

Introducción.

La antropología, la teoría política y lo político

MÓNICA L. ESPINOSA ARANGO, PH. D.
ALEX BETANCOURT, PH. D.

ESTE LIBRO NACE de los encuentros que hemos tenido colegas de diferentes campos de las ciencias sociales. Algunos somos antropólogos interesados en los vínculos de la historia, la violencia y la vida política y cultural en los llamados pueblos no occidentales, tanto pasados como presentes; otros somos científicos políticos que trabajamos en teoría política, en particular, en teorías de la democracia y la relación entre la violencia, la democracia y la responsabilidad política; finalmente, otros trabajamos en estudios críticos del desarrollo y en la manera como se forja el Estado a nivel local en las redes globalizadas del mundo contemporáneo. Le hemos apostado a construir un intercambio interdisciplinario sobre lo político, que ofrezca una pluralidad de perspectivas sobre el poder. Una de las características principales de lo político radica en la preocupación por el carácter “colectivo” del poder político y su relación con la distribución de recursos (Wolin, 1969). Lo anterior quiere decir que la pregunta por lo político involucra una mirada a la experiencia social, al simbolismo que la rodea, a su cotidianidad y a las prácticas socioculturales en las que hunde sus raíces. Asuntos como el ejercicio de la autoridad y sus efectos; el establecimiento, legitimación y representación del poder político, y los procesos de toma de decisión respecto a recursos que afectan la vida común de una colectividad están integrados en dichas prácticas socioculturales.

Con la publicación de este libro buscamos presentar un conjunto renovado de análisis sobre la vida política moderna y las prácticas y elaboraciones sociales, culturales, científicas y de poder que la fundan. Este libro ofrece a los lectores oportunidades variadas y situadas en diferentes casos de estudio para pensar el

poder y las diferentes maneras como se articula lo político: la Historia Universal de cara a una historia universal desde abajo, cuyo momento luminoso sería la Revolución Haitiana; el Estado visto a través del prisma clastresiano de la lucha contra el Estado como encarnación del Mal; el eurocentrismo invertido de la filosofía de Dussel con relación a la complejidad histórica de la modernidad temprana en el Caribe; el lugar de la catástrofe en el discurso político contemporáneo y su doble momento de naturalización de la catástrofe y “catastrofización” de la política; la dialéctica social que subyace a los escenarios de exclusión de las favelas en Brasil y las preguntas difíciles sobre la democracia a la luz de la experiencia cotidiana de ciudadanos para quienes la violencia es algo rutinario; y la dinámica en la que se entretajan Estado, naturaleza y capital en las tierras bajas del Pacífico colombiano a partir de la implementación del proceso de ordenamiento territorial durante la década de los noventa del siglo xx.

Esta introducción se estructura en torno a tres asuntos. En primer lugar, desarrolla una reflexión sobre la relación entre antropología cultural y teoría política. En segundo lugar, sitúa retrospectivamente la relación entre la antropología y lo político desde propuestas que se originaron en la década de los sesenta del siglo pasado, mostrando sus temas y problemas y evaluando su relevancia contemporánea. En tercer lugar, presenta las constelaciones antropolíticas, mostrando los ejes temáticos y los principales argumentos desarrollados en las partes del libro y en los capítulos específicos.

La antropología cultural y la teoría política

La relación entre antropología cultural y teoría política no ha sido objeto de elaboraciones frecuentes, aunque desde luego han existido propuestas de acercamiento –algunas pioneras, otras puntuales– de la antropología a la ciencia política en la academia del Atlántico norte (Cohen, R., 1967; Cohen, A., 1978; Aronoff, 1986). Por razones del origen y el desarrollo de la disciplina, la antropología clásica se mantuvo a distancia de las preocupaciones asociadas a la consolidación teórico-metodológica de la ciencia política, dedicada a la investigación de los asuntos públicos y los sistemas de gobierno occidentales. Los antropólogos clásicos veían estos últimos en clara contraposición con los de las sociedades no occidentales o “primitivas”, a cuyo estudio se abocaron. Aunque hubiese referentes teóricos comunes en pensadores antiguos y modernos –Aristóteles, Rousseau, Hobbes, Montaigne, Montesquieu, Engels y Marx, entre otros–, y aunque pioneros de la antropología como L. H. Morgan hubiesen tratado algunos temas de la filosofía política con relación al surgimiento de las normas y formas de producción de las llamadas sociedades salvajes, bárbaras y civilizadas, y aunque las ideas de E. Durkheim y M. Weber circularan ampliamente en los

medios intelectuales, no puede decirse que se haya dado una interpenetración entre la antropología y los problemas de la filosofía política antigua, medieval o moderna.

Por su parte, la teoría política también experimentó una desconexión severa con respecto a los supuestos que subyacían a muchos de sus enunciados. Entre las preocupaciones fundamentales de los teóricos políticos se encontraban la naturaleza del ser humano, el papel de las instituciones políticas y el desarrollo de nociones específicas de lo político. Dentro de estas preocupaciones, la más cercana a la antropología era la relativa a la naturaleza del ser humano. Una mirada a los pensadores canónicos de la historia de la teoría política, tales como Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke y Rousseau, revela que cada uno de ellos suponía que los seres humanos tenían rasgos y conductas que se entendían como universales. Por ejemplo, Maquiavelo y Hobbes compartían una noción bastante pesimista del ser humano; ambos lo veían como un ser egoísta, envidioso, falto de solidaridad y preocupado únicamente por su propio interés.

En cada pensador, las nociones sobre la naturaleza del ser humano tuvieron sus corolarios específicos. En el caso de Maquiavelo, la famosa “economía de la violencia”; en el de Hobbes, la conocida “guerra de todos contra todos”. Quizás uno de los ejemplos más célebres sea la popularizada noción del “noble salvaje” de Rousseau. El pasaje del estado de naturaleza del ser humano a la sociedad política, descrito por Rousseau en el *Discurso sobre el origen y fundamento de la desigualdad entre los hombres* (1754), quizás sea uno de los momentos más antropológicos de la teoría política. Tan central ha sido la discusión de Rousseau que Claude Lévi-Strauss le dedicó toda una sección en su libro *El pensamiento salvaje* (1962). Sin embargo, en raras ocasiones los teóricos políticos han examinado seriamente el contenido antropológico de sus supuestos (Wood, 1972).

Por otro lado, desde la antropología han existido propuestas de crear vasos comunicantes entre ideas filosóficas y problemas antropológicos. En su momento, Pierre Clastres (1978/1969) propuso una “revolución copernicana” para repensar el poder en las sociedades primitivas y establecer un principio de exterioridad del Estado (tal como lo analizaremos en este libro), para lo cual recurrió y respondió a algunas inquietudes de la filosofía política moderna. De igual forma, desarrolló una fuerte crítica al etnocentrismo de la teoría occidental. Por su parte, Clifford Geertz (2002/2000) fue de los pocos antropólogos que se propusieron disertar explícitamente desde la antropología sobre temas de la filosofía política, insistiendo en construir un puente entre el interés distintivamente antropológico por “la singularidad de los modos de vida de otros pueblos” y la investigación empírica, por un lado, y la experiencia humana en una dimensión amplia, por otro. En este sentido, se dio a la tarea de reflexionar sobre los problemas epistemológicos del conocimiento, sobre la modernidad y sobre los problemas políticos contemporáneos derivados de los conflictos étni-

cos. También cabe destacar la reflexión crítica que hizo Marshall Sahlins (2011) sobre las nociones de naturaleza humana tomando como punto de partida la idea de los impulsos egoístas del ser humano, que ha sido la base de la ideología del capitalismo y de varias teorías políticas y económicas modernas.

