

LA ILUSIÓN ANTROPOLÓGICA.
Una aproximación a las transformaciones
de un campo científico

Ana María Rocchietti

e-mail: anaau2002@yahoo.com.ar

Resumen

Este ensayo tiene por finalidad examinar algunas dimensiones de la Antropología cultural como campo de investigación y su relación con el Estado en una época en que, por una parte, se declaran acabadas las categorías de *identidad* y de *etnia* y, por otra, emergen precisamente identidades articuladas con lo étnico en el escenario político y bélico. Al respecto intenta elucidar algunas cuestiones que hacen de la Antropología una ilusión.

Palabras clave: Antropología cultural, identidad étnica, Estado, Antropología política

Abstract

This essay aims at examining some dimensions of cultural Anthropology as a field of research and its relationship with the State, at a time when, on the one hand, the categories of *identity* and *ethnicity* have disappeared and, on the other, specific identities emerge combined with the ethnic action in the political and military scene. In this regard, it intends to elucidate some issues that make Anthropology an illusion.

Key words: Cultural Anthropology, ethnic identity, State, Political Anthropology

Zusammenfassung

Dieser Aufsatz hat die Absicht, einige Aspekte der Kulturanthropologie als Forschungsfeld und ihrer Beziehung zum Staat zu untersuchen - dies in einer Zeit, in der einerseits die Kategorien der *Identität* und der *Ethnie* theoretisch verabschiedet wurden und andererseits gerade solche Identitäten entstehen, die in der politischen und militärischen Szene mit dem Ethnischen artikuliert sind. In diesem Zusammenhang wird versucht, einige Fragen über die Anthropologie als Illusion zu erläutern.

Schlüsselwörter: Kulturanthropologie, ethnische Identität, Staat, politische Anthropologie

Original recibido: marzo de 2017

aceptado: junio de 2017

Ana María Rocchietti, Doctora en Arqueología. Docente-Investigadora en la Universidad Nacional de Rosario.

Introducción

“Toda la doctrina de la hipótesis de trabajo me parece destinada a una pronta decadencia. En la medida en que esta hipótesis ha sido ligada a la experiencia debe ser considerada tan real como la experiencia. Ella está realizada. El tiempo de las hipótesis descosidas y móviles ha pasado, como ha pasado el tiempo de las experiencias aisladas y curiosas. De ahora en adelante, la hipótesis es síntesis”
(Gastón Bachelard, *El nuevo espíritu científico*).

La Antropología se inscribe en el vasto campo de las ciencias sobre las sociedades. Estuvo dedicada hasta el final de la Segunda Guerra Mundial a pueblos y naciones de tipo etnográfico, “primitivas” y relativamente aisladas en la distribución colonial del planeta. Durante mucho tiempo, desde su consagración académica en Europa y Estados Unidos a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del XX, fue una práctica solitaria, rígidamente pautada en lo metodológico por la observación participante -el contacto prolongado, la cohabitación con los agregados humanos estudiados por los antropólogos- y el relativismo cultural, evitando juicios de valor y captando los términos propios de las cosmogonías aborígenes. Estos principios los forjaron las biografías científicas de B. Malinowski y F. Boas y sus discípulos.

En América Latina, las antropologías de México y Perú asumieron el liderazgo en relación con la problemática indígena sin ser estrictamente indigenistas, pero sin ignorar esa tradición intelectual llevada a cabo por no indios sobre los indios (Favre, 2007). Con este ensayo queremos examinar sus cambios más recientes y sus implicaciones, especialmente en lo que hace a las críticas al concepto de *etnia*, a la tendencia a la sociologización y al riesgo de disolución.

Antropología, modelo vinculante

La Antropología (Antropología Cultural o Etnología en algunos países) ha tenido un destino ambivalente, y es uno de esos campos disciplinares en el que se evidencia con más nitidez la opción entre la racionalidad abstracta y la racionalidad práctica, entre teoría y transformación social. Su itinerario histórico

ha estado comprometido con todas las formas de la diferencia cultural (también se le aplica *alteridad cultural*) en todo lugar y bajo cualquier modalidad en que ésta pudiera ser reconocida. Sus monografías la proponen precisamente como un modelo vinculante que ha de poner en un plano de equivalencia las manifestaciones de la pluralidad cultural humana y, sobre todo, aquellas prácticas sociales que Bourdieu y Passeron (2003), siguiendo a Lévi-Strauss, denominaron “arbitrarios culturales”.

Entonces, en la dirección a realizarse como disciplina vinculante, la Antropología debe compatibilizar la búsqueda de una racionalidad compacta y unitaria -la que por definición debe atender a la objetividad, la consistencia y la validez- con la constatación de que la verdad está signada también por el contexto de pertenencia y por los mecanismos de consenso en el interior mismo de la comunidad científica, tanto como por la fuerza estructurante que tiene el presente histórico de la cultura.

