

# LÍMITES Y POSIBILIDADES DE ETNOGRAFIAR AL ESTADO

## ETHNOGRAPHING THE STATE: LIMITS AND POSSIBILITIES

Camilo Sempio Durán\*  
Julio Itzayán Anaya López\*\*

### Introducción

El presente artículo conjuga una serie de apartados que dan lugar a la reflexión sobre los alcances y desafíos de etnografiar al Estado. Para ello, en el primer apartado se realiza una serie de observaciones respecto a la importancia de la etnografía en la antropología, resaltando que permite realizar análisis de fenómenos sociales como si fueran “portales” para comprender el mundo. Además, recuperaremos algunas elaboraciones de Theodor Adorno (2005) sobre la relación Sujeto/Objeto para comprender el proceso etnográfico. Lo anterior preparará la cuestión que guiará las reflexiones: ¿cómo pensar

la etnografía del Estado en tanto objeto de análisis antropológico?

En el segundo apartado nos detendremos en algunas perspectivas que consideramos provechosas para pensar los estudios etnográficos y antropológicos sobre el Estado. Iniciaremos con una revisión de la propuesta de Pierre Clastres (2015) sobre las diferencias entre las formas de organización sociopolítica de las sociedades *con* y *sin* Estado. Luego nos serviremos de las lúcidas elaboraciones del Michel-Rolph Trouillot (2001) sobre los *efectos* del Estado, a las cuales les conjugaremos los aportes de Michel Taussig (1997) sobre la presencia de la “magia del Estado” y de su condición “fetiche”.

\* Doctor en Humanidades por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Ciudad de México, México. E-mail: [csempio@yahoo.com](mailto:csempio@yahoo.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3437-7522>.

\*\* Universidade Federal do Maranhão (UFMA), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Maranhão, São Luís, MA, Brasil. E-mail [itzayan.julio@discente.ufma.br](mailto:itzayan.julio@discente.ufma.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9722-5577>



En el tercer apartado nos serviremos de las perspectivas de Clifford Geertz (1994) y David Kertzer (1988) para argumentar la existencia e importancia de fenómenos políticos con una fuerte carga ritual y simbólica; en específico, las experiencias problemáticas de la representatividad, experiencias que abordaremos para profundizar la idea de las *elecciones* democráticas como rituales de la democracia y ciudadanía, atendiendo a su carácter simbólico, mágico y performativo.

En el cuarto apartado se analizarán propuestas que abordan las etnografías desde los *márgenes* y entre *fricciones*, especialmente de Veena Das, Deborah Poole y Talal Asad, así como de Andrés Solano y su relectura de Anna Tsing. A fin de compartir un ejemplo de esta clase de etnografías, examinaremos un luminoso trabajo de Pilar Calveiro (2001) donde describe las experiencias (incluyendo la suya) de personas presas en los campos de concentración que funcionaron durante la dictadura argentina de 1976 a 1982.

Para concluir el artículo, se ofrece una reflexión que sintetiza y problematiza las ideas e inquietudes planteadas, teniendo como cuestión cardinal cómo pensar la etnografía del Estado en tanto objeto de análisis antropológico.

## 1. Hacia una revalorización de la etnografía

A cien años de ser publicada la obra *Los argonautas del Pacífico Occidental* de Bronislaw Malinowski, aún conserva el valor fundacional de considerarse una suerte de “técnica” que posibilitó la consolidación de una

*antropología científica* debido a una doble condición: experimentar (y probar) la alteridad sociocultural y a la vez posibilitar su objetivación científica. Así, puesto que la etnografía nos ayuda a fundamentar el conocimiento de la alteridad sociocultural es comprensible que su ejercicio nos ayude a desfigurar las fronteras de la propia antropología.

En principio, la etnografía consiste en un proceso donde sucede la experiencia y el conocimiento de la alteridad. Un tipo de conocimiento donde el Sujeto (etnógrafas/os) se involucra en su totalidad como cuerpo situado, instituyendo la relación de conocimiento con un Sujeto (etnografiadas/os) que conforman colectivos e instituciones a los cuales sólo puede comprender en su plenitud social si logra su abstracción y conceptualización en tanto Objetos. Por ello, si hay algo que caracteriza a la práctica etnográfica es el que el grado de implicancia del Sujeto en su investigación social puede contribuir, por paradójico que resulte, a una crítica de sí, esto es, del “Yo antropológico”. Y ello, justamente, por reconocer en la alteridad las posibilidades concretas de *ser* sujetas al modelo del “Yo antropológico”<sup>1</sup>.

Paralelamente, sabemos que los mundos de la otredad nos están *dados* y que las relaciones sociales que estudiamos, convivimos, documentamos, disfrutamos, sufrimos y aprendemos, se reproducen o mueren más allá de nuestra actividad etnográfica. Pero no son relaciones que recortamos del mundo y que contemplamos, retratamos o transcribimos. Son relaciones que constituimos combinando afecto e intelecto. En nuestra praxis etnográfica, o en la lectura de etnografías ajenas, la mediación es intersubjetividad. En breve, el proceso de conocimiento

1. Al respecto, se recomienda el sugerente trabajo de Lila Abu-Lughod (2012).

etnográfico es compartido e intersubjetivo, aunque medie una relación intelectual entre Sujeto y Objeto.

Una etnografía contiene, por lo pronto en sus nervios de confección, este juego procesual de la alteridad recursiva y “dialéctica”. El proceso etnográfico nace de un extrañamiento que se vuelve vinculación, regreso, proyección y combinación de experiencias y diálogos. A su vez, no menos significativo resulta que cuando nos extrañamos de la cotidianidad nos conformamos también como un Objeto, nos objetivamos en una nueva (similar y diferente) totalidad sociocultural.

Desde luego, remedando a Theodor Adorno, los conceptos de Sujeto y Objeto son “categorías de la reflexión [ y ] fórmulas para algo no unificable; no algo positivo, no estados de cosas primarios, sino absolutamente negativos” (ADORNO, 2005, p. 167). Son categorías para reconocer y enlazar lo dado en mí y lo fuera de mí. Por lo tanto, Sujeto y Objeto no “son una dualidad última, ni tras ellos se oculta una unidad suprema. Se constituyen mutuamente” y a la vez “se separan” (p. 167).

Por ello es necesario resaltar que la consideración de un Objeto de estudio lleva inmersa una concepción de Sujeto, pues en todo Objeto hay algo de Sujeto, situación que ocurre de manera dialéctica. Volvamos a Adorno: “Ni el sujeto es nunca en verdad enteramente Sujeto, ni el Objeto nunca enteramente Objeto” (p. 168).

Ahora bien, ¿a qué responde la lógica dual? Para Adorno, la dualidad es señal y gesto de alteridad y, sin la idea de alteridad, “el conocimiento degeneraría en tautología; él mismo sería lo conocido” (p. 175), situación que afecta de raíz a la experiencia etnográfica. En efecto, de entrada, el punto interesante para la etnografía es la prelación

del Objeto en la mediación Sujeto/Objeto. Por cierto, para Adorno hay que invertir toda reducción subjetivista. La razón descansa en la trama ontológica y materialista que actúa de antídoto frente a la especulación subjetivista. Para pensar en los otros, estos primero deben existir.