Desde otro posicionamiento conceptual, Michel-Rolph Trouillot (2011/2003) señaló que el horizonte peculiar de representación que llamó “el nicho del Salvaje”, característico de la filosofía política y la ciencia modernas y asociado a “la geografía de la imaginación de Occidente” y al mito del noble salvaje, no se forjó en la Ilustración, sino en el colonialismo temprano. Trouillot insistió en que la expansión europea en ultramar desde el siglo XVI no solo marcó el surgimiento del colonialismo y el capitalismo, sino que fue decisiva en la construcción del “nicho del Salvaje”. En esa medida, consideraba impensable hacer antropología sin historizar y criticar la relación de la antropología con la geografía de la imaginación de Occidente, en la cual el pensamiento de Rousseau ha jugado un papel central. En cierta medida, los planteamientos de Trouillot hacen eco de las preocupaciones políticas y conceptuales de la antropología cultural de la posguerra, sobre todo desde el reconocimiento temprano que tanto Pierre Clastres como George Balandier hicieron de los problemas de etnocentrismo en la teoría antropológica.

La siguiente sección no busca presentar un balance exhaustivo de la antropología política, sino examinar la manera en que la antropología abordó lo político en un momento crítico y prolífico, y recorrer los caminos que se abrieron para llegar a una pluralidad de estudios que exceden la idea de una “antropología política”. En el camino esperamos desarrollar posibilidades iluminadoras de diálogo con la teoría política.

La antropología y lo político

Los años finales de la década de los sesentas del siglo pasado fueron estimulantes para la reflexión antropológica sobre el poder y la vida política. Desde unas perspectivas críticas de la antropología tradicional, influenciada por los paradigmas del estructural-funcionalismo y de la evolución política, algunos antropólogos propusieron nuevos modos de ver la vida política con relación a las prácticas socioculturales (Gluckman, 1965; Swartz, Turner y Tuden, 1966; Balandier, 1969/1967; Clastres, 1978/1969).¹ Nos vamos a referir a dos trabajos que, en nuestra opinión, tuvieron un influjo decisivo en las reflexiones teórico-

1 El libro compilado por J. Llobera (1979) en español es una fuente importante de documentación; está basado en la traducción de varios textos producidos entre las décadas de los cuarentas y los sesentas del siglo pasado.

metodológicas posteriores. La pluralidad teórica y temática de las propuestas contemporáneas hace difícil hablar de una “antropología política”, aunque sí permite hablar de géneros y formas de etnografía política experimental y de etnografías de lo político (Kurtz, 2001). Esto podría verse como parte de una antropología de lo político.

El primer trabajo fue la base de una tendencia antropológica llamada retrospectivamente el “paradigma procesual” (Kurtz, 2001). Surgió a partir de los estudios experimentales liderados por Marc Swartz, Victor Turner y Arthur Tuden (1966) en torno a la antropología política. El segundo trabajo fue el propuesto por George Balandier (1969/1967), cuyos argumentos se convirtieron en fundamento crítico para los debates antropológicos sobre la economía política y la evolución política de las llamadas sociedades arcaicas.

El experimento de Swartz, Turner y Tuden intentaba establecer si había algún tipo de cambio teórico-metodológico en la antropología vinculado con las profundas transformaciones políticas y los procesos de descolonización que vivían para ese momento la mayoría de las sociedades estudiadas por los antropólogos. El continente africano era el escenario paradigmático de enlace entre teoría y práctica, ya que los estudios clásicos sobre la organización sociopolítica provenían de etnografías de pueblos africanos. Entre ellas cabe resaltar el estudio de E. E. Evans-Pritchard (1977) sobre los nuer del alto Nilo en el Sudán, publicado en 1940; la colección de estudios comparativos sobre la organización política y el gobierno de las “tribus” ngwato (en el entonces protectorado de Bechuana), bamba (Zambia), kede (Nigeria), bantú (Uganda), tallensi (Ghana) y nuer, así como el imperio zulú (Suráfrica) y el reino de Angola (Uganda), dirigida por Fortes y Evans-Pritchard (1963) y también publicada en 1940; y la colección de estudios organizada por John Middleton y David Tait, publicada en 1958, sobre seis sociedades segmentarias formadas por grupos de descendencia unilineal y sin autoridad política centralizada: los dinka, los mandari, los amba y los lugbara, de África oriental, y los tiv y los konkomba, de África occidental (Middleton y Tait, 1967).

Swartz, Turner y Tuden propusieron reexaminar la teoría a la luz de los fenómenos de cambio sociocultural y modernización político-económica que se venían dando entre los pueblos no occidentales. La idea era lograr una mejor comprensión de los procesos dinámicos del conflicto. Aunque posicionados en una analítica funcionalista que llamaron “procesual”, estos autores asumieron como lugar primario de indagación la interacción de los agentes políticos. Su postura se diferenció del enfoque antropológico previo en las estructuras de gobierno o en las estructuras de descendencia y linajes de parientes asociados a un territorio. La influencia de la Escuela de Manchester fue importante en este giro. Liderados por Max Gluckman, sus investigadores estaban interesados en examinar los conflictos de intereses y valores, la sucesión de cargos, los rangos

de autoridad y las leyes consuetudinarias, al igual que los mecanismos rituales de resolución de conflictos (Gluckman, 1965). Swartz, Turner y Tuden centraron su atención en los conflictos derivados de la acción de los agentes políticos, en las formas de mediación y resolución de estos conflictos, en la transformación de los códigos, los cargos políticos y las formas de ejercer autoridad, y en la relación entre política y ritual. Desde allí propusieron un acercamiento procesual a la dimensión de lo político, haciendo énfasis en la continuidad espacio-temporal.

En líneas generales, argumentaron que el análisis del campo político no solo debía dar cuenta de la dinámica entre personalidades (jefes) y grupos, sino de la discrepancia entre las metas públicas perseguidas por los agentes de una colectividad y las conductas que estos desarrollaban para alcanzarlas. Era el lugar adecuado para analizar el surgimiento de conflictos y tensiones que no necesariamente llevaban a la preservación de instituciones y estructuras sino, muchas veces, a su inestabilidad y subversión dentro de un campo diferencial de logros en el uso del poder público y en las formas de control, distribución y reparto de metas y recursos escasos.

