

**ANTROPOLOGÍA, NACIÓN Y PODER:
LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO
ETNOGRÁFICO EN ARGENTINA¹**

González, Crispina; Íñigo, Valeria; Leguizamón, Juan Martín; Perazzi, Pablo; Petz, Ivanna; Picciotto, Cecilia; Ramos, Laura; Trincherro, Héctor Hugo y Villani, Laura.

Instituto de Ciencias Antropológicas (ICA), Sección Antropología Social. "Programa Permanente de Investigación, Extensión y Desarrollo en Comunidades Aborígenes de la Argentina", Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

IMPERIALISMO Y OBJETO ETNOGRÁFICO

“El imperialismo cultural descansa sobre el poder de universalizar los particularismos ligados a una tradición histórica singular, haciéndolos desconocer como tales”.

P.Bourdieu

Imperialismo cultural (Bourdieu), Ojos imperiales (Pratt), Cultura del imperio (Said). Hace unos años que en el campo de las Ciencias Sociales y en particular en ciertas aproximaciones a la antropología y sociología de los denominados “estudios culturales” y “poscoloniales” ha reaparecido una palabra, un concepto olvidado e incluso anatemizado durante las últimas dos décadas: imperialismo. No vamos a detenernos aquí en las implicancias de esta reaparición de una noción tan cara al pensamiento crítico. Nos interesa iniciar este trabajo colectivo partiendo del señalamiento que realiza la cita de Bourdieu, la cual intenta proponer respecto del campo académico que dicho imperialismo cultural opera mediante cierta fetichización prevaleciente en los usos instrumentales de conceptos y categorías de análisis en las Ciencias Sociales. Desde dicho campo, nos concentraremos específicamente en las producciones de la Antropología Social y nos detendremos a modo de ejemplo en sus prácticas domésticas nacionales.

Una definición clásica inmediata y genérica de fetichismo es aquella práctica teórica (en sentido amplio) que tiende a elevar los significados específicos que adquiere un concepto, una categoría, en un contexto determinado a un nivel de generalidad para el que no ha sido concebido. Desde la cita de Bourdieu implicaría también algo más: un des-conocimiento, un olvido. A nivel de conceptos y categorías parece ser la pretensión (siempre latente en el universalismo científico que se supone “abstracto”)² de perder de vista las condiciones materiales, las relaciones de producción de teorías, métodos y conceptos (en última instancia prácticas concretas) inicialmente particulares, al ser reapropiadas por el campo intelectual, o mas específicamente el académico. Dice al respecto un reciente Bourdieu: “la neutralización del contexto histórico, que resulta de la circulación internacional de los textos y del olvido correlativo de las condi-

1 Este trabajo es a partir de otro que originalmente fue presentado como ponencia en el VI Congreso Argentino de Antropología Social, “Identidad disciplinaria y campos de aplicación”, Mar del Plata, Argentina, del 14 al 16 de septiembre de 2000.

2 En Hegel, la alternativa del pensamiento se presentaría bajo la pregunta ¿el ideal del conocimiento es “abstracto” (opuesto a conocimiento concreto desde el punto de vista de sus contenidos) o “concreto” (en el sentido en que mi vida social es la forma específica en que participo en el orden social universal)?

ciones históricas de origen, produce una universalización aparente que viene a redoblar el trabajo de ‘teorización’” (2000:206). Esta tendencia, si bien insoslayable, lleva no obstante en sus entrañas la conversión del saber en una “forma” (en el sentido dado por Marx a nociones como *mercancía* o *Estado*), haciendo que el conocimiento pierda aquel sentido originario y necesariamente crítico para transformarse en saber reproductivo, burocratizado; en reproducción ampliada de lo conocido. Podría argumentarse, incluso, que al perderse aquellas condiciones específicas de producción, mediante operaciones de des-contextualización y entextualización los conceptos y categorías transformadas en fetiches producen y reproducen un no-saber, un no-conocimiento. De todas maneras, es importante una distinción. Hablar de no-saber, no-conocimiento sólo sería lícito desde una postura del saber, del conocimiento dogmático. En este sentido, hablamos de esa manera desde lo que consideramos como constitutivo del conocimiento en tanto crítica (en el sentido marxista, hegeliano e incluso kantiano del mismo). Desde la antropología, no es posible afirmar sin otras mediaciones, que exista algo llamado no-conocimiento, menos aún si nos internamos en la etnografía. Y no sólo porque la actitud etnográfica de alguna manera consensuada en la academia sea siempre la búsqueda de un saber pretendiendo superar las barreras, los obstáculos metodológicos, del pre-juicio; sino y sobre todo porque la propia etnografía se ha constituido también y paralelamente a lo anterior en saber instrumental: transformar lo des-conocido en conocimiento para la dominación en sus variados “estilos” y/o “escuelas-corrientes”.

Tal vez no sea necesario aquí (ya que la noción de imperialismo se ha recuperado para el campo) remitirnos nuevamente a las producciones críticas que respecto a la etnografía clásica se realizaron en las décadas de los 60 y 70, relativas a sus complicidades con el colonialismo y el neocolonialismo implicadas en la noción de “aislado primitivo” (Kaplan y Manners, 1976. Llobera,1976)³. Tampoco, internarnos en su “cocina” para

3 Los principales presupuestos de los que partían los antropólogos clásicos eran, principal y sintéticamente tres. El primero se remitía a una cuestión de escala, es decir, estas sociedades por su pequeñez y simpleza y a diferencia de las sociedades complejas modernas, podrían ser observadas en su funcionamiento como una totalidad. El segundo se exhibía como un criterio de pertinencia histórica (en realidad pre-histórica): estas sociedades simples y actuales serían representativas en alguna medida de los primeros tipos sociales conocidos por la humanidad. Relictos presentes de un pasado arcaico. Precisamente en esta mirada casi geológica de la historia de la humanidad se basaba el tercer criterio en el que se reconocían las etnografías clásicas: aquel que sostenía la irremediable desaparición de dichas sociedades frente a la expansión del “progreso” a escala planetaria (es decir las relaciones de producción capitalistas y una cultura de la modernidad a la que asociaban teóricamente). El objetivo etnográfico era entonces el “rescate” de prácticas, saberes, instituciones,

mostrar muchas de las falacias ocultas detrás de autoridades etnográficas clásicas consagradas. Podemos hablar del estricto presente brevemente por ejemplo del concepto de “raza” y su resignificación posmoderna en manos de la autodenominada política multiculturalista norteamericana.

Ciertamente, un concepto tan caro a los delirios del racismo en Occidente, se reencuentra hoy en su aparente “forma” light en el entramado conceptual y político del estado imperialista por excelencia. Dicha forma, expresada en una modalidad típica de concebir y generar políticas en torno a las diferencias étnicas, se inscribe en la particular genealogía del “melting pot” norteamericano en el cual, desde las reservas aborígenes hasta la *ghettización* de otros culturales internos ha trabajado siempre sobre una mezcla conceptual que asocia “cultura” con “raza”. La experiencia histórica del estado-nación norteamericano en relación al conflicto entre “negros” y “blancos” etiqueta en los mismos términos toda diferencia étnica como diferencia racial. Modelo en el cual la categoría mestizo (para indicar procesos de hibridación y mezcla) no tuvo ni tiene lugar como sí lo tuvo, aunque en condiciones específicas de explotación social y cultural, en Centro América y América del Sur.

El criterio de “hipodescendencia” (el cual implica que los hijos de una unión mixta se ven asignados en forma automática al grupo estigmatizado como inferior -p.e. los negros-) asumido por Norteamérica en los propios censos de población indica que más allá del eufemismo de “democracia racial”, el criterio antropológico seguido apunta hacia la racialización de las diferencias sociales (no por casualidad, tal vez, en consonancia con la agudización paulatina de la quiebra del “sueño americano”). La distribución espacial interna en Estados Unidos de Norteamérica de sujetos inmigrantes racializados por aquellas categorías somete a un proceso de *ghettización* continua y sistemática a los *otros* internos, por ejemplo “Chicanos” o bien “Latinos”. Categorías raciales que concluyen configurando toda una sociología y una política que los incluye en las agendas gubernamentales y judiciales como “problemas”⁴.

de “culturas” o “sociedades” en peligro de extinción y cuyo conocimiento correría la misma suerte si no se aceleraba el desarrollo de la disciplina en forma sistemática.

