehaciente en qué consiste hacer etnografía, otra manera de narrar lo que hacemos en el campo, para la que quizá no tenemos un vocabulario.

Es por eso por lo que, en el libro, más allá de nuestros propios trabajos, de alguna manera intenta convocarnos a describir denodadamente en el carácter experimental de

los “dispositivos de campo” de la etnografía. El trabajo del resto de capítulos nos parece que ilustran que la experimentación no sólo ocurre en el modo marcadamente explícito como el 15M, sino en cualquier aproximación a la construcción de una indagación antropológica singular: cómo hacer una etnografía de las giras de una banda, cómo aprender que quizá antes que refrendar sus ideas de lo que es la etnografía quizá la mejor manera de relacionarse con los diseñadores es friccionar, y así toda una pléyade de pequeñas invenciones de campo que el libro quiere documentar.

V.A-P: Para ir cerrando, os resumo las últimas cuestiones que podríamos abordar. En el libro encontramos que la mayoría de los casos se tratan de lo que se llama en ocasiones, “etnografía hecha en casa” o “at home”. Es decir, cuando no hay una ruptura de coordenadas espaciales en ese sentido, cuando “ir allí” puede ser ir a un sitio en el que ya habías estado o que pasas a menudo, pero en esta ocasión quizás hablando con gente que no habías hablado, etc. ¿Cómo relacionaríais vuestra propuesta y reflexión con llevar a cabo la etnografía en tu propio contexto geográfico?

Y ¿qué pasa con la evocación de integridad que ha tenido la etnografía, especialmente como -grafía, a la hora de generar una narración descriptiva que evocaba una cierta integración dentro del trabajo de campo? Por último, comentaros en relación con el trabajo que hacemos en la Associació Antropologies nos encontramos que en los contextos urbanos hay una proliferación de personas con perfiles muy variados haciendo etnografías o incluso para-etnografías. Y esto

nos ha hecho reflexionar sobre una tendencia y un cierto énfasis en clasificar las indagaciones como ‘etnográficas’. Un encuentro constante con la palabra etnografía, ¿qué os sugiere el auge de esta adjetivación?

A.E: Con respecto a la primera pregunta, no sabemos el alcance que la propuesta de colaboraciones experimentales puede tener en contextos distintos a aquellos en los que surge la reflexión. Eso en realidad queda en manos de aquellos antropólogos y antropólogas que pueda considerar inspiradora la propuesta. Uno de los esfuerzos que hacemos no es señalar la novedad de ciertos trabajos de campo, ciertas prácticas etnográficas que diríamos no son absolutamente novedosas. Lo que sí hay de novedoso es el intento de conceptualizarlas, el vocabulario que tenemos para describir las prácticas etnográficas es bastante limitado en este sentido. Una observación participante es insuficiente para dar cuenta de las prácticas epistémicas de campo, lo que estamos explorando es un vocabulario conceptual para dar cuenta de la etnografía. No es solo una propuesta para la práctica, sino un ejercicio también de conceptualización de la etnografía. Desde esta perspectiva, lo que está en juego entonces no es si los dispositivos de campo que describimos, esos modos de relación que permiten la relación en el campo pueden ser aplicables en otras geografías, lo que verdaderamente está en juego es un esfuerzo por documentar, describir y conceptualizar los gestos de inventiva que son parte esencial de la construcción de nuestras relaciones etnográficas.

T.S.C: Simplemente añadir una pequeña nota, la distinción “casa” o “fuera”, a mi personalmente me parece francamente problemática.

A.E: Sobre todo qué hay detrás de esa idea.

T.S.C: Es un problema, que Marilyn Strathern o George Marcus o Paul Rabinow se plantean con mucho detalle. A la hora de abordar sociedades complejas, llenas de encuentros fugaces o formas de socialidad emergente y gente de la que no tenemos ni idea de lo que son mantener la mirada un tanto etnicista o culturalista que hay detrás de esta idea casa/fuera es un imaginario muy problemático. No porque no tenga sentido pensar los contrastes de todo tipo: lingüísticos, en las prácticas, en las relaciones de dominación, etc. Pero si algo hemos aprendido de la antropología de la ciencia y la tecnología es que hay muchas formas esotéricas de sociedad o socialidad que el proyecto moderno ha ayudado a traer a la presencia, y donde no está tan claro que podamos entender lo que suponen por mucho que ocurran en un edificio a dos manzanas de donde vivimos.

