



El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas*

Veena Das y Deborah Poole**

Este libro trata acerca de los márgenes, aquellos lugares desde donde intentamos comprender el estudio válido del estado en antropología. Esta colección de artículos comenzó como parte de un seminario avanzado de la School of American Research. Les solicitamos a los antropólogos que trabajaban en distintas regiones que reflexionaran acerca de qué constituiría una etnografía del estado incrustada en prácticas, lugares y lenguajes que son consideradas en los márgenes del estado nación. A pesar de que invitamos a antropólogos cuyas investigaciones se concentraban en regiones que recientemente habían sido dramáticamente afectadas por reformas políticas y económicas, estábamos interesadas en correr nos de la idea de que estas reformas habían, de alguna manera, producido un debilitamiento o achicamiento de las formas de regulación y pertenencia que supuestamente constituyen el estado-nación moderno. Nuestra estrategia analítica y descriptiva fue distanciarnos de la consolidada imagen del estado como forma administrativa de organización política racionalizada que tiende a debilitarse o desarticularse a lo largo de sus márgenes territoriales y sociales. En cambio, propusimos a los participantes del seminario que reflexionaran acerca de cómo las prácticas y políticas de vida en estas áreas moldean las prácticas políticas de regulación y disciplinamiento que constituyen aquello que llamamos “el estado”.

La antropología, a menudo considerada (como una disciplina) con una voz de poco peso en lo que respecta a la teoría política occidental, ofrece un punto de partida ideal para repensar críticamente al estado desde sus márgenes. La antropología es frecuentemente entendida como la disciplina que habla por aquellas

* Publicado en: Das, V. y Poole, D. (Eds.). (2004). *Anthropology in the Margins of the State* (pp. 3-33). Santa Fe: SAR Press. Traducción: María Daels y Julia Piñeiro

**Department of Anthropology, John Hopkins University.

poblaciones que han sido marginadas de las estructuras políticas y económicas de los dominios coloniales y postcoloniales. Más aún, la etnografía es una forma de conocimiento que privilegia la experiencia, lo que le permite introducirse en los dominios de lo social que no son de fácil acceso si se siguen los protocolos formales de los que se sirven otras disciplinas. En tanto tal, la etnografía ofrece una perspectiva única del tipo de prácticas que parecen deshacer al estado en sus márgenes territoriales y conceptuales. Las perspectivas regionales o locales de la antropología son también importantes en este sentido, aunque por razones distintas de aquellas a las que los antropólogos usualmente se refieren cuando hablan de comparaciones regionales. Todos los antropólogos incluidos en este volumen trabajan en estados o regiones que son caracterizados según la teoría política comparada como “nuevas naciones” de estados “fracasados”, “débiles” o “parciales”; y de distintas maneras sus trabajos tratan de las particulares modalidades de gobierno en África, América Latina y el sur de Asia.¹ Sin embargo, sus etnografías acerca de prácticas disciplinarias, reguladoras y de aplicación están enmarcadas, no como estudios acerca de estados regionales o estados malogrados, sino como invitaciones para repensar los límites entre el centro y la periferia, lo público y lo privado, lo legal y lo ilegal, que también atraviesan el corazón de los más fructuosos estados liberales europeos. Una antropología de los márgenes ofrece una perspectiva única para comprender al estado, no porque capture prácticas exóticas, sino porque sugiere que dichos márgenes son supuestos necesarios del estado, de la misma forma que la excepción es a la regla.

Por razones que tienen que ver con sus orígenes históricos del estudio de los pueblos “primitivos”, la antropología tradicionalmente no ha reconocido al estado como objeto apropiado para la inspección etnográfica. Con algunas pocas excepciones, hasta hace poco tiempo, se consideraba que el objeto de estudio de la antropología eran las sociedades sin estado. Desde esta perspectiva, el estado parecía distante de las prácticas y los métodos etnográficos que constituyeron los objetos apropiados de la disciplina antropológica.

