



## Pensar el sujeto, descentrar la antropología

Michel Agier\*

### RESUMEN

La cuestión del sujeto puede encontrar su lugar en la antropología como un *tercer concepto* que permita trascender los diversos sentidos atribuidos a las nociones de persona e individuo, sin por ello eliminarlos. La figura del sujeto permite ultrapasar las problemáticas de la identidad que ocupara la antropología, desde sus orígenes hasta las polémicas más recientes oponiendo el comunitarismo y la república.

**Palabras clave:** Persona; Individuo; Subjetivación; Refugiados; Filosofía y Antropología

THINKING THE SUBJECT, DECENTERING ANTHROPOLOGY

### ABSTRACT

In anthropology, the subject can be considered a *third concept* that enables transcending the various meanings attributed to the notions of person and individual without eliminating them. The figure of the subject allows to overcome the issues regarding identity that anthropology has dealt with from its origins up to the more recent debates that oppose communitarism and republic.

**Keywords:** Person; Individual; Subjectivation; Refugees; Philosophy and Anthropology

---

\* Antropólogo. Investigador del Institut de Recherche pour le Développement (IRD) y profesor de la Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Correo electrónico: agier@ehess.fr. Versión escrita de la conferencia inaugural del *X Congreso Argentino de Antropología Social*, organizado por el Instituto de Ciencias Antropológicas, el Departamento de Ciencias Antropológicas, la Maestría en Antropología Social y el Doctorado de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, conjuntamente con el Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina. Buenos Aires, del 29 de noviembre al 2 de diciembre de 2011.

RESUMO

A questão do sujeito pode encontrar o seu lugar na antropologia como um terceiro conceito que permite transcender os diferentes sentidos atribuídos às noções de pessoa e indivíduo, sem por isso eliminá-los. A figura do sujeito permite ultrapassar as problemáticas da identidade que estiveram presentes na antropologia desde suas origens até a aparição das polémicas mais recentes, opondo o comunitarismo e a república.

**Palavras-chave:** Pessoa; Indivíduo; Subjetivação; Refugiados; Filosofia e Antropologia

“El pensamiento no surge nunca espontáneamente, por sí solo”, escribía hace ya algunos años el filósofo Slavoj Žižek en la Introducción de su ensayo “La subjetividad futura”. “Lo que nos incita a pensar”, agregaba este autor, “es siempre un encuentro traumático, violento, con algo real y exterior que se nos impone bruscamente, cuestionando nuestros modos habituales de pensar. Como tal, un pensamiento verdadero es siempre un pensamiento descentrado”.

(Žižek, 2006:13).

En la actualidad, este descentramiento es una de las cuestiones claves de la antropología. Nos permitirá pensar simultáneamente la posibilidad de una antropología-mundo y la nueva posibilidad de una antropología del sujeto sobre la que sugiero reflexionar. Es necesario pensar en una epistemología del descentramiento, en la que distingo tres etapas.

Un primer descentramiento es de orden cultural y, de modo más general, “geo-cultural”. Consiste en tomar conciencia de la mundialización y, particularmente, de la gran circulación de saberes, imaginarios y modelos que ésta generó. Tal descentramiento permite, de hecho, dejar a un lado las polémicas sobre el interés o el desinterés de los estudios postcoloniales o “subalternos”. Afortunadamente, estas polémicas evidenciaron sin duda, por un lado, la existencia de un conjunto de debates a nivel mundial y, por el otro, un reequilibrio de los modelos teóricos y políticos vigentes en el mundo. Los desafíos del reconocimiento y la igualdad a nivel mundial atraviesan también las ciencias sociales y sus polémicas “globales”. De hecho, la igualdad es política (en la “comunidad” de antropólogos) y epistemológica (la “provincialización de Europa” es actualmente un hecho en lo que respecta

los modelos económicos o sociales). El universalismo no solo debe ser “des-europeizado” (ver Fanon, 1952; Mbembe, 2010), sino también repensado a escala mundial, es decir, en un marco cosmopolítico.<sup>1</sup>

Este primer descentramiento no es, sin embargo, suficiente. Es necesario un segundo descentramiento que consiste en desplazar el lugar y el momento de la mirada desde el centro y el orden hacia los bordes y el desorden. Para ello, es preciso tomar a las fronteras como eje de observación y punto de partida de la reflexión, entendidas –en un sentido antropológico muy genérico– como espacios intermedios, como umbrales y límites, como momentos de incertidumbre e indecisión. Consideraremos, por ejemplo, que el espacio de los campos de refugiados, el espacio-tiempo de la calle invadida por el desfile carnavalesco, el “gueto” al que llegan los inmigrantes o la zona fronteriza entre Guinea y Sierra Leona (volveré sobre este tema), son –a los fines de la investigación– *situaciones de frontera*. Desplazando así el foco hacia el desorden, la carencia y el aparente caos de los “márgenes”,<sup>2</sup> de los bordes y los límites –en sentido más amplio, de las fronteras–, las descripciones y análisis logran dar cuenta de los procesos y los orígenes. Esta perspectiva no es realmente novedosa en antropología. Por ejemplo, una antropología crítica de las identidades (especialmente étnicas) se fundó precisamente en el carácter determinante de la frontera de los grupos, lugar de mezclas, intercambios y conflictos, mientras que la identidad *en sí* sería un “hogar virtual”, cuya “sustancia” permaneció oculta en las investigaciones, tal como expresaba Lévi-Strauss en su seminario sobre la identidad.<sup>3</sup> Por el contrario, lo novedoso consiste en extender esta perspectiva a espacios, “mundos” y situaciones sin prejuicios acerca de aquello que determina su existencia.

