



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**De poética y termodinámica. Relaciones de poder en la construcción del
conocimiento en la antropología**

Leonardo Salas Domínguez

ENSAYO

Para obtener el Diploma de Especialización

en Antropología Política

Director: Dr. Pablo Castro Domingo

México, D.F.

Julio, 2015

Las culturas empiezan a ser nombradas en cuanto hay alguien que está en condición de imponer nombres a los demás

Fabietti

La reflexividad no tiene toda su eficacia más que cuando se encarna en los colectivos que la han incorporado, al punto de practicarla sobre el modo del reflejo. Pierre Bourdieu

Introducción

El presente trabajo contiene un análisis de carácter general acerca de la temática de las relaciones de poder que se gestan al momento de la redacción de los trabajos etnográficos. Al inicio incluyo de manera breve la temática de la reflexividad, especialmente retomada desde la perspectiva de Pierre Bourdieu. Después retomo un planteamiento de Gérard Althabe, en lo que respecta a la coyuntura en el trabajo de campo; uso esta última idea en porque tiene que ver con el nivel de la comunicación que se da en el trabajo de campo etnográfico.

Estoy más que consciente que es una discusión que debe de abordar otros puntos para poder recaer en algo concreto, pero, he decido basarme en la parte abstracta de la misma dado que esto me permitirá tomar una postura que hace énfasis en el hecho de que la escritura y el uso de categorías analíticas por parte del etnógrafo crean una prelación epistemológica que da por resultado un análisis de la realidad.

Mi preocupación por este tema viene de antaño y se acentúa ahora que estoy trabajando en el tema de mi investigación para la maestría.¹ Me encuentro en una situación en la que los sujetos con los que trato de trabajar tienen conocimientos próximos a los que yo, como antropólogo (etnógrafo) tengo; estos conocimientos incluyen el análisis de la realidad que viven a partir de categorías analíticas que vienen de la sociología y la antropología (ejemplo: conceptos como campo, habitus, otredad). Actualmente trabajo con un grupo de 7 personas de las cuales 5 son licenciadas(os) en

¹ Actualmente estoy trabajando el tema de la precariedad laboral.

La investigación tratará de dar cuenta de una de las tantas dimensiones de la precariedad laboral y cómo es que ésta afecta a los que he tratado de denominar como trabajadores precarios calificados (TPC). La noción de calificación a la que aludo no es a la de experiencia acumulada que permite realizar un trabajo con mayor facilidad, sino a la calificación que se adquiere al momento de obtener algún título universitario.

sociología y 2 más en antropología. En esta pequeña experiencia me he encontrado con el hecho de que ellos participan tan activamente en las entrevistas que en ocasiones no están de acuerdo con los autores ni con las categorías analíticas que deseo/propongo usar para comenzar mi trabajo de redacción de la primera parte de mi tesis.

El problema anterior me ha llevado a preguntarme ¿qué tan reflexivo tiene que ser un trabajo etnográfico para no "imponer" categorías analíticas que representen de manera inadecuada el contexto y a los sujetos de estudio (los Otros)? ¿Se puede tener una reflexividad realmente efectiva? ¿Se pueden dejar de lado las relaciones de poder entre los que participan en el trabajo etnográfico? Hasta el momento tengo la sensación de que estas relaciones de poder son algo inevitable y la reflexividad que se pueda llegar a tener en la relación dialógica con los Otros queda un tanto relegada al momento de la redacción de los trabajos que puedan desprenderse de la investigación realizada.

Hablar de reflexividad y relaciones de poder en el trabajo etnográfico (y en las ciencias sociales en general) es un trabajo arduo, peliagudo, inabarcable y agotador; han sido muchos los autores y muchas las críticas que se han planteado acerca de esto, han corrido ríos de tinta intentando llegar a un consenso, especialmente por parte de los que se han denominado como posmodernos, por lo tanto considero que unas cuantas gotas más no le harán daño a nadie, al contrario, puede que me ayuden a ver de manera distinta lo que ahora planteo como algo irresoluble en la relación entre trabajo de campo y escritura.

He decido anclar la temática del poder únicamente en una parte del nivel de la escritura y de paso aprovechar para prolongar una crítica al modelo de la termodinámica social de Richard Adams, dado a que, considero, representa un modelo teórico que integra elementos que se entiende casi a la perfección si vemos a la ciencia "occidental" como hegemónica.

Este ensayo no versa sobre la temática que trabajo, considero que me falta un marco teórico más firme para tratar de abordar el material que tengo y resolver en la medida de lo posible el dilema que me he planteado. Sin más, y para este ensayo, parto de la premisa/hipótesis de que, a pesar de las técnicas *reflexivas* que se puedan utilizar en la realización de trabajo de campo, el o los productos académicos que se derivan del mismo poseen autoría (entendida como autoridad), que al ser indispensable, crea una relación de "subordinación epistemológica" entre el etnógrafo y los Otros.

Se trata de un ejercicio que señale cómo la mirada del antropólogo como "científico" perteneciente a un sector académico de la sociedad (por llamarlo de una forma), dadas las características del trabajo de campo que realiza y, más aún, por los procesos de escritura que emplea, posee una autoridad enunciativa que le hace ejercer un dominio vertical respecto a los sujetos con los que éste trabaja. Es decir, se trata de ver la relación que existe entre la poética, entendida como la voz de los informantes y la política (relación de poder), entendida como la autoridad epistemológica de redacción del antropólogo. De manera más concreta, se trata de revisitarse un tema que, si bien no es nuevo en la historia de la antropología como disciplina, ni mucho menos en las ciencias sociales, sí es un poco espinoso dada una de las características particulares del trabajo antropológico: el trabajo de campo etnográfico.

El título de este ensayo es muy sugerente pero cabe aclarar que no se trata de un trabajo que postule una crítica directa al trabajo que se ha realizado en la antropología. El trabajo es más un ejercicio que permita apreciar las relaciones de poder que se dan al interior de los estudios antropológicos y que permita ver cómo, en la mayoría de los casos, estas relaciones desembocan en la imposición de categorías descriptivas que son inconmensurables con el pensamiento que se trata de comprender. En el análisis trataré de señalar que siempre que existe algún tipo de alteridad coexiste cierta tendencia de categorizar algunos elementos ontológicos, desplazándolos a un plano secundario al momento de la llamada traducción cultural. Así, trataré de plantear la idea de que en antropología se trabaja con una tríada que, al parecer, puede ser la base del trabajo antropológico: esta tríada se compone de la alteridad, la otredad y la noción de inconmensurabilidad.

La noción de inconmensurabilidad, a pesar de que en filosofía se trata de la comparación de dos teorías que no pueden llegar a un entendimiento por falta de un lenguaje común, la uso como una manera de reconocer que existe una gran multiplicidad de ontologías en los lugares a los que entra el etnógrafo, entendidas estas ontologías como las distintas formas que tienen de ver el mundo los sujetos con los que interactúa el etnógrafo. Al existir una variedad enorme de ontologías, y al momento en que el etnógrafo elige solo algunos elementos que considera importantes para crear una narrativa, termina, reafirmando una relación de poder vertical con los informantes.

Percibo que el trabajo etnográfico se integra por distintos niveles, de los cuales resaltan dos principalmente: el nivel del contacto con los sujetos en campo y el nivel de la escritura; en este trabajo se prestará un poco más de atención al nivel de la escritura. Considero que este nivel está

conformado por una serie de procesos creativos (acúseme, si se quiere, de ondear la bandera del posmodernismo), lo cual ayuda a reforzar la posición de autoridad del etnógrafo (posición que se establece al momento del contacto con los sujetos de estudio, que para este caso llamaré los Otros). Esta posición privilegiada del autor le permite, a partir de recortes de lo que él considera son representativos de la realidad que ha "estudiado", construir un relato en el que puede o no incluir la voz de los actores con los que ha convivido; a su vez, es este tipo de relación la que le permite imponer categorías teóricas propias de la disciplina para explicar los acontecimientos estudiados.

Como ya mencioné, para ilustrar esta discusión retomaré una breve crítica que he planteado para el modelo de la termodinámica social de Richard Adams. Este ejemplo servirá para ver con más claridad cómo existe una relación de poder al momento de utilizar un modelo propio de la antropología para analizar aspectos que pueden ser ontológicamente inconmensurables. En lo que respecta a la crítica al modelo de Adams, he propuesto que éste se inserta en lo que se ha dado por llamar políticas conceptuales; vislumbrar al modelo de Adams como una política conceptual no le quita la importancia, mucho menos la potencia de análisis que posee, más bien lo ubica como un modelo teórico que, al tener elementos de análisis de la ciencia occidental hegemónica, debe usarse con cautela al momento de tratar de aplicarlo a una *realidad* que se piense describir a partir del mismo.