Turner insistió en la importancia de estudiar lo que llamó el “drama social” o “drama del vivir”, una estructura o unidad procesual que todo individuo y colectivo que compartiera ideas y lazos basados en una historia común experimentaba a lo largo de la vida (Turner, 1982). El drama social era un desafío perpetuo a cualquier aspiración de perfección de una organización política y social, es decir, era un “universal procesual” que demostraba que la vida sociopolítica siempre involucraba competencia por metas (poder, dignidad, prestigio, honor o pureza) y recursos escasos (bienes, territorio, dinero o mujeres). En síntesis, Turner sostuvo que el drama social era una “estructura situacional de sentido” caracterizada por cuatro fases: ruptura, crisis, reparación o ajuste, y reintegración o reconocimiento de la ruptura. Todo colectivo humano con aspiraciones de comunidad política experimentaba rupturas o producía consensos cuyo desencadenamiento mostraba “la estructura de la acción política” de un modo procesual, es decir, dinámico y local, no estático y generalizante. El drama social promovía una *poiesis* o reconfiguración del sentido cultural, aun cuando significara el desmantelamiento de antiguas estructuras de sentido.

Si bien el vigor del paradigma procesual declinó hacia finales de los ochentas, contribuyó a revertir el estructuralismo de los estudios antropológicos tradicionales sobre la vida política y sus funcionalidades, y a establecer una serie de criterios conceptuales para abordar la dinámica, competencia y tensión propias del campo político. Los procesuales resaltaron la agencia de los sujetos políticos, sus narrativas y sus procesos reflexivos y de autorrepresentación, por lo general manifiestos en rituales sacros y profanos, expresiones artísticas, formas teatrales y deportivas y actividades performáticas en su sentido más amplio (Schechner, 2006).

Balandier (1969/1967), al igual que Swartz, Turner y Tuden, hizo énfasis en la importancia de analizar –si bien dentro de una perspectiva no funcionalista– las relaciones de poder, las estructuras que le brindaban a este su fundamento, los tipos de estratificación social que lo hacían necesario y los rituales que aseguraban su arraigo en lo sagrado e intervenían en sus estrategias. Si para aquellos el carácter público e intencional de las conductas de los agentes con relación al uso del poder era central en la movilización del capital político y en la conformación del campo político, para Balandier era además primordial construir un proyecto histórico y comparatista que demostrara la relevancia de lo político en la diferenciación histórica de las sociedades globales y, en particular, en las “formas políticas otras”, en las que el Estado no estaba claramente constituido, y que contrastaban con aquellas en las que sí existía bajo diversas configuraciones.

Tanto Swartz, Turner y Tuden como Balandier tenían claro que adoptar una perspectiva histórica era necesario para reconceptualizar la antropología política; sin embargo, las características y metas de esa historización de la cultura eran distintas. El acercamiento procesual de Swartz, Turner y Tuden a lo político no hacía énfasis en las discusiones teóricas más amplias sobre la presencia o ausencia del Estado como marcador de las sociedades políticas, sino que estaba circunscrito a un redimensionamiento de la dinámica política en el nivel de la experiencia y la interacción de los individuos. Por su parte, el acercamiento de Balandier era más próximo a lo que se discutía en la filosofía política europea, sobre todo bajo el influjo de las ideas de Rousseau respecto al hombre en estado de naturaleza y al hombre político, las sociedades naturales y las sociedades políticas fundadas en el contrato social. Balandier estaba interesado en señalar que lo político también era constitutivo de las sociedades sin Estado y que, por lo tanto, era un fenómeno susceptible de ser estudiado de modo comparativo. Su propuesta resaltaba la necesidad de aprehender las diferentes expresiones de la realidad política en toda su extensión histórica y geográfica.

Al igual que Pierre Clastres en su ensayo de 1969 “Copérnico y los salvajes”, en el que denunció el etnocentrismo cultural del pensamiento occidental y abogó por entender las sociedades sin Estado más allá de la idea occidental según la cual toda relación de poder, en particular de poder político, entraña una relación de orden-obediencia (Clastres, 1978/1969), Balandier señaló el etnocentrismo de la mayoría de las teorías políticas y propugnó por una localización y delimitación del campo político que tuviera en cuenta la energía difusa del poder, siempre orientada hacia adentro y hacia afuera, siempre percibida por sus efectos y generadora de asimetrías que afectan la vida social. En este orden de ideas, insistió en el potencial variable de desigualdad generado por el poder y en su carácter ambiguo y sacro, incluso en contextos seculares. Al mismo tiempo, orientó sus preocupaciones al problema de la situación colonial y la descolonización desde su experiencia como antropólogo africanista, y exhortó a otros antropólogos a

hacer estudios sobre las dinámicas de competición, impugnación y persuasión del campo político, asumiendo el tiempo histórico como dimensión definidora de este campo y asociando las sociedades arcaicas con la Historia.

El interés distintivamente antropológico por las llamadas sociedades primitivas, sumado a la crítica al etnocentrismo de la teoría misma que estas dos tendencias promovieron bajo distintos modos y metas, tuvo el efecto de revelar la centralidad e historicidad de lo político en el estudio de las dinámicas y tensiones de los grupos humanos. De igual forma, demostró la importancia de la política local, la agencia de los sujetos y las dinámicas del ejercicio del poder entre grupos de interés que no necesariamente estaban circunscritas a las formas institucionales de gobierno. Finalmente, abrió interesantes rutas de indagación en torno a la relación entre política y ritual y entre política y religión, el carácter ambiguo y sacro del poder, la teatralidad del poder, el poder mágico y la reificación del Estado (para algunos ejemplos, véanse Geertz, 1980 y Taussig, 1997).

Durante la década de los sesentas, la mirada de la antropología al aspecto rutinario del ejercicio del poder, la dinámica de los agentes locales y los grupos de interés, y el carácter sacro y ambiguo de la micropolítica fue también el catalizador de reflexiones sobre las relaciones entre antropología y ciencia política. En 1967, Ronald Cohen planteó que el acercamiento entre estas dos disciplinas debía basarse en una atención cuidadosa a la relación de las escalas, métodos y técnicas de análisis de la micropolítica y la macropolítica. Más adelante, propuso un modelo de análisis del sistema político encaminado a mostrar que este consistía no solo en la estructura de autoridad, sino en su actuación, desarrollo y persistencia en una *polity* (Cohen, R., 1978). De esta forma intentó superar la visión antiestatal y tribalista de los estudios antropológicos de las décadas de los cuarentas y cincuentas, centrados en la creación de clasificaciones de sistemas de linajes asociados a territorios. Por su parte, Abner Cohen (1978) propuso una analítica del simbolismo de las relaciones de poder que partía de la fortaleza microsociológica del análisis a profundidad y a pequeña escala, propio de la antropología, y de su articulación a las formulaciones teóricas macrosociológicas sobre el Estado y la vida política moderna, propias de la ciencia política.

Estas intervenciones fueron parte de la reemergencia del Estado como aspecto central en la dirección, el desarrollo y la pluralización de la vida política moderna de las hasta entonces llamadas “tribus” y “bandas”. Tal postura contrastaba con el énfasis sincrónico en los linajes de descendencia unilineal, la segmentariedad y los procesos de fisión/fusión que habían sido descritos como la base de la vida política y los conflictos intertribales de las sociedades africanas descentralizadas, resumidos en la famosa relación entre sangre (*blood*) y territorio (*soil*) defendida por la teoría británica de los linajes (Kuper, 2006).

