

Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas

Madrid: Trotta, 2013

ISBN: 978-84-9879-382-6

INTRODUCCIÓN

Montserrat Cañedo Rodríguez

La antropología política como ámbito específico de estudio dentro de la antropología social y cultural nace, de acuerdo a lo que viene siendo un consenso disciplinar, con los trabajos de los estructural-funcionalistas en el África de los años 40, alrededor de un problema fundamental: entender cómo ciertos pueblos, geográficamente alejados de la Europa de procedencia tanto del poder colonial como de las instituciones académicas de la antropología, se organizaban políticamente en ausencia de la forma estatal. En este problema ya están de alguna manera urdidos los hilos principales de la reflexión en este subcampo disciplinar, que se extienden desde entonces hasta el día de hoy. En primer lugar, encontramos la tensión implícita en la vocación de entender la heterogeneidad de las formas de la política sin poder partir de otro punto de referencia y de contraste que no sea la definición (propia) occidental de lo político, que remite al Estado, a la ley y sus instituciones, al liderazgo, a las conductas racionalmente orientadas a la maximización del poder, o a las formas de la ciudadanía como sus *locus classicus*. En segundo lugar, está el reconocimiento de que la práctica de saber que es en sí misma la antropología produce, de hecho, efectos políticos, cuya crítica (por ejemplo la crítica de la congruencia de los objetos de estudio del estructural-funcionalismo con los intereses del colonialismo británico, o la dependencia de la antropología del desarrollo de los supuestos del modelo de democracia capitalista) va a ser asimismo un objetivo para una ciencia obligadamente auto-reflexiva.

Las posibilidades de conocimiento que abre la antropología política derivan de tensar al máximo el espacio conceptual de lo político occidental a base de la práctica de un relativismo metodológico que produce figuras de contraste: sociedades en las que lo

político está institucionalmente indiferenciado, o imbricaciones inseparables – aprehendidas desde una mirada holista- de lo político con otros dominios de la práctica sociocultural, como el parentesco, el ritual, la religión o la economía. Obviamente, tanto la indiferenciación institucional como las intersecciones de lo político con aquello que queda fuera de su delimitación solo son visibles, como tales, desde el punto de partida de la definición de lo político como ámbito específico, separado, claro y distinto de la vida social; desde un concepto de lo político geográfica e históricamente situado que, a través de la práctica antropológica, se ilumina para ser objeto de crítica –es decir, de confrontación con las exclusiones que efectúa-, se desplaza o se reconfigura, pero nunca se trasciende de manera definitiva. De este modo, el ejercicio de la antropología política, de su perspectiva holista y de su relativismo metodológico, no puede consistir en otra cosa que un ejercicio continuo de puesta en relación. Su talante crítico se asienta en la sostenida y doble práctica del extrañamiento de lo familiar y del compromiso con lo extraño, que quiere conducir de una manera deliberada a la interrupción de los universos del propio sentido común. Desde ahí, y frente a la labor de otras ciencias que también se ocupan de lo político, la antropología se atiene a una particular combinación de teoría y empiria que resiste o atempera los procesos de abstracción que deslocalizan los conceptos y los desligan de sus condiciones de posibilidad y de las prácticas cotidianas en las que se construyen; prácticas cuya condición situada y cuyos sentidos incoados abren paso a una complejidad de la trama sociocultural, en último término irreductible a ninguna teoría de alcance general.

El concepto de cosmopolíticas, que da título a este volumen, alude directamente a ese ejercicio, retomando la “proposición cosmopolítica” enunciada por la filósofa Isabelle Stengers (Stengers 1997). Lejos de un cosmopolitismo que se identifica demasiado fácilmente con el logro de un universalismo no conflictivo, la perspectiva cosmopolítica parte de la diferencia cualitativa en los modos de existencia y de las prácticas de conocimiento vinculadas a ellas y asociadas a actores distintos en lugares diferentes. En otras palabras, parte de la constatación de ontologías plurales sobre las que se plantea una pregunta política, la de sus modos de coexistencia, asumiendo que las diferencias nunca pueden ser del todo pacificadas. Es esa pregunta la que se conforma metodológicamente como el ejercicio de una puesta relación, esto es, un relativismo metodológico comprometido no tanto con la relatividad de la verdad como con la centralidad de la relación.