Empero, esto no significa que la preeminencia del Objeto responda a su inmediatez. No recortamos de una realidad estática la vida de los otros. Objetividad implica una forma de captar intelectualmente la alteridad. Objetividad es el resultado de todo momento interpretativo, en nuestro caso, de la actividad etnográfica.

Por ello, tampoco esta preeminencia implica autonomía o pureza del Sujeto o del Objeto: “Sólo porque está por su parte mediado, y por tanto no es lo radicalmente otro del Objeto”, el Sujeto puede comprender el significado de la mediación entre ambos (ADORNO, 2005, p. 176), de ahí que la implicación del Objeto es prueba de que “no puede ser hipostasiado estática, dogmáticamente, sino que sólo puede ser conocido en su imbricación con la subjetividad”, esto es, en la “mediación del Sujeto” (p. 176).

Así, para la práctica etnográfica el Objeto (otras costumbres, otros valores, otras normas, otras instituciones, otras creencias, etc.) no es algo metafísico sino constituido y constituyéndose. De hecho, el proceder etnográfico anula lo dado. La etnografía altera el curso de la realidad social cuando se acerca e interacciona con sus sujetos. Sin embargo, como hemos insistido, las personas con las cuales interactuamos reproducen o transforman una forma de organización política, un modo de producción, una religión etc., independientemente de nuestra presencia etnográfica.

Insistimos, las instituciones, acontecimientos, valores y entidades sociales que

nos interesan comprender existen más allá de nuestra voluntad etnográfica, pero, al momento de experimentarlos se inicia una relación de mutua afectación mediada y posibilitada por el diálogo, el debate y el intercambio de conocimientos donde se crea una realidad etnográfica compartida.

Esto nos enfrenta con la paradoja seminal de la experiencia etnográfica: observar y participar<sup>2</sup>. Aunque tocan al Sujeto, implícitamente refieren una relación social e intelectual con el Objeto, pues se *observa* una relación o situación social en la cual también se está *involucrada/o*. Con otras palabras, observar es una acción del Sujeto y participar implica al Sujeto mientras es parte del Objeto al constituir y reproducir, parcialmente, su mundo.

En este tenor, evidentemente no podemos participar y observar de todo y al mismo tiempo, hay siempre déficits inevitables de conocimiento y experiencia. Paralelamente, esta paradoja se presenta porque la práctica etnográfica debe gestar (objetivar) la alteridad para comprenderla como fenómeno de estudio y, para hacerlo, necesita de la interlocución y el involucramiento.

La paradoja de la observación y la participación se radicaliza con los estudios sobre el Estado. El Estado, similar al Intercambio, es un fenómeno total. La perspectiva de totalidad en el estudio etnográfico de determinados fenómenos socioculturales la ensayó, de manera vanguardista, Malinowsky en *Los argonautas* al examinar el sistema de intercambio *kula* entre las comunidades melanesias de las Islas Trobriand. Malinowski (1995) elaboró una metodología etnográfica orientada hacia la *totalidad*: “Un trabajo etnográfico exige, sin duda, tratar con la totalidad de los aspectos sociales” (p.

14), pues en la realidad social es imposible aislar las dimensiones políticas de las económicas o las religiosas de las estéticas o las emocionales de las normativas.

En el caso del Estado el signo de totalidad se enfrenta con una norma etnográfica: el fenómeno de estudio no puede extraerse de la realidad que afecta y lo afecta, significa y le significa. Esto lo advirtió Malinowski (1995) en un clásico pasaje referido a las canoas empleadas entre los isleños de las Trobriand: “Una canoa es un artículo de cultura material y, como tal, se puede describir, fotografiar e incluso trasladar a un museo. Pero – y ésta es una verdad con demasiada frecuencia olvidada –, la realidad etnográfica de la canoa no puede ser trasladada a casa del que la estudia” (p. 117). Si bien acordamos diferenciar la *realidad* etnográfica de la *reflexión* sobre esa realidad etnográfica, la dificultad en el caso del Estado es que en muchos casos etnógrafas/os interactuamos y constituimos al Estado. En otros términos, la realidad etnográfica del Estado se experimenta en nuestra cotidianidad y excepcionalidad, en la intimidad del hogar y en las actividades laborales, en el transporte y en el sistema de salud, vaya, en nuestro ejercicio académico es evidente nuestra inmersión dentro del Estado. Paralelamente, esta “verdad” no invalida admitir que el Estado, también, funciona de manera independiente o más allá de cualquier experiencia etnográfica.

Considerando lo anterior, la cuestión es cómo pensar al Estado en tanto Objeto de análisis antropológico. Una posibilidad es considerar las etnografías como *portales* de realidades. Ahora bien, si con la etnografía accedemos a más de una realidad, entonces en toda etnografía existe una yuxtaposición

2. Se recomienda el excelente artículo de Pierre Bourdieu (2003).

de realidades gestadas, como se ha dicho, mediante relaciones intersubjetivas. Esto es indispensable, no menos que evidente, en fenómenos totales como el Estado, de ahí su indómita conceptualización y su desafiante presencialidad.

## 2. Antecedentes etnográficos y antropológicos sobre el estudio del Estado

Considerando las etnografías como portales podemos proyectar el estudio del Estado desde un punto de vista antropológico que, de entrada, considera la cuestión de las condiciones y prácticas políticas, específicamente, las *relaciones de representación* y el *poder de sus efectos*.

Tengamos presente que los estudios fundacionales de antropología política (emblemáticamente manifestados en la obra colectiva *African Political Systems*, coordinada por Edward Evans-Pritchard y Meyer Fortes) desplazaron el interés por el análisis del Estado y del poder, ignorando que sociedades como los *nuer* o los *tallensi* dependían y estaban bajo la égida del gobierno británico colonialista. Quizá esto último explique dicho desplazamiento, pues el Estado era considerado un fenómeno propio de la política “occidental y moderna”. Justamente, la herencia de la teoría política contractualista suponía que para reconocer la presencia o ausencia de Estado era menester considerar la presencia o ausencia de un cuerpo burocrático que ejerciera el poder de representación (por encima de la sociedad) de los intereses públicos. Con ello el Estado se comprendía como un órgano representante (de ahí su poder) de toda una sociedad que, a su vez, delegaba la facultad de tomar decisiones sobre sus necesidades, intereses y funcionamiento, nu-

truyendo la separación entre la esfera política y la social.

De este modo, el desplazamiento del interés por parte de la antropología política británica junto a la multiplicación de los Estados-nación a partir de mediados del siglo XX, lograron consolidar las definiciones anteriores haciendo evidente la imposibilidad de que existieran sociedades ajenas a los Estados y sus poderes de representación, sean democráticos, dictatoriales, colonialistas etc.

