

EL GIRO CONTEMPORÁNEO DE LA ANTROPOLOGÍA*

Michel Agier**.

RESUMEN

El presente artículo aborda la discusión en torno a la necesidad de realizar un balance del giro contemporáneo de la antropología. En efecto, esta disciplina se vio afectada por tres procesos que marcaron profundamente las últimas décadas, a saber: la individualización de los destinos, la imagen de un mundo único, planetario; la transformación de las fronteras y el cambio en la definición del “otro”. El artículo analiza la consecuente transformación (y “contemporaneización”) de la antropología, en tanto propone completarla con otras dos tareas pendientes: el descentramiento de la antropología, y la elaboración de una antropología del sujeto.

PALABRAS CLAVES

Antropología, transformación de la antropología, descentramiento.

ABSTRACT

This article contributes to the discussion about the need to address the contemporary shift in anthropology. Three processes have profoundly influenced the discipline in recent decades, namely the individualization of peoples' lives, the notion of a single, planetary world, the transformation of borders and a change in the definition of the 'other'. The article analyses the consequent transformation (and 'contemporization') of anthropology, and proposes completing this process with two further tasks: the de-centering of anthropology, and the development of an anthropology of the subject.

KEYWORDS

Anthropology, transformation of anthropology, de-centering.

Recibido: 07 de diciembre de 2011

Aceptado: 06 de enero de 2012

* Artículo basado en la ponencia presentada en el auditorio Presidente Salvador Allende de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, 17 de noviembre de 2011.

** Etnólogo y antropólogo, director de investigación en el Institut de Recherche pour le Développement (IRD) y Director de Estudios en la École des Hautes Études en Sciences Sociales EHESS. Sus investigaciones se centran en la relación entre la globalización y desplazamientos, los lugares del exilio y la formación de nuevos contextos urbanos.

Lo que llamo “giro contemporáneo de la antropología” no es producto de una mera lógica científica, aunque pueda relacionarse con los antecedentes de la etnología llamada “clásica”. Corresponde al contexto de un período que se extiende desde los movimientos de descolonización (años 1950) hasta el final de la guerra fría (años 1990) y hasta la imagen aceptada actualmente de un mundo único (el planeta Tierra), que tiende a imponerse como marco global de pensamiento y de acción tanto ecológica como también económica, política e incluso sociológica. ¿Podemos comprender aún el “mundo que nos rodea” y el lugar o el compromiso de cada uno de nosotros en él? La antropología siempre se ha interesado por el estudio de los hombres en sociedad. ¿Puede ésta seguir ayudando a comprender y a vivir nuestra presencia en el mundo en este marco?

La antropología se vio afectada por tres procesos que marcaron profundamente estas últimas décadas. En primer lugar, la individualización de los destinos y la nueva problemática de los soportes y mediaciones que nos relacionan los unos con los otros (“lugares antropológicos”, “cuerpos intermedarios”, etc.). En segundo lugar, la imagen de un mundo único (el planeta Tierra) como el contexto ecológico más amplio del humano y junto a ella, la temática del perímetro de lo que “nos” es común,

preparando el terreno para una eventual superposición de la figura del humano a la problemática identitaria en sus últimos límites conocidos (de allí, los planteamientos —que no son nuevos— sobre la “identidad humana” o sobre los límites inciertos entre el humano y el animal)¹. En tercer lugar, se plantea, en el corazón de estas dos crisis de identidad, individual y colectiva, el nuevo tema de las fronteras —fronteras de los espacios, de las culturas o de las identidades— y por ende aquella de la transformación de la figura del “otro”² desde el punto de vista de su sentido y de sus manifestaciones.

El período que mencioné también condujo a un cuestionamiento de la división de los territorios del conocimiento, es decir, la “Gran división” dualista entre tradición y modernidad, etnia y clase, “ellos” y “nosotros”, los particularismos (“donde los...”) y el universalismo (“aquí”), y así continuamente. Esta división ya fue criticada e incluso se volvió obsoleta al considerar la aceleración y la multiplicación de los desplazamientos, de los cruces, las mezclas y otras hibridaciones, relacionados con lo que llamamos en forma genérica la globalización. En este contexto englobante, la “gran división” abrió paso a la evidencia de las diferencias y de las desigualdades.