Un tercer descentramiento podrá hacerse entonces a partir de la lógica de estos espacios intermedios. Se trata de observar *todo aquello cuyo sitio es la frontera*: tanto lo que ocurre en una situación específica –situación límite, es decir, liminal– como lo que proviene de su *exterior*, aquello que se produce y que, *además*, altera el orden identitario existente. Como vemos, este tercer descentramiento es político en el sentido de que privilegia el *accionar* y el momento de cambio que introduce una modificación en el orden social dado, generando así la posibilidad de ver y de comprender el movimiento y el cambio que están ocurriendo. Asignamos al “sujeto”, de modo general, esta capacidad de acción. Observaremos primero que, tanto como el sujeto, la capacidad de acción, el cambio y el conflicto son hoy en día hechos impen-

sables para una antropología interesada en la descripción de las estructuras y los sistemas vigentes, es decir, una antropología poco proclive a captar la historicidad y el dinamismo de las sociedades que, en cambio, el análisis situacional permite vislumbrar.

\*

¿Cómo surge el sujeto? ¿De qué modo la antropología puede aprehenderlo, es decir, verlo, describirlo y comprenderlo? Para responder a esto recurriremos a la filosofía política (un descentramiento disciplinar sería entonces la continuación de los tres descentramientos mencionados: cultural, epistemológico y político).<sup>4</sup>

La etnología, la sociología y la filosofía abordan de diversas maneras la individuación, es decir, la forma en que los individuos son pensados y “construidos” por los contextos (sociedades, grupos y espacios) en los que se desarrolla su vida. Es preciso entonces partir de la noción de persona –noción clave de la etnología desde Marcel Mauss– para relativizarla y cuestionar el lugar que ocupó en el “holismo metodológico” de la antropología. Luego, debemos preguntarnos por la imagen del “individuo” resultante de la individualización, noción clave, hoy en día, de la sociología. Por último, debemos considerar una antropología del sujeto.

Desde hace ya mucho tiempo, la antropología demuestra interés por las diversas teorías sobre la *persona*, noción cuyo sentido avanza progresivamente desde la máscara –máscara trágica o ritual *para hacerse oír* (*per sonare*) ante los otros– hasta el estatus social o sagrado.<sup>5</sup> Fue particularmente el africanismo el que hizo de la noción de persona el concepto clave que vincula a cada ser con una cultura, un lugar o una estructura social.<sup>6</sup> Así, cada persona es definida por la posición que ocupa en la genealogía de un linaje. En el caso de las sociedades organizadas sobre la base de linajes, la existencia de cada ser depende de la relación que lo une con los otros seres, vivos o muertos, reales o imaginados. Lo que convierte a un individuo en una persona son, desde su nacimiento, las mediaciones con los ancestros, los dioses y, posteriormente, con los otros. Dan cuenta de esto los “rastros” ancestrales, las manifestaciones divinas o las marcas étnicas que se manifiestan en los cuerpos.

La *persona* de Mauss es una noción de persona en función de la incorporación de las normas y los valores morales y sociales: sería el individuo en su dimensión moral y, por ende, social. En este sentido, la persona remite –a fin

de cuentas– a las totalidades antropológicas según la unidad o transparencia que se logra entre un informante, un espacio, una sociedad y una cultura. En esta operación, la individuación se materializará en una identidad o en una superposición entre la parte que observo (la observación etnográfica) y el todo que jamás veo pero al que, generalmente, denominamos “sociedad” o “cultura” e, incluso, “etnia”. El todo de una cultura y de una sociedad se encarna, se corporiza en una persona que interesa y cobra sentido para el etnólogo en la medida en que ella trasluce la totalidad. En la tradición holística de la antropología (aquella de Louis Dumont, 1983, quien opone holismo a individualismo), la razón de ser del llamado “informante clave” consiste en expresar y encarnar la totalidad de una sociedad o de una cultura. De esa sociedad o de esa cultura el etnólogo presentará –con una mirada externa y dirigiéndose a un público igualmente externo– una reproducción, una imagen o la *ficción* de una totalidad *otra* (distinta), coherente, olvidando o aliviando, a los fines de la coherencia analítica, los conflictos, las brechas y las formas heterogéneas.

Esta ficción etnológica, asociada a la concepción de la persona que trasluce o revela un todo ideal e invisible, dejó a un lado la dimensión relacional de la identidad individual, la necesidad intrínseca de una alteridad para “trabajar” la representación de sí. Esto es lo que legitimó las críticas a la representación individuada y totalizante de la persona.

Es preciso, sin embargo, tener en cuenta interrogantes de orden político que se vinculan con los efectos de este modelo sobre la influencia ejercida por el linaje, sin existencia de lo exterior y sin fricciones en su seno. De hecho, más allá de la ficción etnológica materializada en el sentido fijo de la *persona*, la imposibilidad de la dimensión política se extiende a una sociedad que solo estaría organizada en linajes.<sup>7</sup> De modo semejante y de manera más general, Hannah Arendt (1995) sostiene que la política, que supone una comunidad de iguales, no puede darse en el mundo privado o doméstico, el cual es jerárquico y desigual.<sup>8</sup> El mundo doméstico es un espacio de poder, pero no lugar de la política, explica Arendt, ya que en él “no (se puede) ser libre porque faltan otros iguales” (Arendt, 1995: 146).<sup>9</sup> En efecto, vemos que para Hannah Arendt esta referencia al mundo doméstico es dialéctica; se define por oposición al único espacio en el que, según la autora, la política sería posible: el espacio intermedio entre los mundos demasiado cercanos (privados) y los mundos demasiado lejanos (extranjeros). En términos ideales, éste es el espacio del *agora*. Se trata

de una utopía que proviene del pensamiento político griego y que designa el ideal de un espacio de la política en tanto libertad de palabra y de acción entre iguales. Es el *topos* simbólico de la “conversación democrática”, según las palabras de Arendt. Señalemos, para pensar descentradamente, que esta conversación política puede también ubicarse bajo “el árbol de las palabras” de numerosas sociedades africanas, siempre que el pueblo o la ciudad tengan también el espacio para una “asamblea”, un espacio exterior al linaje (Abélès, 2003; Mbembe, 2010). Por el contrario, el ejercicio de la política en el ámbito doméstico o en el espacio de la sociedad organizada sobre la base de linajes será imposible mientras no exista la comunidad de iguales políticos: las relaciones entre los géneros y las generaciones son desiguales desde el punto de vista del “derecho a tener derechos”, en la medida en que se basan en la ilusión de jerarquías y, por ende, de identidades “naturales”.