De todas formas, la antropología tenía un precedente de reflexión sobre el origen del Estado. El marxismo había influenciado el estudio del surgimiento de aparatos de gobierno y formas de autoridad asociados al modo de producción asiático, en el que se inscribían las sociedades no capitalistas. La reemergencia del Estado como nodo analítico y campo de investigación empírica tomó distintas rutas. Es el caso de la obra de Pierre Clastres, quien en los sesentas y setentas defendió la existencia no solo de sociedades sin Estado, sino de sociedades contra el Estado (Clastres, 1978/1969). Igualmente, el interés por el Estado generó debates sobre su reificación, sus efectos y márgenes, su formación cotidiana y el problema contemporáneo de la incertidumbre de la ley y la arbitrariedad de la autoridad (Abrams, 1988/1977; Trouillot, 2011/2003; Das y Poole, 2004).

Por otra parte, el problema del ejercicio, la sublimación, la legitimación y la representación del poder bajo contextos culturales específicos o influencias políticas globalizadas también se mantuvo como un campo de indagación antropológica (Fogelson y Adams, 1977; Cheater, 1999). La construcción de consensos sociales y su expresión política, así como la reconstrucción de sujetos colectivos mediante acuerdos basados no solo en experiencias de clase sino en experiencias culturales, fueron temas centrales en el desarrollo de la teoría de los Nuevos Movimientos Sociales. Los pioneros de este campo, entre los que se destaca Arturo Escobar, insistieron en la importancia de examinar la relación entre cultura y política, así como la esfera pública, las formas de construcción de ciudadanía y las dinámicas de la cultura asociadas a la movilización política entre sujetos que hasta entonces no habían sido reconocidos plenamente como políticos (Escobar y Álvarez, 1992; Álvarez, Dagnino y Escobar, 1998).

John Gledhill (2000) ha planteado que si la antropología política tradicional se enfrentó al problema de utilizar las formas de organización política de las sociedades europeas modernas como la base de una tipología en la que las sociedades no estatales y no europeas ocuparon la categoría negativa de lo no estatal y lo no político –lo tribal, premoderno y/o atávico–, y los Estados antiguos –premodernos– fueron vistos como versiones arcaicas del Estado arquetípico moderno, la antropología política postradicional se ha enfrentado al imperativo de revisar críticamente su bagaje eurocéntrico. En este orden de ideas cabe resaltar dos asuntos clave en las reelaboraciones antropológicas sobre lo político: por un lado, la identificación y el análisis de los problemas de etnocentrismo y eurocentrismo de la teoría misma; por otro, la ampliación del horizonte de análisis de la cultura, dejando atrás visiones estáticas, autocontenidas y sincrónicas de la misma. Esta ha sido una gran contribución de la antropología cultural a las ciencias sociales contemporáneas.

El desafío de una antropología cultural contemporánea interesada en lo político es examinar el desarrollo, la complejización, la desintegración o la rearticulación de los sistemas político-sociales no occidentales de manera que el

paradigma del Estado y su centralidad en el mundo y el pensamiento modernos no ocluyan sus historias y dinámicas ni las absorban dentro de una idea teleológica del Estado. Del mismo modo, siguen siendo necesarios los análisis sobre el impacto de largo plazo y la globalización de las formas occidentales de organización sociopolítica en el resto del mundo, desde la instalación de administraciones coloniales, el desarrollo del Estado moderno y su relación con el nacionalismo, hasta el florecimiento de los conflictos sociopolíticos y territoriales asociados a la democracia liberal, al multiculturalismo y a la crisis de la soberanía de los Estados-nación. Desde luego, estos temas no agotan la agenda.

Además de los asuntos de teoría y escala que son parte del diálogo entre antropología y teoría política, es importante detenerse en las implicaciones metodológicas y ético-políticas de la relación de la antropología con los Otros, con sus narrativas y estructuras de significado. El o la practicante de la antropología desarrolla una preocupación por el lugar y estatus de la visión y los sentidos de mundo de los otros, y también una conciencia de sus propios referentes epistemológicos, bien sea que ese acercamiento se obtenga mediante encuentros cara a cara o mediante fuentes documentales, etnohistóricas y arqueológicas. La etnografía como concepto, método y práctica es determinante en la contribución de la antropología al análisis político, tal como lo enfatizan David Nugent y Joan Vincent (2007). De igual forma, es central en lo que hoy se conoce como antropología activista, que acepta la dimensión política de la producción y legitimación del conocimiento y asume los riesgos de las tensiones y contradicciones de la relación entre investigador e investigados, dentro de una visión que aboga por la justicia social y reconoce las virtudes de articular investigación y activismo (Hale, 2007). También es central en el desarrollo de la antropología colaborativa, cuya meta es igualmente la de promover la justicia social y crear las bases de una colaboración intercultural de coteorización entre investigadores nativos y antropólogos (Rappaport, 2005 y 2007).

La relación entre el antropólogo o la antropóloga y unas visiones y prácticas otras incluyen cuestionamientos que van desde cómo acceder a ellas, para qué y por qué, hasta cómo reconocerlas y entenderlas histórica y culturalmente, cómo acercarse a ellas dialógicamente y de forma activista e intercultural, teniendo en cuenta la relación política que se establece en esa mediación. Esta preocupación también está relacionada con otros ejes de reflexión de la antropología cultural contemporánea: las narrativas y su relación con la construcción del texto etnográfico, así como las disyuntivas que emergen al articular voces, experiencias y relatos de vida manteniendo una actitud reflexiva respecto a la producción y legitimación del conocimiento y a la cotemporalidad de investigadores y sujetos de investigación. Algunas de estas inquietudes han sido elaboradas por la llamada antropología política posmoderna, el género de la etnografía política experimental, las etnografías de lo político y las etnografías feministas (véanse,

por ejemplo, Behar y Gordon, 1995; Abu-Lughod, 2008; Visweswaran, 2008; Fabian, 1990; Taussig, 1987 y 2003 y Price, 2005).

En suma, la antropología cultural que se orienta a la experiencia de lo político y a la dinámica del campo político atendiendo narraciones y experiencias que forman parte del tejido de la vida diaria de individuos y colectivos particulares, de las formas en las que se estructura la diferencial sexual y de género; de sus rutinas, rituales y elaboraciones simbólicas; de sus formas de ejercer autoridad, afrontar conflictos y tomar decisiones que afectan la vida pública, puede potenciar encuentros significativos con la teoría política y las preocupaciones por la vida pública y la responsabilidad política, la violencia del poder y el poder de la violencia. Es un campo abierto para el análisis y la investigación, al que esperamos contribuir con los textos de este libro.