Al mismo tiempo, sin embargo, el lenguaje y la figura del estado han obsesionado siempre a la antropología. Sea que decidamos ubicar los orígenes de la antropología política con Montesquieu (1748), Maine (1866) o Evans-Pritchard (1940), la búsqueda por encontrar orden o razón entre los primitivos nos lleva a utilizar un lenguaje del orden que heredamos de —y, sin duda, es parte de— el estado moderno europeo.² En este sentido, la antropología ha sido siempre, aunque no se lo reconozca, una disciplina “acerca” del estado, aun (y quizás especialmente) cuando sus objetos eran constituidos como excluidos u opuestos a las

formas de racionalidad administrativa, orden político y de autoridad atribuida al estado. Sostenemos que es a través del lenguaje del estado que los antropólogos han constituido tradicionalmente los tópicos de orden social, racionalidad, autoridad y hasta exterioridad para definir su objeto. Pierre Clastres (1974), por ejemplo, reivindicaba hace treinta años que la racionalidad y las formas de vida propias de nuestros objetos etnográficos no modernos podían ser entendidos de una mejor manera si se los consideraba como una expresión de un deseo colectivo de evitar la emergencia inminente del estado. Aquí, así como en un sinnúmero de otros textos antropológicos, se asume que el estado es una presencia fantasmagórica o inevitable que moldea el sentido y la forma que el poder toma en cualquier sociedad dada. El trabajo del antropólogo se convirtió entonces en apartar lo primitivo del dominio de las prácticas estatales. Desde esta concepción de práctica antropológica, así como desde la temprana tradición marxista y de los escritos postcoloniales, el primitivo es pensado como un sitio nostálgico para el descubrimiento de la forma estatal como operador cultural universal (aun cuando no estuviera presente, era percibido como si lo estuviese, como esperando en el umbral de la realidad).³

Cualquier intento por repensar el estado como objeto de investigación etnográfica debe comenzar por considerar cómo este doble efecto de orden y trascendencia fue utilizado para reconocer la presencia del estado. En un primer nivel, sin duda, el estado parece ser todo acerca del orden. Así, a la hora de reconocer los efectos y la presencia del “estado” en la vida local, los antropólogos a menudo buscan los signos de racionalidades administrativas y jerárquicas que aparentemente proveen vínculos ordenados con los aparatos políticos y reguladores de un estado burocrático centralizado. Este enfoque conforma gran parte del reciente giro al estado en los escritos antropológicos (son ejemplo de ello: Ferguson y Gupta, 2002; Fuller y Harris, 2000; Herzfeld, 2001:24-25; Hansen y Stepputat, 2001). Desde esta perspectiva, la tarea del antropólogo consiste en percibir primero las instancias del estado tal como existen a nivel local para luego analizar dichas manifestaciones locales de burocracia y derecho en tanto interpretaciones culturalmente constituidas o como apropiaciones de las prácticas y de las formas que constituyen el estado liberal moderno. Estas miradas parroquiales del estado llevaron, a su vez, a una imagen tanto espacial como conceptualmente más dispersa acerca de lo que el estado es, aun cuando todavía se lo identificara básicamente a través de los vínculos del estado con formas institucionales particulares.⁴

Uno de los aspectos de pensar al estado en términos de su funcionalidad ordenadora es que los márgenes espaciales y sociales que tan a menudo constitu-

yen el terreno del trabajo de campo etnográfico son vistos como espacios de desorden, sitios en los que el estado no ha podido instaurar el orden.⁵ Mientras que es cierto que la antropología política instaló su reclamo singular por comprender lo político precisamente mediante la pregunta de como se mantenía el orden en las llamadas sociedades sin estado, como la de los Nuer (Evans Pritchard, 1940), lo llevó a cabo colocando entre paréntesis cualquier referencia al funcionamiento del estado mismo, que en aquel contexto era el estado colonial. Como bien señalaron muchos de los críticos de Evans Pritchard, el sistema segmentario de los Nuer como sistema balanceado de fuerzas sólo pudo ser presentado como encarnando el orden político de la vida de los Nuer precisamente porque los desordenes causados por el orden colonial fueron dejados de lado (ver Coriat, 1993 y Hutchinson, 1996). A pesar de que la atención a los contextos coloniales sirvió para considerar al estado como factor formador de sujetos antropológicos (Balandier, 1951; Gluckman, 1963; Meillasoux, 1975), tanto antropólogos políticos (ver Gledhill, 1994 y Vincent, 1990) y teóricos del postcolonialismo y de la subalternidad tendieron a enfatizar, hasta recientemente, la resistencia al estado o bien las formas locales de pluralidad legal, económica y cultural, que marcan a los sujetos antropológicos como contenidos en, o articulados con, el estado.

