

TAMBIÉN EL PODER DEL DIÁLOGO

Reflexiones a partir de "Antropología política y criminología:
acerca de la construcción de saberes en el control
de la otredad", de Sofía Tiscornia

Sergio Visacovsky *

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de una Antropología Crítica? ¿Qué elementos, bajo qué contenidos debería quedar caracterizada? ¿Qué habría que entender por una tal Antropología Crítica, y, en tal caso, por qué sería indispensable establecer diferencias con otras Antropologías?

Estas preguntas -nunca tan necesarias de ser formuladas como hoy y desde América Latina- constituyen, a mi entender, el núcleo del artículo de Sofía Tiscornia, preguntas por cierto, que tienen una doble determinación. Procedentes del contexto político, anticipando respuestas a las voces que se avizoran como alternativas hegemónicas: el neoliberalismo y el neofascismo; desde las ciencias sociales, y muy particularmente desde la Antropología, problematizando la construcción de un conocimiento comprometido con los sectores sociales que sufren la represión económica, política o moral. Preguntas en las que se restituya el carácter universal de la dignidad humana, en definitiva, cómo generar no sólo el conocimiento crítico, sino la acción siempre impulsora, siempre potencia rasgadora del poder, capaz de crear zonas liberadas con efectos de alivio social.

Como corolario, la pregunta parte desde un lugar profesional -al menos, en nuestro país- que presenta una tensión entre la búsqueda de

identidades específicas en torno al tipo de conocimiento propiamente antropológico, y las consecuencias prácticas que resultan de una inserción profesional que, alejada del mundo académico, debe reformular sus líneas a partir de las demandas sociales a las que se enfrenta, y dentro de una pugna interdisciplinaria donde se inscribe sin reconocimiento formal y, muchas veces, en condiciones de subordinación.

Para afrontar este desafío, Tiscornia recurre a una reflexión sobre los propios orígenes de la Antropología en tanto "Hija de las Luces", para analizar luego las profundas diferencias que la separarían de otras ciencias humanas, diferencias, al fin y al cabo, que le conferirían ese cariz particular a la vez que la colocarían en un espacio privilegiado en relación a la pretensión de un saber crítico.

Retroceder a los orígenes de la Antropología supondría ubicar el nacimiento de la "otredad" no como mera conciencia de la diferencia, sino en tanto categoría estructurante de la realidad, en tanto imposición nominal de discontinuidades -la que puede separar, por ejemplo, a los locos de los criminales, ladrones, vagabundos y prostitutas. Esta "otredad" fue, de acuerdo al análisis de Michel Foucault, producto de la Edad de la Razón, una construcción del siglo XVIII europeo. Esta novedosa "experiencia" se constituyó en dominios de saber a partir de prácticas sociales, que harían aparecer nuevos objetos, conceptos y técnicas, por un lado, y nuevos sujetos, por otro. Las prácticas sociales de las que emerge son, precisamente, de control y vigilancia. Son las disciplinas para las cuales los "otros" serán siempre motivo de indagación: cosificados a los efectos de una medición y control exhaustivos. Las Ciencias del Hombre, envueltas en la pretensión humanista del Iluminismo del siglo XVIII, colocarían por primera vez al hombre como objeto dividido de saberes diferenciados, no ya como la especulación metafísica sobre un hombre abstracto, sino su recopilación y escrutamiento naturalista y racional. Así operarían las Ciencias Humanas, capturando objetos que devolverían la "naturaleza humana" al "otro" -locos, primitivos, delincuentes-, a condición de negarle su participación efectiva en la comunidad de los hombres -el Estado fundado en el pacto social-, confinándolo en instituciones específicas de exclusión y encerramiento. Allí convergerían, en un mismo origen, la Criminología, el Derecho Penal, la Psiquiatría, la Sociología, la Psicología y la Antropología, entre otras.

Habría, entonces, un parentesco inicial entre la Antropología y las restantes disciplinas, inscripto en las mismas tramas de saber-poder que habrían concedido humanidad al precio de arrancar derecho. Tanto los "primitivos" como los "criminales", "delincuentes" y "locos" serían una

presencia provocante ante el nuevo orden fundado en sujetos racionales. Es verdad, como dice Sofía Tiscornia, que de alguna manera, aun en su pasividad, aun encerrados en el fondo de una prisión, aislados en un manicomio o sometidos dentro de los límites de la colonia, resisten o cuestionan el orden político vigente. Es aquí donde Tiscornia detecta una ruptura: la Antropología escaparía de las características de un saber disciplinario en el sentido foucaultiano. Mientras las disciplinas serían saberes con legitimidad en Occidente, "la Antropología aparecería como un saber fuertemente cuestionado y cuestionador"³, básicamente por un hecho: la Antropología rebasaría los límites del poder disciplinario porque su propio objeto se constituye mediante una operación de reconocimiento de los "otros", de la variabilidad cultural. En suma, la posibilidad siempre expectante del relativismo cultural bastaría, en cierto modo para alejar la Antropología del monolítico Panóptico benthamiano.