Para entender parte del análisis de este texto hay que tener en cuenta que uso la idea de que "(e)l término poder proviene del latín *possum- potes-potui-posse*, que de manera general significa ,*ser capaz tener fuerza para algo*, o lo que es lo mismo, ser potente para lograr el dominio o posesión de un objeto físico o concreto" (Ávila, 2007: 1); además esta noción de poder va de la mano de otras tantas, entre las que se incluye la que servirá de base para este ensayo, la de "auctoritas (autoridad o influencia moral que emanaba de su virtud)" (Mayz, Vallenilla, E. 1982, citado por Ávila, 2007: 1).

En este caso, seguir la pista del estudio del poder de esta manera nos coloca frente a la problemática de lo que Foucault llamó "los saberes sometidos", es decir, "los saberes que se encontraban bajo el umbral de lo que se considera como científico; éstos son los saberes locales, saberes de gente *común*. Estos saberes dan pie a surgimiento de lo que él llamó "investigaciones genealógicas múltiples" que acoplan el saber erudito con el saber de la gente (Ávila, 2007: 5). Si bien estas genealogías de saberes, de las que habló Foucault, incorporan las miradas de los saberes locales, pareciera en la mirada de Foucault, que el simple hecho de la incorporación de éstos con los

saberes hegemónicos de la ciencia acaba con la problemática del poder entre las partes que se suman a una genealogía. El trabajo etnográfico es un buen ejemplo de la tensión que se da en la conformación de este tipo de genealogías, dado a que los saberes locales siempre han sido recuperados por los etnógrafos, y sometidos al escrutinio de las categorías analíticas propias de la antropología. Todo esto está anclado en el nivel de la autoría de los textos. Como se dijo al principio, la reflexividad ha sido parte de las estrategias que se han empleado para lidiar con esta tensión, sin embargo, al parecer, en la escritura se pierda parte de su eficacia.

Es importante reconocer que el etnógrafo como autor de un texto (independientemente de las particularidades de su entorno social) y como parte de una comunidad académica, posee una ventaja epistemológica amplia ante sus sujetos de estudio, lo cual se traduce en relaciones de poder que se gestan en una relación etnocéntrica. Esteban Krotz ha argumentado que "(l)a alteridad tiene un alto precio: no es posible sin etnocentrismo (Krotz, 1994: 9)." Dado lo anterior, no cabe duda de que el análisis que se hace del material etnográfico, casi siempre, responde a categorías analíticas y modelos que reafirman este etnocentrismo, ergo reafirman la posición de poder del etnógrafo.

Algunas pistas de la discusión sobre la problemática de la construcción del conocimiento en las ciencias sociales. La posición teórica de la reflexividad

La problemática acerca de la construcción del conocimiento en la antropología es una temática que lleva muchísimo tiempo inserta en los debates de quienes se dedican al estudio de esta disciplina de las ciencias sociales; han sido muchos los estudiosos que han planteado distintas formas de abordar la problemática que se da en el momento de tratar de interpretar la realidad. Se han escrito una multiplicidad de textos que han abonado a una discusión que en la actualidad tiene vigencia y una relevancia enorme. Para lo que concierne a los planteamientos centrales de este ensayo esta discusión es primordial, dado a que, me parece, las relaciones de poder que se dan al momento, durante y después de la inmersión del etnógrafo en el campo permean la interpretación que se busca de la realidad estudiada.

Existen diversos planteamientos que tratan de lidiar con la problemática de la posición del investigador en el trabajo de campo y en la redacción de los trabajos que han de desprenderse de la investigación realizada. Uno de los más importantes, me parece, es el tema de la *reflexividad*, misma que se busca como un modo para no establecer una relación vertical con los sujetos de estudio que

para sintetizar un poco la expresión nombraré como los Otros (el Otro) a lo largo de este ensayo. La reflexividad la uso desde la concepción de Pierre Bourdieu y Wacquant, en cuanto que, podemos entenderla como

dar vuelta (a) la relación natural del observador hacia su universo de estudio, volver lo mundano exótico y lo exótico mundano para hacer explícito lo que en ambos casos se da por sentado, y ofrecer una vindicación práctica de la posibilidad de una objetivación sociológica completa del objeto y de la relación del sujeto con el objeto(...) la objetivación participante (Bourdieu y Wacquant, 2005: 112).

Vista desde esta perspectiva, la reflexividad puede definirse

"1) como resultado de la intervención de la ciencia en el mundo social real, y 2) como un producto de la conciencia que adquiere la ciencia a partir de su intervención y de los efectos que provoca en los sujetoscreadores del mundo social, comenzando por el propio investigador visto como sujeto social."(Farfan, 2005: 179)

Por otra parte, también podemos entender la propuesta de Bourdieu más claramente si la pensamos como "un trabajo de autoanálisis en el mismo movimiento en el que examina objetos de estudio sociológicos (o antropológicos), creando al mismo tiempo los medios conceptuales que al aplicar a otros pueda, sobretodo, aplicarse a sí mismo" (Farfan, 2005: 182)

En lo que respecta al corazón del análisis de este ensayo, la mirada de Bourdieu me acerca a lo que puede vislumbrarse como una lucha en el mundo "académico", misma en la que participan en este caso los etnógrafos, quienes son los que han de tratar de describir y analizar fragmentos de realidad que, después presentarán como conocimiento, siempre refutable, pero que no por eso deja de ser un conocimiento que se desprende de una relación de poder entre distintas partes. O como lo plantea Bourdieu:

Como cualquier universo social, el mundo académico es el lugar de una lucha acerca de la verdad del mundo académico y del mundo social en general. Apresuradamente, podemos decir que el mundo social es el lugar de luchas continuas por definir qué es el mundo social; pero el mundo académico tiene hoy esa peculiaridad de que sus veredictos y pronunciamientos están entre los socialmente más poderosos." (Bourdieu, 2005: 116)

Bourdieu nos coloca frente a una mirada que puede analizar el trabajo etnográfico en términos de lo que él llama campo. Eso si tomamos en cuenta que

se debe analizar la posición del campo frente al campo del poder.(...) es necesario trazar un mapa de la estructura objetiva de las relaciones entre las posiciones ocupadas por los agentes o instituciones que compiten por la forma legítima de autoridad específica del campo. Y(...)hay que analizar los hábitos de los agentes, los diferentes sistemas de disposiciones que han adquirido al internalizar un determinado tipo de condición social

y económica, condición que encuentra en su trayectoria dentro del campo oportunidades más o menos favorables de actualización. (Bourdieu, 2005: 159-160).

Debo de dejar claro - y repetir una vez más- que en este trabajo me estoy centrando únicamente en las relaciones de poder que se dan a partir de lo que nombro, tal vez de manera errónea, "sedimentación". Proceso que se da al momento de referirme al asunto de la escritura de los *productos* del trabajo etnográfico; considero que es en este proceso cuando la representación de los Otros tiende a ir de la mano netamente del investigador; es en el proceso de la escritura en la que intervienen las categorías analíticas que se considera describirán mejor a la sociedad estudiada; es en este proceso en el que entran en juego la legitimidad teórica que ha de dar sustento a lo dicho por el etnógrafo. En este sentido, ver como un campo a la antropología, y a su producción de conocimiento, nos ayuda a ver la temática de las relaciones de poder, que siguen existiendo a pesar de la reflexividad dado a que las miradas que se cruzan del mundo tiende a bifurcarse en un conocimiento que es obtenido de unos Otros que, la mayoría de la veces, no pertenecen al campo académico propio del etnógrafo que se encargará de representarlos con base en el ya nombrado lenguaje legítimo.

Hay que tener en cuenta que, como afirma Bourdieu, "Lo cierto es que el acceso al lenguaje legítimo es por demás desigual, y que la competencia teóricamente universal, liberalmente atribuida a todos por los lingüistas, está monopolizada en la realidad por pocos" (Bourdieu, 2005:

213).

Siendo así,

el poder de constituir el dato al aseverarlo, de actuar sobre el mundo actuando sobre la representación del mundo, no reside en "sistemas simbólicos" bajo la forma de cierta "fuerza ilocutoria". Es definido en y por una relación determinada que produce creencia en la legitimidad de las palabras y de la persona que las emite, y sólo opera en la medida en que aquellos que lo experimentan reconocen a quienes lo ejercen (Bourdieu, 2005: 214-215).