Dado que es imposible pensar a los sistemas políticos en el mundo contemporáneo comprendidos por cualquier forma de sociedad sin estado, ¿es que estamos observando formas de estado incompletas —o frustradas— en dichas situaciones circunstancias? ¿O acaso son las formas de ilegalidad, pertenencia parcial y desorden que parecen habitar los márgenes del estado, las que constituyen las condiciones necesarias para el estado en tanto objeto teórico y político?

La relación entre la violencia y las funciones ordenadoras del estado es clave para el problema de los márgenes. Constituida por una idea particular de la naturaleza humana, la teología política europea le ha otorgado al estado las cualidades de trascendencia y del monopolio de la violencia (ver Abrams, 1988).⁶ La famosa formulación de Weber acerca del criterio para reconocer una organización política como un estado merece ser recordada aquí. En sus palabras:

“Una organización gobernante será considerada política en tanto y en cuanto su existencia y orden sobre un territorio esté continuamente salvaguardada por la amenaza y la aplicación de la fuerza física por parte de su personal administrativo. Una organización política obligatoria con operaciones continuas será llamada estado en tanto y en cuanto su aparato administrativo mantenga para sí, con éxito, el *monopolio* del uso *legítimo* de la fuerza en la aplicación del orden por él establecido”. (Weber, 1978:54, énfasis en el original). Weber también enfatizó que el uso

de la fuerza en cualquier otro tipo de organización sólo es legítimo si es prescrito por el estado. Así, “el reclamo, la demanda del estado moderno para monopolizar el uso de la fuerza es tan esencial al estado como lo es su carácter de jurisdicción obligatoria y operación constante” (Weber, 1978:56). Al definir el estado como aquello que reemplaza la venganza privada con el gobierno de la ley, Weber estaba retomando aspectos de la tradición de Kant y de Hegel, para quienes el estado en la modernidad era definido por límites claros entre la esfera externa de la ley y la esfera interna de la ética, como así también entre el dominio de la razón universal propia del estado y las relaciones primordiales propias de la familia (por ejemplo, Hegel, 1991; Kant, 1965). Inherente a esta concepción de la figura de la ley fue la creación de límites entre aquellas prácticas y espacios que eran vistos como parte del estado y aquéllos que quedaban excluidos de él. La legitimidad emergió entonces como resultado de esta demarcación de límites, efecto de las prácticas estatales. La violencia de guerra entre estados y el control policial de la difusa violencia de la sociedad fueron constituidas como legítimas por ser del estado. Otras formas de violencia que parecen imitar la violencia de estado o desafiar su control fueron consideradas ilegítimas.

En esta visión de vida política, el estado es concebido como un proyecto siempre incompleto que debe ser constantemente enunciado e imaginado, invocando lo salvaje, lo vacío y el caos que no sólo yace por fuera de los límites de su jurisdicción, sino que además es una amenaza desde dentro. Kant, por ejemplo, asumía que los fines del gobierno entendido en términos de administrar el bienestar eterno, el bienestar cívico y el bienestar físico de la gente estaban amenazados desde dentro por ser “natural” a los hombres ponderar el bienestar físico por sobre el cívico, y éste sobre el eterno. Para Kant, este “estado de naturaleza” que amenaza el orden civil iba a ser transformado a través de la educación (Vries, 2002). Weber —a quien se asocia con más facilidad a la teoría de la racionalidad del estado— consideró también a este proceso como lamentablemente incompleto ya que el formalismo de la ley tiene que enfrentarse con las demandas de la justicia popular.⁷ Quisiéramos enfatizar que para estos (y otros) teóricos fundacionales del estado moderno europeo, el mismo estado está siempre en peligro de perder el dominio sobre la organización racional del gobierno por la fuerza de lo natural desde su interior. Así pues, las demandas de justicia popular fueron siempre interpretadas como una expresión de las facetas de la naturaleza humana que no han sido domesticadas por la racionalidad.