Un ejemplo puede ilustrar mejor el argumento. En el contexto de las demandas aborígenes del derecho a la propiedad de la tierra amparadas por la legislación y por el Estado multicultural, en un tribunal australiano los funcionarios públicos escuchan las alegaciones de un grupo de mujeres nativas de la comunidad de Belyuen, tratando de aquilatar el alcance y la legitimidad de su demanda sobre el territorio en el que viven (Povinelli, en este volumen). La antropóloga nos refiere cuáles son los criterios de la evaluación pública de este tipo de peticiones que apelan a la Ley de Derechos de los Nativos: el primero tiene que ver con la existencia, la consistencia y la persistencia histórica de “tradiciones aborígenes” que sostengan la identidad de la comunidad que eleva la demanda judicial. El segundo es una evaluación, en términos económicos y medioambientales, del impacto que la cesión de la tierra a los indígenas tendrá para el resto de comunidades (aborígenes y no aborígenes) que residen en el mismo territorio y, a la viceversa, el daño que la desestimación de la demanda hará a las formas de subsistencia (valoradas entre otras cosas en relación a las formas del trabajo) de la comunidad aborígen demandante. En la sala del tribunal las mujeres refieren una y otra vez ejemplos de cómo atribuyen intencionalidad a los cuerpos humanos, los objetos, los animales y los entornos, todos ellos materias que vienen a constituir “el trabajo congelado de seres soñantes ancestrales” (ver pg.). Así, por ejemplo, determinados lugares (rocas, pozos de agua) reaccionan al olor y al sonido de los humanos (que pueden ser “próximos” o “lejanos” al lugar) y esas reacciones influyen en la productividad del campo. Estas declaraciones son ineludiblemente tomadas en la sala del tribunal como creencias aborígenes, y el debate jurídico se orienta inmediatamente a dilucidar si son lo suficientemente compartidas, o tradicionales, como para dar cuerpo a una comunidad legítima de nativos demandantes de tierra. Esta traslación de los presupuestos aborígenes al universo de las *creencias* los desaloja de entrada del espacio de la política. En relación a la evaluación del posible impacto económico y medioambiental de la demanda, las reacciones de los lugares y el efecto de las relaciones sueños-lugares-humanos no cuentan como factores con incidencia en la productividad de la tierra, quedan al margen del concepto de trabajo que, definido desde los presupuestos occidentales, implica necesariamente, entre otras cosas, la naturaleza exclusivamente humana de la agencia.

Es a través de la etnografía, y de su anclaje en el trabajo de campo, como se despliega el ejercicio relacional que no conduce sin más, como a veces ingenuamente se pretende, a la adopción del punto de vista del otro, sino a un acercamiento a la comprensión de una forma de vida diferente, que señala, por contraste, la limitación y el carácter situado de las categorías propias -tanto como su condición hegemónica- y que sostiene el reto en el que consiste la proposición cosmopolítica: el de cómo articular una (mejor) traducción como una práctica, precaria y continuamente renovada, de la coexistencia, sin que ello implique hacer converger las diferencias en una homogeneidad que es la otra cara de una hegemonía. A la cosmopolítica, las *perspectivas* antropológicas, en plural, añaden una referencia al carácter construido de las figuras etnográficas que se proponen, a las ópticas o a las técnicas cuyas mediaciones hacen posible, a un tiempo, ver algo, y no perder la conciencia del carácter situado y por lo tanto parcial, de la mirada y de lo que esta observa.

En este libro se reúnen diecisiete textos que constituyen aproximaciones etnográficas al ámbito de lo político en relación a temas, problemas, planteamientos teóricos y localizaciones geográficas muy diferentes, y en un lapso temporal que va desde los años 50 hasta la actualidad –por lo tanto, que coincide aproximadamente con el periodo de existencia de la antropología política. La selección se organiza en cinco bloques temáticos y, aunque necesariamente limitada y parcial, trata de responder a una serie de criterios de orden diferente. En primer lugar, a un criterio histórico, desde el que se aúnan textos considerados clásicos de varias de las principales escuelas de la antropología política –la mayor parte nunca traducidos al español a pesar de estar continuamente citados en todos los manuales, como es el caso de los textos de Turner, Gluckman, Cohen o Mintz-, junto a otros más contemporáneos que han producido también, en general, un cierto impacto en la disciplina (como los trabajos de Taussig, Descola o Viveiros de Castro). Otro criterio, esta vez temático, señala algunos debates importantes y ejes de articulación de las etnografías, que van desde una preocupación por la definición de estructuras y modelos hasta el énfasis en la interpretación política de instituciones no políticas que privilegia el análisis simbólico y ritual; desde el problema del dominio y la resistencia al dominio hasta al mismo tratamiento de la cuestión cosmopolítica. Por último, la selección de textos se atiene a un criterio de amplitud geográfica, incluyendo etnografías localizadas en África y Latinoamérica –tal

vez los territorios más recurrentemente transitados por los antropólogos políticos-, pero también en Asia, en Europa y en Oceanía.

Gramáticas y lógicas de lo político

El primer bloque temático agrupa tres textos muy diferentes, pero que comparten un intento similar de proporcionar, apoyados en la etnografía, un modelo, una lógica o una estructura articulada de la conformación de lo político que difiere o se propone como una contrafigura del modelo estatal y de los presupuestos sobre los que este se apoya (la diferencia entre individuo y grupo, por ejemplo). El texto de Evans-Pritchard es, quizás, el clásico por excelencia de la antropología política estructural-funcionalista –por no decir de la antropología política en general. En él se da forma a una lógica de la organización política referida a las entonces llamadas sociedades acéfalas, a partir de una etnografía desarrollada entre los nuer, un pueblo de pastores del sur del Sudán sin instituciones políticas estables, pero capaz de articularse, -en función de la situación y de acuerdo al principio de segmentación enunciado grosso modo en el “yo contra mi hermano, mi hermano y yo contra mi primo...” y así sucesivamente-, en distintos tipos de unidades políticas subtribales y tribales, e incluso hasta trantribales cuando la envergadura del enemigo toma la forma del poder colonial británico. Parece obvio que el problema de la unidad de la “tribu” (o del segmento tribal), esto es, de lo que cuenta en cada contexto situacional como identidad y alteridad, como nosotros y ellos, debió de imprimir una buena dosis de zozobra al Evans-Pritchard etnógrafo, por más que su modelización final del sistema de linajes segmentarios y su principio estructural de la oposición complementaria haya dado posteriormente pie a pulidas taxonomías de sistemas políticos “primitivos” que reducen la complejidad congelándola en figuras estables listas para ser aplicadas en otros contextos (de lo que se derivan, por cierto, tanto las virtudes como las limitaciones de estas taxonomías: de esa tensión entre lo particular y lo universal que caracteriza al conocimiento antropológico).