Regresemos a la imagen antropológica de la persona. Es sabido que la respuesta más lógica y general a la dominación ejercida por el linaje fue, históricamente, la huida de este desde el momento en que apareció un “exterior”, a lo grande, con la descolonización: en África negra de los años de la descolonización (entre 1950 y 1970), el movimiento hacia las ciudades y periferias urbanas fue sinónimo de emancipación —hecho que otorgó a la migración, desde entonces, aunque con un sentido diferente del actual (volveré sobre este punto) una significación política que sobrepasa la exclusiva línea de fuga que ella encarnó en cada trayectoria individual. Estas huidas fueron literalmente una búsqueda de “libertad” en las ciudades... antes de convertirse para muchos en el descubrimiento de lugares de abandono. Las ciudades de África descritas por los antropólogos durante dicho período estuvieron marcadas por la ambivalencia de los estatus sociales, de las posiciones simbólicas y de los compromisos políticos de los nuevos ciudadanos, convertidos en rurales urbanizados, aldeanos en la ciudad, etcétera.<sup>10</sup> Surgió así el problema de la individualización y de sus efectos, desde un punto de vista pragmático que iba acompañado de una cierta objetivación y distanciamiento de los lugares, identidades y culturas de origen. Sin embargo, para ciertos antropólogos, la investigación en los países del sur en general llegó hasta las puertas de la ciudad, dejando así a otros abordajes —particularmente a la sociología— el interés por comprender el destino de los ciudadanos enredados entre las aporías de la “persona” des-socializada y del “individuo” categorizado. Este tipo de investigaciones descuidó muchos aspectos desde el punto de vista de la complejidad cultural del saber antropológico.

De hecho, la neutralidad del individuo como unidad estadística básica es una ilusión, a pesar de que el cuerpo único e indivisible proporcione una unidad mínima. El átomo individual está disponible en la sociedad para las representaciones de la sociología de las categorías. Éstas operan sobre la base de una lógica deductiva y constituyen abstracciones que se fundan en uno o varios criterios de clasificación y categorización (por edad, sexo, ingresos, categoría socio-profesional, lugar de residencia, etc.). Dichos criterios no logran jamás dar cuenta del “todo” de la noción de persona (ya que pierden la complejidad social, simbólica, entre otras, lograda por el holismo metodológico) ni de la suma de las individualidades (ya que éstas se resisten a dejarse disolver en la masa, las categorías o las clases).

El individuo “producido” por los procesos de individualización (que llega solo a algún lugar que no es su propio linaje, familia, aldea o comunidad...) difiere del individuo normativo, aquel que el individualismo instituye según la oposición previamente mencionada entre, por un lado, la persona de la casta en la India o del linaje en África y, por otro, el individuo occidental. El individuo en cuestión se enfrenta fundamentalmente a ese modelo que parece, en principio, desdoblado: con respecto al individuo, Robert Castel (1995) diferenció entre el individualismo positivo y el individualismo negativo. El experto internacional, el viajero o incluso el ciudadano<sup>11</sup> constituyen las imágenes-tipo del discurso positivo de la libertad del “individuo” por oposición a la opresión que genera la “persona”; la versión negativa del individualismo, por el contrario, se concretiza en las modalidades escalonadas de un menosprecio social: las imágenes del desposeimiento, del “precariado”, del marginal o del vulnerable, después de todo, a la lógica de la bio-política de las poblaciones consideradas desde el punto de vista de la “vida desnuda”. Sin embargo, la versión positiva se desarrolla hasta el extremo, al punto de cuestionar incluso su propia valoración. El sentido de la autonomía individual, con los proyectos, los logros y fracasos, las alegrías y sufrimientos íntimos de vidas plenas, profesionales, amorosas o amistosas, siempre vividas y sentidas como únicas –en ese sentido, muy “ricas” o “enriquecedoras”–, dicho sentido de la libertad y de la responsabilidad individual bien logradas, puede caricaturizarse en su contrario, en su pesadilla. La “construcción de un sí mismo” solo ante la mercantilización generalizada del mundo no deja otra salida ante las leyes del mercado que la de saber venderse, saber no ya “vivir la vida para contarla” –según la bella fórmula del novelista Gabriel García Márquez–,<sup>12</sup> sino saber producir un currículum vitae de modo

instantáneo y ser uno mismo un producto en lugar de un consumidor.<sup>13</sup> Si el hiper-individuo o “individuo por exceso” está en lo máximo de sí mismo y, por ende, padece una hipertrofia de su ego, no ocurre lo mismo con el individuo “por defecto” (Castel, 2010), aun cuando se enfrente a las mismas determinaciones sociales y simbólicas. De este modo, la valorización del individuo tiene como corolario su exposición y la percepción aguda, es decir, la experiencia, de los riesgos que acompañan esta forma –positiva, podríamos decir– de la carencia.