La gente que estudiamos tiene su propia versión sobre las condiciones en que vive, su pasado *propio* y *su presente*, sobre los fundamentos de sus acciones y la realidad en general; por lo tanto, las comprobaciones realizadas por los antropólogos se producen -en gran medida- a partir “de” y “contra” esa versión. En esa matriz es que el conocimiento adquiere la naturaleza que desde Boas y Mailnowski la ha caracterizado. La discusión sobre la relación entre el investigador y la sociedad estudiada es un lugar común, casi tanto como la de la contribución a la conciencia colectiva. De Singly (2006: 50-51) argumenta contra la noción de *ilusión* que afecta a las representaciones sociales (en este caso, las relativas al amor conyugal) y sostiene que la correspondencia entre concepto e ilusión trastorna la misma sociología, especialmente cuando se trata de hacer de ella un conocimiento útil. Fatalmente, yo también presumo el acecho del fantasma de la ilusión en lo que veo y escucho, en las explicaciones que me dan y las explicaciones que doy. De Singly también dice que elaborar una teoría es formular un juicio y jerarquizar aspectos de la realidad, por lo cual las equivalencias que uno establece indican simultáneamente una moralidad. Lo que para Bourdieu es ayudar a despertar del sueño dóxico es absolutamente abusivo en la etnografía y nadie se atrevería a intentarlo. Produciría una reducción de la imaginación social y de su exclusiva moral. Pensemos, al respecto, en el chamanismo y sus

creyentes, o en los adherentes a una política de partido. ¿Cuál es entonces la construcción legítima? Una de dos: hay vínculo o no lo hay. Cuando las personas entrevistadas en cuyas casas uno ha vivido reclaman porque no retornamos o tardamos mucho tiempo en hacerlo están apelando a esa legitimidad que se ha fracturado, a la confianza que se ha defraudado (por supuesto, desconocen cuán difícil es llegar a sus parajes o encontrar las situaciones válidas para concretar el encuentro). El reproche inexorablemente se traslada, de inmediato, al registro moral.

La dimensión dialógica

Los antropólogos llegan a la dimensión dialógica con dos imágenes de conciencia contrapuestas: por una parte, con el peso de la idea del determinismo causal en las condiciones iniciales que desarrollan los procesos sociales -la posible correlación entre las partes y el todo- de la predictibilidad derivada de la estabilidad causal; por otra, con el registro de la existencia de fenómenos *en cascada*, turbulentos y desesperados, con predominio de la historicidad, de la articulación de estructuras espontáneas, transformaciones de signo evolutivo e imaginarios instituidos (sensu Castoriadis, 1990). La idea de una verdad dialógica impugna un tema central del discurso científico: el de la generalidad.

No puede generalizarse aquello que emerge en un diálogo en el que la *ilusión* acosa a los dialogantes que se afirman y emergen en la más completa singularidad. Éste es el dilema fundamental en el discurso chamánico: el saber del curador es único en su experiencia; el lugar del antropólogo atrapa el tiempo y los pensamientos en la experiencia de algo que no podrá ser contado completamente sino en los fragmentos que permite o autoriza el médico popular. La adhesión ideológica a una doctrina corre una suerte parecida, y por eso quizá resultaría *imposible* convertir al creyente.

La generalidad expresa el punto de vista según el cual un término, objeto o procesos pueden ser cambiados por otro equivalente, operando en el orden de las semejanzas. En este sentido es que el proletariado o el campesinado de cualquier parte del mundo puede ser interpretado como adquiriendo una experiencia semejante en el trabajo, la socialidad y las luchas propias de su

condición porque ellos son parte de sociedades del mismo signo (dependiente y periférico), con diversos tipos y grados de colonialismo interior y determinantes causales genéricamente asimilables. Pero visto desde otra perspectiva, ellos son únicos, singulares en cada situación, tanto de vida como histórica; se vuelven actores únicos, particulares e insustituibles.

Una de las funciones del lenguaje es la performativa; su reconocimiento implica considerarlo con una capacidad que va más allá de la comunicación y/o la formalización o la estabilización de significados. Es aquella por la cual el lenguaje no describe la realidad sino que la crea. Este es el caso típico por el cual la estructura (o la estructuración) que produce la acumulación de tiempo cede ante la historia, la cual suele traer acontecimientos inesperados y tendencias novedosas. La equivalencia estructural se disuelve así en la historicidad de la existencia. La eficacia textual de la Antropología es concebida como una habilidad para expresar la voluntad, las dudas y los proyectos de “la gente”. No obstante, hay más.

Los límites entre la textualidad científica y la actualidad política se tornan difusos en el seno de esa confrontación entre el esquema causal y la indeterminación histórica. Por eso existe una ambigüedad que hace de todo texto antropológico un texto político. En su interior coexisten dos programas: uno que podríamos llamar “de la generalidad”, junto con otro de carácter “histórico” y su circunstancia, que es inevitable desde que se reconoce que la Antropología tiene una “naturaleza” dialógica y no una de observación “natural” (como se la concebía en sus comienzos).

En el programa de la generalidad se interroga, por ejemplo, sobre cuál es el estado normal (en términos estadísticos) de la sociedad, si éste consiste en integración y solidaridad, o en lucha y contradicción; si los símbolos son -o no- operadores en el proceso social y si puestos en determinados contextos producen o no transformaciones; si la adaptación es o no la clave para interpretar el desarrollo, el sostenimiento y el cambio de las formas sociales; si es válido buscar principios que hagan inteligibles los fenómenos sociales; si la cultura equivale a un sistema de clasificación; si es necesario insertar los acontecimientos investigados bajo la influencia del sistema económico mundial o si, por el contrario, el foco de lo social es el “actor”, la “persona”, el “sujeto”; si la representación más adecuada de la sociedad es la “máquina”, el “drama”, el

“texto”; si es fructífera la investigación de la dominación simbólica (es decir, la de la hegemonía); si los actores sociales son seres completamente culturales (en el sentido de que no harían nada que contradijera su identidad o núcleo cultural) o si su naturaleza se liga, más bien, al nivel de los fenómenos psicosociales y biológicos. Su tarea es llevar estos problemas al plano de la racionalidad abstracta.