El texto de Louis Dumont, que se corresponde con el capítulo octavo de su libro *Homo Hierarchicus*, es otro clásico de la antropología política, que bebe esta vez de las fuentes de la sociología francesa de Émile Durkheim y Marcel Mauss, y que se sitúa en relación con otro de los grandes paradigmas teóricos disciplinares, el estructuralista. En lugar de realizar, como Evans-Pritchard, una descripción sincrónica e intensiva de una

sociedad de tamaño limitado, Dumont ofrece una visión panorámica del sistema de castas de la India apoyado en un disperso conjunto de materiales etnográficos propios y ajenos, históricos y también contemporáneos a la escritura del texto en 1966. Habría que ubicar este trabajo en el propósito más general del autor de establecer una contraposición entre lo que llama la ideología individualista de los modernos y la ideología holista de los no modernos, en una suerte de perspectiva comparativa en la que la civilización europea y la civilización india sirven de figuras etnográficas opuestas. El lugar central del individuo en la ideología moderna, –que Dumont, de acuerdo con autores como Karl Polanyi o el mismo Mauss considera una excepcionalidad histórica-, y el consiguiente y derivado valor supremo de la igualdad, dificultan la consideración desprejuiciada del principio de la jerarquía, que constituye por su parte el principio rector de la civilización india. Esta se estructura de acuerdo a un principio holista por el que el individuo aparece siempre subordinado a la totalidad social, siendo la casta es el vínculo social fundamental. La jerarquía, para Dumont, no se refiere primariamente a una desigualdad de poder, sino a una jerarquía de valores, ideas, cosas y personas que está necesariamente implícita en la práctica social. Viene a suponer un principio de “gradación de los elementos de un conjunto por referencia a la totalidad del mismo” (Dumont 1970: 85). Por ello, frente a la tendencia –moderna occidental- a ver y considerar las castas como entidades discretas separadas y desiguales, lo que habría que observar de la jerarquía como principio rector del sistema de castas es el modo en el que opera, ubicando la posición de un casta (que, por cierto, no es fija sino contextualmente relativa), e incluso la posición de los individuos dentro de una casta, por su relación con un plano exterior a la misma. En el texto recogido en este volumen Dumont analiza, principalmente en el contexto etnográfico de la impartición de justicia entre castas y al interior de estas, el funcionamiento del principio estructural de la jerarquía en referencia a la cuestión del poder y la autoridad políticos.

Prácticamente los mismos veinticinco años que separan al texto de Evans-Pritchard del de Dumont, distancian a este último del trabajo que cierra este primer bloque temático, el que Roy Wagner titula, en 1991, “La persona fractal”. Partiendo de África hemos llegado a Oceanía pasando por Asia, de mismo modo que hemos recorrido, en orden sucesivo, una aproximación teórica estructural-funcionalista y estructuralista, hasta llegar al post-estructuralismo que orienta la etnografía de Wagner. Se trata de un autor que, junto a otros que trabajan en un área geográfica próxima, como

Marilyn Strathern, han hecho importantes contribuciones a la antropología, y a la teoría antropológica, recientemente.

Obviamente todas estas distancias se traducen en una manifiesta heterogeneidad entre los tres textos, si bien pueden observarse ritornelos, como por ejemplo el hecho de que la lectura etnográfica de la concepción de la persona melanesia de Wagner está en gran parte construida, como lo está la etnografía de las castas indias de Dumont, como un ejercicio que trata observar de una manera descentrada un problema característico de las sociedades modernas occidentales, que es el de la relación entre individuo y sociedad. El punto de partida del texto son las figuras del *big man* y del *great man* como líderes políticos melanesios, un tema clásico de la antropología política. Cuestionando la interpretación socio-antropológica clásica de la figura del *big man*, que lo considera un operador de la construcción de vínculos sociales en una dinámica explicativa que se mueve a partir de los cambios de escala entre el individuo y los distintos niveles de los agrupamientos sociales, Wagner desarrolla, apoyándose en muy concretos ejemplos que toma de distintos grupos melanesios (la concepción daribi del nombre, la numeración de los iqwaye o la concepción de la reproducción y la genealogía de los gimí), un modelo indígena de interpretación de la persona. Un modelo que le sirve, al modo de contrafigura, para poner de relieve cómo la interpretación socio-antropológica más al uso depende de una diferenciación entre el individuo y la sociedad que, a su vez, descansa sobre una más básica asunción sobre las relaciones entre lo particular y lo general, lo singular y lo plural, la parte y el todo. Todas estas dicotomías no vendrían a ser más que presupuestos del modo de conocimiento occidental, cuya parcialidad sería visible a través de la diferencia melanesia. La persona melanesia, como el linaje o el clan, tiene una condición fractal: ni singular ni plural, ni todo ni parte, es más bien una (entre otras posibles) concreciones o “recortes” fragmentarios –una proyección holográfica, dice Wagner- de un encadenamiento relacional. Este modelo o lógica interpretativa indígena cortocircuita la misma interpretación antropológica clásica del líder melanesio, la que lo considera, en el contexto de una forma de integración de la economía de tipo redistribuidor, como un operador que aumenta la escala de los individuos para agregar a grupos de diferentes tamaños. De este modo, la figura de la persona fractal, construida desde el contraste con las figuras del individuo/grupo, nos habla al mismo tiempo de la sociedad melanesia y de la nuestra.