La imagen del “individuo” está tan determinada social y simbólicamente y es tan determinante como aquella de la “persona”. La realidad del individuo en situación no puede ser jamás abarcada por fuera de los órdenes del discurso que lo representan, ya sea en el lenguaje antropológico de la persona y del linaje, ya sea en el de la sociedad de los individuos. Por más elementales que sean, estas figuras de referencia establecen, en los escenarios actuales de la política, una distinción caricaturesca entre “liberalismo” (individualista) y “comunitarismo” (identitario). Este clivaje, convertido en un *cliché* del análisis político en Europa tras haber sido durante mucho tiempo un objeto de interés de las antropologías y sociologías de las “construcciones identitarias” en los países del sur, brinda una imagen fija, como la de una estatua, de las relaciones entre las lógicas individuales y las colectivas. Dicho clivaje no toma en consideración el tema del movimiento, del cambio y de las lógicas de la acción que no se reducen ni a una “política de la diferencia” más o menos “comunitarista” e identitaria,<sup>14</sup> ni a una sociedad de individuos y a su forma ideológica exacerbada en la política de la indiferencia.

\*

Tal como hemos visto, las imágenes del individualismo (el hiper individuo o el individuo desafiado) no son menos limitantes que la de la “persona”. Lo que se encuentra más allá de ese vacío o “resto” parece ser inabarcable para una antropología que procede a través del estudio de las maneras de producir a la “persona” o sobre las críticas a dichas maneras. De esto deriva el carácter tanto melancólico como paradójico del proyecto de una enigmática “etnología de la soledad” (Augé, 1992) que es, sin duda, la aporía mayor de la antropología de los mundos contemporáneos. Éste es el punto en el que, para recomenzar y acentuar el “viraje” contemporáneo de la antropología (viraje crítico que marcó durante los años 1980-1990 en Europa y Estados Unidos), resulta necesario introducir un tercer concepto, el de “sujeto”, en el marco de un diálogo con la

filosofía política. No se trata de definir al sujeto como una forma alternativa de identidad esencialista más trascendente que las otras, sino de reflexionar sobre las condiciones de la irrupción de un sujeto en un momento y lugar posibilitados por un proceso de subjetivación. La idea es implementar en el análisis de cada caso, en situación, la oposición dinámica entre las identidades asignadas (provenientes de la “lucha” entre la persona y el individuo) y la emergencia del sujeto. ¿Cómo trabajar con este concepto y transformarlo desde el punto de vista de la antropología?

Una antropología del sujeto, aún por desarrollarse, supone entonces un doble enfoque, teórico y empírico, para ver y pensar este tercer concepto que emerge para dar cuenta del surgimiento de un tercer actor. En primer lugar, es preciso comprender y sopesar los efectos de una divergencia que ha interesado a la filosofía desde hace muchas décadas y que Etienne Balibar describió como “la antítesis sometimiento-subjetivación (que) caracteriza a toda la filosofía francesa desde la segunda mitad del siglo XX, uno de cuyos hilos conductores es lo que podríamos llamar la problemática de los ‘modos de sujeción’” (Balibar, 2011: 5).

Por un lado, vemos una “subjetivación” en el sentido del sometimiento de los cuerpos y los espacios identitarios a un poder soberano, dentro de una perspectiva que sigue siendo, sin duda, estructuralista. El objeto “sujeto” no es muy sólido en los análisis esbozados en Michel Foucault (1982, 1997). En esta sumisión aparecen dos procedimientos que fueron muy bien explicados por Mathieu Potte-Bonneville (2010): el panóptico –claro está– o la sociedad de control que somete mecánicamente,<sup>15</sup> pero también, sobre todo, el control reflexivo, el “de sí mismo sobre sí mismo”. Éste es el maravilloso dispositivo según el cual “Vigilar y castigar” podría perfectamente llamarse “vigilarse y castigarse”. En una investigación sobre “la subjetividad al estilo francés”, Etienne Balibar insiste en la dupla objeto/sujeto según Foucault:

el tema del sujeto y el tema del objeto, reducidos a un doble procedimiento de subjetivación y objetivación, de sometimiento del individuo a las reglas y de construcción de la ‘relación consigo mismo’ según diversas modalidades prácticas, no se oponen mutuamente sino que son dos aspectos de una misma realidad (Balibar, 2011: 83).

Bajo forma “positiva” o “pro-activa” –como se dice en el lenguaje empresarial– vuelve a aparecer el modelo del hiper-individuo evocado antes... es también el modelo que retoma Jean-François Bayart (2004) quien, inspirándose en Foucault, describe a los “sujetos globales”, los sujetos del “gobierno

del mundo”: se refiere a las amas de casa de menos de cincuenta años que se levantan de madrugada para llegar primeras a los shoppings el primer día de los descuentos... y hacen la V de la Victoria ante los fotógrafos.<sup>16</sup>