El programa de la historicidad demarca, por el contrario, problemas derivados de situaciones y contextos cuyo carácter intransferible no puede dejar de reconocerse. Por ejemplo, los sectores populares en América Latina se expresan bajo la condición obrera (urbana) y la campesina (rural). Ambas se localizan en la lucha por el nivel de vida y la representatividad política. La tensión básica entre lo obrero y lo campesino -con su intercambiabilidad en las épocas de fuerte migración (en tanto los campesinos alientan la intención de volverse asalariados integrándose a la industria o los servicios de Estado, en cuentapropistas del comercio de subsistencia o artesanos de dispar destino urbano)- no puede ser separado de las organizaciones de los partidos políticos y de los sindicatos, cuyo nivel de institucionalización depende del grado de centralización y de la fuerza económica que posean, y sirve también de soporte a la identidad. La trama de identificación étnica y racial (indígenas o pueblos originarios, “mestizos”, afroamericanos, migrantes europeos “blancos”) y de la pertenencia clasista (obreros, artesanos, campesinos, estratos medios, elites económicas y culturales) combina una realidad multidimensional que se traduce frecuentemente como “marginalidad”, “exclusión” “condición periférica”, “colonias interiores”, estratos y/o clases hegemónicas y clases subalternas, etcétera, simplificando su representación en la estructura de la producción y del consumo así como en sus conductas políticas (lucha de clases, clientelismo, paternalismo, pseudofeudalismo, dominación y explotación, partidismo, falangismo, fascismo).

Los conjuntos sociales mencionados se encuentran bajo la soberanía de Estados nacionales. El aparato institucional y legal que los caracteriza trata a la población como desprovista de clases y etnias a partir de los estatutos de sus constituciones liberales colocando por encima de ellas la identidad que otorga el Estado-Nación y presentándose como una fuerza unificadora y representativa de los intereses del pueblo. Los individuos quedan así

destituidos de su condición de clase y de etnia, pero se reunifican abstractamente bajo la Nación.

La textualidad antropológica -sus monografías e informes- esquematiza por su lado el saber en forma de imágenes que suponen que a cualquier forma de objetividad en el tratamiento de los hechos le corresponde alguna forma de subjetividad epistémica. Ambas son correlativas a las condiciones de su formulación. Conviene distinguir entonces entre un contenido epistemológico y un contenido sociológico. El primero es el correlato de la construcción cognitiva y su verdad; el segundo lo es de la elaboración discursiva.

El texto recorta, desplaza y amplifica mediante la descripción de las condiciones sociales algún tipo de realidad y oscila permanentemente entre la reproducción de su paradigma científico (más precisamente, la sintaxis científica realizada como un esfuerzo objetivo por captar las características de una sociedad y su cultura) y su expresión emocional o mito-poética como una versión de los deseos de los sujetos en el plano social, político, histórico o simplemente personal. El texto siempre está operando entre la documentación, la crítica y la estética “kitsch” (o de falseamiento embellecedor) en un contexto histórico en el que la sociedad privilegia formas de comunicación no literarias y géneros estéticos mezclados o híbridos.

La concepción dialógica reconoce tantas verdades como culturas, acepta que existe una transacción entre la espontaneidad y el consenso que sólo puede alcanzarse mediante una búsqueda intersubjetiva. Lo más sugerente es que otorga valor explicativo al mundo subliminal en el que el simple “relato” ya responde al “por qué”. De esta manera apunta no sólo al objeto de conocimiento sino también al sujeto de la verdad y a la naturaleza de las palabras con que las expresa; agrega a la racionalidad abstracta otros problemas como los que resultan de interrogarse sobre si existe continuidad entre el sujeto y la sociedad, sobre si los invariantes que resultan de la búsqueda de la generalidad no son ellos mismos radicalmente históricos. La concepción dialógica hace de la antropología un enfoque de *perspectivas*.

¿El relativismo de las perspectivas es potencialmente ilusorio?

Si el tema de la verdad es un efecto particular de lo real (básicamente su coincidencia entre realidad y lenguaje) y no solamente un efecto objetivo-subjetivo, o una irrupción conmovedora que desanuda el lazo que sostiene a las imágenes y sus propiedades para el sujeto, entonces existe una definición adecuada del acontecimiento: aquella que lo liga a su efecto perturbador y nominal en la estructuración del sujeto y su perspectiva. En el acontecimiento, el sujeto no es origen sino fragmento de un proceso de verdad (Badiou, 1992).

Si la política -o mejor, la lucha política- produce verdad, ella consiste en la lucha por la no dominación, en la lógica de la emancipación. Esa verdad (como las que producen la ciencia, el arte y el amor) no puede ser amarrada al enfoque de las perspectivas sin riesgo de convertirla en no-verdad, en no-acontecimiento, en algo que elude la fuerza performativa. El enfoque de las perspectivas (o de fundar el conocimiento en sus circunstancias), al menos aplicado a la cuestión social, está riesgosamente ligado al no-acontecimiento, esto es, a una situación en la que el sujeto no atiende a la realidad y la verdad, sino únicamente a su deseo e intención. O, más aún, que el sujeto -imperturbable, indiferente- aliente la ficción, la falsedad idealizada.