Simbolismo, performance ritual y liderazgo

Esta sección del volumen recoge cuatro textos que presentan, en general, una mayor homogeneidad en cuanto al periodo histórico de su escritura y su etnografía, y también con respecto a su enfoque teórico y su filiación con la escuela de la antropología social británica y el ámbito etnográfico africanista en el que esta última se desarrolló -con la sola excepción del trabajo de Edmund Leach en Asia. Tanto Victor Turner como Abner Cohen, y sobre todo Max Gluckman, fueron figuras destacadas en dos de las instituciones que gozan de un papel estelar en la historia de la antropología en general y de la antropología política y urbana más en particular: el Rhodes-Livingston Institute for Social Research en la antigua Rodesia del Norte (la actual Zambia) y la escuela de Manchester. Salvo el de Cohen, que es posterior, y el de Gluckman (algo anterior), el resto de los trabajos incluidos en este bloque temático fueron escritos a finales de los años 50, en un momento en el que la hegemonía, que ya duraba dos décadas, del paradigma estructural-funcionalista, comenzaba a ser puesta en entredicho. Tanto Max Gluckman como Edmund Leach o Victor Turner son considerados figuras de transición en lo que vino a ser, dicho muy sintéticamente, un cambio en el enfoque de lo político desde los conceptos de estructura, función y equilibrio, propios del enfoque estructural-funcionalista, a los propios de proceso y conflicto, que progresivamente fueron abriendo el campo de la antropología política a estudios que tenían menos que ver con la descripción de estructuras y la construcción de tipologías y clasificaciones de sistemas políticos, como con el estudio de las prácticas y estrategias de los individuos en la manipulación del poder (las conductas políticas) desde el presupuesto de la centralidad del conflicto, la cuestión de los liderazgos y la toma de decisiones, o el papel de los símbolos y las ceremonias religiosas y rituales en las dinámicas del poder (asunto este último en el que serán fundamentales las aportaciones de Turner y de Cohen). Metodológicamente, tanto el análisis situacional que popularizó Gluckman, como el análisis de dramas sociales de Turner, representan igualmente dos contribuciones sobresalientes a la tradición antropológica.

La etnografía de Leach entre los kachin de Birmania es una aportación a la teoría de los sistemas políticos que sustituye el estatismo de las clasificaciones tipológicas por

un análisis dinámico de las relaciones entre los diferentes tipos de organizaciones políticas que prevalecen entre las comunidades kachin, fundamentalmente las que define como *gumsa* y *gumlao*. Estas, lejos de ser estables, son estructuras políticas que permanecen en una suerte de estado de flujo en una dinámica históricamente oscilatoria.

El trabajo de Gluckman describe una serie de eventos que transcurren en un solo día alrededor de los festejos de inauguración de un puente en la Zululandia sudafricana, a los que acuden miembros de las dos comunidades locales, la indígena zulú y la europea de origen. En lo que se considera el primer ejemplo consistente del llamado análisis situacional o método de caso extendido, Gluckman plantea que es posible abstraer los principios sociológicos de organización social en Zululandia a partir del registro etnográfico citado, que es tomado como punto de partida del análisis y no como una mera ilustración de una teoría previa. El suceso desvela los conflictos y el proceso de construcción cotidiana de las relaciones de poder analizando cómo se producen las adscripciones grupales de los sujetos. La tesis fundamental que se expone es que las dos comunidades raciales constituyen una sola sociedad –la de los zululandeses- con modos específicos de comportamiento recíprocamente orientados. Se trata de una sociedad cuya estructura fundamental es, de manera manifiesta, la oposición entre dos grupos raciales (de fuerza desigual), que cooperan y se oponen de manera situacional, pero una sociedad que se ve atravesada también por otros criterios de adscripción grupal (la divisoria cristianos/paganos, por ejemplo), que modifican en la práctica, en función del contexto y la situación, las dinámicas de relación entre los grupos raciales. El análisis de Gluckman supuso, en la Sudáfrica de los años 40, una crítica radical a las teorías de la diferencia cultural basada en la raza, que otorgaban un fundamento a las políticas segregacionistas del Estado.