¿Y qué hay del salvajismo y de la anarquía que supuestamente residen fuera del estado? Es aquí esclarecedor el concepto de estado de naturaleza como el opuesto

necesario y punto de origen del estado y la ley. El hecho de que Hobbes ([1651] 1968), Locke ([1690] 1988), Rousseau ([1762] 1981) y otros tempranos teóricos del estado hayan pensado el estado de naturaleza a partir de la imagen de América como un sitio real de salvajismo y, a la vez, como un sitio primordial idealizado, sugiere que pensemos también a los márgenes del estado —el estado de naturaleza— localizados en el terreno del lenguaje y la práctica, como aquellos donde los espacios reales o sitios que otorgan fuerza a la idea del estado de naturaleza encuentran los orígenes míticos y filosóficos del estado. Situados siempre en los márgenes de lo que se acepta como incuestionable control del estado, los márgenes que exploramos en este libro son simultáneamente sitios en donde la naturaleza puede ser imaginada como salvaje y descontrolada y donde el estado está constantemente redefiniendo sus modos de gobernar y de legislar. Estos sitios no son meramente territoriales: son también (y quizás sea éste su aspecto más importante) sitios de práctica en los que la ley y otras prácticas estatales son colonizadas mediante otras formas de regulación que emanan de las necesidades apremiantes de las poblaciones, con el fin de asegurar la supervivencia política y económica.

Es importante subrayar que en nuestro seminario en Santa Fe, no partimos del supuesto de que todos compartíamos la misma noción de margen. Aun cuando todos los autores compartían la voluntad de pensar más allá del simple modelo espacial de centro y periferia, las discusiones en Santa Fe evidenciaron que la relación entre soberanía y formas disciplinarias del poder, así como también las genealogías políticas y económicas específicas, conformaban nuestras varias ideas acerca de los márgenes. Nuestras conversaciones nos llevaron a formular estos temas en torno a tres conceptos de márgenes.

El primer enfoque dio prioridad a la idea de margen como periferia en donde están contenidas aquellas personas que se consideran insuficientemente socializadas en los marcos de la ley. Como etnógrafos, estábamos interesados en comprender las tecnologías específicas del poder a través de las cuales los estados intentan “manejar” y “pacificar” a estas poblaciones, tanto a través de la fuerza como a través de la pedagogía de la conversión intentando transformar a estos “sujetos rebeldes” en sujetos legales del estado. En un sinnúmero de casos analizados en este libro (Guatemala, Perú, Sudáfrica) las poblaciones marginales están conformadas por sujetos “indígenas” o “naturales”, que son considerados, por un lado, el fundamento de identidades nacionales particulares y, por el otro, son excluidos de esas mismas identidades por esa clase de conocimiento disciplinario que los marca como “otros” raciales y civilizacionales. En estos casos, las demandas jurídicas de inclusión son socavadas por formas disciplinarias de poder que

desestabilizan el mismo discurso de pertenencia que alega vincular a los sujetos al estado y a sus leyes. En otros casos (Colombia, Chad, Sierra Leona, Sri Lanka), la pedagogía de la conversión es llevada adelante de manera difusa sobre aquellos sujetos que han sido desarraigados o desplazados por actos de guerra. En estos casos los sujetos son constituidos jurídicamente como habitantes permanentes, de la misma forma en la que la justicia no controlada o privada asegura el poder soberano en la forma de guerra y excepción.

Un segundo enfoque relacionado con el concepto de margen que surgió en las discusiones del seminario gira en torno a los temas de legibilidad e ilegibilidad. Como otros antropólogos, comenzamos tomando nota acerca del reconocido hecho de que la mayor parte del estado moderno está construido a partir de prácticas escritas. Reconocemos que las prácticas de relevamiento documental y estadístico del estado están al servicio de la consolidación del control estatal sobre los sujetos, las poblaciones, los territorios y las vidas. En las discusiones del seminario, sin embargo, rápidamente advertimos que nuestras etnografías iban en contra de la noción de que el estado es de alguna manera respecto de su legibilidad. Más bien, nuestros trabajos apuntaban a los diferentes espacios, formas y prácticas a través de las cuales el estado está constantemente siendo experimentado y deconstruido mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras. Entre el tipo de prácticas que consideramos se encuentran las economías de los desplazamientos, las falsificaciones y las interpretaciones alrededor de la circulación y el uso de la documentación de identificación personal. Se destaca aquí “el puesto de control” como espacio lleno de tensión en el que los supuestos acerca de la seguridad de la identidad y de los derechos pueden ser repentinamente y, a veces, violentamente negados. El puesto de control nos lleva a pensar también acerca de las diversas dinámicas temporales en las que se enmarcan las interacciones de las personas con el estado y con los documentos estatales.