Dejando un poco del lado el aporte de la sociología puedo decir que, un gran antropólogo que ha trabajado el tema de la reflexividad es Gérard Althabe; este antropólogo centra la atención en dicha temática en lo que respecta a la relación entre el etnógrafo y los Otros afirmando que

en el trabajo de campo antropológico, desde luego el investigador se mueve con base en un proyecto analítico que orientará la recolección y la interpretación de la información. *Pero, de forma opuesta al modelo elaborado*

por las ciencias sociales en general, la práctica de la investigación se desarrolla en el interior del intercambio entre el antropólogo y sus interlocutores (Althabe, 2003: 7, las cursivas son mías)

Uno de los grandes aportes en lo que respecta al asunto de la reflexividad es lo que Althabe define como <<coyuntura en el trabajo de campo>>², espacio que puede verse como resultado de una serie de procesos de comunicación, o como él lo plantea "La investigación y los resultados inmediatos que ésta arroja quedan encerrados en el contexto de la comunicación (Althabe, 2003:

8).

Al estar permeado por procesos de comunicación tanto por el lenguaje hablado, las notas de campo escritas y algunos otros elementos de la comunicación "(l)a noción de coyuntura es central: en efecto, un espacio de comunicación se construye por definición en un lugar y en un momento singulares. Es necesario, por lo tanto, elaborar un marco de referencia para una metodología comparativa (Ibídem, 2003: 9)".

Si juntamos la dos miradas podemos apreciar que la reflexividad alude a un acercamiento continuo con los Otros estudiados: se puede decir que se propone una situación dialógica en la que se ponga en práctica un ejercicio de comunicación en la que ambas partes aprendan y se mantengan en la paridad. En este punto y con este brevísimo resumen acerca de la reflexividad me es posible plantear una serie de preguntas que pueden resultar incómodas por su peculiaridad:

¿Es suficiente la reflexividad para terminar con las relaciones de poder entre el etnógrafo y los Otros?
¿ Es el trabajo antropológico necesariamente etnocéntrico? y ¿cómo podemos sentar la base para la crítica del poder a los estudios antropológicos?

Al tratar de responder estas preguntas surge el análisis que propongo a continuación de las relaciones de poder que se dan en la escritura de los textos a partir del trabajo etnográfico. Debo de reconocer que con esto no pretendo de ninguna manera proponer una *nova visión* de un tema tan amplio y tan discutido, tan solo me acerco al tema dado a que es una de mis preocupaciones desde que comencé, hace no mucho, en esta disciplina tan particular.

² Ver *Oppression et Libération dans l'Imaginaire. Les Communautés Villageoises de la Côte Orientale de Madagascar* (1982)

Otros indicios de la crítica al etnocentrismo en la antropología

Cabe recordar que, como menciona Marc Abélès, "(l)os antropólogos empezaron a interesarse por la política como consecuencia de las repercusiones de las teorías evolucionistas. Sus investigaciones se dirigían principalmente a las sociedades remotas con sistemas políticos diferentes de los que prevalecen en las sociedades modernas." (Abélès, 1997: 1). Sin embargo, considero que por un tiempo se olvidaron de estudiar la principal relación de poder que existe en la realización de los estudios etnográficos: la relación inmediata que se da entre lo que podemos denominar el Yo (etnográfico) y el Otro (etnografiado). Cabe preguntarse si ¿la escritura es una manera de representar al Otro de una manera distorsionada?

Una de las premisas principales de este trabajo se desprende de la idea de que

El trabajo de campo como método ha sido caracterizado en las últimas décadas, ante todo, como una forma de escritura. Haciendo énfasis en la construcción autorial del texto (donde se ha hecho) considerar el carácter de la etnografía como representación del Otro (...) parcial, deformadora, (...) autoritaria y dominadora (Cruces, 2003:162)

Es pertinente apuntar que, como mencionan Marcus y Fischer (2000), en 1976 en *Orientalism*, Edward Said lanzó un ataque a los géneros de escritura elaborados en Occidente para representar las sociedades no occidentales, especialmente a los que ocupan artificios retóricos que vuelven activo al autor de la etnografía y dejan en pasividad a los sujetos. Siguiendo esta línea, podemos rastrear uno de los grandes hitos de la crítica al etnocentrismo -y por lo tanto que da cuenta de las relaciones de poder en el trabajo antropológico -y por lo tanto etnográfico-, en los señalamientos que en 1984 hacia David M. Schneider³ a los estudios sobre parentesco. Schneider trató de resaltar el hecho de que estos eran "proyecciones etnosemánticas y creencias etnoepistemológicas de los antropólogos y, por lo tanto, susceptibles de ser analizados como parte de la cultura (...) de éstos, pero no del resto de culturas estudiadas por la antropología" (Rivas, 2009: 8).

Al afirmar lo anterior, Schneider abrió de tajo una discusión que, me parece, no se ha vuelto a retomar con la intensidad que merece: el problema intrínseco a las relaciones de poder que se dan en la construcción del conocimiento con base en el trabajo etnográfico. Siempre ha existido una fuerte tensión en la relación que se da entre el etnógrafo y los sujetos con los que interactúa, mismos que,

³ Ver "A Critique of the Study of Kinship . Ann Arbor: University of Michigan Press. (1984)

a pesar de no ser sujetos pasivos, terminan siendo representados de una manera que escapa, la mayoría de las veces, a su entendimiento. Tan drástica opinión cobra sentido si entendemos que la función, casi primordial, del antropólogo es la de describir, y tratar de escribir a cerca de la realidad que estudia; siendo la etapa de escritura la que crea una "representación del Otro que lo deforma o lo congela, lo somete o lo cosifica" (Cantón, 2008: 149).

Una de las primeras prácticas institucionalizadas, que recrea este tipo de relaciones de poder, es la del trabajo de campo, dado a que "ha sido el enfoque pragmático anglosajón del trabajo de campo -<<la observación participante>>- defendido por Malinowski, el que se ha impuesto como modelo" (Caratini, 2012: 38).

Se puede afirmar que tanto en la etapa del trabajo de campo, y más aún en la etapa de la redacción del informe de investigación, entendido éste como la compilación de resultados, se ve claramente que el etnógrafo tiene una postura que erige una relación de poder; lo anterior se aclara si reconocemos que "la escritura del texto(...) pone en relación voces con estatutos diferentes y que la relación entre las palabras y las cosas está lejos de ser transparente (Foucault, 1966 citado por Ghasarian,2008: 22)".

Me parece que esta tendencia en los escritos etnográficos está lejos de desaparecer, debido a la *naturaleza* del trabajo etnográfico, misma en la que el etnógrafo debe de optar por la búsqueda de reconocimiento intelectual en el círculo académico en el que se desenvuelve; este reconocimiento se basa en generar un punto de vista en el que su debe de resonar más alto que la de los propios informantes, o en caso contrario, la ventaja estriba en el hecho de que él es siempre quien maneja el relato y construye los hechos de conocimiento.

Independientemente de la técnica etnográfica que se emplee, el etnógrafo tiene la última palabra al momento de escribir y relatar los hechos vividos, así se acentúa la relación vertical con los informantes que, si bien son coparticipes en la construcción del conocimiento, no son éstos los que definen la línea de análisis en la que se insertará el producto final de la descripción de lo que podemos llamar su "cultura"; mucho menos son lo que crearán el guión para presentarse ante el mundo que llegue a leer el trabajo del etnógrafo.

Creo que en este tema debemos de centrar la atención en qué tanto los Otros son también coautores en la construcción del conocimiento que de ellos se ha de elaborar, y no quedarnos en la línea

discursiva de que el trabajo que realizan los antropólogos, incluye a los Otros estudiados en la construcción del conocimiento por el simple hecho de estar más cerca de la realidad que viven en el día a día.

Ya en esta parte es preciso preguntar-nos ¿cómo sería posible negar la relación de poder que se da entre el etnógrafo y los etnografiados, si el etnógrafo es un "invasor" que desea estudiar procesos por los que muchas veces los sujetos ni se han preguntado? Es decir ¿puede haber poética sin política? En este aspecto hay que recordar que el trabajo de campo etnográfico es un recurso netamente intrusivo, que debe de apelar a la relación de directa con los Otros, pero que es "en primer lugar un conjunto de relaciones que han de establecerse con desconocidos en su *propio territorio* (Caratini, 2012: 46, las cursivas son mías)

Quizá, esta preocupación responde a lo que Phillip Bourgoise describe como "(1)a explosión de la teoría posmodernista dentro de la antropología en los años ochenta y noventa (misma que) puso en entredicho el mito de la autoridad etnográfica y denunció la jerarquía inherente a la política de la representación antropológica" (Bourgoise, 2010:43).