El texto de Turner se corresponde con el capítulo décimo del libro titulado *Schism and Continuity in an African Society*, basado en un trabajo de campo entre los ndembu, un pueblo del noroeste de la actual Zambia, en África del sur. En el texto se abordan distintos tipos de ceremonias rituales relacionadas con lo que Turner llama cultos de aflicción, esto es, aquellos originados por la posesión de un espíritu que causa algún tipo de daño al “candidato” al culto, quien accede a través de la celebración del mismo a una curación, al tiempo que adquiere el rol de iniciado y oficiante en posteriores celebraciones del mismo ritual a instancias de otros candidatos. Según

Turner, es a través los complejos modos de la participación en los diversos tipos de rituales como se crea una suerte de “comunidad de sufrimiento” entre los ndembu, a partir de lo que puede concluirse que el ritual tiene una función integradora de la unidad del grupo, alrededor de sus valores y símbolos fundamentales. Una función integradora que contrarresta las tendencias a la fisión derivadas de la naturaleza de la vida secular, y más en concreto del choque de los dos principios estructurales que rigen la organización sociopolítica de los ndembu y que están en conflicto -la descendencia matrilineal y la virilocalidad-, generando un alto nivel de movilidad residencial y una dinámica continua de desestructuración de los poblados. Aunque la orientación al equilibrio estructural del análisis da fe de la herencia teórica de Turner, la identificación del conflicto (desplegado en *performances* de “tensión dramática” en el marco ritual), no solo como un factor ineludible sino como el motor del ordenamiento social a partir de procesos de fusión-fisión, vincula al autor con los desarrollos teóricos posteriores al estructural-funcionalismo en el campo de la antropología política.

Finalmente, el texto de Cohen explora lo que llama “cultos de elitismo”, esto es, aquellas ceremonias rituales a través de las que un grupo social determinado adquiere una posición y una conciencia de elite política fundamentada en una transformación – aceptada por toda la sociedad- de sus valores e intereses particulares en valores e intereses universales, que atañen a la sociedad general y que legitiman el liderazgo de la elite. El desarrollo argumental parte de un análisis de muy diversos cultos de elitismo entre los creole de Sierra Leona, haciendo especial hincapié en las ceremonias rituales relacionadas con el proceso de escolarización, en una sociedad en la que los puestos de liderazgo político, ocupados fundamentalmente por la minoría creole, está ligados a los valores del profesionalismo y a la racionalidad burocrática del Estado.

Hegemonía y resistencia

El siguiente bloque temático se centra en uno de los grandes temas de la antropología política pasada y reciente: los procesos de dominación y hegemonía política y su relación con las dinámicas de resistencia. Los textos son, nuevamente, muy dispares. Algunos, como el de Mintz, permiten asomarse a uno de los desarrollos teóricos que se ha ocupado más directamente de este problema: la economía política y las derivas antropológicas de las teorías del sistema-mundo, de clara inspiración

marxista. Los trabajos, más recientes, de Taussig, Verdery y Tsing, introducen directamente la cuestión de la implicación personal del antropólogo en la situación metodológica del trabajo de campo, respectivamente en la Colombia de la violencia paramilitar, la Rumanía bajo el régimen totalitario de Ceaucescu o la selva Indonesia de las luchas por el “desarrollo” -todos ellos contextos de intenso conflicto, dominación y/o violencia política explícita. Reflexionan estos autores no solo sobre los dilemas éticos que surgen de la implicación del sujeto de estudio en la etnografía, sino también sobre los efectos prácticos que la presencia del antropólogo en el campo, pero también las etnografías que escribe y los planteamientos teóricos que las informan, no son neutros con respecto a su objeto, sino que producen distintos tipos de efectos políticos que es necesario incluir en el análisis. Estos textos sirven también de botón de muestra de nuevos desarrollos etnográficos en un sentido al que no habíamos aludido hasta ahora: además de al proceso metodológico, el concepto de etnografía alude en antropología al producto final de la investigación, al texto escrito que el antropólogo presenta a su audiencia. Desde posiciones muy diferentes, Taussig, Verdery y Tsing ensayan, alejados de los moldes clásicos, nuevos planteamientos de escritura antropológica que no son puros experimentos narrativos, sino que están alentados por explícitas intenciones teórico-metodológicas y también ético-políticas.

El texto de Sidney Mintz, temprano en la carrera de otro autor clásico de la antropología, es un análisis histórico de las transformaciones del modelo de plantación azucarera en Puerto Rico puesto en relación con los cambios en las relaciones sociales y políticas en el país, fundamentalmente desde el punto de vista de la clase y de la raza. El trabajo combina el análisis histórico de larga data con el trabajo de campo en una comunidad determinada y, más concretamente, con las historias de vida de un puñado de lo que en antropología suele llamarse informantes privilegiados. La elección metodológica está al servicio de un propósito declarado de insertar las dinámicas locales en procesos globales de mayor escala (o, a la viceversa, de aprehender los procesos globales desde el prisma de las localizaciones etnográficas), lo que viene a constituir otro abordaje distintivo, en línea con la escuela marxista de la economía política, de esa tensión entre lo particular y lo general que caracteriza al conocimiento antropológico.

El texto de Michel Taussig es harina de otro costal. Se trata de un autor muy relacionado con la renovación de las formas de la escritura etnográfica, un tópico de la