Un tercer enfoque se concentra en el margen como el espacio entre los cuerpos, la ley y la disciplina. Después de todo, el poder soberano ejercido por el estado no es ejercido sólo sobre el territorio sino que también es ejercido sobre los cuerpos. De hecho, uno puede sostener que la producción de un cuerpo biopolítico es la actividad originaria del poder soberano. Muchos antropólogos han utilizado la noción del biopoder para rastrear las formas en las que el poder extiende sus tentáculos por las ramas capilares de lo social. El sitio privilegiado de este proceso ha sido el creciente poder de la medicina para definir lo “normal”. Más aun, el tema principal es cómo la política se vuelve el dominio en el que la “vida” es cuestionada. En este sentido, los márgenes proveen de una posición particular-

mente privilegiada desde donde observar la colonización de la ley por las disciplinas, como así también la producción de categorías de lo patológico a través de tácticas que son parasitarias de la ley aun cuando éstas tracen repertorios de acción de la misma. Nuestras discusiones en el seminario acerca de este tipo de cuestiones tomaron la noción de estado biopolítico en direcciones totalmente inesperadas en tanto que las estrategias de ciudadanía, los imaginarios tecnológicos y las nuevas regiones del lenguaje fueron analizados como co-constructoras del estado y sus márgenes.

Estas tres formas de entender los márgenes sugieren modos diferentes de ocuparlos, pudiendo ser narrados como relatos de exclusión. En lo que resta de la introducción reconsideramos cómo los distintos autores trazan estos diferentes sentidos de los márgenes en sus trabajos etnográficos y cómo, al hacerlo, rearticulan el pensamiento de la teoría política reciente sobre el estado, la soberanía y la biopolítica. Los capítulos no fueron organizados en torno a uno u otro concepto del margen. Las tres nociones están presentes aunque tienen distinto peso en cada trabajo. En las secciones siguientes nos preguntamos cómo opera la lógica de la excepción en relación con los márgenes, cómo la ciudadanía política y económica es demandada, y cómo entendemos el trabajo del estado biopolítico desde la perspectiva de las regiones cuyas experiencias no han sido consideradas en este tipo de planteos conceptuales.

LA LEY, LOS MÁRGENES Y LA EXCEPCIÓN

Los trabajos recientes de la antropología han hecho mucho por iluminar los contextos en los cuales la guerra y otras formas de violencia colectiva son experimentadas tanto como estados de crisis o de excepción. Por lo tanto, los antropólogos han reflexionado sobre cómo los contextos de guerra civil, la violencia política general, los regímenes autoritarios y los poderes emergentes configuran el sentido que las personas tienen de la comunidad, de sí mismos y del futuro político (por ejemplo Das et al., 2000 y 2001; Feldman, 1991; Ferme, 2001). Estando en juego aquí también una extensa discusión acerca de cómo la violencia y la guerra moldean los términos en los cuales la etnografía puede tener lugar (por ejemplo Nordstrom, 1995). En estos escritos, la excepción tiende a ser tratada como una entidad delimitada o forma de poder emergente, reconocida como cada vez más frecuente y aun así como una faceta aberrante de los estados modernos en los cuales los etnógrafos trabajan.

Mientras que nuestro propio trabajo se ha beneficiado de múltiples maneras por este tipo de discusiones, nuestro concepto de margen va mucho más allá del sentido de “excepción” como un evento que puede ser confinado a clases particulares de espacios o periodos en el tiempo, o una condición que se opone de alguna manera a las formas normales del poder estatal. En cambio, recurrimos a un enfoque de la excepción completamente distinto acuñado por Walter Benjamin, Carl Schmitt y, más recientemente, Giorgio Agamben, cuyos trabajos han sido retomados por antropólogos interesados en cuestiones de soberanía y biopoder.