⁴ Es interesante al respecto, una noticia reciente de amplia difusión en medios de prensa locales que puso sobre el tapete la situación de un condenado a muerte por la justicia de un Estado norteamericano a un argentino. La intervención de la Cancillería para pedir clemencia fue sintomática: el argumento era que se lo condenaba por “portación de piel”, al ser confundido en forma genérica con un Latino.

Sin explayarnos demasiado en esto, diremos por el momento que la cuestión “étnica” tal como aparece formulada desde la “democracia racial” norteamericana y conceptualizada tras el multiculturalismo implica, a nivel interno, la construcción de *otros* en situación de Reserva, algo así como una especie de impasse en el proceso de ciudadanía que lenta pero inexorablemente les llegará según los deseos imaginarios del neoculturalismo asociado al denominado neoliberalismo. Habría que indagar, no lo haremos aquí, las posiciones en el campo del multiculturalismo académico que proponiéndose como crítica desde la izquierda liberal norteamericana, reproducen de una u otra forma el tratamiento de la etnicidad en términos raciales (Kymlicka, 1996; Fraser, 1995)⁵. Pero en contrapunto con esta política interior, la racialización de los conflictos sociales en el mundo implican la reemergencia de enunciados como la “guerra justa” (cuyos significantes remiten al hecho colonial en América), tras las hipótesis de conflicto del Pentágono. Una nueva moral revestida de política que hace de los conflictos mundiales una guerra entre el Bien y el Mal, tales las experiencias recientes en Medio Oriente, Yugoslavia, etc. En última instancia el mundo visto no desde el calidoscopio multiculturalista proclamado sino a través de la mira del fusil, desde la cual el poder sólo avizora amigos y enemigos.

Algo similar, aunque en otras condiciones históricas y políticas, puede decirse que ocurre con el modelo de “crisol de razas” tan caro a la “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) nacional. Si hay algo que caracteriza a dicha noción es haberse constituido en un eufemismo que oblitera, esconde, un modelo específico y hegemónico de racialización o bien etnicización de los contenidos que definirían una mentada “identidad nacional”. Redefiniendo permanentemente principios negativos/positivos de *otredad*, de *otros* internos en la formación social nacional (p.e. indios e inmigrantes), en el marco de la formulación de “hipótesis de conflicto” para resolver militarmente contradicciones de clase. Hipótesis de conflicto que hoy pretenden ser “superadas” mediante un modelo de legalidad (por ejemplo, el reconocimiento constitucional -y otros dispositivos jurídicos- hacia las “comunidades indígenas”), aunque sin generar los instrumentos, las agencias y las representaciones que pudieran dar lugar a una efectivización de las demandas que dichos reconocimientos pudieran originar.

Desde el punto de vista anterior resulta de especial interés recuperar el

⁵ Para un tratamiento crítico sistemático de las posturas en torno a las políticas de “reconocimiento” en estos autores, puede consultarse el reciente libro de H. Vázquez (2000).

esfuerzo teórico y metodológico por el distanciamiento crítico de estas categorías que, teñidas del sentido común que imponen las prácticas académicas falsamente universalistas en nuestro medio, apuntan a una reproducción burocrática de saberes y lo que es más interesante aún, se imponen como productividad de la política.

Dicho esfuerzo de distanciamiento pretende y debe entonces intentar un recorrido y un cierto análisis de las prácticas antropológicas y etnográficas.

Antropología, nación y poder en Argentina

La prehistoria de la antropología argentina en el ámbito académico nos permite observar en qué medida se interconectaron intereses científicos e idearios político-ideológicos. Hasta 1910, los principales exponentes de la Antropología argentina habían adherido al evolucionismo; y si bien es cierto que se incurría en una discursividad fuertemente ideologizada, nunca se desprendieron -al menos de manera formal- de los valores de la ciencia y el progreso. En las décadas siguientes, como consecuencia de la crisis de este paradigma, “se advierte una tendencia a perfeccionar el arsenal metodológico en busca de una mayor objetividad” (H. Ratier). El evolucionismo es reemplazado por el historicismo cultural, lo que no hacía sino reflejar una “moda” de la Europa de entreguerras. El arribo de esta corriente no fue meramente el resultado de un supuesto “vacío intelectual”, como suelen sostener quienes se ubican en posiciones opuestas (ver A. Rex, 1992). Se relacionó, en cambio, con una constelación de ideas muy en boga en Europa y los Estados Unidos, sostenida en la misma crisis del capitalismo en tanto modelo de orden y progreso indefinido en el marco de la paz de los mercados, y que atravesó buena parte del espectro de las ciencias sociales, humanas y filosóficas de la época. Tal vez para la antropología argentina el problema derive de la rama que tuvo mayor incidencia entre los miembros de la disciplina. Fue la vertiente centroeuropea, en sus expresiones vienesa o alemana, sumado a una entreverada interpretación local, lo que dio como saldo la llamada «Nueva Escuela Argentina de Antropología». Ciertamente es que por más esfuerzos que sus epígonos hicieran para enmascarar la pesada carga ideológica que trasuntaban sus formulaciones teóricas, los entrecruzamientos institucionales, teóricos e ideológicos fueron indudables.

Las circunstancias que hicieron posible la continuidad del historicismo cultural, incluso cuando se dieron condiciones reales para el cambio, bien podrían relacionarse con esa trama de “afinidades electivas” en la que se intersectan los saberes instrumentales producidos por la Antropología, y las

necesidades del Estado. Creemos, en este sentido, que la incidencia de la Antropología argentina durante la primera mitad del siglo pasado -en muchos aspectos desatendida en nuestro medio-, ha sido significativamente importante. Desde sus inicios y hasta la actualidad, la producción de saber antropológico se desarrolló en el ámbito de la Facultad de Filosofía y Letras.

En 1899 -es decir a sólo tres años de creada la institución-, se inaugura la materia Arqueología Americana a cargo de Samuel Lafone Quevedo. La intención no fue únicamente el tratamiento de cuestiones relativas a la prehistoria americana, se incorporaron además temáticas específicas de la problemática indígena nacional. En 1903 se dicta un Curso Libre de Antropología bajo la dirección de Robert Lehmann-Nitsche. En 1904 se funda el Museo Etnográfico. De acuerdo con el monto de las asignaciones previstas para su funcionamiento, se puede pensar que ocupó un sitio de relevancia. El "Etnográfico" se convirtió rápidamente en uno de los lugares de la especialidad más visitado por personas ajenas a la vida académica, trascendiendo sus representaciones dichas fronteras. Con más razón si no se pierde de vista la funcionalidad de estas instituciones y su relación, en el plano local, con la culminación del proceso de integración territorial⁶. Las piezas exhibidas en sus vitrinas habían sido reunidas durante las campañas de exterminio al indio; eran una muestra acabada de que todo documento de civilización, como diría Benjamin, no hace más que poner en evidencia un documento de barbarie. El 1905, el Poder Ejecutivo Nacional designa por decreto a Robert Lehmann-Nitsche titular de la que fuera probablemente la primera cátedra sudamericana de antropología, otorgándole de esa manera un perfil oficial.

La denominada "Generación del Centenario" comienza a resignificar el ideario de la Nación. Las políticas agroexportadoras requirieron de un ingreso masivo de población extranjera, lo que además de generar una alteración profunda de la estructura social, desembocó en un problema de carácter étnico: el desdoblamiento de la identidad.