reflexión disciplinar más o menos asumido desde que lo puso sobre la mesa el debate sobre la “crisis de la representación” que alentó la así llamada antropología posmoderna, en las últimas décadas del siglo XX (Lewellen 2009: 261 y ss). Lo que para los más afectos al giro que encabezan autores como Taussig viene a ser una valiente y necesaria ruptura de la ingenuidad del antropólogo clásico en su pretensión de representación objetiva de otra cultura, es para los más críticos una deriva de la antropología en literatura, entendido esto de la peor manera posible: una deriva hacia un ejercicio en exceso auto-referencial en el que el antropólogo y su circunstancia adquieren el papel protagonista que debería estar reservado al objeto de estudio. A pesar de que, en algunos de los trabajos de Taussig, puede resultar descorazonador y hasta irritante la búsqueda del sentido de una escritura en ocasiones muy críptica (y, en las pocas traducciones de este autor al español, a menudo directamente ininteligible), otros logran imbricar una intención teórica penetrante con un desarrollo etnográfico sólido, un suerte de voz personal definida y una escritura hipnótica, en textos etnográficos ciertamente muy originales. El que se incluye en este volumen toma la forma de un diario que narra la estancia del antropólogo, durante dos semanas, en un pueblo colombiano, en el que ha venido realizando un intermitente trabajo de campo a lo largo de algo más de tres décadas, y que acaba de ser tomado por los paramilitares. Bajo la influencia, decisiva en toda su obra, de Walter Benjamin, Taussig plantea el formato del diario como una estructura narrativa que no solo “informa” sobre los significados de la violencia en Colombia, sino que quiere hacer sentir al lector una suerte de “vivencia” de la violencia tal y como es experimentada en la vida cotidiana de los locales, gracias a los poderes miméticos de la forma narrativa. El ejercicio tensa la etnografía en la dirección literaria, algo que por otra parte no es ni mucho menos una novedad en la tradición antropológica. Al margen de la valoración que pueda hacerse de la propuesta, esta tiene la virtud de colocar en el centro del debate disciplinar el problema de la escritura, en general abordado con menos interés que el de la teoría, la metodología, la ética o la política de la antropología.

La aportación de Katherine Verdery echa mano también de una reflexión muy centrada en la experiencia personal de la antropóloga durante el trabajo de campo, si bien con propósitos muy distintos: mostrar cómo los prejuicios, tanto teóricos (digamos científicos) como los derivados de la propia trayectoria vital (digamos culturales), condicionan la comprensión y la interpretación de los fenómenos durante el proceso de

la etnografía. La autora hace un recorrido por sus distintas estancias de investigación en la Rumanía comunista, mostrando cómo la idea de un Estado totalitario como entidad perfectamente estructurada e intencional, con un poder omnímodo –lo que llama su “mago de Oz”-, condicionó la forma de interpretar los sucesos políticos de los que fue testigo. Describe Verdery cómo este prejuicio la hizo incapaz de percibir, en algunos momentos de su etnografía, tanto los indicios que mostraban el resquebrajamiento de Estado socialista rumano como el modo en el que los ciudadanos, en sus estrategias cotidianas, lejos de ser menos sujetos pasivos de un poder totalitario, contribuían activamente a construir tanto la estabilidad del sistema político comunista como las contradicciones y subversiones que terminaron finalmente por hacerlo caer. Que el “poder” –sea el poder represor de un Estado totalitario o el poder derivado de la violencia paramilitar- opera y funciona, no al margen, desde fuera o por encima de, sino precisamente a través de las imaginaciones y las prácticas de aquellos que lo sufren, es una conclusión compartida por Taussig y Verdery. La naturaleza productiva, generativa, del poder, y la íntima imbricación y mutua implicación del poder y la resistencia son ideas que desarrolló brillantemente Michel Foucault, en las que la antropología ha profundizado desde el asiento etnográfico.

El texto de Anna Tsing puede leerse en, al menos, dos sentidos. Por una parte se trata de una etnografía sobre la génesis de un proyecto de gestión comunal de un bosque en las montañas Meratus de Kalimantan del Sur, en Indonesia, a partir de la colaboración entre los líderes de una aldea local, un grupo de amantes de la naturaleza de la capital provincial y otro de activistas medioambientalistas radicado en Yakarta, la capital del país. La efectiva colaboración entre los tres grupos no borró las diferencias en sus planteamientos, ni homogenizó los (muy distintos) sentidos que cada grupo le otorgaba a la labor que estaban realizando en común. Esta “diferencia dentro de una causa común” le permite a la autora introducir la metáfora de la fricción para pensar la articulaciones de alianzas globales, en las que la necesaria universalización de los discursos no implica el vaciamiento de los sentidos locales. Son los “universales comprometidos” (esto es, sometidos a la fricción de la colaboración entre diferentes) los que permiten la emergencia de nuevas formas de política. A un segundo nivel, Tsing discute el posicionamiento de la antropología en relación a estas emergencias políticas y a la práctica del activismo. Frente a las teorías académicas que presentan una visión de la alianzas globales como fuerzas de hegemonía que se imponen sobre las aspiraciones

locales, y que mantienen con respecto al activismo político una actitud muy crítica, cuando no una perspectiva cínica, Tsing propone una práctica de la etnografía que apunte a lo global como el producto de la fricción de la colaboración y que, sin dejar de señalar los efectos de dominación que también se derivan de esas colaboraciones, abra espacios a nuevas políticas como formas de fricción y de resistencia a los procesos de hegemonía.