Un autor que subsana la deuda antropológica y a la vez descoloca las concepciones heredadas sobre el Estado, no menos que sobre el poder, es Pierre Clastres, quien se interroga si es posible pensar el poder en términos que no impliquen una escisión entre una minoría representante ocupante del Estado y otra mayoría representada manifestada en la sociedad. De acuerdo con las etnografías resultantes de su trabajo de campo en Paraguay y en Venezuela la respuesta es afirmativa, ya que en sociedades como las *guaraní* y las *yanomami* se reproduce una suerte de poder social que anida en el grupo y no en una esfera o institución fuera de este. Esto nos plantea el desafío de asumir la comparación entre sociedades *con* Estado y sociedades *sin* Estado, lo cual invita a detenernos en algunas observaciones que analizan la cuestión política de estas últimas sociedades.

En efecto, al caracterizar a las sociedades antes citadas, estudiadas por Clastres, el autor afirma que carecen de un órgano de poder separado de la sociedad. Si bien aceptan la presencia de líderes, para esas sociedades sus líderes no ejercen ni tienen el poder exclusivo sobre los colectivos restantes. En palabras de Clastres (1980, p. 113-114):

el líder primitivo<sup>3</sup> es principalmente el hombre que habla en nombre de la sociedad cuando circunstancias y acontecimientos la ponen en relación con otras sociedades [...] la palabra del jefe no llega nunca a dejarla transformarse en palabra de mando, en discurso de poder: el punto de vista del líder sólo será escuchado cuando exprese el punto de vista de la sociedad como totalidad.

En este sentido, aquello que es notorio es el rechazo constante a un *poder sobre* vinculado a la figura estatal, situación etnográfica que estaba ausente en la teoría antropológica previa a Clastres y, por lo tanto, que evidencia la existencia de sociedades ajenas al Estado. Esto nos lleva a pensar en la existencia de sociedades que buscan evitar la emergencia de una institución con potestad política apartada del cuerpo social. A propósito, Clastres (1980, p. 115) se pregunta:

¿por qué [esas] sociedades primitivas<sup>4</sup> son sociedades sin Estado? [P]orque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados. La política de esas sociedades se opone constantemente a la aparición de un órgano de poder separado, impide el encuentro siempre fatal entre la institución de la jefatura y el ejerci-

cio del poder [Así] no hay órgano de poder separado porque el poder no está separado de la sociedad, porque es ella quien lo detenta como totalidad.

Alguien que en tiempos recientes ha prolongado los planteamientos elaborados por Clastres es David Graeber (2016, p. 28), quien provocadoramente se interroga:

¿y si los pueblos amazónicos no fuesen en absoluto ajenos a lo que podrían ser las formas elementales de poder estatal -lo que significaría permitir a algunos hombres dar órdenes a los demás sin que éstos pudieran cuestionarlas por la amenaza del uso de la fuerza- y, por lo tanto, quisieran asegurarse de que algo así no ocurriera jamás? ¿Y si resultase que consideran las premisas fundamentales de nuestra ciencia política moralmente inaceptables?

Evidentemente, la concepción de Clastres sobre el Estado no está exenta de polémica. Identificar al Estado con la instauración de un poder divisor y desigual que parte a la sociedad en representantes y representados presenta dificultades, en específico, la instrumental estrategia de, definir las sociedades *sin* Estado oponiéndolas

3. En la obra original, Clastres coloca “el líder primitivo”. Los autores que suscriben este artículo, consideramos pertinente aclarar que no estamos de acuerdo con el término “primitivo”, si por él se entiende una perspectiva de evolución lineal y única de las sociedades humanas, donde lo primitivo sería lo opuesto o anterior a lo llamado “moderno”. Como autores del presente artículo, sin embargo, aclaramos que consideramos que el uso del término por el autor [Clastres] no debe ser descontextualizado, entendiendo los debates y el contexto en el cual fue expresado. Así, consideramos que el uso del término “primitivo” no implica que Clastres las considere como inferiores o menos complejas.

4. Habiendo aclarado en la nota a pie de página anterior el por qué nos distanciamos del uso del término “primitivo/as” propuesto por Clastres, reafirmamos nuestro interés por reflexionar el significado del poder antes que juzgar la pertinencia de calificar como “primitivas” a las sociedades que así lo reproducen. Recordemos que este interés replica una de las herramientas antropológicas y etnográficas fundamentales que consiste en describir, explicar y comprender comportamientos e instituciones socioculturales apelando a “descripciones”, “explicaciones” y “comprensiones” elaboradas a partir de estudios en sociedades diferentes.



a las sociedades *con* Estado, en otros términos, definir la ausencia a partir de la negación de la existencia.

Pensemos entonces en lo existente, es decir, preguntando cómo etnografiar a los Estados. Entrado el nuevo siglo alguien que alumbró la comprensión antropológica y etnográfica de la naturaleza, la presencia y la función del Estado fue Michel-Rolph Trouillot (2001), quien nos ofrece indicios sobre cómo concebirlo, dónde se halla (fuera o dentro de nosotros), cómo nos afecta y, si fuera el caso (consientes o inconscientes de ello), cómo construimos, legitimamos o resistimos el Estado.

Para Trouillot (2001), el nuevo siglo mostraba la figura del Estado globalizado, el cual lograba adquirir una nueva cualidad ontológica digna de un ilusionista. En efecto, la constante “deslocalización geográfica e institucional” de su poder provocó que “su presencia llegue a ser más engañosa” (2001, p. 126). Cabe decir que, si bien esto indica que el poder estatal se expresa más allá de sus instituciones, a su vez, esto no implica que se expanda continuamente, sino que se contraiga y ceda funciones y responsabilidades a entidades no estatales (ONGs) o paraestatales.

¿Pero entonces cómo estudiar el Estado si está en sus instituciones y fuera de ellas, si está y luego desaparece? Para Trouillot, es menester reorientar el estudio hacia el análisis de los “múltiples sitios donde el proceso y las prácticas estatales son reconocibles a través de sus efectos” (p. 126). Por lo tanto, que el Estado afecte significa que de alguna forma está, en otro lugar que no son sus instituciones, pero está, al grado de trascenderlas.

¿Cuáles son estos efectos del poder estatal? Trouillot (2001) señala cuatro: a) el *aislamiento* que implica la “producción de

sujetos atomizados” amuchados en un público indiferenciado y modelados por la gobernanza, b) la *identificación* de los sujetos atomizados en colectividades, c) la *legibilidad*, a través de la producción del lenguaje y del conocimiento, para comprender la gobernanza y d) la *espacialización* que consiste en la demarcación de los límites y las jurisdicciones territoriales (p.126).

Por lo tanto, si queremos estudiar el Estado es necesario estudiar estas afectaciones ¿Cómo hacerlo? Tal vez desafiando la fuerza gravitatoria del *estar ahí* etnográfico, deformando o forzando la “realidad etnográfica” subrayada por Malinowski. En efecto, la presencia elusiva del Estado hace que la estrategia etnográfica se oriente al seguimiento de las afectaciones más que a la experiencia en tal o cual institución. Esto hace que los límites etnográficos deban ampliarse. Sin embargo, hay un problema: si bien acordamos cómo rastrear al Estado, aún no lo hemos constituido (rememorando a Adorno) como Objeto.