Constelaciones antropolíticas

El libro está dividido en dos partes tituladas así: “En los límites de la cultura, el poder y el conocimiento” y “La violencia, la catástrofe y el desarrollo: dimensiones de lo político”. La primera parte reúne las contribuciones de Buck-Morss, Espinosa Arango y De La Luz Rodríguez. Cada uno de estos autores propone una visión crítica con respecto a la producción de conocimiento sobre lo social y lo político y la manera en que dicho conocimiento define nuestras miradas sobre eventos históricos y pueblos particulares. Buck-Morss establece una relación crítica e inédita entre la obra filosófica de Hegel y los eventos de la Revolución Haitiana, relación mediante la cual reelabora la noción de lo universal en la historia. Por su parte, Espinosa explora la relación entre la obra etnológica de Pierre Clastres –particularmente aquella dedicada a la noción de sociedad contra Estado– y la historia contemporánea de los achés del Paraguay, para mostrar el doble proceso de relegamiento etnológico de este pueblo y de emergencia de la noción del Estado como Mal. Finalmente, De La Luz Rodríguez analiza la obra filosófica de Enrique Dussel y la confronta con las perspectivas históricas y etnohistóricas del Caribe prehispánico y la primera etapa de la conquista española para demostrar la importancia de ir más allá de una visión maniquea del colonizador y el colonizado. En este sentido, los tres autores aportan a una mirada crítica sobre los efectos del poder del conocimiento y la manera de representar eventos y procesos históricos que ameritan ser revisitados; de igual forma, sugieren distintas maneras de abordar lo político y lo cultural.

Los planteamientos de Buck-Morss nos llevan a hacernos preguntas inquietantes sobre la fragilidad de la identidad cultural en los momentos críticos de fragmentación forzada de pueblos. En la historia del mundo atlántico, estos momentos han sido frecuentes y han significado una gran dosis de sufrimiento

humano. Buck-Morss sugiere que dichos momentos llevan a los seres humanos a constituir otro tipo de comunidades u otro tipo de lazos fraternales y solidarios fundados en formas de “universalidad desde abajo”. Estas formas mantienen una relación dialéctica con los imperativos y presupuestos occidentalistas de la Historia Universal. Por su parte, los planteamientos de Espinosa y de De La Luz resaltan posibilidades alternas de analizar las experiencias e historias otras, bien sea que se trate de aprehenderlas sin lentes eurocéntricos, o que se trate de convertirlas en formas de interlocución significativa dentro de la experiencia común de la modernidad.

En su texto, titulado “Hegel, Haití y la historia universal”, Buck-Morss revisita un evento desdeñado por las representaciones ortodoxas y eurocéntricas de la modernidad: la esclavitud colonial. La autora demuestra que la transformación de la esclavitud colonial en algo moderno fue posible gracias a su forma capitalista. En este sentido, sostiene que el imperativo del capitalismo temprano no solo fue buscar mecanismos para explotar la mano de obra de manera más eficiente, sino obligar a los trabajadores a obedecer, algo que ocurrió de manera distinta en Europa, bajo el concepto de mano de obra libre, y en las colonias, donde la mano de obra estaba sujeta al lazo entre amo y esclavo. Las factorías, en opinión de Buck-Morss, fueron los escenarios tempranos de dinámicas culturales y laborales modernas –el caso de las factorías portuguesas en la costa occidental africana– que se propagaron progresivamente hacia las metrópolis europeas.

En su análisis, Buck-Morss resalta el rol de algunos pensadores radicales europeos de la época que “hicieron el enlace implacable entre la esclavitud colonial y las condiciones de trabajo, que casi rayaban en la esclavitud, de los trabajadores ingleses domésticos”, desarrollando una conciencia antiesclavista que pugnaba por la abolición de ambos sistemas. Para la autora, las ideas de estos pensadores, quienes se vieron a sí mismos como “ciudadanos del mundo”, han sido oscurecidas por la historia de los nacionalismos modernos. En este sentido, ella se pregunta: ¿quién es el sujeto colectivo de la historia? ¿La Nación, la Civilización, la Clase o la Razón? Buck-Morss insiste en que estas categorías llegan hasta nosotros “cargadas de residuos del pasado”, ya que contienen la historia sedimentada de sueños de utopía y de puntos ciegos culturales, de luchas políticas y de efectos de poder, que nos enfrentan a la pregunta por la posibilidad de una historia universal.

La concepción de esta historia universal se presenta en Buck-Morss como un momento dialéctico dentro del pensamiento hegeliano –Hegel contra Hegel–, que para ella está mediado por preocupaciones benjaminianas. Estas se expresan en el rescate que hace Buck-Morss del imaginario del desposeído y en los aspectos de moral y de justicia que surgen de tal imaginario en la propia historia universal. La inserción del otro, dejado a veces de lado por el movimiento del espíritu

hegeliano, quiebra la historia universal hegeliana y se reconstituye no ya como exclusión de Occidente, sino como momento constitutivo de carácter universal.

El lugar privilegiado de análisis de Buck-Morss es el formado por las “cosmologías atlánticas”, esos escenarios en donde los emblemas de la masonería coexistieron de manera creativa e inquietante con los del vudú. La coexistencia de mundos en ruinas y en construcción les permitió a unos individuos, cuyos referentes colectivos y culturales habían sido rotos de manera violenta, que vivían una infinita desposesión en la deshumanización de la esclavitud, que no siempre se comprendían –ni lingüística ni culturalmente–, que incluso quizás habían sido enemigos de guerra en el Congo o Dahomey, crear una comunidad productora de confianza, una red de alianzas fraternales. Para Buck-Morss, “el radicalismo antiesclavista articulado en Saint-Domingue fue un evento político sin precedentes”. En su mirada dialéctica, este evento toma una fuerza constitutiva que fue fecundada por un momento emancipador universal.

Buck-Morss encuentra una fuerza particularmente potente en esos momentos de “discontinuidad de la historia”, esos momentos “temporales de claridad”, cuando las personas abandonadas por su cultura comprenden bruscamente que su ser existente no es idéntico al de las colectividades culturales y, por lo tanto, se ven en la necesidad de apelar a un sentimiento moral y universal. Los esclavos llegaron a ser conscientes de lo humanamente intolerable de su situación, de que la esclavitud era una traición a la civilización y a los límites de la comprensión humana. Esta es, para la autora, la contribución histórico-mundial de los esclavos de Saint-Domingue: la idea de un fin de las relaciones de esclavitud que fue mucho más allá del pensamiento ilustrado europeo del momento. Lo anterior no quiere decir que los fundadores de Haití no usaran ideológicamente el discurso de la unidad nacional para llevar a los esclavos de vuelta a las pésimas condiciones de trabajo en las plantaciones y a la producción para la exportación. Como dice Buck-Morss, “el sufrimiento pasado no garantiza un futuro virtuoso”. De hecho, “la Revolución Haitiana experimentó todas las incertidumbres existenciales y las ambigüedades morales de una lucha por la liberación bajo las condiciones de una guerra civil y una ocupación foránea”.

Buck-Morss está interesada en promover el desarrollo de un pensamiento crítico que se extienda al borde de los mundos discursivos que sirven como contenedores de los hechos históricos, ya que la humanidad solo es visible en los bordes: “Tal vez el más fuerte golpe que se le puede dar al imperialismo sería el de proclamar lealtad a la idea de una humanidad universal por medio de un rechazo al presupuesto de cualquier colectividad política, religiosa, étnica, de clase o de civilización, las cuales se apropian de esta idea de manera exclusiva y excluyente”.