La Antropología, por otra parte, habría transformado el sentido de la "primitividad". En manos de los teóricos del contrato o del pacto social, ésta aparecía siempre como una ficción organizativa, una etapa pre-política a superar. La Antropología, en cambio, aun a costa de mantener una deuda -de nociones y técnicas- con el naturalismo positivista, habría concedido legitimidad a la "primitividad", ya sea como esfera humana de una etapa en la escala evolutiva, ya sea como asiento moral de una racionalidad con posibilidades de autolegitimación. Los sistemas de parentesco basados en clasificaciones minuciosas o abstractas, el canibalismo, los rituales de iniciación, el shamanismo, la mitología, todo, de repente adquiriría un nuevo color bajo la mirada del antropólogo. Mientras que, por un lado, estos hechos lastimaban la racionalidad occidental, por otro aparecía la noción de "lógica interna", principio sobre el cual se levantó el edificio antropológico, dentro del cual se discutió, explícita o implícitamente, el estatuto universal o particular de la razón.

Morgan aparecería como un caso paradigmático, a la vez que fundacional. Contemporáneo del taylorismo, procedería metodológicamente en forma similar: construcción de "conocimiento local" (fábrica/comunidad), conocimiento de las condiciones específicas de vida, de la jerga o dialecto nativo, decodificación de procesos de trabajo/sistemas de parentesco y organización política. Pero mientras Frederick Taylor buscaba, instrumentalmente, la elevación del rendimiento laboral mediante el estudio de los procesos de trabajo, Morgan habría buscado la legitimación de las formas de vida indígenas, incluso, como lo señala Tiscornia, defendiendo políticamente los derechos de los indios y ganándose el reconocimiento

de éstos.

Finalmente, si queda legitimada la "otredad", se haría indispensable una reflexión en torno a la eficacia actualizada de la "primitividad" desde el punto de vista político, puesto que ésta seguiría operando entre nosotros cada vez que se apelara desde la ideología de los países centrales a esos "otros" que somos "nosotros", en tanto "democracias en transición", "gobiernos autoritarios" o "régimenes dictatoriales". Es aquí, y apelando a la validez de la "otredad", donde nos preguntamos: ¿deberíamos rechazar por relativas las acusaciones de "primitivos" o reconocerlas como fuerza de formación de identidades? ¿Son falsedades tan arbitrarias como las afirmaciones de irracionalidad de los "primitivos", o están identificando pautas específicas que nos diferenciarían del Occidente hegemónico y que serían tan válidas como las "democracias desarrolladas"? Quedamos atrapados en una aporía: o bien concedemos plena autoridad cognoscitiva a las mencionadas acusaciones, bajo el riesgo conciente de llevarnos al sometimiento, o bien las rechazamos admitiéndoles un valor relativo que nos libraría a nuestro propio (¿propio?) destino, pero que perdería toda posibilidad de legitimación que no sea autorreferencialmente. Si, como sostiene Habermas, existirían aporías instructivas, no puede menos que inquietarnos esta tensión sobre la cual aparece montada la argumentación de Tiscornia. Es cierto que, ya sea por compartir categorías, metodologías y técnicas específicas, la Antropología aparece emparentada con el mundo disciplinario. Es verdad, también, que su contribución al "buen gobierno colonial" la muestra como instrumento del poder político y no sólo victoriano. En un trabajo de 1970, Eduardo Menéndez se encarga de poner de manifiesto los diferentes servicios que la Antropología habría prestado al Departamento de Estado norteamericano, que inclusive tomaron estado público en un editorial del New York Times del 20 de marzo de 1967, en el cual se afirmaba socarronamente que "antes los cálculos de guerra contrarrevolucionaria en los Estados Unidos era de 10 soldados por guerrillero, y ahora el cálculo es de 10 antropólogos por cada guerrillero"⁴.