La autoría de los textos etnográficos, más allá del simple relato

Me parece importante no quitar el dedo del renglón en esta discusión en lo que respecta al etnógrafo como autor de un texto, a pesar de que el trabajo de campo no solo abarca la dimensión de la escritura, ya que es el tema sobre el que se quiere abundar en este trabajo. Seguir esta discusión es no caer en la repetición de la idea discursiva de que la mirada del etnógrafo, por estar en el "terreno" con los sujetos de estudio, carece de implicaciones valorativas, es decir, carece de juicios de valor acerca de los Otros.

En lo que respecta al trabajo etnográfico hay diversos autores que han trabajado la idea de que el trabajo de campo debe de verse como una manera de estudiar la diversidad social; trabajar la diversidad social implica segmentar la realidad para que pueda acoplarse a un análisis teórico. Lo anterior se desprende del hecho de que es imposible estudiar la totalidad de los hechos sociales, por lo tanto debe de optarse por elegir alguna temática particular, siempre teniendo en mente que "la presencia directa del investigador ante la población (los Otros) (...) no garantiza por sí sola un acceso cabal y completo al objeto, en tanto no se reconozca la necesaria mediación teórica del sujeto

cognoscente" (Guber, 2004: 127). La mediación teórica se da por parte del etnógrafo, los datos que construye se anclan en la reflexividad subjetiva del mismo. Así, tenemos que el trabajo de campo antropológico tiene una doble intención: " por un lado, ampliar y profundizar el conocimiento teórico; y por otro, comprender la lógica que estructura la vida social y que será la base para dar un nuevo sentido a los conceptos teóricos" (Ibídem, 2004: 85).

Si bien me concentro en parte del proceso de escritura, no niego, como dije al principio del texto, que exista la reflexividad al momento y después del trabajo de campo. Siguiendo a Rosana Guber (2004) puedo afirmar que la reflexividad se da en dos sentidos principalmente: en sentido genérico se entiende como la capacidad de los individuos de ser agentes de acción; en un segundo sentido se alude a la reflexividad como una situación relacional, es decir, el encuentro entre investigador (etnógrafo) e informante en el trabajo de campo, encuentro en el cual se inaugura la relación de poder de la que he venido hablando.

Mirar al trabajo etnográfico en su proceso de sedimentación (la escritura), permite la posibilidad de sostener la idea de que las relaciones de poder que se dan entre el etnógrafo y los Otros merecen ser estudiadas más a fondo, en especial a nivel de lo que se considera como autoría. Para poder continuar con esta discusión es necesaria la mirada de Michel Foucault; el trata con más sutileza esta cuestión. Por lo tanto, me gustaría esbozar una serie de ideas que me serán de mucha utilidad para hablar del autor como una figura de autoridad y de poder. Por una parte está el tema de los conceptos teóricos, que nos remite a la idea de que existe un aparato de análisis preexistente que depende del estilo de escritura, la formación académica, las tendencias personales y los gustos del que ha de ser autor (por el hecho de escribir y relatar) de una etnografía; a su vez este autor se basa en otros autores para darle más fuerza a su análisis, lo cual es imprescindible a nivel teórico.

Foucault, en el texto que lleva por título *Qu'est-ce qu'un auteur?*, hace un análisis de la función que tiene la figura del autor en la redacción de los textos, tratando de dejar muy claro que, lo que se puede traducir como autor-función (función del autor)⁴, va más allá de las implicaciones semánticas de la escritura, y se ancla en procesos distintos que tienen que ver con el contenido discursivo y el impacto que puede llegar a tener la posición del autor de un texto. En este sentido me interesa la idea

⁴ El autor-función o la función-autor, según la propuesta de Foucault, alude principalmente a cuatro categorías: El nombre del autor, la relación de apropiación, la relación de atribución y la posición del autor.

de que el autor intenta siempre darle un poder creador a los textos con base en las continuidades admitidas (que en este caso son los rasgos específicos del trabajo de campo).

Para Foucault el nombre de un autor "no es un simple elemento del discurso(...); ejerce un cierto papel con relación al discurso: tal nombre permite reagrupar un cierto número de textos, delimitarlos excluir algunos, oponerlos a otros. Además efectúa una puesta en relación de los textos entre ellos" (Foucault, 1966: 60). Es decir, al pasar por un proceso de autoría, y de escritura, podemos ver al trabajo etnográfico, como parte de lo que Foucault llamó "discursos de cierto sector de la sociedad", que en este caso sería un sector que podemos denominar como científicos sociales (o campo académico como lo plantea Bourdieu), mismo en el que los sujetos estudiados, la mayoría de las veces, no se desenvuelven como sujetos cognoscentes. Tomando en cuenta este pequeño argumento me encuentro en desacuerdo con una idea que plantea Clifford Geertz, en la que proyecta una crítica al ensayo de Foucault del que se desprende la idea anterior.

Geertz (1989) afirma de manera tajante que la existencia del "autor-función" no sigue siendo una constante, dado a que el trabajo y los discursos científico, a partir del siglo XVIII "empezaron a apreciarse por sí mismos, en medio del anonimato de una verdad aceptada o siempre redemostrable; su pertenencia a un conjunto sistemático, y no la referencia al individuo que los había producido, servía como garantía" (Geertz, 1989: 17). Sin embargo, mi postura expresa que el autor-función de Foucault se sigue apreciando en las fuentes que se usan para contrastar la información densa que se obtiene en campo, para poder organizarla y, en su caso, teorizarla o modelarla.

Si bien, Geertz defiende su postura al decir que en el trabajo etnográfico, al estar más del lado de los discursos "literarios", "(l)os nombres personales aparecen ligados a libros y artículos, y más ocasionalmente a sistemas de pensamiento (y que) muy raramente aparecen conectados a descubrimientos, propiedades o proposiciones (Ibídem, 1989: 18). Esta defensa que esgrime, sigue dejando de lado el tema de las prenociones esquemáticas de carácter teórico, con las que el etnógrafo entra al campo y con las que continúa en una perenne relación hasta el final de la redacción del texto en el que presentará su informe final. Si bien los nombres de los autores no se atribuyen a descubrimientos concretos, en la caso de la antropología, éstos sí refieren a estudiosos que han estado presentes en el campo que describen y que articulan cierta línea de estudio. Así sabemos, por ejemplo, que Richard Adams es el autor del modelo de la termodinámica social, pero también es posible ubicar que la idea de vincular la física con los sistemas sociales fue de Leslie White.

Al parecer, este tema tan asfixiante, posee una importancia más grande de la que se le ha atribuido hasta el momento. A pesar de que al trabajo etnográfico se le está viendo como un trabajo de escritura, es importante recordar que al momento del contacto con lo que se ha llamado "Otros", "el etnógrafo ocupa una posición de autoridad incuestionable. Atribuyéndose una comprensión que los informantes y los lectores no tienen, lo que se denomina "la etnografía realista" está dominada por la única voz del autor omnisciente y omnipresente. Si bien cita las otras voces, éstas no cuestionan la suya." (Ghasarian, 2008: 229). Si nos concentramos en el producto final del trabajo etnográfico, es importante resaltar que "la voz del investigador habitualmente no permite a sus objetos de estudio que se presenten a sí mismos" (Ibídem, 2008: 231).

Siguiendo el argumento de Ghasarian, me gustaría apuntar nuevamente que el etnógrafo posee una autoridad legitimada por él mismo, y en todo caso por la institución que lo respalda. Desde que el etnógrafo entra en contacto con el objeto de estudio

"el etnógrafo está involucrado en la construcción de la realidad etnográfica. Un punto teórico importante es que verdaderamente no se pueden "traducir" las otras culturas en nuestros términos simples y su especificidad. La traducción implica la transformación de lo desconocido en lo conocido: esta metáfora probablemente debe ser abandonada" (Ibídem, 2008: 23)

En este aspecto me parece importante resaltar el hecho de que

"(u)na lectura optimista de esto es: si pudiéramos poner entre paréntesis la diferencia de poder que siempre existe entre el etnógrafo académico y el pueblo estudiado, podríamos concebir esa nueva asociación como una colaboración. (Ramos, 249: 2007)

El mismo Gérard Althabe afirma que

El antropólogo considera a los sujetos que halla, agrupados en una situación empíricamente producida, como los actores de un universo social que le es extraño. Los intercambios que ahí se llevan a cabo elaboran (y son elaborados en) una configuración singular que él se propone hacer evidente. Simultáneamente, el antropólogo anticipa y fija la existencia de su objeto.(Althabe, 2003: 8).