Tecnopolíticas

La sección siguiente hila una serie de diversos pero interrelacionados énfasis de la antropología política más contemporánea, de naturaleza teórica, a través de tres etnografías diferentes. Por un lado, la referencia fundamental al orden de las prácticas y a la articulación, siempre precaria y contingente, de las mismas y, por otra parte, la centralidad que toman los discursos y acciones de la ciencia y de la técnica en la constitución de los escenarios de lo político moderno, motivan que este bloque temático lleve el título de tecnopolíticas. Los énfasis temáticos que abarca, y que están recogidos en las tres etnografías, tienen que ver con la cuestión de cómo hacer etnografía –esto es, seguir las cadenas de prácticas localizadas- de algunas figuras cuya escala parecía estar más allá del alcance de la mirada etnográfica, como el Estado contemporáneo o los espacios y relaciones que nombra la palabra globalización. En otro orden de cosas, las tres etnografías de este bloque problematizan la atribución en exclusiva de la agencia política a los seres humanos, ofreciendo distintas respuestas, desde el trabajo de campo, al problema teórico de la “agencia compartida”.

El texto de Timothy Mitchell es un análisis histórico-político de la conformación del Estado egipcio moderno en la segunda mitad del siglo XX que, no siendo puramente ni una etnografía ni siquiera el trabajo de un antropólogo (Mitchell es profesor de ciencia política en la Universidad de Columbia) sí puede, sin embargo, de algún modo, situarse en la estela de antropólogos como Sidney Mintz o Eric Wolf, autores han transitado también la frontera entre el análisis histórico y el antropológico. El texto manifiesta la sensibilidad holista del autor y su perspectiva ampliada de lo que de entenderse por política, a lo que se suma una descripción de sucesos micro-históricos que sirven de anclaje a argumentos más generales. Su aportación más interesante tiene que ver con el modo en el que, a partir del entrecruzamiento de cadenas de eventos en

“ámbitos” diferentes de la vida social egipcia (la guerra, la lucha contra la malaria, o las políticas agrícolas), puede darse cuenta –y el objetivo es muy ambicioso- de un proceso de formación estatal (un Estado moderno desplegado en programas de intervención para el desarrollo) partiendo de una miríada de prácticas localizadas, algunas fuera del espacio de lo que formalmente se considera el espacio de lo político. Del mismo modo, la discusión sobre la cuestión de la agencia compartida -¿en qué sentido un mosquito puede ser un actor social?- y el tema de la íntima imbricación de la ciencia con la política en la modernidad, son aspectos de gran interés en la antropología contemporánea que reciben en este texto una atención destacada.

El texto de Hugh Raffles, un capítulo de su libro sobre la Amazonía, es la etnografía de una localidad, Igarapé Guariba, situada en uno de los canales del estuario del Amazonas en Brasil. Su objeto de estudio es, específicamente, la emergencia y la persistencia del lugar, en el flujo de un movimiento perpetuo, como un *imbroglio* de naturaleza-cultura en el marco del cual los viajes a través del río, la producción y el comercio del açaí, las relaciones sociales articuladas por el patronazgo o la deuda implicada en el *aviamento*, le sirven al autor para desarrollar etnográficamente el concepto de lugar como una intimidad afectiva que teje a humanos y no humanos en particulares nodos de intersección en los que no están ausentes las asimetrías de poder. El modo en el que en este texto se toma en serio el papel de la afectividad y la intimidad relacional, y de la dimensión espacial, en las formas de articulación de la política y, de nuevo, la cuestión de la agencia compartida y el replanteamiento de la oposición naturaleza-cultura desde el trabajo de campo son, entre otras, las aportaciones de una etnografía que destaca asimismo porque está excepcionalmente bien escrita.

La aportación de Bruno Latour a este volumen es una etnografía comparada de dos instituciones parisinas que pertenecen, respectivamente, al espacio social de la política (la ley) y al de la ciencia: el Consejo de Estado y un laboratorio científico de investigación en física y química. El propósito es comparar cómo se produce el conocimiento en ambas instituciones, desde el punto de vista de las acciones prácticas cuyo encadenamiento va dando lugar a predicados de verdad y falsedad con respecto a los enunciados (jurídicos o científicos) con los que se trabaja. Es una comparación, dicho de otro modo, sobre qué significa y sobre todo cómo se construye, en la práctica, tanto el “objeto” como la “objetividad” en las ciencias y en el derecho. Dos modos o

regímenes de producción de verdad sustancialmente diferentes que, sin embargo, el sentido común suele dar, en cierto sentido, por equivalentes. Es así como la etnografía comparada de Latour debe leerse en el contexto del propósito general que late en toda la obra de este autor, que tiene que ver con poner de manifiesto, y someter a una mirada crítica, el modo en el que la racionalidad moderna que funda el espacio de la política se asienta sobre una determinada concepción ideológica de la ciencia que convierte a esta en una autoridad cuyo acceso directo a una transcendencia inmutable (la Naturaleza) interrumpe la discusión pública alrededor de un sinnúmero de asuntos que quedan, de este modo, en las solas manos de instituciones y figuras “expertas” (Latour 2005).

Cosmopolíticas

La última sección del volumen retoma y aborda directamente la cuestión de las cosmopolíticas. Las tres etnografías que se proponen aquí presentan, desde lo empírico, distintos panoramas de ontologías políticas múltiples que profundizan en la pregunta y en el problema de los modos de coexistencia. Apuntan también a una crítica al concepto moderno occidental de lo político que no implica exactamente un rechazo del mismo, sino una constatación de su parcialidad y de los efectos de exclusión que produce cuando se aplica en la práctica (política) y en el discurso (académico) a otros grupos cuya realidad se configura de otra manera. A través del rodeo etnográfico, se hace patente cómo las oposiciones encadenadas naturaleza/cultura, objeto/sujeto o irracional/racional, son los puntos de apoyo del discurso en el cual el espacio de la política adquiere sentido para nosotros.