Con todo, al tener la posibilidad de profundizar el poder vinculante del saber antropológico (al menos, el metodológico) a través de sus contradicciones y de la oposición entre las condiciones objetivas en las que la gente vive y la forma en que las imagina, la antropología puede proponer perspectivas radicales (ahora las del propio antropólogo) vinculadas a la invención de la cultura, la resistencia, la re-elaboración de las identidades por superposición y la lucha entre discursos culturales. Si esto fuera así, la disciplina -desde el Estado- contradice al Estado, ya que muestra el valor limitado de la usina de consenso y el carácter ahistórico, pero político, del tratamiento jurídico de la clase o de la etnia bajo la forma de ciudadanía.

La antropología ilustra cómo la historicidad persiste más allá de la política del concepto, incluida aquella que da por finalizado el pensamiento moderno que ha presentado a la humanidad como una "sociedad animal" determinada por la necesidad y una "sociedad heroica, culturalizada" conducida por la razón y los ideales.

La Antropología está atravesada por una clase particular de acontecimiento: *la cuestión social*, pero de una manera específica, porque originariamente se interesaba por sociedades privadas de acontecimientos, al menos en la visión europea de las sociedades primitivas. A fines del siglo XIX -era del surgimiento de las ciencias sociales- esa cuestión aludía a todas las disfunciones de la sociedad industrial que nacía, pero ahora demarca la inadaptación de los viejos métodos de gestión social, de los principios organizadores de la solidaridad y de los derechos sociales (Rosanvallon, 2007).

En su primera época, cuando formaba parte de las herramientas coloniales clásicas, la cuestión social estaba colocada, para la Antropología, *afuera*, en el distante mundo de los primitivos. En la literatura antropológica que va desde Lewis Morgan a Bronislaw Malinowski (1877 a 1922)¹, lo que importaba era producir un saber sobre las *tribus*, colocadas en una escala de complejidad, o advertir las funciones de sus instituciones para prevenir sus rebeliones emancipatorias.

Luego tuvo una segunda época -la que va desde Alfred Radcliffe Brown a Claude Lévi-Strauss (1922 a 1948)²- con una elaboración de tipo abstracto sobre la cultura (el funcional-estructuralismo del primero y el influyente estructuralismo del segundo). En ese lapso, la teoría antropológica se volvió explícitamente anti-histórica. Con la larga vida de Lévi-Strauss se puede decir que termina la Antropología clásica. En América Latina -que absorbió estas influencias- desde los años sesenta del siglo XX hubo interés y giro hacia las culturas *de adentro*, es decir, las ilustradas por los campesinos, las culturas populares y las de los sectores subalternos. De esa manera priorizó los estudios sobre la marginación y la pobreza y fue abandonado o, al menos, se fragmentó la teoría etnológica y se nutrió de la sociología cualitativa. Lo fundamental ha sido captar la perspectiva de los interlocutores y también la del propio investigador, pero ésta última investida por el análisis reflexivo y crítico sobre su lugar o papel en el seno de las entrevistas y de los diálogos. La relación de las obras etnológicas latinoamericanas con las clásicas ha sido dispar: en algunos casos se leyeron y se intentaron profundizar los temas fundantes e intensivos que la caracterizaron; en otros se la ignoró y se priorizó el abordaje marxista.

Demarcación de la racionalidad política: Antropología y Estado

Actuar políticamente equivale a obtener espacios de comunicación, espacios “públicos” de exposición del desacuerdo y de lucha por imponer una perspectiva. La “racionalidad política” requiere ser demarcada en relación con sus actores sociales: “masas”, “clases populares”, fracciones étnicas, fracciones corporativas, “oprimidos”, etcétera. Al distinguir entre *sujetos abstractos* (aquellos que se derivan de los sistemas conceptuales), *sujetos retóricos* (los que son “pacientes” o “actores” del discurso político) y *sujetos deliberativos* (los que se reconocen en su situación histórica, sus orígenes e identidad, porque producen las transformaciones fundamentales de la sociedad) se connota un sujeto y se demarca un objeto de investigación cuya sede está en los movimientos sociales y el Estado.

En ese lugar, la racionalidad emergente -desplegando la acción política- tiende a la universalización de las lógicas corporativas, tensando por volverlas la lógica de la sociedad como un todo. Esa lógica se siente y se justifica como la representación más adecuada de la sociedad; sobre ella se deposita la hegemonía y su contraparte, la subordinación; por ella se controlan los procesos económicos, sociales y políticos.

La lucha por el poder sobre el Estado se inscribe también en términos de esta forma de racionalidad política. El Estado contemporáneo (Estado – Nación) ha influido para consolidar zonas de consenso y adhesión colectivas; de ellas se derivan la *identidad* de la sociedad y se derivan las garantías de su jurisdicción plena tanto como las condiciones de su existencia.

Estado y Antropología se interpretan mucho más allá del hecho de que esta disciplina se ejerce desde las estructuras del Estado (Universidades, organismos de planeamiento, servicios de salud y educación y otras de distintos niveles de jurisdicción). La Antropología sirve al concepto romántico de Nación que está en la base de la territorialización, la soberanía del Estado-Nación y el concepto de identidad.