Siguiendo este argumento y con la idea de la coyuntura del trabajo de campo, este mismo antropólogo afirma que "el antropólogo se confronta a una situación empíricamente constituida

(el campo), que es el producto de un recorte en lo social" (Althabe, 2003: 9)."

Más ilustrativo es lo que apunta Roberto Da Matta al hablar de la fase teórico-intelectual del trabajo antropológico: "(en esta fase) las aldeas son diagramas, los matrimonios se resuelven en diseños geométricos, perfectamente simétricos y equilibrados, el patronazgo y la ciencia política aparecen en reglas ordenadas, la propia expoliación responde a leyes, los indios (y hoy en día los

Otros en el entorno urbano) son de papel" (Da Matta, 1999: 172). A pesar de que la idea de Da Matta describe la fase inicial de un trabajo de campo, es decir, antes de que se entre en contacto con los sujetos a estudiar, me parece que ilustra a la perfección la discusión que se ha venido abordando, dado a que, finalmente, los datos obtenidos en campo terminan convirtiéndose en ese(os) Otro(s) de papel.

Regresando al tema de la autoridad en la escritura etnográfica, está el tema que se vincula con lo que Marcus y Fischer (2000) han llamado la "crisis de la representación en las ciencias sociales" (no solo en la antropología); sin embargo, estos mismos autores ponen sobre la mesa una opinión bastante interesante que si bien no es una crítica a la forma de hacer trabajo de campo y dirimir las relaciones de poder entre las partes involucradas en este proceso, sí da cuenta de de la poca reciprocidad que podría existir si se invirtieran los papeles entre los ahora etnógrafos y los otrora etnografiados:

Una vieja fantasía de los antropólogos angloamericanos era que un día hubiera antropólogos trobriandeses, bororo o ndembu que vinieran a los Estados Unidos y propusieran una etnografía crítica recíproca(...) desde el punto de vista de alguien perteneciente a una cultura radicalmente distinta. Pero para el tiempo en que esas personas se hayan capacitado como antropólogos, ya no serán radicalmente distintas. (Marcus y Fischer, 2000: 229)

Alteridad, otredad e inconmensurabilidad

Una de las principales causas de la imposición de categorías analíticas en los estudios etnográficos está dada por la inconmensurabilidad de algunas categorías que intentan explicarse de manera etnocéntrica. Las etnografías clásicas (y algunas no tan clásicas) pueden entenderse como formas de mediación intercultural: traducciones exitosas entre mundos inconmensurables, donde una comparación término a término conduciría a producir errores categoriales" (Cruces, 2003:172)

La inconmensurabilidad ha sido una de las nociones más importantes con las que ha trabajado la antropología (quizá sin saberlo), dado a que ésta va de la mano de la alteridad. Dada la inconmensurabilidad es posible establecer una relación de poder vertical, en cuanto se intenta, a veces de manera nada factible, la traducción de categorías pensadas de manera ontológicamente distinta. Se puede decir que esta relación de poder es una especie de diglosia, o heteroglosia como la llama Francisco cruces (2003), en la que el lenguaje del etnógrafo predomina sobre el de los

etnografiados al momento de presentar el trabajo analizado con las categorías propias del lenguaje académico.

Con la idea anterior afirmo que la antropología además de tener como base la alteridad, misma que trata de desembocar en la otredad (entendida como la postura epistemológica de tratar de ser como los "otros" estudiados para comprenderlos "mejor"), también trabaja con la inconmensurabilidad. Hay que tener en cuenta que "(l)os saberes e queremos traducir están hoy irremisiblemente mediados por las formas racionalizadas de la ciencia, la tecnología, la escuela, los medios de comunicación, el mercado y demás instituciones de la modernidad (Cruces, 2003: 175).

A esta forma de construcción de la realidad se suman las fuentes teóricas con las que el etnógrafo analizará los datos obtenidos, estas fuentes le permitirán construir la realidad de una manera sistemática, siempre poniendo el énfasis en el hecho de que se estuvo presente para lograr esta construcción, reafirmando así la relación de poder que se generó en el primer contacto con los sujetos de estudio, así, los saberes locales de los que habló Foucault, quedan sometidos nuevamente al aplastante sesgo de la ciencia que los recupera y los modifica.

La relación entre la inconmensurabilidad, la etnografía y las relaciones de poder quedará ilustrada con el emblemático caso de la termodinámica social.

Termodinámica social, ejemplo de imposición de categorías antropológicas. Reafirmando la existencia de la inconmensurabilidad

Nociones básicas para entender la termodinámica social

Hablar del modelo de la termodinámica social de propuesto por Richard N. Adams, es hablar de una temática de carácter complejo en la antropología social, dado a que el mismo es un intento de reconciliar a una disciplina tan particular, con elementos de corte científico de lo que algunos han llamado ciencias duras. La peculiaridad de este modelo es la de incorporar al análisis social un esquema que a primera vista parece ser de carácter universal: la utilización de la energía como base para la existencia de todo en el mundo. Si bien "(e)l concepto de energía(...) fue introducido en la bibliografía antropológica contemporánea por Leslie White" (Adams, 1983: 10), fue Adams quien

desarrolló una teoría más completa de lo que puede denominarse como termodinámica de sistemas abiertos para el estudio de la sociedad.

El modelo de Adams trabaja con la premisa de que en el mundo todo está regido por la segunda ley de la termodinámica; el desarrollo de toda sociedad se basa en procesos termodinámicos, ergo toda cultura, depende de los niveles de energía que ésta utilice, pero más aún, este uso de energía tiene un impacto negativo dado a que es generador de "entropía".

Podemos definir a la entropía como la magnitud física que sirve para medir la energía que se "elimina" tras un proceso de transformación de la misma; lo anterior se desprende del principio de Kelvin-Planck, mismo que plantea que no existe proceso alguno cuyo único resultado sea la absorción de calor (energía) de una fuente y la conversión de éste en trabajo. En otras palabras, "toda forma puede ceder energía pero(...) sin embargo no toda forma tiene la capacidad intrínseca de absorber o de incorporar energía" (Adams, 2001: 59).

Para Adams la entropía genera el desorden que se da al interior de cualquier "sistema social", desorden que origina el orden de lo que podemos considerar un modelo estocástico (basado en el azar). El modelo de la termodinámica social de Adams se ancla, fundamentalmente, en el principio de Lotka, mismo en el que "la evolución depende del incremento máximo del flujo energético a través de la biosfera mediante la proliferación de sistemas autorreplicantes" "(Tyrantia en Adams, 2007: 19). Es decir, se habla de sistemas termodinámicos que son capaces de crear una especie de copia de sí mismos, o con características similares; ergo las sociedades humanas pueden verse como sistemas autorreplicantes.

Por su parte en 1946 con la idea de "estructuras disipativas" de Prigogine y el principio de Prigogine-Waime se abre la discusión acerca de la termodinámica de los sistemas abiertos.

"(Ibídem, 2007), lo cual da pauta para comenzar a hablar de una termodinámica social.

El modelo de la termodinámica social y sus implicaciones ontológicas

Desde la perspectiva de este modelo, grosso modo, toda la evolución de la humanidad se debe únicamente a flujos energéticos y como consecuencia a la generación de entropía. Desde esta

perspectiva, se aprecia a toda sociedad, desde los individuos hasta la sociedad en su conjunto, como estructuras disipativas. Prigogine describe a las estructuras disipativas como " una clase especial de estructura de insumo-producto (input-output)(...)fuera de equilibrio(...) por su incapacidad para mantener un insumo-producto continuo que la conserve en ese nivel." (Castro, 2003:144), por lo tanto, desde este punto de vista, "la evolución se debe a la acción unidireccional de la segunda ley de la termodinámica".⁵

"La segunda ley de la termodinámica define la apremiante limitación de los recursos y advierte sobre los efectos indeseables de las actividades productivas, efectos que complican de manera especial la supervivencia de (todas) la(s) sociedad(es) humana(s)"(Tyrtania en Adams, 2007: 18).

Sin duda, el hecho de adoptar un modelo de carácter "universal", para explicar la evolución de los sistemas sociales ,ayuda a la antropología a posarse en un plano más amplio de análisis. Desde un punto de vista epistemológico - y etnocéntrico-, es posible pensar que la segunda ley de la termodinámica explica todos los procesos en los que participan los flujos energéticos. Bajo la lupa de este modelo todas y cada una de las transformaciones evolutivas, sucedan en donde sucedan, tienen como base la energía. Pero, ¿qué pasa cuando tratamos de "desnudar" un proceso que puede insertarse en la termodinámica, pero que está permeado por otros aspectos más amplios insertos en una ontología distinta? ¿Hacer etnografía y analizar el texto bajo la lupa del pensamiento de Adams reafirma la posición de poder el etnógrafo?