Pero, al mismo tiempo, resulta innegable que con la Antropología ocurre algo extraño. Su comportamiento, ciertamente, es "anómalo" en términos estrictamente disciplinarios. No sólo ya por las acciones que muchos antropólogos han desarrollado, sumándose, por ejemplo, a movimientos políticos locales, sino en la misma raíz, en la médula de la práctica. Apropriadamente de la "otredad" en su forma de "primitividad", la Antropología entró en diálogo con formas de vida que le eran extrañas. En su afán copiadador, debió vincularse con dichos mundos de vida, instalándose una

relación comunicativa en la que, inexorablemente, debía apelar a una cierta "caridad hermenéutica" sin la cual la comunicación se disolvía. De tal manera, fueron apareciendo las construcciones desde el punto de vista "nativo", y que iban a constituir los objetos-base sobre los cuales se estructuraría toda la teoría antropológica. Así, aparecería claramente la deuda con el naturalismo de cuño positivista, pero quedaría al mismo tiempo abierto un horizonte de referencia a un "otros" que, aunque lejano desde todo punto de vista, se autolegitimaba en tanto "cosa"-objeto específico de la disciplina, y en tanto relatividad epistemológico-ética. Es esta Antropología la que se expresa en la "Declaración de los Derechos humanos", que M. Herkovitz redactó en 1947 en la mesa ejecutiva de la American Anthropological Association, y que fue presentada a la Comisión de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas.

La misma contraposición entre disciplinamiento/humanización aparece en los reformadores sociales de fines del siglo XVIII y principios del XIX; basta recordar los llamados a la "conciencia pública" por parte de Pinel y Esquirol para que sea reconocido el "loco" como "enfermo mental", con el fin de que se pueda ejercer sobre éste una reforma moral que lo reintegre a la sociedad de los hombres.

Este desdoblamiento, entonces, entre ideal humanista y ejercicio disciplinario recorre todos los campos del saber sobre el hombre surgidos con la Ilustración; precisamente, es a ella a quien se debe recurrir para salir del atolladero: reformularse la pregunta kantiana "¿Qué es la Ilustración?" parece tener plena vigencia.

Esta es la cuestión central que discute Habermas a Foucault⁶. Todo poder, para ser identificado como tal, debe ser referido a un sistema crítico que suponga ciertas condiciones normativas a un presente interpretativo. Foucault se mantiene alejado de esta premisa: opone tajantemente a toda hermenéutica las apariciones y derrumbes de discursos, impulsados por una voluntad de verdad siempre renaciente. Pero ocurre que, si es cierto que Tiscornia afirma acerca del carácter anti-disciplinario de la Antropología, no se advierte de qué manera, en medio de un mundo estructurado sobre la vigilancia y el control, basado en permanentes sistemas de exclusión, se habría abierto camino un saber que, precisamente, hace de la hermenéutica y de la legitimación de la diferencia su misma condición de posibilidad. En fin, ¿caso la presencia misma de la Antropología no pondría en cuestión el sistema foucaultiano?

Sin embargo, hay aún un aspecto que permite prolongar el razonamiento en términos de Foucault; podríamos preguntarnos si la autonomización de las esferas locales, la vigencia de los principios de autorreferencialidad

que levanta o descubre la Antropología en las diferentes formas de vida, no constituiría sino la imagen especular del mismo poder que fragmenta, divide, rehuye la totalidad, y se localiza siempre a partir de prácticas específicas, en las cuales se ejercería. Pero, de aceptarse esta última posición, ya no habría lugar para pensar la Antropología como forma diferenciada, y mucho menos en su cualidad crítica.

No puede escaparse de estos atolladeros a menos que el mismo concepto de racionalidad sea discutido. Porque la amplitud en el reconocimiento de las "otras" formas de vida puede traer consecuencias impensadas; A. Giddens⁸ retoma justamente este problema cuando, comentando a E.E. Evans Pritchard, sostiene que el antropólogo no necesita aceptar las interpretaciones Azande sobre la lluvia. Debe entenderlas, pero no por ello concederles el mismo estatuto epistemológico que a la ciencia. Porque, entonces, no cabría en el mundo moderno distinguir diferencias culturales de desigualdades sociales, y el mismo ejercicio político quedaría relegado a la aceptación de todo pensamiento, siempre dentro del sistema democrático, y aun aquellos que, como los nazi-fascistas, contribuirían a su destrucción.