A propósito, Trouillot (2001) se interroga: ¿Es el Estado “algo ‘concreto-concreto’, algo ‘fuera de aquí?’” o, al revés, “¿es un concepto necesario para entender algo que está ‘fuera de aquí?’”; es más, ¿no será el Estado “una ideología para ayudar a enmascarar algo más que está fuera de aquí”, una suerte de máscara simbólica que cubre el rostro demiurgo del poder? (p. 126). De hecho, Trouillot se cuestiona si el Estado es un Objeto de estudio luego de recordar que Alfred Radcliffe-Brown, en el prefacio a la mencionada *African Political Systems*, escribe que el Estado es una “invención de los filósofos, ya que no existe en el mundo fenoménico” (RADCLIFFE BROWN, 2010, p. 59). Trouillot interpreta que para Radcliffe-Brown el Estado no es ni concreto ni concepto, ergo, pura imaginación. Empe-

ro, Trouillot duda de esta radicalidad y opta por una alternativa que conjugue lo empírico y lo conceptual, negando la exclusividad de una u otra cualidad sin negar la presencia de ambas. Pero entonces: “¿Dónde y cómo la antropología encuentra al Estado?” ¿Cómo postular “una etnografía del Estado?” (p. 126).

Ante la escasez (en aquel tiempo) de literatura antropológica al respecto, para elaborar la concepción de un Estado empírico y conceptual Trouillot (2001) recupera una serie de autores afines a la sociología, la filosofía y la teoría políticas, verbigracia, Phillip Abrams, quien prologando a Radcliffe-Brown considera al Estado como un “un proyecto ideológico” de “dominación”. Pero, a diferencia de aquél, Abrams “admite que hay un Objeto de estudio” al cual denomina el “proceso de legitimación del poder” (p. 127). A su vez, Trouillot filia sus posiciones a las de Antonio Gramsci, Nicos Poulantzas, Ralph Miliband, Louis Althusser, James Scott y Étienne Balibar. Estos autores coinciden en que el Estado “no se reduce al gobierno” (p. 127), y ello a pesar de la “ilusión de que los Estados son equivalentes a los gobiernos” (p. 130). Sin embargo, estos autores difieren en otros puntos.

Para Miliband, “el Estado es un conjunto de instituciones que constituyen una realidad”, de hecho, afirma que las sociedades viven “a la sombra del Estado”; lo cual no niega que, como se ha insistido, “aunque el gobierno está investido con todo el poder, el Estado no es reducible al gobierno” (TROUILLOT, 2001, p. 125). Con Gramsci, concuerda en que el Estado y la sociedad civil están articulados y deben pensarse juntos. Así, entre la sociedad civil y el Estado se crean y conservan normas de convivencia e identidades (la más importante, la Nación) que logran disipar aquellas diferencias irreconci-

liables. Empero, Trouillot opina que homologar Estado y Nación es inexacto. Son dimensiones diferentes.

La crítica de Trouillot es atinada: la teoría política decimonónica naturalizó la identificación de ambas categorías y, justamente, esta naturalización ha impedido ampliar el espectro de estudio. Para Trouillot, si se suspende la identificación podemos ampliar la visión del Estado más allá de la idea de Nación, haciéndola más “abierto a la etnografía” (2001, p. 127). Esto no contradice la constante reconfiguración de los territorios por parte del Estado, lo cual transparenta su dimensión material y su ejercicio de poder.

Empero, curiosamente también Trouillot defiende una perspectiva *antiempírica*: “el Estado nunca fue un Objeto de observación. Siempre [ha sido una] “construcción – en el peor de los casos una construcción ideológica, en el mejor una construcción teórica, es decir, un Objeto de estudio” (p. 136). Esto resulta en un acercamiento a Radcliffe-Brown al asumir que, como Objeto empírico, el Estado no existe, mientras que como ideología y, posiblemente, como Objeto teórico, sí.

Por ello la “tarea teórica” sería “encontrar conceptualizaciones del Estado sobre las cuales construir este Objeto de estudio” (p. 136). Pero esta labor implica “problematizar” desde otro ángulo la inevitable “relación entre el Objeto de observación y el Objeto de estudio” (p. 136). En efecto, si como Objeto empírico y observable el Estado no existe, tampoco existe como “tipo ideal”. Por ello no cabe confundir *antiempirismo* con *idealismo*. No podemos “simplemente afirmar que el Estado” es una construcción categórica “ideal” y aceptar que los “gobiernos nacionales” son meras “manifestaciones históricas” de este tipo ideal (p. 136). Esta perspectiva *antiidealista* se enfrenta



por “dos razones” con aquellos que “simplemente modelan el Estado” como si fuese un “tipo ideal”: a) “porque generalmente postulan que el tipo ideal es una construcción y con esta advertencia pretenden resolver o evitar el problema del Objeto de observación”, es decir, la realidad fuera de nosotras/os y b) los tipos ideales “funcionan mejor” en condiciones de equilibrio, cuando “no están sujetos a profundos cambios”, situación excepcional a la mayoría de los Estados (p. 136).

Así, evitando el *antiempirismo* y el *antiidealismo* Trouillot se filia a la “tradición que explícitamente identificó el carácter ilusorio del Estado y, sin embargo, vio la necesidad de construirlo como un Objeto de estudio diferenciado del gobierno y de una entidad empíricamente dada” (p. 136). Ahora bien, “si el Estado no es algo ahí afuera, ¿cuál es el Objeto de observación? La respuesta a esta cuestión debe proceder [de] la conceptualización”, precisamente porque no encontramos “en el campo exactamente aquello que deseamos hallar” (p. 136). De ahí que el concepto pretenda suplir la dificultad empirista construyendo el Objeto de observación a partir del Objeto de estudio. Con otras palabras, podremos observar el Estado una vez que hemos conceptualizado sus efectos de *aislamiento*, *identificación*, *legibilidad* y *espacialización*.

La propuesta de Trouillot (2001) de etnografiar al Estado implica desbordar su fijeza física e institucional anclada a la gobernanza y analizarlo siguiendo sus prácticas, procesos y efectos que produce. Así, para Trouillot el Estado continuamente define y produce identidades y ciudadanías mediante prácticas performativas, como pudieran ser las elecciones periódicas de autoridades estatales.

Sin embargo, Trouillot insiste en que el Estado no existe en tanto Objeto de obser-

vación sino de estudio. De ahí la propuesta de etnografiar no las instituciones estatales sino sus efectos, junto a la actividad de entidades no gubernamentales o paraestatales que cumplen labores políticas, económicas y culturales que debiera responder el Estado. Ahora bien, ¿es irrefutable que el Estado no podría conformar un Objeto de observación? ¿Es cierto que no existe la posibilidad de *mirar* al Estado? ¿Es inobjetable que no existen imágenes del Estado?

Otro lúcido antropólogo que ha abordado el Estado es Michael Taussig (1997), quien respondería con un pausado “no” a estas cuestiones. El Estado se piensa y percibe, se convoca y sufre, se sueña y se palpa, pero, fundamentalmente, los Estados contemporáneos de Latinoamérica durante el siglo XX y, añadamos, lo transcurrido del XXI, no se reproducen fuera del símbolo y lo simbólico. Evitando nombrar el país donde realiza su etnografía (pero dejando evidencia de que se refiere a Venezuela), Taussig observa que las personas se vinculan con el Estado a través de expresiones como la *religión*, el *espiritismo*, el *terror*, los *médiums*, el *lábaro* y la *patria* con sus *héroes* y *heroínas*.