Para Ricardo Rojas, uno de los más destacados representantes de aquella Generación, la conciencia nacional sólo podía inscribirse en una fisonomía particular, pero como era precisamente esa fisonomía la que se estaba desdibujando, había que encontrar otro arquetipo que, sin embargo, fuese lo bastante representativo, coherente y sólido como para sinte-

6 En Argentina a fines del siglo XIX principios del XX se consolidaba la integración territorial del Estado Nacional luego de las dos grandes campañas militares a "tierras de indios", las llamadas "campañas al desierto" (Patagonia y region chaqueña).

tizar la identidad de la Nación. Reaparece la, hasta ese momento devaluada, figura del “gaucho” como símbolo dominante, en tanto condensaba en una misma «formación» -en el sentido de Turner- significados dispares, asociados de hecho o en el pensamiento.

La imagen del “gaucho” no hacía otra cosa que interconectar herencias socioculturales diferentes: la española y la indígena en tanto “pasado”, para imaginar un nuevo presente: la moderna nación enfrentada a la cuestión “inmigrantes”. El Gaucho se elevó a la categoría de icono de la nacionalidad para descodificar desde allí (y en contrapunto con las propias limitaciones estructurales de la formación social argentina en relación a la incorporación de los inmigrantes tanto en una estructura agraria latifundista como en un mercado de trabajo urbano débil) “otros” sujetos sociales en “integrables” y “no integrables” a la Argentina como “crisol de razas”.

Este giro repentino, esta mirada puesta -en términos ideológicos- ya no tanto en Europa como en América, tuvo sus inevitables connotaciones académicas. En la Facultad de Filosofía y Letras los primeros estudios en ordenarse como sección fueron los de Arqueología y Etnografía. Poco tiempo después, el propio Rojas aprobó los planes de estudio de las que llamó cátedras “genuinamente nacionales”, dos de ellas -eran cuatro en total- con orientaciones netamente antropológicas: Antropología Americana y Filología Indígena.

La fascinación que inspiraron los estudios antropológicos en sus orígenes fue perdiéndose poco a poco. Recién en los años cuarenta recobró algo de su “espíritu” inicial. Sintomáticamente, este resurgir estuvo asociado con temáticas muy parecidas a las que le habían infundido su primitiva textura. En diciembre de 1943 el gobierno militar, inflacionando dicha perspectiva a partir de un nacionalismo de ribetes fanáticos y obnubilado por las incoherencias de Jordán Bruno Genta -una especie de Joseph Goebbels vernáculo y de utilería-, crea el Instituto Nacional de la Tradición (hoy Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano) con el propósito de, entre otras cosas, salvar a “la juventud de las frívolas ideas modernas y de las desquiciadoras ideas sobre un orden social que no se estructura referido a fines trascendentes” (Mangone & Warley; 1984:12).

En consonancia con ciertas políticas para el mejoramiento racial, tres

años después se inaugura el Instituto Étnico Nacional, “con el fin -según un texto de la época- de que la Argentina posea un conjunto humano digno y fuerte”⁷. Su director era, no por casualidad, director de Migraciones. En la primera entrega de la revista *Runa*⁸, José Imbelloni afirma que esa publicación estará destinada a “estudiar a fondo los grupos residuales de la antigua raza pámpida, cuya incorporación a la vida nacional constituye un magnífico programa para la actividad gubernamental y una interesante perspectiva demográfica para la Nación Argentina”⁹. Posiblemente, esto jugó a su favor al haber salido beneficiado con uno de los dos cargos con régimen de dedicación exclusiva que permitiera el presupuesto de la Facultad en 1949. Dos décadas después, en la misma publicación, el nuevo director de la revista, Marcelo Bórmida, discípulo predilecto de Imbelloni, celebró los veinte años de *Runa* señalando que, como antaño, la publicación seguirá al servicio del “desarrollo de la cultura nacional”¹⁰.

En suma, la manera en que una ciencia cualquiera, en un contexto nacional determinado, consigue insertarse en una institución académica, presupone un largo recorrido que no siempre es lineal o continuo y que normalmente implica una genealogía inserta en las estructuras y diseños del poder hegemónico. El proceso de institucionalización de la Antropología argentina como disciplina científica no fue ajeno a ello. El ordenamiento de cátedras dispersas con la intención de estructurar un cuerpo de estudios antropológicos autónomo y diferenciable, que se inicia a mediados de los años cincuenta, tuvo una dinámica propia. Lo cierto es que en nuestro caso difícilmente pueda entenderse la magnitud del proceso si se parte de un análisis que, o bien limite su significación al horizonte de “expectativas profesionales”, o bien a la producción de saberes teóricos “puros”.

El esencialismo: etnografía fenomenológica argentina, la imaginación del otro.

En el “crisol de razas” erigido como concepto y como imaginario cultural dominante en Argentina, los indígenas, los pueblos originarios, no tuvieron un “lugar” en el pacto fundante de la nación moderna. Así la producción antropológica, al igual que el Estado, sólo codificaron al indio “muerto”, “extinguido” o “en vías de extinción”. A diferencia del “melting pot” nor-

7 Acta Americana, 1946, Vol. VI, Nº 3, p. 154.

8 Revista publicada por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

9 Runa, 1948, Vol. I, pp. 6-7.

10 Runa, 1968, Vol. XI, partes I y II, p. 5.

teamericano que luego de la guerra de razas asignó a los derrotados los espacios de “Reservas”, definiendo desde allí y para el conjunto de *otros* internos políticas culturales específicas, en Argentina primó un modelo que se vanagloriaba de integración mediante el eufemismo de amalgama cultural, que en la práctica funcionó como un modelo específico de racismo¹¹.

La re-emergencia de la etnografía indígena en Argentina, de la mano de la denominada “fenomenología argentina” va a dar una nueva vuelta de tuerca al lugar privilegiado asignado a la Antropología respecto de la enunciación de la cuestión étnica. Un breve análisis de algunos de sus fundamentos y presupuestos metodológicos nos ofrecerá algunos indicios de la modalidad que los mismos asumen en la actualidad de nuestra disciplina.

En principio, la etnografía fenomenológica, según los escritos de Marcelo Bórmida (su representante más conspicuo), pretendió inscribirse en la genealogía anterior de la mano del Historicismo cultural profundizado por una descodificación particular de algunos escritos del primer Husserl. Afirmaba que una cultura había que comprenderla sólo en la forma en que la experimentaban sus miembros, sin “agregados” provistos por el investigador, es decir sin tener en cuenta las teorizaciones, categorizaciones, explicaciones realizadas por el mismo. Pensaba que el *hombre etnográfico* (categoría asociada a la de *hombre primitivo*) tenía una conciencia irracional que distaba mucho de los principios racionales “occidentales”, por lo que un investigador basado en un método científico que no obviara sus preconceptos ofrecería una imagen falsa de la realidad cultural de los pueblos estudiados. Así, aseguraba que el antropólogo debía dar dos pasos metodológicos básicos para no caer en el error de “agregar” nada al dato etnográfico y poder intuir la esencia en estado puro. En primer lugar, el observador debía poner entre paréntesis su subjetividad (preconceptos, teorías, experiencias, ideología). En segundo lugar, debía lograr intuir la esencia de los fenómenos culturales a través de la abstracción de los mismos de todo lo accidental e histórico

11 “En el caso de la formación del Estado y la nación en Argentina uno de los principios positivos de construcción de la nacionalidad tuvo su anclaje en la ‘territorialidad’, en la construcción de un discurso en torno a la “necesariedad histórica” de la ocupación de espacios vacíos, mientras que uno de los principios negativos se construyó en la elaboración de un *otro* en términos de enemigo: ‘las poblaciones indígenas’ que precisamente detentaban cierto control sobre los territorios a conquistar” (Trinchero, 2000:34). Esta construcción por oposición tendió a dialectizarse en el marco de un proceso de etnicización/nacionalización, desplazando permanentemente dichos términos hacia la construcción de nuevos sujetos colectivos. Sintéticamente puede decirse que la emergencia de un sujeto de etnicización se construye desde el dispositivo de civilización en oposición a otros sujetos que aparecen en la escena en tanto testigos activos de una virtual “peligrosidad” a dicho proyecto, aunque en el marco de su incorporación necesaria al mismo (Indios, Gauchos, Inmigrantes).

que poseyeran. Es decir, que se les despojaba de todo el contexto político, social, económico y simbólico que los rodeaba.