La Antropología científica sirve -a favor o a pesar de ella- para consolidar el perfil europeo. A despecho de todo reclamo de compromiso con la alteridad, la práctica antropológica asegura a través de su trato como objeto científico la gobernabilidad de lo alternativo. Conocer y entender los sectores que implican

la interrupción de la homogeneidad nacional significa saber qué hacer con ellos. El conocimiento transcultural sirve, entre otras cosas, para administrar la conciencia sobre todo tipo de tradición alternativa.

La Antropología suele presentar a la cultura como una configuración -incluso una estética- de identidad que sirve para reconocer, crear y desarrollar el proceso histórico; como un ámbito contenedor, adaptante y positivo, de manera tal que el derecho habrá de otorgarle preeminencia jurídica bajo el corpus de los Derechos Culturales. (Cárcova, 2012) Pero la cultura tiene asimismo una dimensión coercitiva, un peso autoritario que exige sumisión a lo heredado, adherencia a la tradición. El Estado ejerce gobierno sobre lo que se incluye en la tradición "nacional", lo que se amplifica y lo que se minimiza en la cultura "pública", es decir, en la cultura que se "muestra" (y se enseña en los aparatos institucionales).

La identidad requiere adhesión irrestricta a algún tipo de núcleo ideológico firme. Las contradicciones la amenazan -tanto en el plano individual como colectivo- con la dispersión, y no existe mayor enemigo interno a la Nación que la identidad fragmentada (o por lo menos así lo sienten los actores sociales). Siendo que la Antropología se liga a la diversidad "dentro" y "fuera" de la Nación y a la diversidad "interior" que sobrevive, el nexo entre Antropología y el Estado, entre identidad del Estado e identidad de la Antropología es una forma de explorar las preguntas que los órganos de decisión política hacen a la Antropología y los antropólogos a sí mismos.

La identidad (de la Nación, de la ciencia) es un objeto social porque la construcción depende de la historia social. Esa historia es vinculante porque ella da forma y envergadura al "nosotros" a medida que tiene lugar la vida social. La identidad compromete una apelación genérica que tiene raíces históricas en el vínculo que materializa a la sociedad.

Cambio y reemplazo

Desde 1970, ocurrió un cambio en la estructuración teórica de la Antropología cuyas, consecuencias todavía no se advierten en plenitud. Empezó en Europa y EEUU, en el marco de la llamada posmodernidad filosófica y cultural. En el primer caso influyó el proceso de descolonización

poniendo en foco el lugar de la Antropología en el orbe colonial de las potencias europeas. En el otro, la guerra de Vietnam, porque se puso en debate el verdadero rol de los antropólogos en el terreno.

En el resto de los países donde se practica esta disciplina tuvo lugar una discusión sobre el carácter de las monografías etnográficas y etnológicas, la función dominadora de la entrevista o el registro de la historia de vida y el valor epistemológico del conocimiento adquirido por los antropólogos. Imperó una antropología reflexiva, la cual osciló entre dos puntos de vista: uno, auto-complacido; otro, arrepentido. Se llegó a preguntar qué poner en su lugar. El programa etnológico fue prácticamente abandonado, justo en el momento en que más influencia tenía en las otras ciencias sociales, especialmente en el campo socio-histórico. Las monografías clásicas se asimilaron a una sección de la literatura y se impugnó la relación dialógica. La transformación adquirió tres dimensiones: impulsó una redefinición del contenido adscribiéndolo al estudio del mundo contemporáneo y globalizado; se concentró en los agregados sociales heterogéneos como las ciudades y se realizó una deconstrucción de la autoridad etnográfica. Los antropólogos más famosos en esta tarea fueron Marc Augé, Clifford Geertz y James Clifford. En América Latina se continuó teniendo aprecio por la aproximación etnográfica probablemente por su escasa influencia en la globalización. No obstante, la teorización posmoderna fue desplazando el eje de análisis hacia el *sujeto*. Ha sido favorable a este giro la caducidad de los estudios sobre las etnias y el cuestionamiento de la identidad como ontología.

Al respecto, tomaremos la argumentación de Michel Augier, recientemente traducida al castellano y en parte la refutaremos. Augier (2015) sostiene que la Antropología arrastra la *Gran División* entre la *Etnología* y sus estudios de las etnias y las comunidades, y la *Antropología del mundo contemporáneo*, abocada a la investigación de las redes y las comunidades -en formación o en transformación- relacionadas cuyo contexto primario es la Globalización. La primera coincide aproximadamente con la Antropología clásica y la segunda con los estudios del sujeto y las relaciones de circulación y contacto en que aquel puede investir, dejando de lado la estructura social y las identidades. Ya no existiría un sujeto identitario sino un sujeto relacional. Hay que tener en cuenta que su experiencia de terreno la ha conformado con poblaciones

migrantes, con refugiados y con grupos raciales que expresan disconformidad. No es que renuncie a los aportes de la Antropología etnológica sino que estima que -el de hoy- es otro mundo.

Antes que nada, sostiene que las etnias no existen, que son construcciones políticas e imaginarias; que lo que se constata en el mundo contemporáneo es la cadena de sociedades. Ninguna está aislada (ni los Yanomani) y todas las personas están en contacto. Pero sí es cierto que las fronteras, las migraciones y los campos de refugiados reflataron lo étnico. Este “etnicismo” significa un retorno a una Antropología que estuvo vigente en el mundo colonial y que trata a las identidades como una ontología.³ Es más: la de los antropólogos es una descentralización irrealizadora, porque el terreno o el campo está diciendo y mostrando otra cosa. Nadie existe fuera del capitalismo financiero y agroindustrial. La categoría “identidad” es una trampa. Estimamos que tiene razón.