El portal etnográfico de Taussig nos traslada a espacios íntimos y públicos donde observa al Estado y experimenta sus variadas manifestaciones, verbigracia, frente a un altar con la imagen de la bandera venezolana, o bien acompañando a una amiga mientras una curandera le realiza una limpieza apelando a personajes de la historia venezolana que combatieron la esclavitud, o bien frente a un mural de Bolívar en una estación policial. En estas situaciones también está y se *ve* el Estado.

En efecto, Taussig sostiene que la “presencia estatal” implica concebir al Estado como un fenómeno de diferentes cualida-

des, una de las cuales, sino la principal, es su magia ¿En qué consiste esta producción de magia? En la imagen de fetiche promovida por quienes creen en él. Así, la magia del Estado resulta de asignarle vida y autonomía no menos que facultades de cura y castigo. La magia está en asumir al Estado en tanto fenómeno con voluntad propia. De hecho, la voluntad política se pierde cuando se atribuye al Estado el pleno poder de representación. Empero, nosotros no nos fetichizamos, sino que nos cosificamos políticamente al tributar y depender de la voluntad del Estado. De cierta manera, la ciudadanía es cómplice de su cosificación.

Quizá resulte peculiar que en este punto la perspectiva del Taussig coincida con la de Trouillot: ambos destacan la cualidad ilusionista del Estado. Pero mientras que para Taussig esta cualidad – y la mistificación que la acompaña – anida en su naturaleza<sup>5</sup>; para Trouillot, el ilusionismo del Estado pareciera vincularse a una suerte de nueva faceta histórica condicionada por el tipo de “globalización fragmentada”, propia del nuevo siglo, manifestada en la ausencia de responsabilidades estatales suplantadas por organismos no estatales que, precisamente, crecen alimentándose de los desplazamientos y abandonos del Estado.

Ahora bien, considerar al Estado y sus prácticas bajo un carácter mágico implica asumir la producción de otras entidades que también fungen como “fetiches”, es de-

cir, personajes y acontecimientos donde hemos depositado la materia misma del alma (TAUSSIG, 1997, p. 15). Así, héroes patrios, independencias, revoluciones, banderas e identidades son elementos con voluntad propia capaces de articular la manifestación y el significado, la historia y el presente, la imagen y la ilusión. En ello, la complicidad ciudadana es cardinal. En palabras de Taussig: “es como si el Estado y la población estuvieran atados a la inmanencia de un círculo inmenso de fuerza mágica reversible; en la práctica se da como el intercambio sin fin de cierta antigua fuerza que es como un obsequio y que llamamos <la parte maldita>” (p, 143).

Un ejemplo de “la parte maldita” del Estado son las *elecciones* como medio de renovar el sistema político y como forma de participar en la toma de decisiones públicas. En este sentido es necesario mencionar que gran parte de los Estados con sistemas de gobierno que se asumen como democracias argumentan que, siguiendo a Clemente Valdés (2015, p. 13), ante la imposibilidad de llevar a la práctica una democracia directa “la única democracia viable es una democracia representativa en la que el pueblo ejerza su poder supremo por conducto de representantes nombrados por los ciudadanos”, de ahí la importancia de los procesos electorales.

Aquí los procesos electorales se muestran no sólo como prácticas y efectos esta-

5. Clifford Geertz (1994, p. 167) tiene una opinión similar: “aunque tanto la estructura como las expresiones de la vida social cambian, las necesidades internas que la animan no lo hacen. Los tronos pueden estar pasados de moda, y el boato también; pero la autoridad política todavía requiere un marco cultural en el que definirse a sí misma y en el que plantear sus demandas, y eso plantea una serie de contradicciones. Un mundo completamente desmitificado es un mundo completamente despolitizado”.

tales sino como *actos-agentes* fetiches que, en tiempos actuales, se han robustecido en función de la continuidad de los Estados. Detengámonos un momento en esto.

### 3. La dimensión ritual, simbólica y performativa de los procesos electorales

Lo anterior indica que realizar un análisis antropológico del Estado puede entrelazarse con un análisis de sus aspectos simbólicos, rituales y performáticos, por ejemplo, de acontecimientos como los procesos electorales federales y locales para renovar cargos de representación y gobernanza. Como hemos insistido, no cabe reducir el fenómeno del Estado al ejercicio de gobierno, entre otras razones porque los procesos electorales, pensando en Trouillot, constituyen expresiones que yuxtaponen los efectos de aislamiento, reconocimiento, legibilidad y territorialidad.

Al respecto, Clifford Geertz define los “centros activos del orden social” como sitios donde “se concentran los actos importantes” de la sociedad “en los que sus principales ideas se vinculan a sus principales instituciones para crear una arena política en la que han de producirse los acontecimientos que afectan más esencialmente la vida de sus miembros” (GEERTZ, 1994, p. 148). Actualmente los procesos electorales en Latinoamérica conforman algunos de estos “centros activos de orden social” donde se dirimen situaciones álgidas y masivas de la “arena política”. Justamente, los procesos electorales se han transformado en una institución cardinal para la conservación, modificación e, incluso, transformación de los Estados y sus gobiernos. Por supuesto que esta “centralidad”, no es sinónimo de legitimidad o credibilidad.

Recuperando la opinión de Gustavo Esteva (2015, p. 23), un argumento recurren-

te – desde las autoridades estatales –, es señalar que “las elecciones son el medio por excelencia para elegir a las y los representantes de la ciudadanía para el ejercicio del gobierno”, subrayando que conforman “la única manera para dirimir la disputa por el poder por medios pacíficos y constructivos. De ahí la constatación de que la democracia es el mejor (o el menos *peor*) sistema de gobierno”. Esteva reconoce que los procesos electorales son centrales al funcionamiento del sistema democrático, por lo que se puede comprender la insistencia de aquellos grupos que ocupan cargos públicos en que “la mayoría de los ciudadanos [deba] creer en el procedimiento electoral y, sobre todo, [deba] creer que las personas que se eligen por ese método efectivamente se ocupan de sus intereses, los representan” (p. 21).

De hecho, en sintonía con las elaboraciones de Taussig y Trouillot, Esteva detecta una determinada *fe* en el sistema democrático no menos que en la confianza en el ritual de las elecciones. En sus palabras:

La fe democrática, como puede verse, se plasma en un culto permanente por ciertas formas que tienen un claro carácter mítico. El ritual, continuamente cuestionado en todas partes y en México ostensiblemente falsificado, se centra en la construcción estadística de mayorías formadas por conjuntos ficticios de individuos supuestamente capaces de razonar su acción de votar y el resultado. La práctica del ritual se hace con la ilusión, siempre frustrada, de que esta vez el procedimiento operará en forma apropiada (ESTEVA, 2015, p. 25).