Es necesario realizar algunos señalamientos con respecto a los fundamentos teórico-metodológicos de esta fenomenología bormideana. En primer lugar, y siguiendo sus propios criterios internos de validación, que la misma estuvo lejos de haber puesto “entre paréntesis” las categorías “occidentales”, y mucho más lejos aún de suspender las categorías “nacionales”. Es que el lugar del “otro”, el indígena, era puesto, imaginado, mas allá de las fronteras de la “razón”, que eran al mismo tiempo, desde el dispositivo civilizatorio nacional hegemónico, las fronteras de la nación. Es que al operar en base a la producción de un supuesto “rescate” etnográfico de poblaciones “arcaicas y en vías de extinción” a partir de sus narrativas “míticas” en tanto significantes de su “horizonte cultural”, van a generar dos tipos de significaciones (ancladas en la genealogía descrita anteriormente). Por una lado, negar o dejar fuera de foco todo otro tipo de narrativas consideradas “históricas” (por ejemplo los reclamos territoriales, laborales, etc.) y por el otro legitimar los presupuestos de “irracionalidad” y “arcaísmo” mediante los cuales la “novela nacional” interpeló permanentemente a dichos pueblos y que explícitamente constituían las categorías de análisis de dicha corriente, mas allá de su pretendida “epojé”. De manera tal que la narrativa historiográfica continuaba validando como “necesariedad” histórica el despojo territorial. No por casualidad y en contrapunto con semejante antropología, la historiografía de la dictadura consagraba en sus Congresos las “campanas al desierto” como fundantes de la Nación (Trinchero, 2000:21-30).

Observamos, entonces, ciertas cuestiones que expresadas en códigos metodológicos (como la noción de “epojé”, de todas maneras escasamente reflexionada desde una lectura sistemática de Husserl) tienden a ocultar, a invisibilizar sentidos y significados de “otredad” para habilitar la presencia estigmatizante del *sentido común* cuando es habitado por el discurso hegemónico.

De la imaginación metodológica

Habría que indagar la manera en que este discurso pretendidamente metodológico se ha configurado, y la forma específica en que ciertas construcciones actuales de la práctica etnográfica lo reproducen (ingenuamente, quizás), al no mediar una reflexión crítica al respecto. Sobre todo en las reticencias que pueden encontrarse en algunas producciones al no contemplar

las relaciones de poder que se juegan en todo el proceso de intervención etnográfica, concibiéndose así a los distintos actores sociales como posicionados en situaciones de equidad en la estructura social. Nos permitiremos aquí, por el momento, únicamente algunas consideraciones preliminares.

En primer lugar, si nos remitimos a la cuestión metodológica en el campo académico, nos preocupa la persistencia de la práctica exotizante en la formación de grado. Podríamos decir que si en la tradición disciplinar se exotizaba al indígena resaltando las características (conciencia irracional y mítica) que lo alejaban de la racionalidad “occidental y cristiana”, en la formación metodológica actual (al menos en la Carrera de Ciencias antropológicas de la U.B.A.) lo que se exotiza (a la par del/ los sujetos con los que ejerce su práctica el etnógrafo) es al antropólogo en tanto individuo, analizándose la práctica antropológica como objeto de estudio en sí misma (más adelante desarrollaremos esta postura). En segundo lugar, se percibe un desinterés en desarrollar un análisis y una explicitación del contexto de producción de conocimiento en sus diferentes niveles: político, social, económico e institucional.

En efecto, hoy se plantea la necesidad de incluir la subjetividad del propio investigador y las condiciones de producción como parte fundamental de la investigación, obviamente componente necesario de cualquier práctica de construcción de conocimiento. Se hace hincapié en la necesidad de reflexionar sobre los roles, tanto del investigador como de los sujetos que son objeto de la investigación, en la situación de campo. Semejante perspectiva no requeriría de atención alguna si no fuese porque la misma se limita a la producción de registros y a la reconstrucción subjetiva del etnógrafo de aquellos impactos generados en los otros por la presencia del antropólogo, la manera en que lo perciben sus circunstanciales “informantes”, y reflexivamente, qué le sucede a este último al momento de interactuar con los primeros. Unos breves párrafos de un texto de Peacock que es parte de la bibliografía de la materia de metodología de la carrera en la UBA, resulta ilustrativo: “El *trabajo de campo* es también un *rito de paso*. Se dice de la experiencia de campo que es radicalmente auto-transformadora. Como el *psicoanálisis* o como el *lavado de cerebro*, pero también como la *iniciación ritual*, conduce al iniciado a un nuevo nivel de madurez a través de pruebas e iluminaciones. (...) es verdad que el trabajador de campo sufre cierta clase de transformación interna. Experimenta un *shock cultural* cuando penetra en el campo y un shock inverso cuando vuelve a casa. Durante el trabajo (...) va *aculturándose*, lo que significa que desarrolla algún grado de identidad afín con la nueva cultura y el nuevo grupo.

(...) como la observación participante el trabajo de campo es, a un tiempo, experiencia y método. (...) El *principal instrumento* de este método es el trabajador de campo mismo, pero éste debe esforzarse por conducir su *subjetividad* hacia el propósito de la investigación, que es la *comprensión sistemática y objetiva* de la experiencia humana” (Peacock, 1996:155-197).

Semejante definición exotizante de la práctica etnográfica, sostenida con categorías como “shock cultural”, “aculturación”, “rito de pasaje” que, independientemente del significado más o menos pertinente que pudiesen tener para determinados contextos de enunciación, se los utiliza para dar cuenta de una disciplina la cual, al menos en nuestro caso (Argentina y América Latina), no debería implicar ya (como era tradicional en los etnógrafos clásicos) viajes extensísimos a comunidades desconocidas y por lo tanto “extrañas”. La primera pregunta reflexiva en torno a esta perspectiva sería ¿en qué mundo vive el antropólogo, o en este caso el antropólogo en formación, que debe asumir el encuentro con sujetos sociales de manera tan distanciada?.

Todo indicaría que el supuesto que pervive detrás de semejantes formulaciones sea el de un profesional o estudiante que en los supuestos placenteros ámbitos de la clase media y su “cultura”, se interna en “otra cultura”. Por lo que habría que indagar, primero sobre semejante noción de cultura: ¿acaso el universitario no “vive” culturalmente la distancia sobre los sujetos que debería investigar a la luz (u oscuridad) de los discursos hegemónicos?. Y, aún más, los sujetos sociales ¿no están también atravesados, en condiciones y particularidades que es preciso investigar, por códigos y mensajes hegemónicos?.

Si lo anterior es válido como principio, entonces, ¿la reflexividad no debería pasar antes por un distanciamiento crítico de dichas construcciones?. Se nos ocurre que tal definición de la práctica etnográfica no es más que una propuesta seductora y populista que descansa plácidamente en el registro de la “diferencia” como algo dado que no necesita ser interrogado. Nada habría que achacarle a la noción de rito de pasaje (independientemente que, tal como lo ha demostrado la Antropología misma, es antes un acto colectivo que una decisión individual), si con ella quiere significarse metafóricamente hablando, el pasaje de un determinado estadio de conocimiento de un problema hacia otro. Pero, sospechamos que sólo se trata de ponerle algunas palabras “exóticas” a viejos estigmas tradicionales respecto a la construcción de conocimiento antropológico.

El centrar la cuestión metodológica en un modelo de subjetividad individual, o bien en una especie de sumatoria de subjetividades, y la reducción de las condiciones de producción del conocimiento a la explicitación de las disposiciones afectivas que la “etnografía fenomenológica” llamaba a eliminar, no es más que otra forma especular de dejar de lado las condiciones históricas que realmente determinan dicha producción.