Otras preguntas son: a) ¿Es posible tratar de analizar/comprender la evolución de las sociedades humanas, a partir de una propuesta teórica inserta en una ontología particular, es decir, a partir de esquemas conceptuales del pensamiento occidental? b)¿Cómo se entiende a nivel ontológico, en otras "culturas" lo que Adams, con ayuda de la física, denomina termodinámica de sistemas abiertos? y c) ¿cabe sostener el argumento de que, tanto la segunda ley de la termodinámica como los elementos teóricos que la sustentan pueden verse como "políticas conceptuales" que pretenden imponer un paradigma sobre los procesos energéticos?

⁵ Leonardo Tyrtania hace énfasis de esta idea muy puntualmente; esta idea la encontramos en el prologo del libro "La red de la expansión humana"

Si bien el mismo Adams acepta que su teoría es esencialista no está demás hacer una comparación que haga salir a la luz algunos rasgos ontológicos que conlleva la utilización de dicho modelo/teoría para tratar de entender a cualquier sociedad. En este punto podemos concentrarnos en una pregunta que me parece acota las cuestiones anteriores, es posible preguntar ¿la termodinámica social sirve para describir/analizar toda sociedad, o solo reafirma el carácter etnocéntrico de la antropología?

Me parece que definir como autoorganización al resultado de todo proceso que conlleva flujos energéticos y por ende producción de entropía, que puede ser considerado como social, bajo la lupa de la termodinámica, manifiesta una limitación importante: impone de facto categorías analíticas propias de la antropología, la física y por ende la ciencia occidental para explicar acciones que están insertas en un sistema de pensamiento distinto. El caso que he trabajado es el de los oráculos zande y me parece, a pesar de la crítica que he venido haciendo, un buen ejemplo de la inconmensurabilidad y las relaciones de poder.

Breve ejemplo de una ontología sobre la noción de poder: el oráculo de los zande

He trabajado en un artículo (Salas, 2010) la idea del sistema oracular zande como un sistema de búsqueda de verdad, desde la perspectiva de Michel Foucault. En éste he hecho énfasis en el hecho de que las prácticas de adivinación a partir de los oráculos de los azande, como los describió Evans Pritchard, no son creencias basadas en procesos metafísicos, sino que éstas poseen una "lógica" de construcción de conocimiento y verdad que sustenta el hecho de que " el conocimiento no está absolutamente inscrito en la naturaleza humana." (Foucault, 1978: 22).

Ahora bien, a partir del caso de la adivinación por medio del "benge" (oráculo del veneno) trataré de sustentar el argumento de que, a pesar de su potente sustento teórico, la termodinámica social de la que nos habla Adams, por su pretensión de universalidad, desplaza -si no es que destroza-, la multiplicidad de ontologías que pueblan las "culturas" que estudian los antropólogos, negando el pluralismo ontológico del que hablan Olimpia Lombardi y Ana Rosas Pérez (2012).

Hay que tomar en cuenta que, según la etnografía de Pritchard, "el oráculo del veneno, el benge, es el elemento regulador individualmente más importante de la vida, pública y privada de los azande" (Pritchard [1937] 1976: 17). Por lo tanto el interés de este etnógrafo fue el de exponer las prácticas zande "mostrando cómo el sistema racional se manifiesta en el comportamiento social" (Ibídem

[1937] 1976: 26). Desde esta perspectiva, a pesar de las críticas que puede recibir el texto en cuestión, la etnografía de Pritchard precisa la descripción de una ontología particular que pone de manifiesto distintos modos de organización que van más allá de los flujos energéticos a los que alude el modelo de Adams. Es decir, reducir la sociedad zande a una estructura disipativa conformada de sistemas autorreplicantes, restaría importancia a diversos procesos de organización que no se sustentan en la base material, entre estos procesos se inserta uno de vital importancia en casi todas las sociedades humanas (sin decir que es universal): el ejercicio del poder.

En lo que respecta a la cultura zande, queda claro que una forma de ejercicio del poder es la consulta de los oráculos y la brujería. Peter Winch afirma que la "brujería es un poder que poseen ciertos individuos para hacer daño a otros por medios "místicos". Su base es una condición orgánica heredada, "sustancia de la brujería" " (Winch, 1991: 86). En ambos casos, a pesar de trabajar con una base material, como la administración de veneno a un ave en el caso del oráculo del veneno o del "mangu" en el caso de la brujería, se precisa de una noción previa para que el ejercicio del poder sea efectivo. Tanto el resultado que arroja el oráculo como la brujería se encuentran insertos en una ontología que puede ser inconmensurable con la termodinámica social si tratamos de sacar de contexto las prácticas mencionadas.

Hablar del ejercicio del poder en estas prácticas no está demás si reconocemos que existe una disputa entre las partes que acuden al oráculo, disputa que se resuelve por medio del veredicto de juez supremo de la sociedad zande, el ya mencionado oráculo del veneno.

Adams postula una teoría del poder social en la que "el poder se encuentra en la conjunción de lo que percibe el individuo como su propio ser interno, lo que percibe en el mundo que lo rodea, y la forma en la que se relaciona estas percepciones para establecer sus relaciones con otros seres humanos (y no humanos)" (Adams, 1983: 11); en este punto pareciera que su teoría del poder se encamina por un sendero que no desplaza a ninguna ontología que pretenda estudiar, sin embargo continua con un argumento que sobrepone un pensamiento occidentalizado al hablar del "poder social" afirmando que: "El poder social depende directamente de las formas de los flujos de la energía" (Ibídem, 1983: 19) ,y continua con la idea de que "las relaciones de poder de toda sociedad deben basarse en el control de bienes reales y de las fuentes primarias de la producción" (Ibídem, 1983: 21).

Para Adams, "la expansión y el crecimiento de una sociedad no sólo dan lugar a la aparición de jerarquía, sino también a la aparición y desarrollo de sistemas jerárquicos coordinados" (Adams, 2001: 202).

La idea del control de los bienes de los que habla Adams alude al hecho de lograr un control de los recursos energéticos, lo cual, de primera mano, relega a un plano secundario los procesos no materializados (llamémosles simbólicos) que ayudan a que el oráculo del veneno, siguiendo el ejemplo, funcione. En este caso si queremos seguir el modelo de Adams tendremos que aceptar que la ontología de la que se parte introduce una gran cantidad de elementos que son impensables en el caso de la cultura zande, es decir, el pensamiento ontológico del que parte la teoría de la termodinámica social y la cosmovisión zande, entendida como una ontología diferente, son inconmensurables.

Si como afirma Peter Winch "pensamos en patrones de pensamiento estipulados por las sociedades en la que vivimos" (Winch, 1991: 83), no es novedad que la teoría de la termodinámica social esté formulada desde un plano occidental. Lo descaminado es proponerla como un modelo que explique la evolución y la continuidad de toda la sociedad humana.

He usado el término "inconmensurable" para referirme a la relación entre el pensamiento zande y la termodinámica de Adams; esto se entiende mejor si tomamos en cuenta que lo que consideramos como real en el mundo funciona con base en esquemas conceptuales que son de carácter teórico y práctico y, más aún, si tomamos en cuenta que "dos teorías son inconmensurables cuando están articuladas en lenguajes que no son completamente traducibles entre sí" (Lombardi y Pérez, 2012: 78), siguiendo este argumento, podemos observar que en el modelo de Adams no hay ningún concepto que sea capaz de definir, por tomar un ejemplo, al "mangu" o materia de brujería, sin caer en el esencialismo energético.

"Por lo que a la dinámica energética atañe, no existe ninguna diferencia ontológica entre la naturaleza y la sociedad" (Tyrtania, 2015). Es decir, tanto los procesos que socialmente se consideran como naturales y los sociales, responden a la segunda ley de la termodinámica (y por lo tanto a la producción de entropía). Este argumento se sostiene de manera indudable, quizá, si vemos a la energía y a los procesos de entropía como procesos de carácter metafísico (entendidos como ajenos al pensamiento y en espera de ser descritos); sin embargo, considero que toda ontología

precisa de una (o una serie) de epistemologías que den cuenta de cómo se establecen las jerarquías de pensamiento y clasificación. Es en este punto en el que la mirada del etnógrafo, por lo general, tiende a insertar categorías de análisis ajenas al contexto que está explicando, lo cual reafirma su relación de poder. Es por eso que desde una ontología occidental la propuesta de Richard Adams "plantea la energética de sistemas inclusivos y autorreplicantes" (Tyrtania en Adams, 1983: 12).