Aguier presenta tres casos con los que intenta demostrar lo certero de su enfoque. Un caso es el desfile, en comparsa de carnaval, por jóvenes negros de Bahía de San Salvador (Brasil). Comenzó en 1975, excluyeron a los blancos y vistieron trajes cada vez más relacionados con África. Pero no se trata de añorar África, sino de rechazar el lugar biopolítico (racial) en el que la sociedad brasileña los inscribió. No es un sujeto identitario sino un sujeto *contra* la identidad. Lo denomina *sujeto ritual y sujeto desdoblado de sí mismo y del mundo*.

El segundo caso es más convincente. Narra las circunstancias por las cuales actores específicos colaboran con los antropólogos o los médicos para dar testimonio configurando una escritura y una autoría. En la primera, se trata de refugiados que relatan y cuentan sus historias, y en otra, de presos que describen sus condiciones de detención. Augier denomina a este *Sujeto como estético o de preocupación por sí y sujeto como autor*. Lo estético proviene de la competencia en el lenguaje y del cuidado por el relieve de la víctima. El antropólogo recoge el relato de gente “que toma la palabra”. Lo ilustra con los refugiados Hutu.

El tercer caso ilustra al *sujeto como reclamo de ciudadanía* y lo localiza -otra vez- en los campos de refugiados donde por las condiciones de vida de gente sin Estado y con la nacionalidad perdida, las personas son categorizadas de

acuerdo con su nivel de fragilidad y priorizadas. Entonces surgen líderes que reclaman por ciudadanía y protagonizan las protestas buscando legitimidad política. Según Augier (2015: 175), son situaciones en las que el sujeto se desprende de su condición social, de una identidad asignada (racial, étnica o humanitaria) y eventualmente de un sí mismo sufriente. Surge entonces lo que él llama *Antropología del Sujeto*. En este sentido, Augier coincide con la centralidad que tienen hoy las víctimas en el derecho y las ciencias sociales.

Desde nuestro punto de vista no llega a solucionar la encrucijada actual, que definimos como *sociologización* completa y final de la Antropología. No quiere decir que esto esté mal, sino que se disloca el objeto y el oficio, aunque obliga a reconsiderar tanto el lenguaje como los conceptos que expresa.

Sujetos, víctimas y comunidades

Es verdad que el sujeto ha pasado a ser el centro tanto de la reflexión filosófica como de la investigación social a medida que los valores narcisistas e individualistas se han desplegado con persistencia e intensidad en este tiempo. Por otra parte ¿qué ofrece el sujeto?: un “para sí” íntimo, contradictorio y ambivalente. Por sobre todo, no puede reposar en él el proceso de la verdad, por cuanto no tiene por qué ser fiel a un ideal de verdad. En definitiva vale por “su verdad”. Pero tampoco se puede hacer de esto una afirmación absoluta, ya que los sujetos expresan casi siempre por sí y por otros. El antropólogo, en su práctica de campo, lo sabe; también sabe que la cultura no resulta del acumulado de los intereses, creatividad y deseos de un conglomerado de sujetos.

En la actualidad, el concepto de “comunidad” se ha vuelto polimorfo. Puede designar desde redes virtuales hasta públicos y pueblos indígenas; alude a gentes que se ven cara a cara como a las que comparten direcciones de internet y que nunca se han visto y probablemente nunca lo harán. Pueden formar parte de una comunidad de personas que no se tratan o incluso no se han visto físicamente: usuarios de telefonía, padres de una escuela, recepcionistas de políticas de cultura.

Es cierto que las monografías actuales describen, analizan, interrogan, infieren a partir de sujetos que se tornan víctimas por ofensas y daños del

presente y del pasado: de la pobreza, la colonización, la guerra, la enfermedad, la discriminación, etcétera. Las monografías clásicas no presentan a los pueblos primitivos como víctimas sino como entidades dinámicas -pero no históricas, porque no podían reconstruir su temporalidad- cuyas costumbres podían ser categorizadas adecuadamente en parentesco/matrimonio/reglas de exogamia/economía, etcétera. Lo que no se escrutaba era su lugar político. Radcliffe Brown escribió que no había que ocuparse del Estado; bastaba con describir el sistema de gobierno. (Abrams, 2015: 51)

Justamente en Philip Abrams se encuentra una argumentación de la relación entre Antropología y Estado. Comienza recordando el debate marxista sobre el Estado: este análisis sostiene que el Estado está separado de la sociedad civil y que “el interés común” es ilusorio. Agrega que Max Weber fundó la sociología política, pero que apenas hizo una reseña histórica del Estado, el cual ha provocado interés filosófico y jurídico recién desde el siglo XVII.

Abrams señala que hay algo oculto en la vida política y que eso que se oculta es el Estado. Es materia del sentido común, no de un análisis sofisticado. Hay que ir entonces a la *Ideología alemana*: en ella Marx y Engels sostienen que la función particular de la ideología es representar falsamente la dominación política. Refiriéndose a Engels dice (Abrams, 2015: 52): “Ya en 1845 lo encontramos argumentando que el Estado es llevado a la existencia como una idea con el objetivo de presentar los resultados de la lucha de clases como el resultado independiente de la voluntad legítima sin clases” [...] “Las instituciones políticas se convierten en el Estado de forma tal que el equilibrio del poder de clase pueda enmascararse como no afectado por la clase.”