Subrayamos la sintonía: el enunciado “la fe democrática [...] se plasma en un culto permanente” que “tiene un claro carácter mítico” podríamos adjudicarlo a la pluma

de Taussig (lo cual evidentemente es falso, mas no improbable). Quizá, un tanto más orientado hacia la ciencia política, Esteva sostiene que “resulta en verdad sorprendente que se persista en el ritual [electoral] aunque los elegidos, los partidos, los gobiernos, los candidatos y todos los involucrados en el procedimiento han perdido legitimidad y credibilidad” (ESTEVA, 2015, p. 25).

Ahora bien, este ritual y culto permanente de la “fe democrática” en los procesos electorales indudablemente presenta una dimensión performativa plagada de símbolos e imágenes. Aquí resulta orientadora la opinión de David Kertzer (1988, p. 6), para quien, en la elección de un presidente o de cualquier otra autoridad se elige “al jefe creador de símbolos”:

Para entender el proceso político, entonces, es necesario entender cómo lo simbólico entra en la política, cómo los actores políticos consciente e inconscientemente manipulan símbolos, y cómo esta dimensión simbólica se relaciona con las bases materiales del poder político [...] La política es primeramente el arte de entender los símbolos operativos en la sociedad y aprender cómo hacerlos emitir en acción (KERTZER, 1988, p. 2).

Así, con estas condiciones pensamos que la etnografía del Estado puede dar cuenta de la forma en que entran en relación una serie de prácticas y situaciones de ejercicio de poder, junto a imaginarios en torno a la participación política de las per-

sonas y, por ende, de la creación de significados y códigos simbólicos que adquieren un carácter ritual para las personas que participan en las elecciones. En breve, la antropología -sustentada en la práctica etnográfica- también puede dar cuenta del entramado simbólico-ritual del Estado a través de análisis de los procesos electorales, subrayamos, tan significativos en la actualidad política latinoamericana.

#### 4. Hacia una etnografía de los “márgenes” y las “fricciones” del Estado

Desde luego que existen otras presencias y efectos del Estado, además de los *efectos* estatales, uno de los cuales, como hemos insistido, es el fenómeno de los procesos electorales basculares en la arena política latinoamericana. Hay Estados que generan contextos donde el poder de representar y la voluntad de elegir ese poder constituyen prácticas irreconciliables y extremadamente violentas, en consecuencia, poca visibilizadas. Aquí estamos ante situaciones *marginales* y *friccionales* del Estado.

Respecto a las situaciones friccionales resulta útil la reinterpretación de Andrés Solano (2012) sobre las elaboraciones de Anna Tsing en torno a la categoría de “fricción”<sup>6</sup>:

Considerando que los universales como las prácticas culturales no se autogeneran sino que se producen a partir de fricciones y encuentros, la etnografía que propone Tsing se centra en estas zonas de conformación y

6. Cabe recordar que la noción de “fricción” fue reflexionada por Roberto Cardoso de Oliveira desde mediados de 1960 para caracterizar la situación interétnica entre formas de vida indígenas y no indígenas en Brasil. Más precisamente, Cardoso de Oliveira (2014, p. 154) utiliza la noción de “fricción interétnica” para retratar el contacto caracterizado por el “conflicto y la competencia” entre “grupos tribales y la sociedad nacional”. Así, la fricción indica un estado de contacto que impide el sincretismo o la integración total entre ambos grupos.

adaptación de lo global, donde lo que se analiza es en qué sentido este universal se muestra como una meta o un norte hacia el cual movilizar los modelos sociales y cómo la resistencia a esta meta le da un contexto único a cada proceso de globalización, modificando a la larga la naturaleza misma de esta meta (SOLANO, 2012, p. 342).

Así, la apuesta por la etnografía como medio de aproximación a las realidades sociales en fricción nos permite ir más allá del plano institucional y de las reglamentaciones, como sucede con los procesos electorales, incluso, más allá de los marcos generales enunciados por los poderes estatales. Naturalmente, esta apuesta afecta la contribución seminal de la práctica etnográfica a la investigación social: la experiencia *in situ* de los acontecimientos.

Ahora la etnografía se torna una estrategia capaz de experimentar los efectos y prácticas estatales y, también, de desplazarse entre las fricciones y en los márgenes de las relaciones políticas -en nuestro caso- entre la sociedad y el Estado. Al respecto, caben las definiciones de Veena Das y Deborah Poole (2008, p. 19-20):

*la etnografía es una forma de conocimiento que privilegia la experiencia, lo que le permite introducirse en los dominios de lo social que no son de fácil acceso si se siguen los protocolos formales de los que se sirven otras disciplinas. En tanto tal, la etnografía ofrece una perspectiva única del tipo de prácticas que parecen deshacer al Estado en sus márgenes territoriales y conceptuales [cursivas nuestras].*

Das y Poole (2008) elaboran una propuesta que se basa en llevar a cabo trabajos etnográficos antropológicos *en y desde* los márgenes de los Estados. Por “márgenes”

comprenden aquellos espacios que contienen desde elementos discursivos hasta prácticas concretas desplegadas más allá del inquestionable control del Estado y sus aparatos gubernamentales, es decir, contextos en los que constantemente se redefine sus formas de gobernar y legislar (p. 24).

Siguiendo el argumento de las autoras, hablamos de márgenes como lugares donde las prácticas estatales son colonizadas por otras formas de regulación, como aquellos espacios que llevan a cuestionar la idea de un Estado legible delante de las personas ilegibles, o bien, como espacios entre los cuerpos, la ley y la disciplina [es decir, como] Poder soberano no apenas sobre el territorio, sino también sobre los cuerpos. En síntesis, los márgenes son aquellos espacios en los que se ‘desmontan’ las garantías de la ley y se desestabilizan los lenguajes de contención del Estado.

Ampliando lo anterior, Talal Asad (2008) define los “márgenes del Estado” de tres maneras: a) como “las periferias o territorios en los que el Estado aún debe penetrar”; b) como “aquellos espacios, formas y prácticas a través de los cuales continuamente el Estado es tanto experimentado como deshecho en la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras”, y, finalmente c) como “el espacio entre los cuerpos, la ley y la disciplina” (p. 53).

Justamente, es en estos espacios/territorios en los que la antropología, haciendo uso del método etnográfico, se vuelve capaz de dar cuenta de las fricciones y los márgenes del Estado donde ocurre la resignificación de los actores y procesos políticos. Al respecto, las definiciones de Fernando Balbi y Alberto Boivin (2008) sobre la práctica etnográfica son amigables para esta clase de orientaciones, pues “la etnografía permite dotar de contenido a esas abstracciones

imprecisas, polisémicas y ambiguas” (p. 10) dentro de las cuales destacan el “concepto de Estado”, puesto que:

en lugar de intentar vanamente atribuir a cada uno de esos términos un sentido preciso, unívoco e inequívoco, el análisis etnográfico permite dotarlos de múltiples sentidos que, además, no resultan de la especulación teórico-normativa de quien escribe sino del examen detallado de sus usos por parte de actores socialmente situados (BALBI; BOIVIN, 2008, p. 10).