Ante esta dominación, la del sometimiento o la del objeto/sujeto, Michel Foucault no descarta totalmente la idea de sujeto, sino que apela a una resistencia íntima en nombre de una libertad siempre posible –ya que esta libertad debe existir para que el sujeto sea considerado co-autor de su sometimiento. Esta resistencia se encarnaría en la “sujetividad”, el “cuidado de sí mismo” (Foucault, 1982)...<sup>17</sup> y de este modo reaparecerían el mundo privado como repliegue y el sujeto reconducido a su ser (tal como lo indica el sufijo *-idad*, ya que no se trata de subjetivación –asimilada a sometimiento– sino de sujetividad). Frédéric Gros insiste en la importancia de la noción de sujetividad –poco desarrollada por Foucault– cuando sostiene que la imagen del sujeto de Foucault “es todo lo contrario de lo que se denunció o exaltó como el individualismo contemporáneo” (Gros, 2002: 233). Por un lado, el sujeto no sería un hiper-sometido y, por otro, resulta necesario buscar en el “cuidado de sí mismo” del análisis de Foucault las expresiones de este sujeto-otro. Podrá objetarse que nos alejamos de la esfera pública y que la “resistencia íntima” es muy secreta y hasta ilusoria, que es más un nicho en sí, un repliegue sobre sí, que una expresión de sí ante los otros. Lo que se juega en esto no se logrará, ni será efectivo y observable, si no se efectúa el pasaje al espacio público. Para la investigación en antropología situacional, la dimensión relacional de sí (lo hemos visto cuando abordamos la noción de persona) es el camino indispensable para toda investigación sobre el sujeto y, como para la filosofía *arendtiana*, tal dimensión define ese espacio intermedio entre los seres humanos en el que la política es posible.

Retomemos entonces el análisis de la subjetivación desde el punto de vista de los escenarios sociales, los escenarios observables. El sujeto sometido puede, de hecho, sobreactuar o anticipar su rol dando así la impresión de que está co-produciéndolo, queriéndolo y deseándolo realmente. Los calificativos “positivo” o “negativo” dejan de tener sentido en estos casos. Es posible también observar con detenimiento a este “individuo por exceso” en otro contexto bien diferente, por ejemplo, en el caso de la victimización de sí que se expresa habitualmente cuando los refugiados adoptan una imagen de víctimas, tanto en la manifestación de sus cuerpos como en sus testimo-

nios: la presentación de sí mismos en estado de sufrimiento condiciona a las organizaciones humanitarias que se hacen cargo de ellos y las refuerza en su dominación simbólica del escenario humanitario... Sin embargo, este análisis evidente y demasiado simple de la “coproducción” del estatus de víctima es alterado y superado por dos “escándalos” –ceranos aunque diferentes– íntimamente asociados con dicha co-producción: el escándalo del “refugiado mentiroso” (o el “falso refugiado”) y el del refugiado que enfrenta al humanitarismo. El primero no entra en la teoría del sujeto-objeto ya que lo esencial de este se expresa en un *giro* y en una *toma de iniciativa* por parte de quienes deciden, en una situación dada, construir un relato que engaña –en su propio terreno– al poder (asistencial o de salvataje) que se manifiesta ante él. Tal como tuve la oportunidad de mostrarlo durante una investigación sobre el enfrentamiento entre refugiados (migrantes o “falsos refugiados”) y los representantes del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) en Guinea, que estaban organizando un regreso masivo a Sierra Leona (Agier, 2008), este tipo de “desacuerdos”<sup>18</sup> puede terminar en apedreadas y en la negativa de los refugiados a someterse a los censos del ACNUR.<sup>19</sup> Está claro que este cambio (que va de la mano de actitudes de violencia, diversas formas de ruptura, etc.) no es sistemático. Sin embargo, observamos en esta instancia una transformación entre lo que se espera que haga o diga el refugiado dentro del sistema en el que se inscribe, y lo que realmente hace y dice. Consideramos que es en este accionar donde puede observarse y describirse realmente al sujeto.

Si nos mantenemos en la esfera socializada y relacional –condiciones indispensables del campo antropológico– encontraremos entonces otra imagen del sujeto “que se impone”, a veces de modo brutal, que “pone en duda nuestras maneras habituales de pensar” y obliga al descentramiento. Me refiero al sujeto que se expresa, que toma iniciativas o que ocupa espacios. Este tipo de sujeto es el que induce al análisis de una determinada situación o de un momento específico más que al análisis de una estructura social o de un dispositivo bio-político.

Podría dar múltiples ejemplos, particularmente sobre el tema del sujeto ritual (los “Africanos en Bahía” durante el carnaval en oposición a su identidad cotidiana de “negros”), o sobre el sujeto estético (que surge en las formas en que se producen los “testimonios” de los refugiados y que logran incluso ser

autores de libros o actores-autores de obras de teatro). Sin embargo, he decidido presentar aquí un solo ejemplo, el del sujeto político, tal como lo he observado en los campos de refugiados en África.

\*

Los refugiados y desplazados pueden ser tanto obligados a ubicarse en un campo de refugiados como a dejarlos. La “geo-logística”<sup>20</sup> de los refugiados es, al mismo tiempo, un control de los espacios y de las movilidades. En la gestión humanitaria de todos los días, los refugiados suelen ser agrupados en categorías de personas más o menos “vulnerables” y, en función de estas, poseen derechos y gente que se encarga de ellos. Por ejemplo, el ACNUR posee alrededor de quince categorías de personas “vulnerables” que son, en cierto modo, más “categorizados” y, por ende, más protegidos que otros. En estos casos nos enfrentamos con la puesta en marcha de los principios del bio-poder previamente mencionado. Estos principios se constituyen como los medios de la objetivación de los grupos de personas con los que deben tratar las organizaciones que se ocupan de ellos. Dentro de este panorama tienen lugar las protestas que, aunque breves, a veces pueden ser muy violentas y esporádicas. Dichas protestas son producidas generalmente por refugiados que no están necesariamente en las peores condiciones. Ellos desempeñan el rol de *líderes* ya que son quienes hablan inglés, poseen más dinero y son reconocidos por los otros para representarlos. Ellos son los que se dirigen a los Blancos de las organizaciones humanitarias para decirles, tal como pude observarlo en un campo de Sierra Leona, “todos los refugiados son vulnerables”, rechazando de este modo las categorizaciones producidas por los encargados del sistema humanitario. Nos enfrentamos a huelgas de refugiados que son empleados en las ONG internacionales y que aspiran a tener los mismos salarios que los empleados “nacionales”, a boicots a raíz de la ración alimentaria del Programa Alimenticio Mundial (PAM), a secuestros de trabajadores humanitarios, a manifestaciones ante las oficinas humanitarias, entre otras cosas. En estas acciones subyacen cuestiones materiales (calidad de los lugares de refugio, de la ración alimentaria, derecho a transitar, a trabajar, etc.) pero, en un sentido más amplio, hay también una demanda de derechos que utilizan el nombre del refugiado a partir de un desvío del lenguaje humanitario. En cierto modo, estas personas expresan: “Nosotros no somos los refugiados que ustedes creen, nosotros somos otros sujetos”.