El giro contemporáneo de la antropología no funda una antropología contra otra, sino que —y esto es mucho

1 Mencioné en otra oportunidad este aspecto de lo humano como identidad y de sus efectos políticos cuando hablé de la representación humanitaria del humano. Ver: Michel Agier, “Humanity as an Identity and its Political Effects. A Note on Camps and Humanitarian Government”, *Humanity*, 1 (2010): 29-45.

2 Una transformación que se confundió precozmente con una desaparición (un “altericidio”, cf. Quezada 2007), pues este anuncio precipitado de la muerte del Otro no deja ver la violencia de los mecanismos implicados en la producción actual de una nueva figura del extranjero como alteridad radical.

más importante— designa una actualización de la antropología en general. Esta se impone a cada uno de nosotros cuando se impone la idea según la cual la función del antropólogo es producir un análisis contemporáneo de sus terrenos, estudiando en detalle sus movimientos (*in progress*) y así, volcarse hacia la comprensión de las transformaciones o incluso de las génesis que él o ella tienen efectivamente ante sí, en su terreno, más que hacia el pasado o hacia la museografía de las huellas de mundos desaparecidos y necesariamente reconstituidos en su ausencia —a menos que se considere, por supuesto, que las recomposiciones nostálgicas o políticas de tiempos pasados y de mundos olvidados son parte de la materia bruta del presente.

Si bien las formulaciones más avanzadas en Francia de esta actualización de la antropología se le pueden atribuir a Marc Augé y su “antropología de los mundos contemporáneos”³, cabe identificar, aunque sea brevemente, sus principales antecedentes para así medir la envergadura de lo que se ha hecho... y de lo que queda por hacer. En primer lugar, en los años 1950-1970, podemos identificar dos grandes “corrientes”. La primera surge de etnólogos y de antropólogos que fueron los primeros en implicarse en el estudio de las metrópolis, cuestionando al mismo tiempo los efectos de estos nuevos terrenos en los modos de observación y de escritura propios de la etnología de ese entonces.

Este enfoque está particularmente marcado por los trabajos de Oscar Lewis en Estados Unidos o en Ciudad de México o de Colette Pétonnet en Francia en sus estudios sobre los medios migrantes “proletarizados” y “pauperizados”. La otra corriente es aquella de los antropólogos franceses y británicos que trabajaron en los terrenos coloniales o durante la descolonización del África negra, como Georges Balandier en Francia, Max Gluckman o Clyde Mitchell en la antropología británica, que observaron y analizaron los conflictos y los cambios que se operaban en situaciones urbanas y coloniales.

Otras semejanzas marcan las dos ramas de esta genealogía del giro contemporáneo: el lugar decisivo que ocupa la etnografía urbana, la proximidad con la sociología política, el acercamiento desexotizante entre los terrenos del Norte y del Sur.

En segundo lugar, el período clave de los años 1980-1990 se vio marcado en Europa y Estados Unidos por las críticas del terreno etnográfico y por las teorías consiguientes sobre la contemporaneidad de la investigación, de las informaciones y de la escritura (con Geertz, Clifford, o Fabian) sobre la deslocalización de las situaciones vividas y observadas (Gupta y Ferguson 1997) o sobre la globalización de los contextos. Este último tema siguió desarrollándose y ocupa un lugar más importante en la

3 Tres obras se cruzan y se complementan en esta elaboración, la primera atañe más especialmente a la transformación de los anclajes locales. Ver: Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, (Seuil: Librairie du XXe siècle, 1992); la segunda, a las transformaciones de la alteridad. Ver: Marc Augé, *Le Sens des autres* (Paris: Fayard, 1994) y la tercera a la formación de los nuevos “mundos” sociales y culturales. Ver: Marc Augé, *Pour ne anthropologie des mondes contemporains* (Paris: Aubier, 1994).

década 2000. Sin entrar aquí en más detalles, podemos distinguir tres grandes orientaciones en la antropología de la globalización: 1) la antropología de las culturas e instituciones globales, supranacionales (Appadurai, Abeles o Hanerz); 2) la antropología de los procesos locales, históricos de entrada desigual en la globalización (Comaroff and Comaroff, Mbembe, Friedman); 3) la etnografía de las situaciones locales globalizadas (Burawoy 2000 sobre global urban ethnography, Agier 2008 sobre los campos de refugiados).