El hecho de hablar de una sola termodinámica, que se gesta en esquemas conceptuales propias de la ciencia que puede ser considerada como occidental, hace inconmensurable su aplicación a otras sociedades que ven de manera distinta los procesos energéticos, aunque Adams (2001), manifiesta que hay que tratar de vislumbrar cómo es que se percibe de manera cultural a la energía, los cimientos de la termodinámica social siguen anulando otras formas de vislumbrar estos procesos.

Tratar de empatar acontecimientos surgidos en distintos contextos, con una teoría de carácter universal, conlleva a la negación del hecho que se analiza bajo la lupa del primero, o como afirma Alain Badiou: "Ontológicamente, la inconmensurabilidad de los tipos de acontecimientos, lo heterogéneo del aquello que acontece, no puede sino persistir, insistir. Lo intratable permanece como tal, silencioso, bajo la regla que ordena su reducción" (Badiou, 2011: 92)

Cuando Adams afirma que "aunque el hombre retroalimente sus deseos al mundo que va conformando, ese mundo, incluyendo las contribuciones del hombre a su conformación, es un sistema natural cuyas dimensiones mayores están determinadas por leyes y factores que escapan a su control" (Adams, 2007: 55), pareciera que la ontología de la que se parte para describir el total de la humanidad fuese un hecho dado, exterior a cualquier marco conceptual, se lee como universal, y, por lo tanto, desplaza del análisis toda posible réplica a su modelo; es decir, si nos concentramos en el esquema de los flujos energéticos y los aplicamos per se a toda sociedad, suprimimos (descartamos) todo esquema conceptual e imponemos una ontología que puede ser inconmensurable con otras no solo en un nivel teórico-epistemológico.

Si tomamos en cuenta el hecho de que

"la inconmensurabilidad que cimienta un realismo pluralista(...)no se limita a señalar los problemas de traducción entre teorías(...) (Y que) la inconmensurabilidad(...)debe entenderse en términos de divergencia que no solo se manifiestan en el nivel donde se conforman las clases de entidades, sino que atañe a la conformación misma de entidades, del tipo que sean, y por lo tanto a las propias categorías que estructuran diferentes "mundos"" (Lombardi y Pérez,2012: 80),

podemos apreciar que, al tratar de aplicar un modelo tan holístico desechamos ipso facto las ontologías que se inscriben en el contexto estudiado; esto queda más claro en la siguiente afirmación de Leonardo Tyrtania:

(...) la evolución social se ha discutido como si la humanidad fuera una unidad operativa autónoma; entonces bien "la humanidad", el pueblo, "la clase social", la etnia, la nación o la civilización mismas no son tipos ideales, sino meras entelequias de una retórica propia de discursos al aire."(Tyrtania en Adams, 2007: 37).

Estas entelequias pueden - o no- ser las formas en las que se concibe de manera ontológica la constitución del mundo, y no pueden ser negadas per se con tal de hacer encajar el modelo de la termodinámica social.

La posible crítica al modelo de la termodinámica social, en tanto propuesta inconmensurable con otro tipo de ontologías, radica en los conceptos que ésta supone: segunda ley de la termodinámica, estructuras disipativas, sistemas abiertos, estructuras autorreplicantes, etc. Tomar como universales estos conceptos conlleva a negar el hecho de que "no hay un concepto privilegiado de objeto, ni de existencia, que sea metafísicamente correcto, pues es un hecho que históricamente se suceden y también coexisten esquemas conceptuales alternativos, no convergentes ni reductibles a un esquema único(..) así entendida, la tesis de la relatividad conceptual trae consigo un pluralismo ontológico, pues abre la posibilidad de tener concepciones del mundo ontológicamente distintas, que resulten igualmente adecuadas en ciertos contextos" (Lombardi y Pérez, 2012: 30). Pero, la tesis de la termodinámica no lo ha logrado, hasta ahora.

La termodinámica social como política conceptual

Si bien, me he dedicado a decir que el modelo de Adams, niega el pluralismo ontológico al tratar de analizar la evolución de toda sociedad a partir de elementos ontológicos de carácter occidental, no niego la potencia que tiene al momento de insertarse en lo que se pueden denominar como políticas conceptuales.

La noción de políticas conceptuales, como lo menciona Rodrigo Díaz (2007), es una categoría propuesta por Carlos Pereda. Ésta hace alusión, claramente, a los conceptos que se usan en la ciencias para describir y estudiar los acontecimientos que pretenden asimilar. Para esto se necesita de esquemas conceptuales. Entiendo por esquema conceptual a "un sistema de categorías y conceptos

de clase que, en conjunción con la realidad independiente, constituye una ontología" (Lombardi y Pérez, 2012: 84).

Entonces bien, la teoría de la termodinámica social de Adams puede vislumbrarse como una política conceptual, inscrita en una ontología (occidental). Como se ha podido leer con la definición de esquema conceptual de Lombardi y Pérez, y como lo sostiene Díaz, los conceptos establecen el sentido del mundo en el que se desarrollan, "contribuyen a modelar el pensamiento y a orientar la atención en ciertas direcciones, y no en otras, en la medida en que se van incorporando, poco a poco, como una posesión colectiva de comunidades de usuarios, pero también en la medida en que adquieren autoridad intelectual" (Díaz, 2007: 314)

Díaz afirma que "en cada ciencia no hay lugar para tramas (o esquemas) conceptuales que sean intrínsecamente racionales o que pretendan una soberanía y autoridad necesarias que se impongan sobre nuestras adhesiones intelectuales (Díaz, 2007: 315), pero, pareciera que la teoría de la termodinámica de Adams persigue este objetivo, esto cuando Adams afirma que:

"nuestro tratamiento (de la termodinámica) se ocupa del ambiente de formas y flujos de energía como si tuviésemos alguna posibilidad real de conocerlo; y se ocupa de la racionalidad, el conocimiento y las evoluciones de la mente humana como si nuestras descripciones de estas actividades se refirieran a alguna realidad situada más allá de nuestras construcciones mentales privadas." (Adams, 1983: 25)

Sin embargo, me atrevo a decir que es una política conceptual dado a que propone un análisis que distingue lo que es un proceso energético de lo que no es; de lo que es un sistema de estructuras disipativas o autorreplicantes, etc. Si las políticas conceptuales "se articulan y desarrollan en la interacción de enunciados descriptivos normativos y valorativos (Perea, 1994; 77; citado por Díaz, 2007:316), la termodinámica de Adams tiene las características ideales para ser descrita como una.

Si los conceptos no describen el mundo, sino lo que se considera es la realidad del mismo, entonces nos encontramos con otro problema en el nivel epistemológico de la teoría descrita. Con ella se trata, de alguna manera, de instaurar un paradigma para la antropología: toda cultura, sociedad e incluso todo individuo es una estructura disipativa, cuya entropía se ancla en un sistema mucho más amplio, determinado solo por la segunda ley de la termodinámica.

Considero que, regresando un poco al tema de los oráculos, las revelaciones de éstos son verdades en el contexto en las que éstas se insertan, por lo tanto la teoría de la termodinámica, al ser una política conceptual, se inscribe en un marco "normativo" occidental que se opone a los principios ontológicos (y epistemológicos) de lo que en este contexto se considera como una teoría irrefutable del acontecer cotidiano. La inconmensurabilidad entre el pensamiento zande y la pretendida universalidad de la segunda ley de la termodinámica evidencian la cajanegrización que provoca el análisis desde esta perspectiva. Afirmando que existe un proceso de cajanegrización dado a que, centrarse en una explicación en "clave energética", superpone una ontología de elementos netamente occidentales para tratar de explicar relaciones tan complejas como el poder o la evolución de la humanidad.

Conclusión

Se ha planteado la idea de que existe una relación de poder entre el etnógrafo y los sujetos de estudio (los Otros), relación que se intensifica al momento de la redacción de lo que podemos considerar como el informe final del trabajo de campo y, más aún, al momento de del análisis bajo categorías conceptuales de carácter etnocéntrico. Pese a que exista un poco de reflexividad, la problemática no surge en cuanto a la relación directa con los otros, más bien el problema termina de gestarse en cuanto el etnógrafo escribe y representa de manera inevitable a esos Otros que ha estudiado. El problema central del análisis es el hecho de que no puede haber análisis de la poética sin que ésta se sumerja en relaciones políticas.