En este caso, el sujeto no es un ciudadano ya que ningún Estado le reconoce esta condición; ninguna ley de ciudadanía corresponde a su condición de “víctima”, condición hecha de cuerpos que sufren y están silenciosos. El individuo refugiado, separado de sus contextos de socialización e identificación (que ocuparon los lugares de la “persona”), se encuentra extraviado, dependiendo del lugar que le fue asignado fuera de todo espacio de reconocimiento político. En este contexto bio-político, su acción es la de un “devenir ciudadano”<sup>21</sup> en el sentido de que él actúa en la política (declama, interpela, se queja y demanda) *como si se tratara de una cuestión de ciudadanía*. Sin embargo, lo hace en un espacio y un lenguaje que son en sí mismos humanitarios y que solo conocen la oposición sujeto/objeto, imagen y cuerpo silencioso del vulnerable/indeseable. Mediante un gesto, un acto de violencia, una “imposición brutal” o una interrupción del curso habitual de las cosas, este sujeto debe crear el momento político para transformar el escenario humanitario reinante y convertirlo en un “escenario democrático” marginal y liminal, esporádico e inesperado.<sup>22</sup> Ahora bien, si el sujeto se encuentra en dicho momento “sin-Estado”, entonces lo que reclama su accionar es un espacio de legitimidad política al margen de la esfera del Estado-nación, que es la reconocida mundialmente como espacio del derecho político. Quien se expresa es un ciudadano supranacional o no-nacional, una inversión de las relaciones entre los derechos del ciudadano y los derechos del hombre.

Nos encontramos así con la dimensión ejemplar de esta acción, que cobra sentido más allá del caso expuesto aquí. En este contexto observamos lo que podríamos llamar un “tiempo breve del sujeto”. Me refiero al *aquí y ahora* del campo de refugiados en donde se crean los escenarios políticos que no tienen legitimidad “natural”, pero que convierten en algo menos cuestionable al dispositivo humanitario o, en otros lados, al dispositivo de seguridad. En un contexto más extenso y abarcador, encontramos también un “tiempo amplio del sujeto”, el cual se da en el marco histórico del control de las movilidades y de las fronteras nacionales a escala mundial. Este tiempo amplio es el sentido político de los desplazamientos de los migrantes, refugiados y “clandestinos” que rechazan su “encausamiento”<sup>23</sup> y que se desplazan *en contra* de que los dejen a un lado. Su presencia y su “desobediencia” evidencian el enfrentamiento, muy político, entre los flujos migratorios sur-norte y los flujos de caridad humanitaria norte-sur.

## A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo de esta conferencia he intentado mostrar que una antropología del sujeto es tan necesaria como posible. Los sujetos existen al tomar distancia de su condición social, de la identidad que les es asignada (étnica, racial, humanitaria, etc.) y, eventualmente, de un *sí mismo* que sufre. A raíz de esto, el sujeto interpela a las ciencias sociales de campo y es aquí donde podemos comenzar a hablar de una antropología del sujeto. Si existen necesariamente espacios y condiciones, escenarios o situaciones para que se produzca la subjetivación estética, política o ritual, hay también necesariamente “gente”, verdadera gente que existe como sujeto bajo ciertas condiciones y en una situación determinada. Debemos pensar entonces que no hay solo subjetivaciones, sino también la constitución de un sujeto. Es aquí cuando las cosas se vuelven más complejas e interesantes para las investigaciones etnográficas. Hay constitución del sujeto en un espacio y un momento determinado. La subjetivación supera (aunque sin suprimirlas) y eventualmente trastoca a las otras dos imágenes, la de la persona y la del individuo, a las que estamos acostumbrados en etnología y en sociología. Sin embargo, el concepto de sujeto aparece como un tercer concepto más cercano a situaciones en las que las personas toman la palabra, la política, la estética... más cercado, en fin, al accionar. El sujeto surge entonces en situación y contra una identidad asignada.

Ahora bien, ¿por qué una antropología-mundo debe integrar la problemática del sujeto? Porque en un momento de crisis de la alteridad, de crisis de las “identidades culturales”, preguntarse por quién es el sujeto es reintroducir la cuestión del *otro*. El mundo como espacio más amplio de la vida humana (tanto ecológica como política o económica) ha dado un nuevo rumbo a la antropología. Ante esto, cabe preguntarse ¿qué se hicieron las fronteras de la alteridad? Algunos, fieles a la vocación identitaria de la etnología, evocan una “identidad humana” y, por ende, la alteridad ya no tendría lugar en la medida en que ninguna cultura o identidad podrían existir al margen de lo que es común a todas ellas. Algunos incluso han evocado el *altericidio*, es decir, el fin del *otro*.<sup>24</sup> Sin embargo, nos enfrentamos más precisamente a una invisibilidad del *otro*. El repliegue hacia *sí mismos* de los países más ricos del planeta, el rechazo del extranjero como encarnación fantasmagórica y maldita de la globalización, producen a un *otro* sin identidad ya que este *otro* no posee lugar ni voz. Él es una alteridad tanto bio-política como extrema.