En este repensar el problema de la soberanía y la excepción, Agamben (1998) ha resucitado la figura del *homo sacer*, una oscura figura de la ley romana arcaica, como encarnando la “vida nuda”, para repensar al ejercicio de la soberanía no sobre un territorio sino sobre la vida y la muerte. Más aun, esta vida es “nuda” porque puede ser tomada por cualquiera sin ninguna mediación de la ley y sin incurrir en la culpa del homicidio. El *Homo sacer* es, pues, la persona a la que se le puede dar muerte pero que no puede ser sacrificada. Agamben cita las palabras de Pompeius Festus: “El hombre sagrado es el que la gente ha juzgado por un crimen. No está permitido sacrificar a este hombre, aun así, aquél que lo mate no va a ser condenado por homicidio”. La vida nuda torna a ser algo constituido, en algún sentido, “antes de la ley”. Ya que el *homo sacer*—esta encarnación de la vida nuda—no puede ser sacrificado, está por fuera del ámbito de la ley divina, y puesto que aquél que lo mata no puede ser acusado de homicidio, está también fuera del alcance de la ley humana.

No ahondaremos acerca de la cuestión de la precisión histórica aquí; hay lugares en los que el texto de Agamben es ciertamente nudo. Los ejemplos son presentados de un modo críptico y no son elaborados. Un ejemplo de esto es que, si bien Agamben remarca el hecho de que en los textos del siglo XVII era el poder del padre sobre la vida y la muerte de su hijo aquello que representaba la noción legal de soberanía (ver Filmer, 1949), y Agamben correctamente llama la atención acerca de esta idea, no discute si el ejercicio del poder soberano del padre es un ejemplo del poder sobre la “vida nuda” o si, en cambio, el hijo debe ser visto como un sujeto legalmente constituido. Similarmente, la discusión de Agamben sobre el *Habeas Corpus Act* de 1679 demanda la pregunta sobre si la persona cuyo “cuerpo” es supuestamente producido en la corte es un sujeto legalmente constituido o un “cuerpo nudo”, despojado de todas sus marcas sociales y legales (Fitzpatrick, 2001). Todas éstas son cuestiones intrincadas. Por el momento lo que queremos tomar de la teoría de Agamben es la implicancia de que la ley constituye ciertos cuerpos que

son “asesinables” porque son posicionados por la misma ley como anteriores a la institución de la misma.

Para Agamben, la figura de *homo sacer* contiene la clave para entender la soberanía y los códigos políticos y legales modernos, por lo que revela acerca de cómo el poder soberano recurre a un estado de excepción sin límites. Agamben toma los trabajos de Benjamin (1986) y de Schmitt (1988) para argumentar que el estado de excepción provee una teoría de soberanía que está tanto por dentro como por fuera de la ley. Dado que el soberano no puede estar por definición atado a la ley, la comunidad política queda dividida en torno a distintos ejes de membresía e inclusión que pueden correr a lo largo de líneas fallidas de raza, género, etnicidad, o pueden construir nuevas categorías de persona incluidas en la comunidad política pero a los que se les niega membresía en términos políticos. El asunto es que no es que su membresía política sea simplemente negada, sino que los individuos son reconstituídos a través de leyes especiales en poblaciones sobre las cuales nuevas formas de regulación pueden ser ejercidas. Aunque la escisión entre inclusión y membresía puede ser clara —como por ejemplo en la exclusión de ciertas razas o etnicidades de la ciudadanía— es bueno recordar que los estados de excepción, siendo la guerra el caso típico, pueden redibujar los límites a partir de los cuales aquéllos que estaban seguros con respecto a su ciudadanía pueden ser expulsados o reconstituídos como distintos tipos de cuerpos. El ejemplo paradigmático de esto, para Agamben, es el campo de concentración en el que los judíos fueron primero despojados de su ciudadanía para luego ser confinados a los campos y sometidos a sus atrocidades. Otros ejemplos de tales excepciones desde dentro incluye la internación de los ciudadanos americanos de descendencia japonesa durante la segunda guerra mundial o la legislación reciente respecto de categorías tales como “terroristas”.