Se puede decir entonces que esta forma de pensar sobre el rol y el accionar del antropólogo constituiría una suerte de “olvido” o “añoranza” de los estragos que en nuestro medio produjo la perspectiva fenomenológica en, al menos, dos direcciones: una anclada en el estigma antropológico que únicamente parece hacer legítima nuestra tarea cuando se encarga de producir sujetos exotizados; exotización doble, ya que opera no únicamente sobre la producción de “otredades” sino sobre la práctica misma del etnógrafo. En segundo lugar, al limitar la reflexividad de la intervención etnográfica al vínculo diádico entre antropólogo-informante, se desdibujan acorde a los posmodernos tiempos antiteóricos que corren, las múltiples determinaciones teórico-ideológicas y políticas, entre otras, que producen-promueven dicho vínculo. Al mismo tiempo, se soslayan de esta forma cuestiones vinculadas a las relaciones de producción de conocimientos, y por lo tanto las incumbencias antropológicas parecen no tener una definición/determinación mas allá del “campo” disciplinario. Nuevamente, como si el poder (configurado por agencias e instituciones estatales y o privadas de financiamiento y/o de contratación) no existiese.

En contraposición a lo anterior, sostenemos la importancia de dar cuenta de la práctica etnográfica en términos de las condiciones sociohistóricas de producción de la información y del conocimiento, ya que son éstas las que determinan el qué, el cómo y el por qué de dicha producción (qué se investiga, de qué forma se hace, con qué objeto). En las ciencias sociales no es posible divorciar la teoría del contexto donde la misma se genera, tomando como punto de partida el hecho de que “todo sujeto existe socialmente en tanto individuo sujetado a una serie de determinaciones históricas, institucionales, estructurales, cotidianas, que al incluirlo lo configuran como tal.” (Trinchero, 1994).

Para ello es necesario analizar el propio accionar en términos diferenciales a los tradicionalmente enmarcados en la denominada (auto) reflexividad antropológica. Así, reflexionar sobre el campo y la práctica del

investigador en el mismo no significa remitirse a este último centrándose únicamente en sus procesos internos y en la experiencia vivencial del trabajo de campo. Pareciera incluso que la constitución del objeto de estudio pasara por conocerse uno en tanto investigador-antropólogo, en este caso, siendo así el antropólogo el centro del proceso de investigación (retornando por la puerta lo que se había tirado por la ventana: la “autoridad etnográfica”). Por el contrario, el proceso de reflexividad exige pensar sobre el rol tradicional del antropólogo en nuestro medio, los determinantes sociales que inciden sobre su práctica y su posición específica en el espacio de la producción científica, en la estructura del campo académico, el cual constituye en definitiva un campo de poder¹².

La necesidad de la reflexión no es meramente una expresión de honradez epistemológica o de ser políticamente correcto, sino que implica, en última instancia, una construcción diferencial del objeto científico, y ese conocimiento diferencial es por lo tanto crítico (en contrapunto con el saber hegemónico). Si hay una tarea del antropólogo ésta ha de ser la de la crítica.

De manera tal que el distanciamiento que caracteriza el compromiso del conocimiento crítico no puede asentarse en “el otro”, sino precisamente en los saberes contruidos sobre ese *otro* para producirlo como sujeto, en definitiva, para dominarlo. El proceso de *exotización*, de producción de distancias virtuales sobre los sujetos con los que el etnógrafo ejerce su actividad, conduce no únicamente a legitimar la distancia del poder sobre tales sujetos, sino incluso a reafirmar el “lugar” destinado por ese poder al mismo etnógrafo y por lo tanto a distanciarlo de todo posible conocimiento implicado y productivo.

Es por eso que esta forma de pensar el lugar del antropólogo en el proceso de producción de conocimiento en las ciencias sociales se encuentra íntimamente relacionada con el hecho de que dicha producción adopta necesariamente un carácter políticamente implicado, una toma de posición necesaria con respecto a los procesos sociales que se investigan.

De esa manera, el investigador está llamado a comprometerse tanto teórica como prácticamente con dichos procesos (compromiso que se dia-

12 El campo científico o universitario como un microcosmos, un “mundo social, con su propia lógica, dentro del cual los agentes persiguen metas de una clase muy particular y obedecen a intereses que pueden ser totalmente desinteresados en otros sentidos; por ejemplo, desde el punto de vista monetario” (Bourdieu, y Wacquant, 1995).

lectiza, según lo expresado, con el distanciamiento de las políticas hegemónicas, para la producción de conocimientos), debiendo tener en cuenta, asimismo, los usos políticos en los que pueda derivar el conocimiento producido. En este sentido nos diferenciamos de aquellas posturas que apelan a ampararse en la supuesta ingenuidad del investigador para justificar determinadas prácticas. Actitud que es posible observar en algunos textos antropológicos, producidos por profesionales, en los que supuestamente se cuestionan las propias prácticas de intervención. Así, se califican como “errores” a determinados actos que aun perjudicando los intereses del grupo con el que se trabaja, se los considera como un acto de “reflexividad”.

La persistencia de las continuidades mencionadas entre la tradición disciplinar y la formación metodológica de la carrera en la actualidad se vincula, en última instancia, a la ausencia de una crítica seria del quehacer antropológico anterior relacionado fuertemente a las políticas de Estado y a una falta de interés por reformular las condiciones de producción de la práctica etnográfica (teóricas y de intervención/intervención etnográfica). En este sentido, la *reflexividad* también debería pasar por una revisión crítica de la disciplina, un mirar hacia atrás, un distanciamiento que permita analizar teorías y prácticas anteriores, sobre todo sus vínculos de correspondencia, sus condiciones de decibilidad, sus eufemismos y complicidades respecto a la formación discursiva hegemónica y el poder. Al no distanciarse de, y de esta manera revisar, lo ya producido en el marco de la disciplina, es muy probable que se terminen reproduciendo los discursos de las corrientes de pensamiento anteriores.

La cuestión indígena hoy en Argentina: ¿nueva legalidad y viejas prácticas?

Desde fines de los '70 y hasta principios de los '90, resulta llamativa la exigua producción etnográfica indígena en Argentina. Paralelamente, se observa que las investigaciones antropológicas se han ido diversificando, vislumbrándose nuevos “campos” para analizar: relaciones de género, culturas urbanas, salud, educación. Esta “apertura”, tal vez en buena hora ocurrida, parece haber sido, antes que el producto de un amplio debate acerca de la historia de la disciplina y de su relación con el poder, una cierta aceptación generalizada, una especie de consenso disciplinario en torno a la necesidad de un *aggiornamento* luego de los oscuros años de la dictadura militar (1976-83). Sin embargo, sería importante preguntarnos hasta qué punto dicho posicio-

namiento tendió a reificar y en última instancia a legitimar una pretendida “pérdida” del objeto de estudio tradicional, es decir *los indios*. O también si la presencia de un esfuerzo de “distanciamiento” y “emancipación” de la discutida práctica anterior, podría quedar a mitad de camino justamente por la falta de reflexión crítica, si confunde el objeto tradicional (indios) con ideología y metodología tradicional. Así, en un simulacro de cambio, se abandonaría el objeto y se retomaría la práctica en nuevos sujetos.

En la década de los 80, *la cuestión indígena* parecía ocupar un lugar residual en el campo antropológico, al menos en la mayoría de las Universidades del país¹³. Sin embargo en los 90's y principalmente luego de sancionada la Reforma Constitucional del '94, que incluye en su texto el reconocimiento de la preexistencia étnica y el derecho de los pueblos indígenas de la Argentina, se reaviva dicha “cuestión” con la incorporación a esa Carta de términos que interpelan sus prácticas y saberes específicos.