Estos nuevos temas, nuevos terrenos y en general este interés por las manifestaciones de la modernidad, de la “sobremodernidad” y del cambio se imponen en la antropología francesa simultáneamente. Por otra parte, esta “contemporaneización” de la antropología extrajo buena parte de sus motivaciones y de sus pistas de reflexión fuera de su propio ámbito teórico, en el contacto y el diálogo con otras disciplinas limítrofes. Trabajar con la geografía, la economía, la historia, la sociología, las ciencias políticas, la literatura, y sobre todo como lo comentaré aquí, la filosofía ha sido y sigue siendo decisivo para esta reflexividad constante de la antropología y su capacidad de sobrepasarse⁴.

Sin embargo –y quiero aquí desarrollar este punto– este giro contemporáneo no ha terminado, por muy decisivo que haya sido. Brevemente, quisiera evocar tres aspectos cuya toma en cuenta permitirá continuar con esta contemporaneización de la antropología en general. El primero dice relación con el lugar de la aproximación situacional. En los años 1950-1960, en los contextos de la descolonización en el África negra, la antropología francesa y británica reinventaron los métodos de investigación y de análisis de la antropología, dándole en especial un lugar primordial a la aproximación situacional –en detrimento o entre líneas del análisis estructural– lo que permitió aprehender situaciones sociales o políticas marcadas por lo imprevisto o por un carácter excepcional, donde podía estudiarse el cambio. El efecto teórico de la aproximación situacional fue ampliamente subestimado en Francia⁵, aún cuando permite fundar la crítica de la división monográfica y la atención que se presta a la variabilidad de los contextos, a los cambios y finalmente a todo lo que permite comprender la irrupción del sujeto, lo comentaremos más adelante.

Medir hoy las potencialidades de la antropología situacional permite acercarse a una “instancia” de descripción e interpretación que puede vagamente de-

4 Recientemente se han llevado a cabo balances parciales y debates sobre los nuevos objetos de investigación y la “contemporaneización” de la teoría antropológica. Sin ser exhaustivo, puedo mencionar a: Jackie Assayag, *La mondialisation des sciences sociales* (Paris: éditions Téraèdre, 2010); Laurent Berger, *Les nouvelles ethnologies* (Paris: Nathan, 2005); Olivier Leservoisier y Laurent Vidal, *L'anthropologie face à ses objets: nouveaux contextes ethnographiques* (Paris: Editions des Archives Contemporaines, 2010); así como el especial de L'Homme (2008) “L'anthropologue et le contemporain – autour de Marc Augé” (“El antropólogo y el contemporáneo – en torno a Marc Augé”) editado por J. P. Colley y J. P. Dozon, y aquel de la revista Critique (2004) “Frontières de l'anthropologie” (“Fronteras de la antropología”) editado por B. De l'Estoile y M. Naepels.

5 Más allá del simple concepto de “situación colonial” de G. Balandier, redescubierto recientemente en los debates sobre los estudios postcoloniales.

finirse *a priori* por ese “resto” del análisis estructural, ese impensado o intervalo que puede corresponder a lo que Victor Turner (1969/1990) llamó la “anti-estructura” y en una postura epistemológica bastante comparable con lo que Marc Augé (1992) llamó “no-lugar”. El mismo dominio de hechos y análisis se encuentra en aquellos espacios y momentos de liminaridad social o ritual apartados (Agier 2009), pues todas esas “instancias” se ven invadidas por prácticas de carácter transgresivo, individual, informal o imprevisto.