Digo esto no gratuitamente, sino porque entiendo que la Antropología está enormemente implicada en las posibilidades de construcción de la democracia (más allá de que, como señala Tiscornia, nuestro lugar en tanto científicos o profesionales en la Argentina no induzca al entusiasmo). Quiero decir que, si toda utopía representa un exceso de significado con respecto a la ideología, la Antropología, concebida en términos de acción comunicativa, puede romper con el naturalismo cosificador que la restituye como disciplina, y a la vez integrar esos mundos de vida que, reconocidos y valorados en su diferencia, puedan ser no ya racionalidades locales y adversas a la razón científica, sino espacios de diálogo, en donde la anticipación de sentido que requiere toda hermenéutica restablezca el lugar pleno -aunque potencial- de los hablantes.

Finalmente, hay quizá consecuencias no previstas desde el punto de vista de esta propuesta normativa: si la antropología expande su potencia de escucha y comprensión, convertida en práctica cotidiana de diálogo, sólo lo puede hacer al precio de su propia desaparición, al menos bajo las formas en que ha sido conocida. De todas maneras, este desplazamiento desde la fuerza disciplinaria a la situación de diálogo no constituye un olvido de las maneras concretas en que actúan las coacciones sociales, antes bien, intenta poner de manifiesto el hecho de que **la racionalidad es una conquista** -y que, como tal, necesitará de una noción de progreso consensuada públicamente. Que, en definitiva, el Derecho no representa

TAMBIÉN EL PODER DEL DIÁLOGO. REFLEXIONES A PARTIR DE [...]

sólo, una disciplina normalizadora cuyo propósito sea el control de la vida ; también conlleva una idea de justicia humana basada en una normatividad revocable, no expuesta a los secretos designios de voluntades caprichosas de dioses, reyes, o, incluso, presidentes.

* Licenciado en Ciencias Antropológicas. UNBA
Docente en la cátedra de Metodología y Técnicas de la Investigación
antropológica. UNBA
Profesor de Antropología Simbólica. UNCPBA

NOTAS

- 1 MICHEL FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1985 (1966).
- 2 MICHEL FOUCAULT, *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa, 1983 (1978).
- 3 SOFÍA TISCORNIA, "Antropología política y Criminología: acerca de la construcción de saberes en el control de la otredad", *Publicar - En Antropología y Ciencias Sociales*, Bs. As., año I, 1992, Nº 1, pp. 53-68.
- 4 EDUARDO MENÉNDEZ, "Ideología, Ciencia y práctica profesional", en ALAN TOURAINE et. al., *Ciencias Sociales: Ideología y realidad nacional*, Bs. As., Tiempo Contemporáneo, 1970, pp. 101-124.
- 5 MICHEL FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica*, México, FCE, 1977, dos volúmenes.
- 6 JÜRGEN HABERMAS, "Apuntar al corazón del presente", en DAVID COUZENS HOY (comp.), *Foucault*, Bs. As., Nueva Visión, 1988, pp. 119-124.
El discurso filosófico de la modernidad, Buenos Aires, Taurus, 1989 (1985).
- 7 MICHEL FOUCAULT, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1986.
- 8 ANTHONY GIDDENS, *Las nuevas reglas del método sociológico*. Bs. As., Amorrortu, 1987.
- 9 THEODOR ADORNO & MAX HORKHEIMER, *La sociedad. Lecciones de sociología*,

Bs. As., Proteo, 1969.

- 10 JÜRGEN HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Bs. As., Taurus, 1989, tomo I.
CLIFFORD GEERTZ, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1987.
GRACIELA BATALLÁN & JOSÉ FERNANDO GARCÍA, "Antropología y participación. Contribución al debate metodológico" *PUBLICAR - En Antropología y Ciencias Sociales*, Bs. As., año I, 1992, Nº 1, pp.79-93.
- 11 "Que una historia de la justicia penal moderna pueda quedar disociada de la evolución del Estado de derecho, es algo que quizá pueda todavía justificarse haciendo referencia a técnicas de exposición. Pero lo que ya no es de recibo es que la teoría sólo tenga en cuenta el sistema de ejecución de las penas. En cuanto pasa de la época clásica a la modernidad, Foucault ya no presta atención alguna al derecho procesal penal. En caso contrario, se hubiera visto en la necesidad de someter a una detallada interpretación, en términos de teoría del poder, los evidentes progresos en liberalidad y seguridad jurídica, la extensión de las garantías del Estado de derecho también a este ámbito". Jürgen HABERMAS, *El discurso filosófico de la modernidad*, pp. 346. Nótese las interesantes consecuencias que se desprenden también para la Antropología, en especial para el caso de las mal llamadas "extrapolaciones" categoriales del mundo primitivo al moderno -mitos, rituales, etc.