Es pertinente evocar estas afirmaciones en relación con las ciencias sociales. Sobre el final del siglo XIX, la *ideología* se convirtió en la *cultura* y ésta ocupó aquel otro escenario que habían inaugurado polémicamente Marx y Engels (1974) en *La ideología alemana*, escrito en 1845, describiendo a la ideología como una máscara de lo que ocurre -en realidad- en la vida social. Si se puede dudar de la ideología, no podría existir desconfianza hacia la cultura. Ella siempre sería auténtica y la Etnología asumiría este principio como axioma.

Un sujeto en el interior de una tradición vigente y viva no renegará de sus creencias, y los antropólogos procederán como los críticos de arte: apelarán a

la *identidad hermenéutica* de Hans Gadamer, lo que define la captación de su singularidad en simultáneo con su significado, con su forma, apariencia y presencia, o su alusión a otro mundo. (Cenci, 2016: 13-18) Pero se afianza una argumentación que coloca a esa singularidad directamente en la política. Abelés y Badaró (2015) evocan que la antropología comenzó hace más de un siglo con un estudio sobre las formas de gobierno primitivas y sobre las formas de autoridad que posibilitaban que los miembros de esas sociedades permanecieran juntos. Podríamos agregar: de la ley y el derecho. Luego se abocó a los procesos de *nacionalización* de pueblos que antes eran autónomos o casi autónomos (contacto y post-contacto con los occidentales). En ese marco, la etnografía se vuelve crucial, porque informa sobre esa singularidad (histórica y cultural). En ese marco, la etnografía se vuelve crucial, porque informa sobre esa singularidad (histórica y cultural).que -en el contexto del trabajo de campo- hace inteligible el espectro de usos y costumbres de individuos, familias, genealogías concretos, en sus países y regiones. Casi siempre la Antropología ofrece un efecto desestabilizador, el cual es producto de un enfoque que se sumerge en las paradojas, las contradicciones y las ramificaciones inesperadas -e incluso políticamente inesperadas- de los grupos sociales que se tornan objeto de investigación. (Abelés y Badaró, 2015: 10)

Abelés y Badaró agregan un aspecto que no es habitualmente puesto en consideración: el vínculo entre Antropología y Filosofía.⁴ Refiriéndose al *presente etnográfico* (habitualmente tan criticado), lo consideran vinculado a la *inmanencia del tiempo* del presente, en el cual encuentran las potencias que se actualizan en la inmediatez de lo concreto. La Antropología posee entonces un efecto desestabilizador, porque se sumerge en las paradojas, las contradicciones y las ramificaciones inesperadas, incluidas las políticamente indeseadas de los grupos sociales que estudia.⁵

En otro sentido, podríamos encontrar una dimensión teatral a la investigación etnográfica: la que sostiene el observador tratando de dar significado a su presencia y su presente; la de los observados en el contexto de la imagen que quieren ofrecer de sí mismos como personas y sociedad. Uno y otros -o todos- despliegan sus distintas fuerzas teatrales, no necesariamente ficticias ni dramáticas, pero sin duda "actuadas". La política tiene un régimen estético, aceptan Abelés y Badaró.

Las etnias proceden o se debaten con el mismo magma social. No es extraño que la mayor concentración global de enfrentamientos, desde guerras frontales hasta el terror, no se exprese como un problema de subjetividad, sino de etnias: es decir, constelaciones de cultura, lengua y raza. Los sujetos no son ajenos a este devenir, porque ofrecen sus vidas, pero históricamente el resultado es el choque interétnico: aquel que -ahora lejanamente- anunciaba Fredrik Barth (1969). En ese caso, el interior de esas ontologías sería intensamente dialéctico, y promueve la pregunta sobre su investidura moral. Ésta también es una conexión filosófica de la Antropología: toda escritura -etnográfica- es ética. El lugar de la práctica -el trabajo de campo- siempre parece *más real*, debido a la relación inmediata con la verdad del objeto. Pero puede ser una ilusión.⁶

Una ilusión

El problema no es que las identidades se hayan vuelto ontologías, sino que ellas se tornan una disrupción, un corte en la continuidad soberana del Estado y de sus instituciones políticas. La cuestión de fondo es cómo tiene lugar la subordinación social y política de esas identidades. ¿Sobre qué domina el Estado y su ideología generalizada, legitimada e impuesta a toda la sociedad, incluso incluyendo a las gentes que originariamente poseían otras identidades, fueran pueblos indígenas o migrantes? ¿Lo efectiviza sobre las clases y sus enfrentamientos o sobre la trama de sujetos, sus “verdades” e identidades? El imperialismo moderno forzó la fragmentación como un recurso exitoso: no advertir el carácter del proceso *real* es concurrir a esa estrategia.

Las identidades reclaman derechos políticos, sociales y económicos. Son identidades ontológicas, y se denominan a sí mismas *originarias* y poscoloniales. En esas circunstancias se hallan los pueblos indígenas en América Latina. El derecho político, genéricamente hablando, no es un artificio, porque el régimen democrático consiste, entre otras cosas, en otorgar derechos. Por supuesto, su efectivización depende del reparto de las fuerzas parlamentarias o de la voluntad de quien ejerce el poder ejecutivo en el Estado. En ese contexto, la lucha de clases aparece retirada o suspendida; para los antropólogos, en el seno de una comunidad o en un rincón etnográfico, parece

interrumpirse o estancarse, dado que esas coaliciones y sus actores juegan el juego identitario: se podría decir por fuera del tiempo o sin tiempo. Es una ilusión. Nadie está fuera de esa lucha. Pero mientras la ideología no pierde su carácter político, la cultura tiene apariencia apolítica. Sólo Freud señaló su malestar intrínseco e inmanente.