Otro aspecto derivado del giro contemporáneo de la antropología se refiere a la necesidad de superar los enfoques de tipo identitario o etnicista. Estos enfoques reproducen, ante los diversos públicos a los que se dirigen, su objeto de predilección: la etnia, aún cuestionada o desplazada, ¿como sello profesional de la antropología! Y esto sin cuestionarse más profundamente, en el terreno y en situación, sobre las condiciones y las formas de aparición de los sujetos y en especial de los sujetos políticos en los mundos contemporáneos y cada vez más globalizados e interconectados de hoy en día. Propongo aquí introducir este otro término, aquel de “sujeto”, como alternativa a las problemáticas de identidad o incluso a las construcciones identitarias y a sus “desconstrucciones”, según una secuencia que ocupa la an-

tropología desde sus orígenes etnicistas hasta las polémicas recientes, oponiendo por ejemplo el comunitarismo y la República.

Para definir el lugar de la antropología situacional y la posibilidad de una antropología del sujeto, como acabamos de proponerlo, se debe abordar una tercera cuestión preliminar que se aboca a edificar una verdadera epistemología del descentramiento. A continuación, abordaré en forma resumida los tres niveles encajados de este descentramiento.

Un primer descentramiento es cultural y más ampliamente “geocultural”. Se trata de considerar la globalización y en especial la mayor circulación de los conocimientos, de los imaginarios y de los modelos que ha engendrado. Se trata también de acabar con las polémicas huecas acerca del interés o de la falta de interés de los estudios coloniales o “subalternistas”. Felizmente, estas polémicas han evidenciado por una parte la existencia de una comunidad de debates a escala mundial y por otra parte una visibilidad y un reequilibrio de los modelos teóricos y políticos presentes en el planeta⁶. Para ser más preciso, quiero señalar el ejemplo del ámbito de los estudios urbanos. Los conocimientos y las percepciones actuales de la ciudad se han constituido históricamente en el mundo occidental y solo corresponden en parte

6 En África, este reequilibrio se traduce en un “desbrote del mundo” y un auge de la generalidad, que es también un “auge de humanidad” tal como lo demuestra Mbembe Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, (Paris: La Découverte, 2010). El reconocimiento y la igualdad a nivel mundial que están en juego atraviesan ellos mismos las ciencias sociales y sus polémicas “globales”. Podemos de hecho preguntarnos si el espacio de la polémica acerca de los estudios postcoloniales no es, en sí, el lugar de uno de los pocos “paisajes globales” que Appadurai (2001) volvió modelo de una globalización transnacional en general. Sobre estos aspectos intelectuales y epistemológicos de la globalización, la obra de Jackie Assayag, *La mondialisation des sciences sociales*, (Paris: éditions Téraèdre, 2010), puede ser una lectura muy pertinente.

a la realidad múltiple de los hechos urbanos en el mundo de hoy. El concepto mismo de ciudad se ha forjado a la luz de un modelo de ciudad “occidental”, ciudad que provee las referencias y medidas con las cuales fueron medidos y frecuentemente siguen siendo medidos los asentamientos humanos del resto del planeta. La dominación de este modelo contribuyó a una dominación económica, política e ideológica más amplia. Sin embargo, la escala común del planeta lleva a un nuevo equilibrio de los modelos y pone de manifiesto el carácter arbitrario de las normas técnicas, estéticas o de gestión del proyecto urbano. Se requiere una igualdad epistemológica entre todos los hechos y lugares urbanos (desde un *slum* asiático a una *gated community* norteamericana, etc.) para poder ver como se constituyen a la vez paisajes urbanos globales y “diferencias” comparativas. Así, estas revelan menos las identidades culturales que las desigualdades y las fragmentaciones sociales y económicas en un mundo común⁷.