Es posible indicar que a partir de allí, e incluso anteriormente la cuestión indígena comienza a recorrer una nueva coyuntura. Es el Estado, a través de una serie de dispositivos y disposiciones jurídicas, quien pretende configurar un “reconocimiento” de “comunidades” indígenas en nuestro medio, y es nuevamente a través del Estado, esta vez vía reforma constitucional, que se delimitan las incumbencias disciplinarias y el “campo autorizado”. Resulta interesante exponer aquí las modificaciones implicadas a nuestro entender en esta reforma:

- a) La definición del Estado argentino como Estado plural (en oposición al tradicional Estado-nación con un modelo único de sujeto: *el ciudadano*, con todas las implicancias que este modelo conlleva). Este punto explicaría parcialmente el creciente interés de algunos antropólogos por el multiculturalismo, señalado en estas páginas.
- b) La resignificación del concepto de igualdad: de la igualdad formal, a la igualdad real. La aceptación de la implementación de acciones positivas y la resignificación del concepto de discriminación.

¹³ Si bien es necesario realizar estudios específicos que posibiliten una argumentación sistemática de la cuestión, una lectura rápida de los principales temas de investigación antropológica en ámbitos universitarios, permite observar la escasez de temas vinculados a la cuestión. Tal vez la excepción haya sido cierta continuidad de los trabajos inspirados en paradigmas bormideanos, principalmente durante el menemismo, de la mano de una discriminación de algunos antropólogos mediante el eufemismo de “sociologismo” con el que se estigmatizaban sus orientaciones fuera de la tradición “indígena”

- c) El reconocimiento de jerarquía constitucional a diez tratados de derechos humanos fundamentales (entre ellos, el Convenio 169 de la OIT).
- d) La definición del orden de prelación de las normas supremas: constitución nacional (con los tratados sobre DDHH) / los tratados y concordatos/ las leyes nacionales). Esto implica la subordinación de toda ley menor (incluso las constituciones provinciales).
- e) La regulación de un status jurídico diferencial en relación a los pueblos indígenas.

Para estos objetivos ya no serían en principio válidas aquellas posiciones “fenomenológicas” que amparadas en la construcción etnográfica y pretendidamente científica del indio “mítico”, no resultan funcionales ya (por su inviabilidad política-instrumental) a la organización de una política indigenista cuyo objetivo es la pretensión y producción de sujetos incorporables a ciertos acuerdos políticos (al menos virtuales), antes que su negación como tales por parte de aquella corriente. En este cruce de categorías antropológicas y jurídicas, los antropólogos son convocados en calidad de expertos para otorgarles sentido. El Estado les delega en ese acto poder disciplinario en tanto poseedores del saber que legitima sus decisiones políticas. De ese modo los incorpora como agentes de la reproducción del proyecto estatal.

Uno de los problemas teórico-metodológicos más interesantes a tratar con relación a la convocatoria antes mencionada, radica en la no reflexividad existente en el campo disciplinario en torno a la asignación de esa función, de su carácter político y a los intereses que responde.

Otra cuestión no menos importante consiste en la falta de análisis acerca de los alcances y límites de esta reforma: luego de varios años de sancionada, se encuentra aún sin reglamentar, lo que nos hace pensar más en una *declamación* políticamente correcta, acorde a los imperativos globalizantes de *atención y visualización* de la otredad, antes que una decisión de recomposición de las relaciones de subalternidad históricas.

Entonces deberíamos preguntarnos aquí cuál es el rol del antropólogo y de su saber (que incluso por las condiciones de producción señaladas se enfrenta a la cuestión prácticamente como un no-saber) dentro del dispositivo estatal. En este sentido, es necesario señalar que la aceptación acrítica y aparentemente ingenua del nuevo campo laboral oculta, en rea-

lidad, la decisión consciente de asociarse con el poder institucional del Estado¹⁴.

A modo de ejemplo en el INAI (Instituto Nacional de Asuntos Indígenas) se prevén peritajes antropológicos que determinen la pertinencia de las reivindicaciones previstas en la reforma (control territorial, autonomía) formulando constantemente la necesidad de establecer criterios para determinar *quiénes son indígenas y quiénes no* en tanto beneficiarios de esos derechos. Así se arroga la potestad de decidir sobre el destino de los pueblos originarios deslegitimando el principio autoadscriptivo que la misma legislación prescribe para su definición.

En términos generales, se insiste en la necesidad de sumar criterios diacríticos a la autodefinición para hablar de identidad étnica. Como ejemplo, las diversas pruebas realizadas por el INDEC¹⁵ (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) con vistas a la incorporación de la temática indígena en el Censo Nacional de Población, para la cual se contó con la activa participación de antropólogos en la búsqueda de los criterios apropiados para definir la identidad indígena, y verificar la eficacia del criterio autoadscriptivo en su confrontación con marcadores diacríticos de identidad étnica como la lengua y la ascendencia. La aceptación del criterio autoadscriptivo como único factor legitimador de identidad, presupone la renuncia a un poder y un saber propios del Estado. Sin embargo, la instalación como criterio de validación de tales indicadores diacríticos reinstala ese poder, mediante el supuesto de un “saber” instrumental del antropólogo, quien sanciona cuáles son los diacríticos representativos de “autenticidad” indígena.

Censo, campo antropológico e incumbencias profesionales

Si bien la inclusión de la temática indígena al Censo Nacional significa una presencia que reconoce a la población indígena en la diversidad del

14 En los debates producidos en congresos y encuentros de antropólogos en nuestro país, una de las cuestiones más “acuciantes” señaladas es la escasa inserción institucional-laboral del antropólogo, sin considerarse reflexivamente las condiciones, límites y posibilidades para el desarrollo del conocimiento crítico en el campo disciplinario. Ello, sostenemos, ha tendido a habilitar la idea de que cualquier inserción no sólo es legítima sino plausible.

15 El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, organismo de la órbita del Ministerio de Economía, es quien realiza todas las estadísticas oficiales de la nación. Entre sus trabajos está llevar a cabo cada 10 años un censo nacional de población que en el caso del 2001 incluye por primera vez una pregunta de adscripción étnica orientada a la población indígena.

mapa poblacional argentino¹⁶, sería importante hacer un análisis crítico de la metodología, supuestos y formas en que se dio esta inclusión, y además tener en cuenta el contexto sociopolítico internacional (después de la globalización neoliberal, las políticas compensatorias y paliativas que imponen los organismos como el FMI, el BM, o la Comunidad Económica Europea, a los Estados del “Tercer Mundo”) y nacional, principalmente en lo referido a la situación de los pueblos indígenas (lucha por el reconocimiento de las autonomías y el territorio indígena) de la misma.

La planificación del censo en el INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) se llevó adelante en la “Dirección Nacional de Estadísticas Sociales y de Población”, a cargo de un sociólogo de la U.B.A. (Universidad de Buenos Aires), quien explica en relación a las variables que el censo pretende medir que “...algunas de ellas son de inclusión novedosa como la problemática de la discapacidad y la pertenencia a un pueblo indígena.”

Ahora bien, es curioso que ante la incorporación de dos nuevas variables al censo el INDEC trabaje con antropólogos en lo referido a la temática indígena y no, por ejemplo, a discapacidad. Esto muestra en qué lugar se construye el campo antropológico y cuál es el objeto de estudio legitimado en este caso (por el Estado) para la Antropología. Esta particular concepción tiene ya una fuerte tradición histórica que no sólo expresa las limitaciones que se le plantean al campo disciplinar sino también una larga relación en la construcción de este campo entre los antropólogos y el Estado.

El Estado reconoce en la Antropología una voz “autorizada” para hablar de la cuestión indígena, desde un saber que él mismo legitima. Esto explica la participación directa de antropólogos en el equipo de trabajo conformado por el INDEC tanto para la formulación de la pregunta correspondiente a la introducción de la variable indígena en el censo y la definición de las estrategias más adecuadas en cuanto a difusión y capacitación para la implementación de la misma, como para el desarrollo de las distintas etapas de puesta a punto de dicha pregunta. Esta participación reconoce un ámbito interno, el de aquellos que forman parte del personal de planta del

16 La tradicional invisibilidad de los pueblos originarios en los Censos Nacionales, hasta ese momento, lejos de indicar una “ausencia” de políticas del Estado argentino en cuanto a la cuestión indígena, marcaba en sí misma la política que el Estado aplicaba en términos de la nación imaginada (sin indios, ya que se los consideraba o bien exterminados o bien en vías de extinción). Cuestión a la cual no fueron ajenas la historiografía y la antropología nativas.