Así, a pesar de que Agamben presenta la figura de *homo sacer*, al menos en algunas instancias, como si habitase algún tipo de vida presocial, parecería ser que los cuerpos “asesinables” son de hecho producidos a través de un complejo proceso legal que los posiciona en una situación de vida nuda (Fitzpatrick, 2001). Esto puede quizás explicar por qué uno puede detectar dos modalidades de regla diferentes en la concepción de Agamben de vida nuda. En algunos casos, se lo asigna a espacios específicos (los campos de concentración) y figuras de la modernidad (refugiados) como instancias de cómo la vida nuda se expresa en las formas modernas de la estatalidad; en otras instancias, parece percibir a la vida nuda como una amenaza que se mantiene en suspenso y un estado en el que cualquier ciudadano puede caer. Esta última forma de entender a la vida nuda como excepción

nos conduce a un sentido de margen que empleamos aquí, no tanto como sitio que queda por fuera del estado, sino más bien como ríos que fluyen al interior y a través de su cuerpo.

En un punto, sin embargo, diferimos de Agamben en tanto consideramos que los estados de excepción, las diferencias entre membresía e inclusión, o las figuras que residen tanto dentro como fuera de la ley, no aparecen como presencias fantasmagóricas del pasado sino más bien como prácticas incrustadas en la cotidianidad del presente. En este volumen sugerimos dos maneras en las cuales la noción de excepción enmarca nuestras exploraciones etnográficas de los márgenes. Nuestra búsqueda de los márgenes normalmente descansa sobre aquellas prácticas que pueden parecer relativas a una continua redefinición de la ley a través de formas de violencia y autoridad, las cuales pueden ser construidas como extra judiciales tanto como previas al, y fuera del, estado. Esta refundación ocurre tanto a través de la producción de cuerpos “asesinables”, como lo ha establecido Agamben, como a través de tipos de poder encarnados en la figura del policía o el patrón local. Como el *homo sacer*, estas figuras gozan de cierta inmunidad jurídica precisamente porque están configuradas como existiendo por fuera o con anterioridad a la ley.

Para Kant, Hegel y otros teóricos liberales, los orígenes de la ley se rastrean hasta las formas privadas (o “naturales”) del derecho que precedieron el estado (ver Asad, 2003). En nuestras etnografías, la cuestión de los orígenes de la ley emerge no tanto del mito del estado sino más bien en los hombres cuyas habilidades para representar al estado, o hacer cumplir sus leyes, están basadas en el reconocimiento de la impunidad de los mismos para moverse entre la apelación a la ley y las prácticas extrajudiciales, que son claramente representadas como permaneciendo por fuera, o con anterioridad, al estado. Ejemplos de tales figuras incluyen al *gamonal* peruano o al hombre fuerte local que representa al estado a través de formas incivilizadas y formas de violencia marcadas como ilegales (Poole); las fuerzas paramilitares colombianas que actúan tanto como una extensión del ejército como conductos por donde fluyen el tráfico de armas y de drogas (Sanford); y los mediadores que habitan las fronteras económicas descriptas por Roitman. Tales figuras de autoridad local representan simultáneamente formas de poder privado altamente personalizadas y la supuesta autoridad neutral e impersonal del estado. Es precisamente por el hecho de que actúan como representantes del estado que pueden atravesar —y aquí lo turbio— la aparentemente clara separación entre formas de imposición y castigo legales y extralegales. En muchas maneras, estas figuras locales que construyen su carisma y su poder sobre la base de incivi-

lidad y amenaza son similares a los “big men” que describen Godelier y Strathern (1991). Al igual que los “big men”, aquéllas no representan tanto la autoridad “tradicional” como una mutación de la misma hecha posible por el poder intermitente del estado. Tales figuras que aparecen bajo diferentes disfraces en los diferentes contextos etnográficos de los capítulos de este volumen —los mediadores, falsificadores, caudillos locales, paramilitares— representan simultáneamente el desvanecimiento de la jurisdicción estatal y su continua refundación a través de su no tan mítica apropiación de la justicia y la violencia privada. En este sentido, son el secreto público a partir del cual las personas representan la ley, la burocracia y la violencia, son las que juntas constituyen el movimiento del estado por detrás del reino de lo mítico, para unirse en la realidad de la vida cotidiana.