V.A-P: Me parece relevante comentar algo que ya ha ido saliendo, como es la toma de notas. En etnografías en las que estás involucrada haciendo muchas otras cosas que no te permiten tomar notas, esa estética de tomar notas y el tipo de descripciones que se espera surjan de ellas se desmorona y aparecen otro tipo de registros... ¿Nos podéis poner algunos ejemplos de esta parte más práctica?

T.S. C: Creo que todas esas rupturas que comentaba antes, la antropología visual, la sensorial, digital, la design anthropology han venido abriendo modos y maneras formas de representar, o incluso de no-representar muy diversas. Todo ese campo de experimentación que hoy

día se conoce como antropología multimodal, es decir, la producción etnográfica más allá del registro textual y visual están inventando todo otro tipo de registros y maneras de documentar y producir situaciones de campo. Esa inventiva multimodal lleva aparejadas formas de “hacer con otros”, hacer investigación a través de las formas de documentación diagramática de personas como Carla Boserman, una colega con la que también hemos aprendido a tomar notas de campo de otro modo. Sus relatogramas, como ella los llama, son composiciones de dibujo y texto que relatan situaciones y sus atmósferas. Pero no se acaban ahí: luego los escanea, sube a la red, provocan discusiones... no son sólo registros, sino también plataformas relacionales que abren a otras conversaciones.

A.E: Regreso sobre la extensión de la utilización del concepto de etnografía o su invocación constante en distintos colectivos de la figura de la etnografía que comentabas, es algo a lo que se ha referido de manera provocadora Tim Ingold, por ejemplo, en mi caso, yo diría que una de las cosas más interesantes trabajando con muchos de mis contrapartes (arquitectos, activistas, etc.), ha sido el descubrimiento de otras formas de indagación para investigar la ciudad. En mis proyectos yo no me he preocupado por la ortodoxia disciplinar, de hecho, no describiría mis proyectos como interdisciplinares o multidisciplinares sino como colaboraciones experimentales. Siempre me he personado como antropólogo y es precisamente eso lo que les resulta relevante a mis contrapartes en el campo. Desde esa perspectiva disciplinar, un aspecto destacado de la relación con los otros ha sido el descubrimiento de que la etnografía se puede enriquecer prestando atención y aprendiendo de esas otras formas de indagación... A la propuesta de Ingold y otros de pensar la antropología no como una práctica que

investiga a otros sino una empresa en la que investigamos con otros le podemos añadir un nuevo nivel. La idea de que aprendemos con otros a investigar en nuevos términos. La manera de enriquecer y expandir la antropología es aprendiendo de las formas y modos de indagar de nuestras contrapartes.

En mi caso, he aprendido mucho de la sensibilidad material de arquitectos y arquitectas que operan mediante intervenciones materiales. Si tienen que hacer entrevistas, pues fabrican una silla, una infraestructura que colocan en la calle para interpelar a los viandantes, y por mundana que sea nos abre toda una serie de preguntas sobre la materialidad de nuestros métodos. Y de repente, la silla se convierte en una especie de atractor de la gente que se acerca...se convierte en una especie de escenario, una especie de dramaturgia material en el espacio público puede parecer una anécdota, pero revela una particular sensibilidad, en este caso de los arquitectos, para pensar los métodos de investigación y las formas de indagación. Y eso representa toda una oportunidad para reaprender y reincorporar algunos de estos dispositivos o formas de investigación dentro de la propia antropología. Yo lo veo con mis alumnos, donde los modos tradicionales de hacer son suficientes especialmente en la ciudad para pensar la complejidad de los mundos urbanos actuales. En esta situación quizás tenemos que empezar a equiparnos con otro tipo de técnicas, métodos o dispositivos, que es el vocabulario que nosotros manejamos. Otros modos de indagación.

V.A-P: La parte sobre la etnografía como etiqueta que prolifera, no la pensábamos tanto como quién tiene derecho a hacer etnografía,

sino que nos parecía interesante como si hubiese una autoridad inscrita en adjetivar así, que nos puede parecer incluso paradójica por nuestra experiencia, al decir que aquello que haces es etnográfico como un argumento de autoridad. Y luego, para cerrar la entrevista. Después de la publicación del libro, que ha pasado un año... ¿hay algún tipo de reflexión sobre los comentarios o feedback que habéis recibido que os gustaría comentar?