Hasta aquí no podríamos estar más de acuerdo con las virtudes de la *experiencia* de etnografiar el Estado *desde sus márgenes* y *en las fricciones*, sin embargo, es oportuno señalar que esta experiencia presenta desafíos mayores. En efecto, a pesar de ser una estrategia para (recitando las definiciones de las/os autoras/es que hemos revisado) evitar “especulaciones teóricas y normativas”; a pesar de tener el beneficio de “penetrar” en espacios donde el Estado es “experimentado como deshecho en la ilegibilidad”; a pesar de alcanzar los sitios donde lo “local” y lo “universal” se interceptan, a su vez, cabe subrayar que etnografiar los márgenes y las fricciones puede implicar experiencias violentas.

Al respecto, Pilar Calveiro (2001) ha escrito un texto que cabría como ejemplo de *portal* etnográfico *desde y sobre las fricciones y los márgenes*. Imaginemos la supervivencia en un campo de concentración, tortura y desaparición puesto en marcha por un Estado dictatorial que gobernó Argentina entre 1976 y 1982. Esta fue la “realidad etnográfica” de Calveiro, actualmente profesora en la Ciudad de México pero que en 1977, ra-

dicaba en Buenos Aires y militaban en la organización *Montoneros*, cuando fue secuestrada el 7 de mayo por un comando militar y encerrada durante un año en diferentes centros clandestinos de tortura. En ellos, Calveiro experimenta el tormento y la oscuridad, el silencio y los lamentos de las víctimas y los gritos e injurias de los torturadores.

Esta experiencia personal se entretreje “etnográficamente” con la vivencias y reflexiones de otras personas sobrevivientes, con los “testimonios de las víctimas específicas que, con un nombre y un apellido, con una historia política concreta hablan de estos campos desde su lugar en ellos” (CALVEIRO, 2001, p. 30). Son historias de vida intentando “mostrar la vivencia desde distintos sexos, sensibilidades, militancias, lugares geográficos y captores” (p. 30). Evidentemente, Calveiro tiene la intención de captar la alteridad de lo social que alberga un centro de detención, de ahí el sentido antropológico. De hecho, Calveiro recupera testimonios de personas torturadas y torturadoras.

Así, articulando esta experiencia personal con las órdenes que brotaban de las jerarquías militares de gobierno, Calveiro logra examinar el poder del Estado en sus márgenes *en extremo* friccionales, donde las estructuras de control y las interacciones corporales coinciden en el poder. En efecto, en esta coyuntura el poder “individualizante y totalitario” actúa como “un mecanismo multifacético de represión” (p. 23). Para Calveiro, la represión es el espíritu del poder: “No hay poder sin represión, pero, más que eso, se podría afirmar que la represión es el alma misma del poder” (p. 23-24). Claro que este poder, aunque pretende ser totalizante, contiene fisuras e insurrec-



ciones. Sólo así se explica su continua voracidad represora<sup>7</sup>.

Lo cierto es que este poder estatal dictatorial encubre su insaciable represión, crueldad y sadismo mediante pulcros uniformes, discursos técnicos y muecas impávidas (¡los símbolos!) que caracterizan a la institución militar, verdadero “núcleo duro” de este poder que no sólo es físico y psíquico, sino fenoménico; de ahí que afecte “tanto en lo que exhibe como en lo que oculta” (CALVEIRO, 2001, p. 24). Aquí suenan los ecos de Trouillot y de Tausig (¡El Estado que aparece y desaparece!). Y aquí también yacen las virtudes del análisis etnográfico cuando Calveiro observa “la cara negada del poder” propio de un Estado dictatorial, la cara que muestra la sistematicidad del “asesinato político” y “la tortura” (p. 25), el rostro del poder que busca desaparecer al otro y ocultarse a sí (a su responsabilidad).

A su vez, Calveiro observa que el “poder desaparecedor” está enraizado en la sociedad, de hecho, “forma parte de su trama” histórica (p. 27). En un lúcido pasaje que sintetiza esta complicidad de una parte de la sociedad con el Estado desaparecedor, la autora escribe (2001, p. 28):

Los campos de concentración, ese secreto a voces que todos temen, muchos desconocen y unos cuantos niegan, sólo es posible cuando el intento totalizador del Estado encuentra su expresión molecular, se sumerge profundamente en la sociedad, permeándola y nutriéndose de ella.

Para ser efectivo, el poder de la represión y la desaparición debe extenderse desde

el aparato del Estado militar y enraizarse en los sectores sociales. De ahí que el funcionamiento de los campos de concentración posee las “claves para comprender las características de un poder que circuló en todo el tejido social” (p. 28).

Dicho lo anterior, cabe subrayar el procedimiento de articulación entre la *experiencia personal*, la *situación social* y el *Estado*. La etnografía de Calveiro transita de la historia social al caso, del poder desaparecedor estatal a la experiencia encarnada del encierro, la tortura, la muerte y la sobrevivencia. Del gobierno de la dictadura militar a las vivencias de presas/os políticas/os en tanto eslabones finales de la represión. Así, pensando en la cotidianidad del terror, Calveiro reconstruye con testimonios propios y ajenos los *días* y las *noches* en estos centros clandestinos. Ella se sitúa como una parte de las víctimas y a la vez capta *esa otra* parte (¿la maldita?) del poder desaparecedor del Estado.

En suma, Calveiro se transforma en un *vehículo etnográfico* entre márgenes y fricciones de vida, muerte y tortura, en un *nodo* etnográfico donde se *encuentran* la *subjetividad* vivencial y la *objetividad* histórica para evidenciar las prácticas, la presencia y los efectos de un Estado dictatorial y desaparecedor.

## Reflexiones finales

Ahora bien, cabría notar que este ejemplo de etnografía de los márgenes y las fricciones, paralelamente, presenta dos características que contradicen o desafían cánones metodológicos:

7. Naturalmente, podría interpelarse si todo poder es poder *sobre alguien*, expresión que, inevitablemente, se acompañaría de un *contrapoder*. Esto indicaría una concepción negativa (de negación entre opuestos) que determinados autores como John Holloway (cf. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*), Antonio Negri y Michael Hardt (cf. *Imperio*) podrían cuestionar apelando a un poder *hacer* con positividad. Sin embargo, este debate cae fuera del artículo.

Primero, se trata de una experiencia sin conciencia y voluntad etnográficas. El Sujeto de conocimiento *piensa la experiencia*, observa y participa, pero, subrayemos, obligadamente. En efecto, es una recuperación de la experiencia involuntaria a través de la memoria donde es evidente que Calveiro nunca tuvo el deseo o el interés de experimentar la reclusión. No hubo una “realidad etnográfica” consensuada.

Segundo, la subjetividad etnográfica se torna elusiva, aparece sólo en una ocasión que luego recorre como un espectro el texto: “Pilar Calveiro 362” (nombre y número de la presa). Aunque con efecto sonante, preciso y meditado, este *yo etnográfico* se nombra sin afirmarse junto con otros nombres y números presidarios contribuyendo a la despersonalización de la autoría etnográfica. De hecho, es un texto escrito en tercera persona, “la persona otra”, como atinadamente señala Juan Gelman al inicio de la obra (2001, p. 6).