La propuesta de excavar un momento inédito de universalismo y empatía en las situaciones de rotura y fragmentación de referentes culturales trae muchas

inquietudes para la antropología cultural. Si ese universalismo empático surge en los límites de la cultura, ¿qué pasa con la cultura cuando colapsan los referentes culturales y colectivos de individuos que han crecido bajo la seguridad de esos vínculos? ¿Qué es, pues, la cultura? Dejamos las preguntas abiertas. Nos queda tan solo hacer énfasis en la innegable pertinencia de la crítica de Buck-Morss a las dimensiones ideológicas de las identidades y a los fundamentalismos “exclusivos y excluyentes” que se han producido por doquier en metrópolis y periferias desde que se inició la inquietante experiencia del mundo atlántico.

En “El problema del Uno: Pierre Clastres, los achés y la sociedad contra el Estado”, Espinosa explora el surgimiento de la famosa idea de Clastres de la sociedad primitiva como una sociedad contra el Estado, y su relación con el tema del “Uno es el Mal”. La exploración se basa en el análisis de la que fuera su fuente inicial de inspiración: la narración de la experiencia etnográfica de Clastres entre los achés (guayaquis) del Paraguay, que dio lugar a su célebre libro *Crónica de los indios guayaquis: lo que saben los cazadores nómadas del Paraguay* (1972). Espinosa examina el rol conceptual de los achés en la topografía política de Clastres, desde su idea temprana de la sociedad *sin* Estado hasta su idea madura de la sociedad *contra* el Estado. Su objetivo es señalar que la retórica de Clastres está inmersa en el problema del alocronismo de la antropología, descrito originalmente por Johannes Fabian (2002). Impulsado por representaciones culturales de ruina y progresivo deterioro físico y cultural de los primitivos ante las fauces de la modernización, el alocronismo deshistoriza el mundo del Otro y niega su cotemporalidad con el antropólogo.

Espinosa busca demostrar que la retórica alocrónica de Clastres está entrelazada con su distanciamiento etnográfico de los achés y su acercamiento a la palabra profética de los mbya guaraníes, particularmente a la noción del mundo como Mal. Ese giro derivará en la ecuación analítica sintetizada en la fórmula *Uno como Mal: Uno como Estado: Estado como Mal*, en la que se disolverán las peculiaridades culturales de los mundos en los que tales ideas se enraizaron. Mediante el análisis de las relaciones intelectuales de Clastres con pensadores franceses contemporáneos a él, como Deleuze, Guattari y Lefort, Espinosa localiza la idea del Estado como Mal dentro de la “batalla antitotalitaria” de la izquierda intelectual francesa de la época. Haciendo eco del planteamiento de Samuel Moyn, sugiere que ese proceso erigió a “la sociedad civil” en el lugar privilegiado de la libertad, lo que llevó a soslayar la problemática de los efectos de Estado y su centralidad en la experiencia política moderna, tanto para los pueblos occidentales como para los llamados no occidentales. Entre la perspectiva catastrófica del Otro y la exclusividad libertaria de la sociedad civil, Espinosa emprende una ruta de vuelta hacia el espacio y el tiempo de los achés contemporáneos para plantear que su historicidad y su voz política siguen hasta hoy presas de representaciones de ruina y pérdida. Concluye sosteniendo que el

efecto ha sido deshistorizar y despolitizar la experiencia de cambio sociocultural de los achés contemporáneos.

En su texto, titulado “Una crítica al eurocentrismo invertido: Enrique Dussel y la invisibilidad del Caribe hispánico en la modernidad temprana”, Gabriel de La Luz Rodríguez argumenta que si bien la obra filosófica reciente de Dussel está fundada en una crítica aguda de la modernidad euro-americana y del eurocentrismo, la evidencia para desarrollar esa crítica presume de categorías y discursos que son, en lo fundamental, occidentalistas. De La Luz sostiene que Dussel ignora la complejidad colonial y la narrativa histórico-mundial que la sustenta. Basado en la teoría de la articulación, demuestra que una perspectiva antropológica, histórica y crítica, que también se extiende a lo ético-político, puede ir más allá de la manida dicotomía entre colonizador (opresor) y colonizado (oprimido) que la retórica de Dussel parece esconder. Ir más allá implica, en su opinión, mostrar cómo se ha despolitizado “la mal llamada civilización”, y cómo en este proceso la voz de ese Otro que se quiere rescatar queda, paradójicamente, por fuera de las instituciones y la sociabilidad modernas, en un lugar transmoderno.

De La Luz es crítico de la imagen del oprimido/colonizado como totalmente pura y externa al proceso social, y de su otra faz: la del depositario a ultranza de los saberes contramodernistas. El bagaje eurocéntrico de esta postura que aparentemente reconoce al Otro crea un efecto teórico que De La Luz llama “eurocentrismo invertido”. En su opinión, el simplismo con el que Dussel aborda la narrativa histórica de la situación prehispánica y poshispánica temprana del Caribe obscurece la variedad y complejidad de las formaciones sociales indígenas. Dedicar entonces buena parte del texto a presentar un panorama más detallado de dicha complejidad, insistiendo en la necesidad de atender la información histórica y crear periodizaciones más detalladas, sin obviar ni reducir las continuidades del proceso histórico. Desde allí propone, basado en la noción de articulación y en los análisis de Balandier, aprehender mejor lo que está en juego en la situación colonial y la manera en que la incorporación de las sociedades colonizadas transforma a las metrópolis.

La segunda parte del libro, “Violencia, catástrofe y desarrollo: la dimensión de lo político”, presenta los textos de Antonio Vázquez-Arroyo, Alex Betancourt y Kiran Asher y Diana Ojeda. Estos se basan en reflexiones sobre temas y problemas políticos y sociales contemporáneos vistos desde la teoría política, en particular desde la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, y desde una ciencia política no ortodoxa interesada en una postura crítica frente a las políticas del desarrollo y al desarrollo como discurso, y atenta a los aportes gramscianos sobre la hegemonía y la formación cotidiana del Estado.

Tanto el capítulo de Vázquez-Arroyo como el de Betancourt exponen las implicaciones políticas y éticas de diferentes situaciones que han sido despoliti-

zadas vía sus formas de representación sociopolítica y los discursos conceptuales que las sustentan. Dichas representaciones terminan por legitimar la violencia del Estado o la coexistencia de la democracia con la violencia política en tanto práctica rutinaria y sistemática ejercida contra ciertos sectores de una sociedad, para quienes la violencia termina siendo la mediadora de sus reclamos sociopolíticos. Por su parte, Asher y Ojeda muestran la coexistencia problemática de los discursos internacionales de defensa de la biodiversidad dentro de las políticas de desarrollo y las nociones de marginalidad y pobreza de zonas y poblaciones que son el objeto de dichas políticas.