Un segundo descentramiento es epistemológico, consiste en adoptar como puesto de observación y punto de partida de la reflexión las fronteras en el sentido muy genérico y antropológico de los espacios del intervalo, de los umbrales y de los límites. Consideraremos por ejemplo, en los casos presentados más adelante, que el espacio de los campos de refugiados, el espacio-tiempo de la calle invadida por un desfile de car-

naval, o la zona fronteriza entre Guinea y Sierra Leona son para la investigación *situaciones de frontera*. Desplazando así el foco hacia el desorden, la miseria y el aparente caos de los “márgenes”, de los bordes o de los límites y en general de las fronteras, las descripciones y los análisis se dan los medios de observar los procesos y las génesis. Esta postura no es verdaderamente nueva en antropología, puesto que una antropología crítica de las identidades (en especial étnicas) se fundó precisamente en el carácter determinante de la frontera de los grupos, lugar de mezclas, de intercambios y de conflictos, cuando la identidad “en sí” es un “foco virtual” cuya “substancia” siempre se le escapa a la investigación⁸. Lo que es nuevo, en cambio, es la generalización de esta postura a espacios, “mundos” y situaciones *sin a priori* sobre lo que funda su identificación.

Un tercer descentramiento podrá entonces hacerse a partir de la lógica de los espacios del intervalo y otras situaciones de frontera. Se trata de ver *lo que sucede*, es decir todo lo que ocurre en la frontera: tanto lo que ocurre en esa situación –situación límite o incluso liminar– como lo que viene de “afuera” en esta ocasión, lo que llega allí y se *agrega* para alterar el orden identitario vigente. Este tercer descentramiento es entonces político, en el sentido en que le da la prioridad al *actuar* y al momento de giro que introduce un cambio en un orden social dado, dando así la posibilidad de

7 Sobre los modelos y los procesos de lo que hace una ciudad véase: Michel Agier, *Esquisses d'une anthropologie de la ville. Lieux, situations, mouvements* (Louvain-la-neuve: Academia Bruylant, 2009).

8 Es esta “virtualidad” del foco identitario “sin existencia real” lo que condujo Lévi-Strauss a invocar el “mito de la insularidad”. Ver: Claude Lévi-Strauss, *L'Identité* (Paris: PUF, 1977). En lo que respecta a las fronteras étnicas, ver Fredrick Barth, *Introduction a Ethnic Groups and Boundaries* (Oslo: Universitetsforlaget, 1969).

ver y de comprender el movimiento y el cambio que se está operando. Se le atribuye al “sujeto”, de forma genérica, esta capacidad de actuar. En el plano conceptual, deberemos indagar en la filosofía política, dónde estos últimos años se ha acentuado la reflexión sobre la subjetivación, el sujeto y el ciudadano, mientras que la antropología no posee, sola, las herramientas para *pensar el sujeto*.

La etnología, la sociología y la filosofía abordan de distintas maneras la individualización, es decir la forma en que los individuos son concebidos y “construidos” por los contextos (sociedades, grupos, espacios) donde se desarrolla su vida. Debemos partir de la noción clave de la antropología desde Mauss, la noción de “persona” para relativizarla cuestionando el lugar que ha ocupado en el “holismo metodológico” de la antropología. Paralelamente, debemos interrogarnos sobre la figura del “individuo” que la individualización ha puesto en escena y que es hoy una noción clave de la sociología; las figuras del individualismo (el hiperindividuo o el desafiado) no tienen menos obligaciones que la figura de la “persona”. Lo que surge después, sobre este vacío o este “residuo” parece inaccesible para una antropología que consiste en el estudio de las maneras de producir a la “persona” o la crítica de las mismas. Es por esta razón que nace el carácter a la vez melancólico y paradójico del proyecto de cara a una improbable “etnología de la soledad” (Augé) que es sin duda la mayor aporía de la antropología de los mundos

contemporáneos desarrollada como una antropología crítica. En este punto, debemos, para reiniciar y llevar más lejos el “giro” contemporáneo de la antropología, dejar lugar para un tercer concepto, el “sujeto”, en diálogo con la filosofía política (Rancière, Balibar, Foucault). La problemática no es “el” sujeto como una forma alternativa de identidad que sería más trascendente que las demás, sino las condiciones de la irrupción de un sujeto en un momento y en un lugar donde una subjetivación lo vuelve posible. En el análisis, se trata de oponer en forma dinámica las asignaciones identitarias y la aparición del sujeto. ¿Cómo trabajar con este concepto y transformarlo desde el punto de vista de la antropología? Podría dar varios ejemplos, abordar más en detalle la problemática del sujeto ritual (los “Africanos en Bahía” en el marco del carnaval), o la del sujeto estético (en las formas de elaboración de testimonios de refugiados que hasta son autores de libros o autores-actores de obras de teatro). Quisiera sin embargo escoger un solo ejemplo, aquel de la cuestión del sujeto político en los campos de refugiados en África.