INDEC, y otro externo de antropólogos vinculados a otros organismos estatales como el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI) u otros ámbitos del poder político, los cuales sólo fueron convocados como resultado de una obligación legal para dar forma a lo ya establecido. Por otra parte, para la discusión de la inclusión de la temática indígena al censo, el INDEC convocó a otros organismos del Estado vinculados a la problemática y a diversos representantes de organizaciones y pueblos indígenas.

Con tales precedentes, y como consecuencia de las dinámicas de poder que atravesaban estos encuentros, no es de extrañar que pronto surgieran los enfrentamientos entre antropólogos (y “representantes” en general) e indígenas. Así lo confirman las palabras de un delegado indígena a las reuniones multipartitas que auspiciara el INDEC:

“... el INDEC hablaba del censo indígena, el INAI de la política indígena del Estado, ENDEPA¹⁷ fijaba la posición de la pastoral con respecto al censo y la cuestión de los indígenas, los antropólogos hablaban de los indios, todos con gran autoridad pero, ¿Y los indios, de que podíamos hablar?...”

(De la entrevista a un dirigente indígena).

Surge así una tensión entre, principalmente, los antropólogos, que en el grupo son quienes hablan exclusivamente de los indios (o por los indios), y los mismos indígenas que se preguntan “...¿Y los indios, de que podíamos hablar?...”. Nuevamente, más allá de debates académicos sobre el rol del antropólogo, lo que queda explicitado en esta práctica es ese “lugar” de voz autorizada que actúa en contrapunto con la des-autorización precisamente de voces que hablan desde el lugar de demandantes.

Por otro lado, es interesante constatar cómo, ni el organismo estatal convocante (INDEC) y, lo que es más llamativo, ni los antropólogos, pudieron generar una representación indígena que contemplase sectores rurales, organizaciones indígenas barriales, organizaciones comunitarias, representaciones regionales, por grupos étnicos, etc. Es decir, se convocó sólo a las agrupaciones urbanas tradicionales, muchas veces cuestionadas

¹⁷ El INAI, el INDEC, la Comisión de Población de la Cámara de Diputados, etc., representan el área de “administración estatal”. Hay un área de “producción de conocimientos y prácticas” en relación a los pueblos indígenas, como ENDEPA (Pastoral Aborigen, Iglesia Católica), INAPL, Fundación Desde América, etc. Y un área de “representación indígena” como AIRA, Coordinadora Indígena de Buenos Aires, etc. Estos son tres sectores del poder, sobre la cuestión indígena, con sus respectivos intereses e incumbencias.

en su representatividad, con fluida actividad superestructural y escasa actividad en las bases.

A nuestro entender, tal situación crea la “ilusión de la participación” indígena. Nos encontramos así, nuevamente, frente a un espacio que se pretende participativo pero que en la práctica opera como disciplinador-legitimador. De hecho, nuestro interlocutor indígena nos plantea:

“... para nosotros seguir en estas reuniones no tenía más sentido por no recibir respuesta favorable a nuestro pedido de participación real en todas las partes del trabajo.... cuando vimos quién definía la pregunta, quién trabajaba en las distintas etapas, que no había consultas con los distintos pueblos originarios... nos dimos cuenta que no teníamos participación real...”

(De la entrevista a un dirigente indígena).

Es claro que para el Estado la presencia de antropólogos en estas negociaciones legitima lo actuado desde un “saber científico” acerca de los indígenas. Nuevamente, es que para el INDEC el “objeto de estudio” de los antropólogos son los indígenas, un *otro* exótico que precisa “traducción” para el Estado. En ese proceso de traducción la voz que se entiende, la “entendida”, y por lo tanto con la que se puede dialogar, es la de los antropólogos.

A modo de cierre.

Vamos a concluir este artículo nuevamente siguiendo a Bourdieu. En sintonía con sus últimas producciones, consideramos que hay que pensar la realidad social en términos de problemas concretos demandantes de soluciones prácticas y no simplemente como un conjunto de significados en espera de ser interpretados (esa tendencia del denominado giro lingüístico que en nuestro campo tiene un referente conspicuo en autores como C. Geertz)¹⁸.

18 El problema con Geertz y en general con el interpretativismo no es precisamente la interpretación sino que sus conceptos densos se reconocen en el individualismo metodológico y en una derivación arbitraria de discursos y gestos individuales hacia una genérica noción de texto cultural. Que el guiño de una persona (adjetivada con algún etnicismo) configure variadas actitudes significantes es importante como atención de la mirada (o la escucha), pero hipostasiar de allí que dicha serie de actos de significación pertenecen también al mismo campo de significaciones de un genérico colectivo cultural, nunca queda demostrado. Menos aún que dicho campo de significaciones sea el resultado del conjunto de guiños posibles de todos los sujetos que podrían adscribirse a dicho etnicismo.

Los antropólogos no producimos conocimiento de y con sujetos individuales (independientemente de nuestras entrevistas y observaciones) sino de y con sujetos colectivos cuyo nivel de inteligibilidad de sus prácticas no se reduce (ni se extiende) a la sumatoria de sus prácticas individuales, sino a un común denominador de significados que configuran el campo de posibilidades y límites de la interpretación.

Pero también, como lo expresa Bourdieu, los sujetos no están allí para ser interpretados, sino que han sido atravesados por y atraviesan múltiples interpretaciones de las cuales el etnógrafo, en función de su posicionamiento dentro de la producción de conocimientos se interesa por una serie siempre discreta de aquel denominador común y ésta trasluce siempre cierta inscripción, adscripción y elección teórica y metodológica. Éste es, por eso mismo, uno de los aspectos privilegiados para conocer la posición del intelectual, sobre la que nosotros observamos la prioridad de asumir aquello que Bourdieu nombró como *problemas concretos demandantes*.

Sin embargo, los problemas concretos demandantes de los que se hace cargo el conocimiento crítico no provienen únicamente de dispositivos y disposiciones de poder hegemónicos (agencias del Estado u otros organismos nacionales y/o multilaterales). Cuando provienen de allí, lo que se espera es un conocimiento ligado a la razón instrumental, más cerca obviamente del control social, de la reproducción del orden que de su crítica y transformación. Los problemas concretos demandantes para el pensamiento crítico (y allí tiene lugar una antropología reflexiva) provienen de los sujetos colectivos producidos/sujetados por discursos hegemónicos y prácticas de dominación. Desde dicha condición pueden demandar al etnógrafo las particularidades de dichos discursos y prácticas que operan y se hacen visibles en ese su “estar en el mundo”; el cual, si bien es diferente en principio del mundo del antropólogo, lo es sólo relativamente (y tal vez hoy más que nunca).

De ninguna manera podría achacársele a esta postura un intento por desdibujar las diferencias y por lo tanto de de-construir el campo antropológico. Semejante discurso, reiterado en ocasiones, presupone en primer lugar, ingenuamente, que el objeto del antropólogo es exclusiva incumbencia de su “campo”, y en segundo lugar oblitera el hecho de que el sistema de dominación (y sus pretensiones instrumentalizantes de la Antropología – y las ciencias sociales en general-) produce y reproduce

diferencias exacerbándolas, exotizándolas precisamente allí donde los desposeídos se constituyen como clase, es decir como el “otro” demandante, como la negación de la negación de la propiedad del trabajo por el capital, diría Marx.

En definitiva, tanto los antropólogos como los sujetos colectivos en los que aquéllos referencian su oficio, están atravesados por prácticas culturales que se inscriben en la dialéctica hegemonía/contrahegemonía. La función de la dominación ha sido y hoy tal vez lo sea más que nunca “diferenciar culturalmente” y en muchos casos “eticizar”, la capacidad constitutiva, organizativa de los desposeídos en tanto clase (un concepto que pretende ser también abjurado sin que aún haya dado todo su potencial heurístico).