En una magnífica declaración ante la asamblea de la *Cimade*<sup>25</sup> en el año 2004, Emmanuel Terray explicaba que, en la historia de todas las sociedades y culturas, la relación con el extranjero fue constitutiva de nuestra misma humanidad y fue esencial para la reproducción y para la grandeza de las sociedades y civilizaciones (Terray, 2011). Inversamente, todas las sociedades que en algún momento de su historia comenzaron a cazar al extranjero y a negarle, primero, la igualdad de condiciones (raciales, culturales u otras) y, luego, la igualdad en su condición de humanos, terminaron por sumergirse ellas mismas en la barbarie. Cuando uno se ubica en el plano del individuo, de la familia o de la sociedad global y cuando uno lee a Freud, a Françoise Héritier y a Claude Lévi-Strauss observa en todos lados los mismos resultados: la acogida del extranjero (es decir, de un “otro” del que se desconoce todo *a priori* antes de que se produzca la hospitalidad y el encuentro) es fundamental para la dinámica de la socialización e incluso, enfatiza Terray, para la humanización del género humano.

Vemos que la cuestión del sujeto puede y debe encontrar su lugar en la antropología. El sujeto llega como un *tercer concepto* que permita trascender los diversos sentidos atribuidos a las nociones de persona e individuo, sin por ello eliminarlos. Más aún, este concepto nos permite superar el anclaje identitario de la etnología. En la situación etnográfica, bajo ciertas condiciones de liminalidad que es necesario también detallar, el sujeto *irrumpe* como “una realidad exterior que se impone brutalmente ante nosotros, cuestionando nuestras formas habituales de pensar” (Zizek, 2006:13), cuestionando por tanto el orden identitario desplegado a través de las figuras de la persona y del individuo.

Dar cuenta de la emergencia del sujeto en estas situaciones, especialmente en las situaciones intermedias o de frontera, es reconocer y conocer al *otro*, restableciendo en nosotros la indispensable alteridad en tanto dinámica de un mundo común y compartido, mundo que no es ni homogéneo ni consensuado, y todavía todo para hacer.

## NOTAS

<sup>1</sup> Podríamos preguntarnos si el espacio de la polémica sobre los estudios postcoloniales no es en sí mismo el lugar de uno de esos extraños “paisajes globales” a partir de los que Appadurai (1996) elaboró el modelo de una globalización transnacional general.

<sup>2</sup> Hay que tomar el término de modo crítico considerando a la vez las relaciones con el Estado y con la ciudad (ver Das y Poole, 2004; Agier, 2002).

<sup>3</sup> Es esta “virtualidad” del hogar identitario “sin existencia real” lo que condujo a Lévi-Strauss (1977) a evocar el “mito de la insularidad”. Sobre las fronteras étnicas, ver Fredrick Barth (1995).

<sup>4</sup> Esto genera evidentemente preguntas decisivas sobre la interdisciplinariedad de la reflexión antropológica que no trataremos aquí.

<sup>5</sup> Ver Mauss (1950).

<sup>6</sup> Ver el coloquio y la obra colectiva *La Notion de personne en Afrique noire* (Dieterlen, 1973).

<sup>7</sup> Lo que Marc Augé (1977) describió como el “totalitarismo del linaje”.

<sup>8</sup> La igualdad como condición de la política se expande en un plano ya no social sino político (mayores/menores, hombres/mujeres). Es, además, el objeto de la política decir y transformar la desigualdad social en una sociedad más justa, sin depender de esta para poder convertirse en una comunidad de iguales políticos durante el tiempo y el espacio limitados de la política. Diferimos sobre este punto con los análisis sociológicos que convierten a los suburbios franceses “guetizados” en un mundo infra-político. Esto lo que hace finalmente es reforzar aunque indirectamente la idea hoy en día difundida en Europa de una democracia condicional.

<sup>9</sup> Ver también Fraisse (2000).

<sup>10</sup> Ver por ejemplo las investigaciones en Brazzaville y Abidjan de Balandier (1985) y Gibbal (1974). Además, toda una tradición de la antropología urbana y de la sociología urbana del siglo XX se desarrolló alrededor del tema del “pueblo en la ciudad” en las ciudades del primer mundo, o del tema de las etnicidades urbanas especialmente en las ciudades (ver el compendio hecho por Ulf Hannerz, 1983).

<sup>11</sup> El de la sociología de George Simmel y más ampliamente de los trabajos de la Escuela de Chicago que se inspiró en una problemática urbana en la que el individuo es colocado en un primer plano como una “unidad de pensamiento y acción” (Park, 1984).

<sup>12</sup> Me refiero a *Vivir para contarla*, título de la autobiografía del novelista colombiano (García Márquez, 2002).

<sup>13</sup> Ver Bauman (2008) y Calame (2010).

<sup>14</sup> Ver Taylor (1994) y Amselle (2011).

<sup>15</sup> Podemos ampliar esta idea a toda dominación del “biopoder” como tecnología compleja del poder sobre los grupos de individuos (Foucault, 1997).

<sup>16</sup> Comunicación personal de Jean-François Bayart. Notemos que “Global Subjects” es el título en inglés de la obra intitulada en francés “Le gouvernement du monde” (El gobierno del mundo).

<sup>17</sup> Ver Potte-Bonneville (2010).

<sup>18</sup> Retomo el término usado por Jacques Rancière (1995) para describir la política.

<sup>19</sup> Volveré sobre la segunda expresión “escandalosa” que mencioné, aquella del refugiado que enfrenta a las organizaciones internacionales.

<sup>20</sup> Lussault (2009) utiliza este neologismo para designar un reparto organizado de los lugares en el espacio.