Los refugiados y los desplazados pueden verse forzados a dirigirse a campos mientras que otros son obligados a dejar estos campos. La “geológica” de los refugiados es a la vez un control de los espacios (o de los “territorios”) y un control de las movi­lidades. En el gobierno humanitario cotidiano, están generalmente repartidos en categorías más o menos “vulnerables”, y tienen más o

9 Lussault emplea este neologismo para designar una repartición organizada de los lugares en los espacios. Ver: Michel Lussault, *De la lutte des classes à la lutte des places* (Paris: Grasset, 2009).

menos derechos a tal o cual protección, a tales o cuales servicios de atención. Por ejemplo, el HCR distingue una quincena de categorías “vulnerables” que son, en cierta medida, más “categorizadas” y que reciben más atenciones que las demás. Se trata aquí de la ejecución de principios de biopoder mencionados anteriormente, como un medio de objetivación de las poblaciones que se deben manejar. En este contexto, protestas esporádicas, muy breves y a veces muy violentas son protagonizadas por refugiados que muchas veces son los menos desafortunados, pues juegan el papel de líderes —aquellos que hablan inglés, que tienen un poco de dinero ahorrado y a los que los demás delegan el poder de hablar “en su nombre”. Aquellos refugiados se dirigen a los Blancos de las organizaciones humanitarias para decirles, tal como pude observar en un campo en Sierra Leona “todos los refugiados son vulnerables”, rechazando las categorizaciones producidas por los agentes del gobierno humanitario. Entre sus acciones podemos destacar: huelgas de refugiados empleados por las ONG internacionales a favor de un salario igual al de los empleados “nacionales”, boicoteos de la ración alimentaria del PMA (Programa Alimentario Mundial), secuestros de trabajadores humanitarios, manifestaciones frente a los “compounds” humanitarios, etc. Aspectos materiales están en juego (calidad de los refugios, de la ración de alimentos, derecho de circular, de trabajar, etc.) y más generalmente, se

reivindican derechos que usan la palabra refugiado desviándola del lenguaje humanitario. En cierta medida, estas personas dicen: “No somos los refugiados que creen. Somos otros sujetos”.

En este caso, el sujeto no es un ciudadano, pues ningún Estado le confiere esa condición, ninguna ley de ciudadanía corresponde a su condición de “víctima” hecha de cuerpos en sufrimiento y silenciosos. Al individuo refugiado, desprendido de sus contextos de socialización y de identificación (dejados en los sitios de la “persona”) se le impide distanciarse, asignándole un lugar determinado fuera de todo espacio de reconocimiento político. En este contexto biopolítico, su acción es aquella de un “volverse ciudadano”¹⁰: actúa en política (declama, interpela, manifiesta su desacuerdo y su solicitud) *como si fuera un asunto de ciudadanía*, pero en un espacio y una lengua que son humanitarios y que solamente conocen el sujeto/objeto, imagen y cuerpo silencioso del vulnerable/indeseado. Debe entonces crear el momento político (por un gesto, un acto violento, una “brutal imposición”, una interrupción del curso normal de las cosas) que permita transformar la escena humanitaria dominante en una “escena democrática” marginal y liminar, ocasional e inesperada¹¹. Sin embargo, si el sujeto está “sin-Estado” en ese momento, lo que expresa exige un perímetro de legitimidad política más allá o fuera de la esfera del Estado-nación reconocida mundialmente como perímetro del de-

10 En lo que se refiere al “volverse ciudadano” como una de las figuras o de las potencialidades del sujeto, ver Etienne Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (Paris: PUF (Pratiques théoriques), 2011).