Como he planteado, la teoría de la termodinámica social de Richard N. Adams, se incrusta en una ontología que puede ser considerada representativa del pensamiento occidental. Al hacer esta afirmación y con base en el pluralismo ontológico, ésta tiene cabida en una ontología particular, dado a que es una de las múltiples formas de entender el mundo.

Otra problemática surge al tratar de universalizar el carácter explicativo de la misma, lo cual se puede traducir en un proceso de cajanegrización que ensombrece y es niega otras ontologías; esto se vio con el ejemplo los oráculos y la brujería zande.

La teoría de Adams ayuda a plantear un nuevo enfoque para los estudios antropológicos en cuanto incorpora la teoría de sistemas abiertos para explicar la organización de la sociedad con base en la

segunda ley de la termodinámica, pero no empata con muchas de las ontologías que pueblan el mundo, dada su pretensión holística.

Si me concentro en un argumento de Boaventura de Sousa Santos, podría describir la propuesta de la termodinámica social como parte del pensamiento abismal que él critica, en cuanto tengamos en cuenta que:

Como un producto del pensamiento abismal, el conocimiento científico no es socialmente distribuido de un modo equitativo, no podría serlo, fue diseñado originariamente para convertir este lado de la línea en un sujeto de conocimiento, y el otro lado en un objeto de conocimiento. Las intervenciones del mundo real que favorece tienden a ser aquellas que abastecen a los grupos sociales que tienen mayor acceso al conocimiento científico. (Santos, 2010: 35)

Entonces bien, uno de los principales problemas a los que se enfrenta la antropología en este aspecto es el hecho de que toda construcción de conocimiento que de ella derive pasa siempre por un proceso epistemológico de elección de categorías descriptivas, lo cual hace que el etnocentrismo sea algo inevitable. El problema de estas elecciones siempre será epistemológico y nunca ontológico. Las categorías electas pueden estar en un plano ontológico distinto del que se trata de describir, pero tratan de acoplarse o de empatarse a éste por mecanismos epistemológicos; lo que en Bourdieu aparece como el campo académico, mismo que trata de definir la verdad acerca de la sociedad. Por su parte, en Foucault tenemos un aspecto más amplio que incluye la categoría del autor del texto, o como lo expresó él en el texto referido en este ensayo: ¿Qué importa quién habla, alguien ha dicho que importa quién habla? A lo que yo respondería: Sí, sí importa, en la medida en que ese alguien es capaz de tratar de (o en su caso lograr) establecer cómo debe de analizarse la realidad por un periodo de tiempo, además, el autor que habla debe de ser capaz de asumir el poder que generen su análisis.

BIBLIOGRAFÍA

Abélés, Marc (1997) La antropología política: nuevos objetivos, nuevos objetos", en Revista Ensayos sobre el posmodernismo, Buenos Aires: Imago Mundi. ALBROW, M.

Adams, Richard (2007) La red de la expansión humana, CIESAS /UAM /UIA, México.

------(2001) El octavo día. La evolución social como la autoorganización de la energía. Universidad Autónoma Metropolitana- Iztapalapa, México.

------(1983) Energía y estructura. Una teoría del poder social, FCE, México.

Althabe, Gérard (2003) Antropología del mundo contemporáneo y trabajo de campo

Alteridades, vol. 13, núm. 25, enero-junio Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Ávila, Francisco (2007) El concepto de poder en Michel Foucault. A Parte Rei Revista de filosofía No. 53, septiembre.

Badieu, Alain (2011) Pequeño panteón portátil, FCE, Buenos Aires, Argentina.

Bourgois, Philippe (2010) En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem. Ed. Siglo XXI. Argentina.

Cantón, Manuela (2008) Los confines de la impostura. Reflexiones sobre el trabajo etnográfico entre minorías religiosas. En Revista de dialectología y tradiciones populares. Enero-junio, vol. LXIII, no. 1.

Caratini, Sophie (2012) Lo que no dice la antropología. Ediciones del oriente y del mediterráneo, Madrid.

Castro, Pablo (2003) Reseña de "Termodinámica de la supervivencia para las ciencias sociales" de Leonardo Tyrtania Alteridades, vol. 13, núm. 25. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, Distrito Federal, México

Da Matta, Roberto (1999) "El oficio de etnólogo o como tener 'Anthropological Blues', En Constructores de Otredad. Antropofagia, Buenos Aires. pp.172-178

Díaz, Rodrigo (2007) Una propuesta para los estudios culturales de la tecnociencia en A. Giglia, C. Garma y A.P de Teresa (comps) ¿Adónde va la antropología), Juan Pablo-UAM, México.

Evans-Pritchard, Edward E. (1976). "Brujería, magia y oráculos entre los azande". Barcelona: Editorial Anagrama

Farfán, Rafael (2005) Sobre la naturaleza práctico-social del conocimiento social: a propósito de la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu Sociológica, vol. 20, núm. 57, enero-abril. Universidad Autónoma Metropolitana

Foucault, Michel (1980) “La Verdad Y Las Formas Jurídicas” Barcelona. Editorial Gedisa

------(1976) Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo XXI editores.

Qu'est-ce qu'un auteur? (1969), Bulletin de la Société française de philosophie, año 63, n° 3, julio-setiembre.

Geertz, Clifford (2002) Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos. Editorial Paidós.

------(1989) El antropólogo como autor. Ed. Paidós.

Ghasarian, Christian et al. (2008) De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

Guber, Rosana (2004) El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo, Paidós, Estudios de Comunicación # 19, Buenos Aires, Argentina.

Krotz, Esteban (1994), “Alteridad y pregunta antropológica”, en Alteridades, vol. 4, núm. 8, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

LLardo, Corina (2009) Algunas consideraciones sobre el documental etnográfico, Question Revista Especializada en Periodismo y Comunicación

Marcus, George y Fischer (2000), La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas. Ed. Amorrortu.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc (2005). Una invitación a la sociología reflexiva. Siglo XXI Editores: Argentina,.

Ramos, Rita (2007) ¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico? en Revista Colombiana de Antropología, vol. 43, enero-diciembre.

Rivas, Ana (2009) Pluriparentalidades y parentescos electivos. Presentación del volumen monográfico. En Revista de Antropología Social No. 8

Santos, Boaventura (2010) Para descolonizar Occidente:más allá del pensamiento abismal .(Buenos Aires: CLACSO, abril)

Signorelli, Amalia (2003) El historiador etnógrafo. Ernesto de Martino en la investigación de campo, *Alteridades*, vol. 13, núm. 25, enero-junio, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Winch, Peter. (1991) "Para comprender una sociedad primitiva", *Alteridades*, año 1, núm1.

15 JUL 2015

COORDINACIÓN DE SISTEMAS ESCOLARES



POSGRADO
EN CIENCIAS
ANTROPOLÓGICAS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA

CONSTANCIA DE EVALUACIÓN DEL ENSAYO
PARA LA OBTENCIÓN DEL DIPLOMA EN LA
ESPECIALIZACIÓN EN ANTROPOLOGÍA POLÍTICA

DÍA	MES	AÑO
17	07	2015

ALUMNA: SALAS DOMÍNGUEZ LEONARDO

MATRICULA: 2143800062

TRIMESTRE 15-P

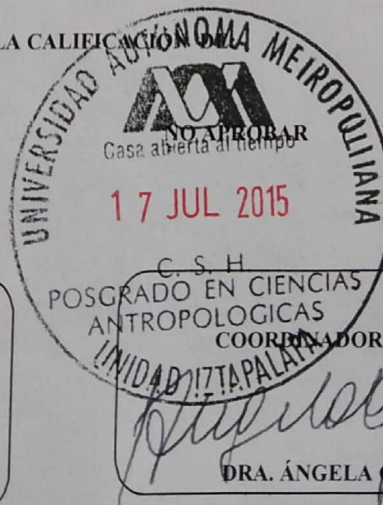
DIRECTOR: DR. PABLO CASTRO DOMINGO

EL ALUMNO PRESENTÓ EL ENSAYO TITULADO:

DE POÉTICA Y TERMODINÁMICA. RELACIONES DE PODER EN LA CONSTRUCCIÓN DEL
CONOCIMIENTO EN LA ANTROPOLOGÍA.

OBTENIENDO LA CALIFICACIÓN

APROBAR (X)



DIRECTOR DEL ENSAYO

DR. PABLO CASTRO DOMINGO

DRA. ÁNGELA GIGLIA CIOTTA