Podemos hablar, y el discurso de la sociología del sentido común así lo hace, de que el sistema capitalista ha codificado cada vez más a los ciudadanos en consumidores (desplazando a su vez la política de la economía, para subsumir a esta última tras la primera). Pero si la noción de ciudadano remite a la filosofía política clásica del orden social de los propietarios, la visibilización de los sujetos como consumidores sólo puede interpelar en términos de orden a los propietarios de determinada capacidad de consumo, o bien producir su simbolización para interpelar el deseo desde allí. Es esta cuestión la que habilita el discurso de la homogeneidad cultural capitalista y que el voluntarismo antropológico traduce como lo no deseado y por lo tanto propone pararse desde la diferencia (que sería lo deseado). Pero, nuevamente, también el sistema capitalista, a la par de pretender producir la homogeneización de los consumos como moral, habilita la heterogeneidad de las prácticas como necesidad; frente a ellas, es decir, allí donde aparece el plus de sentido que el orden no logra domeñar, inventa atavismos culturales, etnicizaciones, racializaciones.

El sentido común, que es la morada de los deseos imaginarios de la denominada hegemonía cultural, cuando habla del *otro* lo hace entonces en términos de fragmentación social, de diáspora política (v.gr. “la clase ya no es tal sino su acontecimiento, sea por su proclamada extinción, sea por su etnicización”). Un lugar de comodidad antiteórica y descomprometida en el que pretenden apoltronarse ciertos discursos académicos e instrumentales que ya no se interrogan sobre las relaciones de producción (relaciones de dominación, en definitiva) de dicho proceso de fragmentación pretendida. ¿Acaso no ha sido siempre ese el lugar de las prácticas hegemónicas?. Es decir, la fragmentación social y cultural de las prácticas de clase.

Obviamente, para que sepamos de qué estamos hablando, no se trata tampoco de negar dicho proceso de fragmentación en las prácticas de la dominación, lo cual no podría ser legítimo desde el pensamiento crítico en tanto presencia en lo real. Se trata de no reproducirlo como sistema teórico y retórico, como simbolización de lo consagrado; por el contrario se trata de encontrar sus grietas por las cuales no logra hacer "Sistema"; de trabajar sobre ese plus de sentido, su síntoma anómalo (en términos de Jameson y Zyzec, 1998).

En concreto, el conocimiento crítico no podría nunca reconocerse en ese "lugar" del imaginario dominante. Se instala antes en los ámbitos de resistencia producidos por los imaginarios de la clase trabajadora que en los despachos de funcionarios que imaginan su domesticación funcional.

Y aquí otra aclaración, por las dudas: no se trata de cuestionar éticamente la intervención del antropólogo como funcionario de tal o cual organismo. Todo lo contrario, pensamos que no hay nada ilegítimo en dicha intervención. Se trata únicamente de no "dejar a un costado" la reflexividad en torno a las posibilidades y límites de esos espacios. De reconocerse en el sentido que tradicionalmente se le ha asignado desde el poder al antropólogo y por lo tanto de ponerlo en tensión frente al conocimiento y la práctica de los sujetos que interpela con sus dispositivos y disposiciones. El antropólogo profesionalizado no puede reducir su práctica a la mediación de "conflictos" y menos aún al ejercicio del orden y el disciplinamiento social. En primer lugar porque es una tarea imposible en sí misma, un voluntarismo que opera sobre un desconocimiento: aquel que pretende asumir "cuestiones" imaginadas como diferencias cuando las mismas son el vector de sentido de desigualdades sociales que lo trascienden, tanto a su persona como a su función. En segundo lugar, porque si el objetivo es (o debería ser) ampliar las posibilidades democráticas (p.e. de participación y gestión) de los intereses de los sujetos interpelados, la función debiera pasar antes por el fortalecimiento de la capacidad de organización y negociación de dichos sujetos, que por una pretendida "mediación". Y en tercer lugar, porque tal como lo expresamos, el antropólogo no es, obviamente, un sujeto "neutro", no sólo por sus posiciones ideológicas sino también porque siempre habla desde algún lugar desde el cual es visibilizado.

Con respecto a la producción intelectual en el campo académico sucede algo semejante aunque en otras condiciones. Por su relativa autonomía

es tal vez la práctica que habilita una reflexividad ligada al compromiso con los sujetos involucrados. Pero esto es posible cuando el espacio académico no se burocratiza, cuando no hace del conocimiento una "forma", de los conceptos un fetiche; cuando reconoce en los conceptos mismos su origen crítico o constitucional, para relativizarlos, resignificarlos y ponerlos a merced de la crítica, de la contrahegemonía (un concepto olvidado por el neogramscianismo de algunos autores norteamericanos), de la ciencia. Únicas prácticas, se nos ocurre, que posibilitan re-conocerlos como productivos.

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, BENEDICT (1993). Comunidades imaginadas. Fondo de cultura Económica. México, México D.F.
- BOURDIEU, PIERRE (2000). Intelectuales, política y poder, EUDEBA, Buenos Aires.
- BOURDIEU, P Y WACQUANT, L. (1995). Respuestas. Por una antropología reflexiva. Grijalbo, México D.F.
- FRASER, NANCY (1995). *From Redistribution to Recognition?. Dilemmas of Social Science*. In Immanuel Wallerstein, Nex Left Review, núm. 212, pp. 68-93.
- GELLNER, ERNEST (1997). Antropología y política, Gedisa. Barcelona.
- GEERTZ, Clifford (1987). La interpretación de las culturas. Gedisa, España.
- GONZALEZ ECHEVARRÍA, Aurora (coord.) *Epistemología y Método*. VII Congreso de Antropología Social. Instituto Aragonés de Antropología, pp.105-115. Zaragoza.
- INDEC (Setiembre del 2000). "Medición de la población indígena. Propuesta metodológica.", Bs. As.
- JAMESON, F. & ZIZEK, S. (1998). Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo. Paidós. Buenos Aires.
- KAPLAN, D. Y MANNERS, R. (1976). *Antropología. Viejos temas y nuevas orientaciones*. En José Llobera (comp.). La Antropología como ciencia. Anagrama. Barcelona.
- KYMLICKA, Will (1996). Ciudadanía multicultural. Paidós. Buenos Aires.
- LLOBERA, José (1976). *Post-scriptum. Algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la Antropología*. En José Llobera (comp.). La Antropología como ciencia. Anagrama. Barcelona.
- MANGONE, C./ WARLEY, J. (1984). *Universidad y peronismo (1946-1955)*. Buenos aires, CEAL.

- NADER, Laura (1997). *El Factor Fantasma: el impacto de la guerra fría sobre la antropología*. En Revista Taller. Vol. 2 Nro. 4.
- PEACOCK, J. (1996). *Método*. En: Velasco, H. (comp.). Lecturas de Antropología Social y Cultural. La cultura y las culturas, Madrid.
- PRATT, Mary Louise (1997). Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Universidad Nacional de Quilmes. Buenos Aires.
- RATIER, H: "La antropología social argentina: su desarrollo" (mimeo).
- REX, A. (1992). "A cuatro décadas del comienzo de una etapa. Apuntes marginales para una historia de la Antropología Argentina", Runa nº 20.
- SAID, Edward (1996). Cultura e imperialismo. Anagrama. Barcelona.
- SALVATIERRA, Pilar Jimeno (1997). "Algunas reflexiones sobre el proceso etnográfico".
- TRINCHERO, Héctor Hugo (1994). "Compromiso y distanciamiento: configuraciones de la crítica etnográfica contemporánea", en revista RUNA, Instituto de Ciencias Antropológicas, F.F. y L. U.B.A.. Nro. XXI.
- (2000) "Los dominios del demonio. Civilización y Barbarie en las fronteras de la nación. El chaco central." EUDEBA. Buenos Aires.
- VÁZQUEZ, Héctor (2000). Procesos étnicos identitarios en un contexto de exclusión sociocultural. Aportes a la cuestión indígena en Argentina. Biblos. Buenos Aires.