11 Sobre la oposición de las “escenas” humanitaria y política, ver: Jacques Rancière, *La Mésestante. Politique et philosophie* (Paris: Galilée, 1995).

recho político. Se expresa un ciudadano supranacional o no-nacional y una inversión de la relación entre derechos del ciudadano y derechos humanos. Así, se da una ejemplaridad de ese gesto y más allá del caso aquí expuesto, la figura adquiere sentido. Observamos en este contexto lo que podemos llamar un tiempo corto del sujeto: es el aquí y el ahora en esos campos de refugiados donde se dan las escenas políticas que no encuentran legitimidad “natural”, pero que vuelven el dispositivo humanitario, o en otros lares, el dispositivo de seguridad, menos indiscutibles. También, en un contexto más amplio y englobante, existe un tiempo largo de ese sujeto: es, en el marco histórico del control de las movilidades y de las fronteras nacionales a escala mundial, el sentido político de los desplazamientos de migrantes, refugiados y “clandestinos” que se desplazan *contra* su marginalización. Su presencia y su “desobediencia” dejan en claro el enfrentamiento, muy político, entre los flujos migratorios Sur-Norte y los flujos de caridad humanitaria Norte-Sur.

Para concluir, quise demostrar por qué una antropología del sujeto es necesaria (en lugar de una antropología de las etnias o de las identidades) y que es posible, descentrándose de distintas maneras, pero primero en el plano disciplinario.

Los sujetos existen desprendiéndose de su condición social, de una identidad asignada y eventualmente de un yo que sufre. Es en esto en lo que el sujeto interpela las ciencias sociales

de terreno y donde podemos comenzar a hablar de una antropología del sujeto: si existen necesariamente espacios y condiciones, escenas o situaciones para las que hay subjetivación, estética, política o ritual, también hay obligatoriamente “gente”, personas de verdad que comienzan a existir como sujetos bajo ciertas condiciones y en una situación dada. Es entonces esto lo que debemos pensar: no existen únicamente subjetivaciones sino que se forma un sujeto y es allí donde las cosas se vuelven más complejas y más interesantes para las investigaciones etnográficas. Se forma un sujeto en un espacio y un momento dados; y en este contexto, existe una subjetivación que se agrega a las otras dos figuras a las que estamos acostumbrados en antropología y en sociología, la de la persona y la del individuo, sin suprimirlas. En ocasiones, sucede algo más; y en ese momento, el concepto del sujeto es un tercer concepto más cercano de la toma de palabra, de la política, de la estética o del actuar en general.

¿Por qué la antropología del mundo contemporáneo debe integrar la problemática del sujeto? Porque en un momento de crisis de la alteridad, de crisis de las “identidades culturales”, preguntarse “¿Quién es el sujeto?” es reintroducir la temática del otro. En una hermosa intervención pronunciada ante la Asamblea de la Cimade en 2004 sobre “La función del otro en la constitución del ser humano”¹², Emmanuel Terray explica que en la historia de todas las sociedades y culturas, la relación con

12 (Terray 2011, p.15-23)

lo extranjero ha contribuido a nuestra humanidad y ha sido indispensable para la reproducción e incluso la grandeza de las sociedades y civilizaciones. Por el contrario, todas aquellas sociedades que en un momento u otro de su historia comenzaron a cazar a los extranjeros y a negarles una igualdad de disposiciones (raciales, culturales u otras) y luego a negarles la igualdad en la calificación misma de humano, terminaron por hundirse solas en la barbarie. Desde el nivel del individuo, de la familia o de la sociedad global, se observa el mismo resultado: la acogida del extranjero (es decir de un “otro” del cual no sabemos nada, antes de acogerlo y por ende antes que se haya

producido el encuentro) es esencial para la dinámica de socialización e incluso, subraya Terray, para la humanización del género humano.

Diré para terminar que la figura del sujeto debe encontrar su lugar en la investigación de los antropólogos como “real exterior que se impone” (Zizek). Dar cuenta de la irrupción del sujeto en las situaciones y los espacios de frontera equivale a reconocer y conocer al otro, es la alteridad indispensable que habita en nosotros en un mundo común y compartido que no sería ni homogéneo ni consensual.