Notas

1. Las denominadas consideraciones “metafísicas” y “trascendentales”) acerca de la receptividad (espacio y tiempo) y de la espontaneidad del entendimiento (conceptos, juicios (“principios”).

2. El hecho de que en una comunidad se hagan experiencias y en una comunidad de científicos se realicen investigaciones empíricas, facilita el asunto y lo hace más eficaz, aunque no sea incondicionalmente necesario.

3. Por “solipsismo metódico” entiendo una posición en la que se plantea un sujeto racional como algo que se comporta frente a todo lo que no es él mismo de modo cognitivo sólo por medio del conocimiento en la relación sujeto-objeto; y que, en consecuencia, es capaz de todos los rendimientos cognitivos de la razón como un sujeto racional aislado que existe de modo solitario.

4. La “búsqueda y determinación del principio supremo de la moralidad”.

5. La comprobación de que no existe una razón práctica.

⁶. Que resulta de la forma especial que recibe el “autoconocimiento de la razón” en la *Crítica de la razón pura* y que es caracterizado, como hemos visto, por el solipsismo metódico.

7. Es decir, que aquí se cuenta obviamente con una multiplicidad de sujetos, con la posibilidad de interacción y de conflictos entre ellos.

8. En el desarrollo del proyecto de la filosofía trascendental, Kant no modifica en ningún momento su concepto de razón en el nivel del análisis de la razón pura, de tal modo que pudieran visibilizarse precauciones para relaciones cognitivas y de interacción entre las diversas instancias de la razón. La razón es siempre solamente la suprema capacidad de conocimiento para el conocimiento de la naturaleza.

9. Este punto puede ilustrarse fácilmente con ayuda del principio rector que propone Rorty en el “espejo de la naturaleza”. Por un lado, en el centro de este libro se encuentra, como se sabe, la oposición entre la idea moderna de la razón, en tanto que *aparato técnico* (sistema de espejos); por otro lado, la idea de la razón como algo que se realiza esencialmente por medio de la *praxis social*. Es completamente implausible suponer que es posible encontrar sustancia ética en un aparato técnico. El caso de la alternativa es completamente diferente.

10. Factores particularmente importantes fueron aquí: el creciente reconocimiento del papel de las humanidades en el siglo XIX, el avance de la hermenéutica, el pragmatismo americano, el predominio de la teoría analítica de la ciencia en el siglo XX, el giro lingüístico y el giro pragmático en la filosofía de siglo XX.

11. Es débil, en la medida en que no queda completamente descartado que un escéptico radical niegue la posibilidad de la experiencia en general o de la experiencia de esta forma específica.

12. En la Filosofía I, ella se centra en las “condiciones de posibilidad” de la argumentación con sentido o el discurso, es decir, en algo que no se puede negar o de lo que no se puede dudar con sentido obvio.

13. La primera relación es la relación que la filosofía moderna ya siempre ha tratado y hecho absoluta. La segunda ha llegado a través de los mencionados desarrollos de la filosofía del siglo XX. La tercera relación no puede ser pasada por alto en el marco de la filosofía que, en tanto que disciplina reflexiva, siempre se sirve de ella.

14 La conciencia de la ley fundamental *se nos impone por sí misma* como una proposición sintética a priori, que no es posible deducirla de otra cosa. (Kant, 1968b, T. V 27: 55s.)

15. La ley moral puede ser utilizada como principio de deducción de la libertad y es justificada de modo indirecto por medio de evidencias a partir de la convergencia no prevista de los planteos de la filosofía teórica y la filosofía práctica.

16. Son radicales en la medida en que son capaces de socavar completamente la confianza, que en Kant se da claramente, en las intuiciones morales pre-teóricas.

Referencias

- Abelés, M. y M. Badaró (2015), *Los encantos del poder. Desafíos de la Antropología política*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Abrams, P. (2015), "Notas sobre la dificultad de estudiar el estado". En P. Abrams, A. Gupta y T. Mitchele *Antropología del Estado*. México: Fondo de Cultura Económica
- Augier, M. (2015), *Zonas de Frontera. La Antropología frente a la trampa identitaria*. Rosario: Universidad Nacional de Rosario
- Bourdieu, P. y J. C. Passeron (2003), *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Bachelard, G. (2000), *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Badiou, A. (1992), *Conditions*. Paris: Seuil
- Barth, F. (1969), *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget
- Cárcova, C. M. (2012), *Las teorías jurídicas post-positivistas*. Buenos Aires: Abelot Perrot
- Castoriadis, C. (1990), *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets
- Cenci, W. (2016), *Estéticas de la alteridad*. San Martín: UNASAM EDITA.
- Favre, H. (2007), *El movimiento indigenista en América Latina*. Instituto Francés de Estudios Andinos. Lima: Ediciones Lluvia
- Rosanvallon, P. (2007), *La nueva cuestión social. Repensar el Estado de Providencia*. Buenos Aires: Manantial
- Singly de, F. (2006), "La sociología, forma particular de conciencia". En B. Lahire (director), *¿Para qué la sociología?* Buenos Aires: Siglo XXI