El trabajo de Vázquez-Arroyo, “La dialéctica de la catástrofe y la ‘catastrofización’ de la política”, examina el discurso de la catástrofe en el pensamiento político contemporáneo. Este ensayo nos confronta con tres ejes fundamentales que aprehenden la catástrofe. En primer lugar, explora las maneras en que el imaginario de la catástrofe en el discurso político contemporáneo representa el pasado siglo xx y las perspectivas de nuestro futuro político. En segundo lugar, ofrece una discusión profunda e iluminadora sobre cómo el lenguaje de la catástrofe influencia la manera en que se da cuenta del entorno político contemporáneo. En tercer lugar, elabora de manera crítica los enunciados teóricos que conforman el discurso de la catástrofe y sus efectos sobre el sentido de la responsabilidad política.

La narrativa de la catástrofe suele inscribirse en la dicotomía entre naturaleza e historia. Cuando las catástrofes se ubican en el ámbito natural, los individuos e instituciones solo pueden lidiar con el manejo de sus efectos. Ahora bien, a la catástrofe natural se contraponen lo que se denomina “calamidad”, la cual se inscribe dentro del ámbito del obrar humano. En la medida en que es resultado de este obrar, la calamidad conlleva una carga de intencionalidad que, a su vez, permite adjudicar responsabilidades sobre el estado de las cosas. Lo que muestra Vázquez-Arroyo es que esta distinción entre catástrofe y calamidad, basada en la separación entre naturaleza e historia, se desploma tanto en su diferenciación conceptual como en su articulación histórica. El autor emplea una perspectiva dialéctica para examinar tanto la naturalización de las catástrofes sociales como la politización de los desastres naturales. “Catastrofizar” tiene como uno de sus efectos concretos despolitizar una situación, llevándonos a pensar que no hay nada que hacer al respecto, más que esperar el impacto. Esta despolitización a su vez implica el ocultamiento de imperativos de poder y efectos, que pueden ser estructurales o institucionales, pero que se desplazan fuera del escenario en el que se considera la catástrofe inminente. Otro efecto de la “catastrofización” de la política es la legitimación de la violencia del Estado.

En la parte final de su texto, Vázquez-Arroyo se pregunta: ¿por qué el siglo xx es llamado la Era de la Catástrofe? En su respuesta nos brinda una explicación política que relaciona la preocupación de la literatura, particularmente de la que

surge después de la Gran Guerra (Primera Guerra Mundial), con la catástrofe y la violencia, pero que ignora la violencia imperial que precedió a 1914. Muestra así que la conciencia de la catástrofe viene a tomar su lugar protagónico en la imaginación occidental europea cuando la violencia, la guerra, el sufrimiento y la desesperación se vuelcan sobre Europa misma.

En “Sueños de favela: representaciones de violencia y democracia”, Alex Betancourt se propone explorar las posibles relaciones teóricas entre democracia y violencia. Basa su reflexión en la discusión de dos documentales sobre la violencia en Brasil: *Favela Rising* (2005, director Jeff Zimbalist) y *Bus 174* (2002, director José Padilha). Mediante el análisis del lugar de la violencia en momentos claves de la historia de la teoría política, el autor logra dos objetivos importantes. En primer lugar, nos lleva a considerar críticamente la violencia política como un elemento corrosivo de la sociedad contemporánea. Mediante la contextualización histórica del papel de la violencia en la teoría política, demuestra su rol constitutivo en las relaciones del individuo con el Estado y de los individuos entre sí. En segundo lugar, desde esta apreciación, nos permite examinar de manera más abierta los reclamos políticos y sociales que, en ocasiones, solo pueden ser mediados por la violencia. Mediante la constelación conceptual de violencia y democracia, Betancourt se pregunta por lo que sucede políticamente cuando el lugar de nacimiento y vida de un ciudadano se ha convertido en un lugar de exclusión y marginalización. Sus planteamientos nos llevan a preguntarnos por lo que ocurre cuando el hábitat de un ciudadano contemporáneo que vive en una “democracia” es un escenario de violencia rutinaria.

Una mirada a la historia política de Brasil en el período de transición a la democracia lleva a Betancourt a desarrollar la idea de dialéctica social. Como él lo señala, la democracia brasileña surgió y se desarrolló desde el lugar y a manos de los sujetos que históricamente fueron despreciados y considerados el caldo de cultivo del crimen y la violencia, y que hoy son excluidos y marginados. Su texto nos permite reflexionar sobre esta experiencia histórica y social desde una mirada teórica que reconsidera las relaciones entre los ciudadanos de una democracia y las experiencias cotidianas de violencia política.

Finalmente, en su trabajo “Producir la naturaleza y hacer el estado: el ordenamiento territorial en las tierras bajas del Pacífico colombiano”, Kiran Asher y Diana Ojeda se dan a la tarea de investigar el rol que desempeña la naturaleza en la construcción de la hegemonía de Estado. La naturaleza, en el sentido que las autoras proponen, es el conjunto de seres vivos y ecosistemas que, conectado a las relaciones humanas y sociales, hace parte crucial de la formación del Estado. La idea de ensamblaje siconatural les sirve para examinar el caso de las tierras bajas del Pacífico colombiano durante un período histórico de particular relevancia: el que arranca con la propuesta de reordenamiento territorial del país promulgada por la Constitución de 1991 y la implementación de la

Ley 70 de 1993, mediante la cual se reconoció a las comunidades negras como grupo étnico y se les otorgaron una serie de derechos que incluían la titulación colectiva de sus tierras.

Las autoras muestran que el proceso de ordenamiento territorial en el Pacífico es parte de una red de procesos locales, regionales, nacionales e internacionales de apropiación de ideas como biodiversidad, reserva genética y reserva forestal, y de enfrentamiento a ideas y nociones sobre la marginalidad y pobreza del Pacífico. Si, por una parte, la naturaleza se ha convertido en un factor central de proyección, desarrollo y política pública (por ejemplo mediante el Plan Pacífico y el Proyecto Biopacífico), por otra las comunidades locales de gente negra se han convertido en actores y sujetos de dicho desarrollo. Este parte de la dicotomía que opone riqueza –cuyo epítome es la naturaleza biodiversa del Pacífico– a pobreza y marginalidad –cuyo epítome son las comunidades negras–. En este sentido, Asher y Ojeda demuestran que la articulación de las comunidades negras ha sido asimétrica, variable y compleja, a medida que tanto la región como sus gentes han entrado de modo directo a ser parte de las negociaciones y los conflictos jurídicos, territoriales y políticos que están en la base de la formación del Estado. Ellas prueban de modo convincente que los derechos étnicos de las comunidades negras, ganados no solo en el cénit de un discurso internacional del multiculturalismo, sino gracias a luchas denodadas de la propia gente, coexisten con el problema menos explícito y más soslayado de los derechos colectivos sobre el territorio. A medida que los acuerdos se refinan, las negociaciones se rompen o toman nuevos rumbos y las comunidades negras debaten ciertas disposiciones y se oponen a ellas, se van forjando tanto la naturaleza como el Estado.