Dicho esto, pensamos que, a pesar de las ausencias de una voluntad de conocimiento y de una autoría autorreferencial, esta propuesta no invalida su carácter etnográfico. La voluntad y la autoría acaban manifestándose en la obra por medio de una suerte de dialéctica entre la experiencia íntima e intersubjetiva y la objetividad del poder desaparecedor del Estado enraizado en la sociedad. En efecto, el Sujeto aparece como articulador de un conjunto de interlocutores que dan forma al Objeto de estudio. De hecho, quizá se trate de una etnografía de pliegues epistemológicos si consideramos la gama de posibilidades para determinar el lugar del Sujeto y del Objeto.

Aquí las separaciones entre etnografías/os y etnografía se confunden y se enredan, sin embargo, no se eliminan. Hay hechos y hay memorias sobre los hechos. Se

etnografían las experiencias de otras personas cuyos testimonios son versiones, también, de la propia experiencia y, a la inversa, la propia experiencia se emplea como catalizadora y constituyente de las otras.

Esto evidencia una virtud de Calveiro (2001) que replica las elaboraciones centenarias de Malinowski. Para Malinowski (1995), la finalidad científica de la etnografía es que “los hechos hablen por sí mismos” (p. 37). Para ello, la “revolución de Malinowski” – siguiendo la interpretación de Ian Jarvie –, conjugó el trabajo de campo y la perspectiva funcionalista, algo que cualquier persona inmersa en la historia de la antropología podría reconocer. Empero, Jarvie (1970) advierte que esta articulación evidencia que Malinowski había asumido “el funcionalismo empirista de [Ernst] Mach y lo cargó con un nuevo significado metafísico: agregó la idea de integración” (p. 185).

Aquí está la clave etnográfica: para lograr que el Objeto de estudio se torne fenoménicamente observable y palpable, la etnografía debe ser capaz de *integrar* la experiencia personal con las estructuras que la exceden. De ahí la virtud de Calveiro: las experiencias íntimas y compartidas con otras/os presas/os se integran en la etnografía con la estructura social y el Estado desaparecedor que dictaba esta clase de experiencias que, indudablemente, estaban en fricción y en el extremo marginal entre la vida y la muerte.

Llegando al final, no resulta en vano recordar que la antropología se enfoca en comprender, interpretar y explicar la diversidad y el reconocimiento cultural de la humanidad. A su vez, no menos significativo resulta que la etnografía constituye una estrategia de investigación sumamente provechosa para recopilar información e incrementar el potencial heurístico.

En nuestro caso, en el presente trabajo se problematizó la posibilidad de etnografiar al Estado y se buscó examinar los límites y las posibilidades de la etnografía en los trabajos antropológicos enfocados en el fenómeno del Estado.

Si bien las reflexiones teóricas son cardinales para llevar a cabo tal actividad, es menester subrayar que esta clase de etnografías desde los márgenes y enfocadas en las relaciones de fricción no sólo permiten corregir enunciados especulativos sobre el Estado, sino que, incluso, nos permite cuestionar las formas de organización sociopolítica que hemos practicado como sociedades occidentalizadas.

## Bibliografía

- Abu-Lughod, L. Escribir contra la cultura. *Andamios*, v. 9, n. 19, p. 129-157, maio-ago. 2012.
- Adorno, T. *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2005.
- Asad, T. *¿Dónde están los márgenes del estado?* *Cuadernos de Antropología Social*, n. 27, p. 53-62, 2008. Disponible em: <http://www.redalyc.org/pdf/1809/180913917003.pdf>. Acceso em: 24 jun. 2017.
- BALBI, F.; Boivin, A. La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 27, p. 7-17, 2008. Disponible em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=180913917001>. Acceso em: 23 jun. 2017.
- Bourdieu, P. Participant Objectivation. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 9, Issue 2, p. 281-294, 2003.
- Calveiro, P. *Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue, 2001.
- Cardoso de Oliveira, R. *El indio y el mundo de los blancos: una interpretación sociológica de la situación de los tukuna*. México: CIESAS, 2014.
- Clastres, P. La cuestión del poder en las sociedades primitivas. *In: CALSTRES, P. Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa, 1980, p. 109-116.
- Das, V.; Poole, D. El Estado y sus márgenes. *Etnografías comparadas. Cuadernos de Antropología Social*, n. 27, p. 19-52, 2008.
- Esteva, G. Cuando el ritual fracasa. *Voz de la Tribu*, n. 5, p. 19-27, ago.-nov. 2015.
- Geertz, C. Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder. *In: Conocimiento local: ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, 1994, p. 147-171.
- Gelman, J. Preludio. *In: CALVEIRO, P. Poder y desaparición: los campos de concentración en Argentina*. Buenos Aires: Colihue, 2001, p. 5-6.
- Graeber, D. *Fragmentos de antropología anarquista*. México: Ediciones La Social, 2016.
- Jarvie, I. *The Revolution in Anthropology*. London: Routledge, 1970.
- Kertzer, D. *Ritual, politics and power*. New Haven & London: Yale University Press, 1988.
- Malinowski, B. *Los argonautas del Pacífico Occidental: comercio y aventura entre los indígenas de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península, 1995.
- Radcliffe-Brown, A. Prefacio. *In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. (eds.) Sistemas políticos africanos*. México: CIEAS/UAM/Universidad Iberoamericana, 2010, p. 43-59.
- Solano, A. Friction: Etnografiando lo global en las montañas de Indonesia. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquía*, v. 27, n. 44, p. 340-344, 2012. Disponible em: <http://www.redalyc.org/pdf/557/55726909018.pdf>. Acceso em: 25 jun. 2017.
- Taussig, M. *La magia del Estado*. México: Siglo XXI-UAM-UNAM, 1997.

Trouillot, M. R. The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*, v. 42, n. 1, p. 125-138, fev. 2001.

Tsing, A. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. New Jersey : Princeton University Press, 2005.

Valdés, C. La simulación de la democracia. *Voz de la Tribu*, n. 5, p. 13-18, ago.-nov. 2015.

## SÍNTESIS

El artículo tiene por propósito examinar los siguientes puntos: a) Repensar la etnografía, b) Revisar determinados aportes antropológicos y etnográficos destinados a la comprensión del Estado, c) Examinar los procesos electorales considerados como actos de ritual, performance y simbolismo políticos y d) Analizar las propuestas teóricas y prácticas sobre el estudio etnográfico del Estado desde los “márgenes” y atendiendo a las relaciones de “fricción”.

### PALABRAS CLAVE

Estado. Etnografía. Antropología. Márgenes. Fricción.

## ABSTRACT

The purpose of the article is to examine the following points: a) Rethink ethnography, b) Review certain anthropological and ethnographic contributions aimed at understanding the State c) Examine electoral processes considered as acts of ritual, performance and political symbolism and d) Analyze the theoretical and practical proposals on the ethnographic study of the State from the «edges» and paying attention to the relations of «friction».

### KEYWORDS

State. Ethnography. Anthropology. Margins. Friction.

Recibido em: 29/07/2021

Aprovado em: 25/05/2022