<sup>21</sup> Sobre el “devenir ciudadano” como una de las figuras o de las potencialidades del sujeto, ver Balibar (2011).

<sup>22</sup> Sobre la oposición de los escenarios humanitarios y políticos, ver Rancière (1995).

<sup>23</sup> Acerca del “encauzamiento” como estrategia de gestión de las fronteras, ver Butler y Spivak (2009).

<sup>24</sup> Ver Quesada (2007).

<sup>25</sup> Una de las organizaciones solidarias con refugiados y extranjeros más importantes en Francia.

## BIBLIOGRAFÍA

ABÉLÈS, Marc. 2003. “Revenir chez les Ochohlo”. *Qui veut prendre la parole? Le Genre Humain*, Nro. 40-41: 393-413.

AGIER, Michel. 2002. *Aux bords du monde, les réfugiés*. Paris: Flammarion.

AGIER, Michel. 2008. *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Flammarion.

AMSELLE, Jean-Loup. 2011. *L'ethnisation de la France*. Paris: Nouvelles Editions Lignes.

APPADURAI, Arjun. 1996. *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*. Minneapolis: University of Minesota Press.

ARENDETT, Hannah. 1995. *Qu'est-ce que la politique?* Edición a cargo de Usula Ludz, traducción de Sylvie Courtine-Denamy. Paris: Seuil (Edición original de 1993).

AUGÉ, Marc. 1992. *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*. Paris: Seuil.

AUGÉ, Marc. 1977. *Pouvoirs de vie, Pouvoirs de mort*. Paris: Flammarion.

BALANDIER, Georges. 1985. *Sociologie des Brazzavilles noires*. Paris: Armand Colin. (Edición original de 1955).

BALIBAR, Etienne. 2011. *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris: PUF (Pratiques théoriques).

BARTH, Fredrick. 1995. “Introduction”. En: *Théories de l'ethnicité*. Paris, PUF. pp. 203-249. (Edición original de 1969).

BAUMAN, Zygmunt. 2008. *S'acheter une vie*, Paris: Editions Chambon Jacqueline.

- BAYART, Jean-François. 2004. *Le gouvernement du monde, Une critique politique de la globalisation*. Paris: Fayard.
- BUTLER, Judith y SPIVAK, Gayatri. 2009. *L'État global*. Paris: Payot.
- CALAME, Claude. 2010. "Entre droits de l'homme et droits sociaux: l'individu abstrait et la personne concrète". En P. Corcuff, C. Le Bart y F. De Singly (dir.) *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*. Rennes: PUR. pp 151-163.
- CASTEL, Robert. 1995. *Les Métamorphoses de la question sociale: Une chronique du salariat*. Paris: Fayard.
- CASTEL, Robert. 2010. "Individu par excès, individu par défaut". En P. Corcuff, C. Le Bart y F. De Singly (dir.) *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*. Rennes: PUR. pp. 293-305.
- DAS, Vena y POOLE, Deborah (eds.). 2004. *Anthropology in the Margins of the State*. Santa Fe: School of Advanced Research Press.
- DIETERLEN, Germaine (ed.) 1973. *La Notion de personne en Afrique noire*. Paris: Editions du CNRS.
- DUMONT, Louis. 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- FANON, Frantz. 2011. "Peau noire, masques blancs". En: *Œuvres*. Paris: La Découverte. pp. 45-257. Edición original de 1952.
- FOUCAULT, Michel. 1982. "Le sujet et le pouvoir". En: *Dits et écrits*. Tomo IV. Paris: Gallimard. pp. 222-243.
- FOUCAULT, Michel. 1997. *Il faut défendre la société (Cours au Collège de France, 1975-76)*. Paris: Gallimard/Seuil.
- FRAISSE, Geneviève. 2000. *Les Deux Gouvernements: la famille et la Cité*. Paris: Gallimard.
- GARCIA MARQUEZ, Gabriel. 2002. *Vivir para contarla*. Barcelona: Mondadori Grubaldo.
- GIBBAL, Jean-Marie. 1974. *Citadins et villageois dans la ville africaine. L'exemple d'Abidjan*. Paris: Editions Maspero/Presses Universitaires de Grenoble.
- GROS, Frédéric. 2002. "Sujet moral et soi éthique chez Foucault". *Archives de Philosophie*, Nro. 2, vol. 65: 229-237.
- HANNERZ, Ulf. 1983. *Explorer la ville. Éléments d'anthropologie urbaine*. Paris: Minuit.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (dir). 1977. *L'Identité*. Paris: PUF.
- LUSSAULT, Michel. 2009. *De la lutte des classes à la lutte des places*. Paris: Grasset.
- MAUSS, Marcel. 1950. "Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de 'moi'". En *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF. pp 331-362. (Edición original de 1938).

- MBEMBE, Achille. 2010. *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte.
- PARK, Robert. 1984. "La ville comme laboratoire social". En Y. Grafmeyer e I. Joseph (eds.) *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Paris: Aubier. pp 163-179. (Edición original de 1929).
- POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. 2010. "Individualisation et subjectivation : Remarques à partir de Michel Foucault". En P. Corcuff, C. Le Bart y F. De Singly (dir.) *L'individu aujourd'hui. Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*. Rennes: PUR. pp 117-125.
- QUESADA, Dominique. 2007. *Court traité d'altéricide*. Paris: Gallimrd/Verticaes.
- RANCIÈRE, Jacques. 1995. *La Méésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- TAYLOR, Charles. 1994. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris: Flammarion.
- TERRAY, Emmanuel. 2011. *Combats avec Méduse*. Paris: Galilée.
- ZIZEK, Slavoj 2006. *La subjectivité à venir. Essais critiques*. Paris: Flammarion, Champs.