A.E: En realidad el libro lo que nos hace es poner un primer ladrillo de un trabajo que todavía estamos desarrollando en la plataforma xcol, un proyecto que queremos abrir a la colaboración de otros, que se articula a través de dos líneas de reflexión, intervención (también intravenciones) y práctica. Una de ella tiene que ver con la idea de que, si las colaboraciones experimentales son un modo particular de etnografía, una de las preguntas que podemos hacernos es qué tipo de contextos, de recursos pedagógicos son necesarios para aprenderla. Ahí tenemos toda una reflexión en torno a lo que llamamos, en ocasiones, 'formatos abiertos', metodologías del encuentro que adoptan la forma de talleres, la clínica de experimentaciones etnográficas que llamamos Cleenik, laboratorios. La pregunta que nos planteamos es qué contextos específicos podemos diseñar para el aprendizaje de estos modos de indagación y cómo podemos documentar esos formatos. Documentarlos de manera que puedan viajar a otros lugares y puedan ser reproducidos por otros. Esa es una preocupación que tenemos y es lo que hicimos en #Colleex que es la red que montamos dentro de la EASA. Uno de los trabajos que hemos hecho ha sido documentar varios de estos formatos y ahí la pregunta es cómo documentamos

estas metodologías, qué tipo de lenguajes visuales podemos utilizar y dónde podemos encontrar inspiración para la documentación de este tipo de eventos. Esta sería una de las vías de indagación que se nos abre a partir del libro. Y la otra tiene que ver con este ejercicio documental de los dispositivos de campo.

Una de las ideas que estamos desarrollando ahora, muy inspiradas en algunos de los trabajos de P. Rabinow es esta idea de que nuestros trabajos etnográficos están repletos de invención. Frente a la idea de que la colaboración es el resultado de la aplicación de un método, que es lo que podemos encontrar en algunas ocasiones, ¿no? Así se expresa en La idea de las metodologías colaborativas, metodologías para producir colaboraciones. Eso nos resulta bastante incómodo y en su lugar planteamos que el trabajo de campo está siempre repleto de invención. Y esta figura, la invención, no es completamente ajena a la antropología, si nos remitimos a Roy Wagner cuando describe la empresa antropológica como dedicada a la invención de la cultura.

Siguiendo este argumento, una de las cuestiones que nos planteamos es cómo podemos documentar todos estos gestos inventivos que han sido completamente marginados, invisibilizados o relegados al olvido en tantas etnografías. Los 'tales of the field' con los que hemos tendido a narrar y a describir en qué consiste la etnografía lo que han hecho ha sido ignorar la increíble complejidad de nuestros trabajos de campo porque no se han documentado ni conceptualizado esos modos de relación etnográfica tan habitualmente cargados de inventiva, entonces una de las cosas a las que andamos dándole vuelta es a inventar una especie de inventario etnográfico.

Un inventario que por un lado reconoce que la etnografía es siempre un ejercicio de invención y que, por otro lado, produce un inventario donde se recopilan y documentan todos esos dispositivos de campo que son diseñados o inventados en distintas etnografías. Y entonces estamos dándole vueltas a esta idea de pensar la etnografía como inventario o como un inventario. Un inventario en el sentido que toda etnografía es un ejercicio de invención y un ejercicio de invención que demanda ser inventariado, que requiere el diseño de inventarios que lo que hagan sea alojar o documentar y hacer disponibles para otros esos dispositivos que resultan de nuestros trabajos de campo. Estas son las dos líneas en las que ahora estamos trabajando.

V.A-P: Justamente por esta cuestión de la colaboración y su complejidad que es interesante esta idea de contar con una caja de herramientas más creativas, para no acabar recurriendo a las formas de hacer que ya conocemos y que en muchas ocasiones no son suficientes para muchos de los lugares en los que llevamos a cabo etnografías en la actualidad. Ya sean etnografías urbanas o en instituciones, como comentabas el caso de P. Rabinow. O también es interesante cuando la colaboración viene prediseñada de forma externa. Así, que estaremos alerta para ver de qué se va componiendo el inventario que comentabais... Muchas gracias por vuestro tiempo.

REVISTA
D'ANTROPOLOGIA
I INVESTIGACIÓ
SOCIAL



UNIVERSITAT DE
BARCELONA



CON
TEX
TOS

Diseño © M. Belda.
2020. Todos los derechos reservados.