Todos los capítulos del libro buscan aportar a unas constelaciones antropolíticas. Seguimos la noción benjaminiana de pensamiento constelacional (Benjamin, 2003/1969), mediante la cual se pretende iluminar de manera novedosa y transdisciplinaria el análisis de problemas que han solido ser abordados desde perspectivas unidimensionales o estrictamente disciplinarias. Las constelaciones antropolíticas que presentamos ofrecen una mirada atenta a la producción de conocimiento y su relación con los imperativos de poder que privilegian ciertas visiones de mundo a expensas de otras, y que han silenciado otros registros y otras voces de la historia, como en los casos de la Revolución Haitiana, los achés del Paraguay y el Caribe prehispánico y colonial. En este sentido, nos invitan a desarrollar estudios y análisis atentos a las experiencias otras, a sus complejidades históricas y a su común sustrato moderno, teniendo en consideración la inseparable pareja poder-conocimiento. De otra parte, las constelaciones antropolíticas nos invitan a mirar de forma atenta la manera en que los discursos y prácticas políticas hegemónicos se sirven de discursos naturalizadores del poder para vaciar de contenido político temas, situaciones y eventos cuya existencia es signo de las profundas asimetrías que sostienen la emergencia y perduración

del discurso de la catástrofe como sustrato de la política, la violencia política y los modos violentos de expresar reclamos sociopolíticos en las democracias contemporáneas, así como los discursos racistas de marginalidad frente a las implicaciones globales de las políticas de biodiversidad.

Referencias

- ABU-LUGHOD, L. (2008). *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley: University of California Press.
- ABRAMS, P. (1988). Notes on the difficulty of studying the state. *Journal of Historical Sociology*, 1 (1), 58-89. (Fecha original de publicación: 1977).
- ÁLVAREZ, S. E., DAGNINO, E. y ESCOBAR, A. (eds.) (1998). *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Harper Collins Publishers.
- ARONOFF, M. (ed.) (1986). *The Frailty of Authority*. Oxford: Transaction Books.
- BALANDIER, G. (1969). *Antropología política*. Traducción de M. Bustamante. Barcelona: Península. (Fecha original de publicación: 1967).
- BEHAR, R. y GORDON, D. (eds.) (1995). *Women Writing Culture*. Los Ángeles: University of California Press.
- BENJAMIN, W. (2003). *The Origin of German Tragic Drama*. Traducción de J. Osborne. Londres: Verso. (Fecha original de publicación: 1969).
- CHEATER, A. (ed.) (1999). *The Anthropology of Power: Empowerment and Disempowerment in Changing Structures*. Londres: Routledge.
- CLASTRES, P. (1978). *La sociedad contra el Estado*. Traducción de A. Pizarro. Barcelona: Monte Ávila Editores. (Fecha original de publicación: 1969).
- COHEN, A. (1978). Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En: J. Llobera (ed.), *Antropología política* (pp. 55-82). Barcelona: Anagrama.
- COHEN, R. (1967). Anthropology and political science: Courtship or marriage? *American Behavioral Scientist*, 11 (1), 1-7.
- COHEN, R. (1978). El sistema político. En: J. Llobera (ed.), *Antropología política* (pp. 27-53). Barcelona: Anagrama.
- DAS, V. y POOLE, D. (eds.) (2004). *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of American Research Press.
- ESCOBAR, A. y ÁLVAREZ, S. (1992). *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*. Boulder: Westview Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. (1977). *Los nuer*. Traducción de C. Manzano. Barcelona: Anagrama. (Fecha original de publicación: 1940).
- FABIAN, J. (1990). *Power and Performance: Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba, Zaire*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- FABIAN, J. (2002). *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. Nueva York: Columbia University Press. (Fecha original de publicación: 1983).
- FOGELSON, R. D. y ADAMS, R. N. (eds.) (1977). *The Anthropology of Power: Ethnographic Studies from Asia, Oceania, and the New World*. Nueva York: Academic Press.

- FORTES, M. y EVANS-PRITCHARD, E. E. (eds.) (1963). *African Political Systems*. Londres: Oxford University Press. (Fecha original de publicación: 1940).
- GEERTZ, C. (1980). *Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.
- GEERTZ, C. (2002). *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Traducción de N. Sánchez Durá y G. Llorens. Barcelona: Paidós. (Fecha original de publicación: 2000).
- GLEDHILL, J. (2000). *Power and its Disguises: Anthropological Perspectives on Politics*. Londres: Pluto Press.
- GLUCKMAN, M. (1965). *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- HALE, C. R. (2007). In praise of “reckless minds”: Making a case for activist anthropology. En: R. Fox y L. Field (eds.), *Anthropology Put to Work* (pp. 103-127). Oxford: Berg Publishers.
- KUPER, A. (2006). Lineage theory: A critical retrospect. En: R. Parkin y L. Stone (eds.), *Kinship and Family* (pp. 79-96). Oxford: Blackwell Publishing.
- KURTZ, D. V. (2001). *Political Anthropology: Paradigms and Power*. Boulder: Westview Press.
- LLOBERA, J. (ed.) (1979). *Antropología política*. Barcelona: Anagrama.
- MIDDLETON, J. y TAIT, D. (1967). *Tribes without Rulers: Studies in African Segmentary Systems*. Londres: Routledge-Kegan Paul. (Fecha original de publicación: 1958).
- NUGENT, D. y VINCENT, J. (eds.) (2007). *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden: Blackwell Publishing.
- PRICE, R. (2005). *El presidiario y el coronel*. Traducción de I. Torres Rivera. San Juan: Ediciones Callejón.
- RAPPAPORT, J. (ed.) (2005). *Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada del milenio*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- RAPPAPORT, J. (2007). Anthropological collaborations in Colombia. En: R. Fox y L. Field (eds.), *Anthropology Put to Work* (pp. 21-43). Oxford: Berg Publishers.
- SAHLINS, M. (2011). *La ilusión occidental de la naturaleza humana*. Traducción de L. Andrade Llanas. México: Fondo de Cultura Económica. (Fecha original de publicación: 2008).
- SCHECHNER, R. (2006). *Performance Studies: An Introduction*. Nueva York: Routledge.
- SWARTZ, M., TURNER, V. y TUDEN, A. (eds.) (1966). *Political Anthropology*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- TAUSSIG, M. (1987). *Shamanism, Colonialism, and The Wild Man: A Study in Terror and Healing*. Chicago: The University of Chicago Press.
- TAUSSIG, M. (1997). *The Magic of the State*. Nueva York: Routledge.
- TAUSSIG, M. (2003). *Law in a Lawless Land: Diary of a Limpieza in Colombia*. Nueva York: The New Press.
- TROUILLOT, M.-R. (2011). La antropología y el nicho del Salvaje: poética y política de la alteridad. En: M.-R. Trouillot, *Transformaciones globales: la antropología y el mundo moderno* (pp. 43-77). Traducción de C. Gnecco Valencia. Bogotá-Popayán:

Universidad del Cauca-CESO, Universidad de los Andes. (Fecha original de publicación: 2003).

TURNER, V. (1982). *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*. Nueva York: PAJ Publications.

VISWESWARAN, K. (2008). *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

WOLIN, S. (1969). Political theory as a vocation. *The American Political Science Review*, 63 (4), 1062-1082.

WOOD, E. M. (1972). *Mind and Politics: An Approach to the Meaning of Liberal and Socialist Individualism*. Berkeley: University of California Press.