El trabajo de Descola nos confronta con los achuar, un grupo localizado en la selva tropical amazónica al que le resulta indiferente el reclamo estatal (que es una obligación legal de los ciudadanos ecuatorianos) de ejercer el voto en unas elecciones. Los motivos de su indiferencia tienen que ver con una incomprensión del concepto de delegación del poder o de res pública -en tanto bien común que trasciende los intereses individuales-. Si no existe una idea, ya no solo de autoridad sino de cuerpo político que vaya más allá de los límites de la tribu, se pregunta el autor qué sentido puede tener la propuesta de quienes, afrontando el reto de la atribución de agencia a animales, plantas y espíritus que hacen pueblos como los achuar, proponen soluciones como la de hacer de los animales sujetos de derechos políticos ¿Cómo puede representarse el “colectivo”

achuar, y cuál puede ser la figura –de nuevo, el colectivo- de una mejor coexistencia con aquel? A diferencia, por ejemplo, de las castas indias de Dumont o la persona fractal polinesia de Wagner, la (contra)figura de los achuar de Descola se presenta como profundamente individualista, lo cual sirve para hacer más compleja esa imagen que aparece de manera intermitente (la de un occidente individualista frente a los pueblos no occidentales holistas), y que es en exceso dicotómica.

El texto de Viveiros Castro, que bien podría estar incluido en la sección primera sobre las gramáticas y las lógicas de lo político, abstrae del corpus de la etnografía amerindia una suerte de caracterización de lo que llama perspectivismo y multinaturalismo, y describe como rasgos del pensamiento o la cosmología amerindia. “Si las cosmologías multiculturalistas modernas se basan en la implicación mutua entre la unidad de la naturaleza y la multiplicidad de las culturas –la primera garantizada por la universalidad objetiva de los cuerpos y la sustancia, la segunda por la particularidad subjetiva de los espíritus y los significados- la concepción amerindia supondría, por el contrario, una unidad del espíritu y una diversidad de lo cuerpos” (Viveiros de Castro, en este volumen, ver pg.). Así, para estos indígenas americanos, los humanos y algunos animales, plantas o espíritus, se verían a sí mismos como “personas” –con una intencionalidad y una subjetividad similares a la conciencia humana. Por su parte, la forma material de cada especie –su “cuerpo”-, sería algo así como un envoltorio que escondería la forma humana, solo perceptible a la propia especie o a los chamanes. Si, de acuerdo a la anécdota de Lévi-Strauss, los indígenas antillanos ahogaban a los españoles para saber si eran humanos (mientras estos debatían por su parte la misma cuestión, a la inversa, discutiendo si los indios tenían o no alma), ello se debe a que daban por supuesto que los españoles tenían conciencia e intencionalidad, pues todos los animales la tienen; sin embargo, dudaban de si sus cuerpos eran humanos –y se ahogaban y se pudrían como los suyos- o eran, más bien, cuerpos de espíritus. Dos etnocentrismos diferentes. Las cosmologías de Viveiros de Castro, en diálogo con las que también ha perfilado, apoyado igualmente en la etnografía americanista, el mismo Descola, muestran a las claras tanto la herencia estructuralista de su antropología, como el propósito de ir más allá de aquella desde los presupuestos de la teoría post-

estructuralista,¹ que definiría a la antropología no como una práctica de la comparación intercultural, sino como una suerte de “ontología comparativa”.²

Con el texto final de Elizabeth Povinelli cerramos un círculo volviendo al comienzo: las mujeres aborígenes australianas que en la sala de un tribunal jurídico relatan a unos funcionarios del Estado australiano, incrédulos y sin embargo interesados en comprender, cómo los pozos de agua huelen y las rocas escuchan. Es en el espacio de esta diferencia, que es también interpelación, y por lo tanto relación, donde se desarrolla la antropología, y la antropología política, como un arte de las distancias.

Bibliografía citada

Dumont, Louis, *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Aguilar, Madrid, 1970.

Latour, Bruno, *Politics of Nature. How to Bring the Sciences into Democracy*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2004.

Lewellen, Ted, *Introducción a la antropología política*, Bellaterra, Barcelona, 2009.

Pazos, Álvaro, “Reseña del libro Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno, de A. Surrallés y P. García”, *AIBR-Revista de Antropología Iberoamericana*, mayo-agosto, v. 2, nº 002, 2007.

Stengers, Isabelle, *Cosmopolitiques I y II*, La Découverte, París, 1997.

Viveiros de Castro, Eduardo, *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural*, Katz, Buenos Aires/Madrid, 2010.

¹ Véase el libro *Metafísicas canibales. Línea de antropología postestructural* (Viveiros de Castro 2010), que recoge el debate de este autor tanto con la herencia levistraussiana como con el corpus de la antropología amerindia y las teorías de la filosofía post-estructuralista. Se trata de un libro que dialoga con varios de los autores incluidos o mencionados en este volumen, como Roy Wagner, Philippe Descola, Bruno Latour o Marilyn Strathern.

² Una interesante reseña crítica, que apunta a las continuidades del pensamiento de este autor con la perspectiva estructuralista, puede leerse en Pazos 2007.