La consideración de estas personas permite entender cómo la frontera entre lo legal y extralegal transcurre en las oficinas y las instituciones que representan al estado. Das, por ejemplo, presenta el caso de un policía, conocido por su feroz integridad, que se enfrenta a una potente operación cuasi mafiosa y que casi pierde la vida. A pesar de ser un funcionario del estado está convencido de que el procesamiento judicial era incapaz de precisar el crimen sobre las personas responsables, y procede a violar la ley procesual de manera de poder llevar adelante lo que él considera justicia sustantiva. Aquel mismo oficial de policía, al involucrarse en una operación estatal de medidas contra insurgentes, contra lo que se consideran organizaciones terroristas o militantes, es asesinado por su propio segundo en jefe por el hecho de que en estos enfrentamientos las líneas que separan terroristas y policías se vuelven sumamente borrosas. En las descripciones de Jeganathan, tanto como en las de Das, las prácticas estatales en zonas de emergencia o en estado de excepción no pueden ser entendidas en términos de ley y trasgresión sino más bien en términos de prácticas que se encuentran simultáneamente dentro y fuera de la ley. El oficial de policía, como personificación del estado de excepción, desafía no tal o cual ley sino la misma posibilidad de ley (Benjamin, 1978; Derrida, 1992; Taussig, 1997). Al ocuparse de este dilema filosófico en el origen del estado y el derecho como un problema etnográfico, los autores de este libro dejan en claro que este problema del origen de la ley no es un espectro fantasmagórico del pasado —como lo es en Agamben y su apropiación de la figura de *homo sacer* del derecho romano—, sino más bien el resultado de prácticas concretas en las que la vida y el trabajo están entrelazados (ver Rabinow, 2002).

Una segunda área en la que nuestro trabajo trata sobre teorías de la soberanía y la excepción, considera prácticas que tienen que ver con garantizar y deshacer identidades. Aquí, un área de particular interés es aquélla relacionada con la

documentación a través de la cual el estado dice garantizar identidades pero que en la práctica circula de manera tal que socava estas identidades y seguridades. Entre los distintos tipos de documentos emitidos por los gobiernos, y que se supone son garantes de la pertenencia de la persona, los pasaportes conforman la elite. Sin embargo, la mayoría de la población tropieza con el estado a través de documentos tales como cartas de racionamiento, de identidad, denuncias criminales, documentos judiciales, certificados de nacimiento y defunción, entre otros. Estos documentos soportan al mismo tiempo el doble signo del estado distante y penetrante en la vida diaria. De hecho, varios académicos han argumentado recientemente que es a través de estas prácticas de documentación que el estado hace legible para sí a la población generando lo que se conoce como el efecto de legibilidad. (Scott, 1998). Troulliot (2001:126), por ejemplo, sugiere que el efecto de legibilidad es tanto la “producción de un lenguaje y de un conocimiento para gobernar, como de herramientas teóricas y empíricas para clasificar y regular a las colectividades”. Existe de hecho una gran cantidad de literatura acerca de las prácticas clasificatorias y cartográficas del estado, dedicada a remarcar la relación saber/poder en los nuevos modelos de gobierno que surgen con la construcción de la idea de población (ver Appadurai, 1996; Dirks, 2001; Foucault, 1979; Mitchell, 1988; Perrot y Wolf, 1984; Scott, 1998; R. Smith, 1996).

Sin embargo, lo que nos interesa aquí no es tanto cómo el estado torna a la población legible para sí, sino más bien cómo estos documentos se encarnan en formas de vida a través de las cuales ciertas ideas de sujetos y ciudadanos empiezan a circular entre aquellos que utilizan estos documentos. Por ejemplo, Mariane Ferme, en su capítulo, muestra la opacidad de los documentos estatales sobre inmigrantes, viajeros y refugiados a medida que se mueven a través de las distintas fronteras y puestos de control. Señala como ejemplo de ello el caso de un hombre cuyo documento de identidad original de Sierra Leona, ahora inválido, estaba basado sobre una identidad y una fecha de nacimiento falsas. Para reclamar su derecho como refugiado de guerra sierraleonés —y así poder adquirir ciertos derechos en los estados receptores— el hombre debe abrazar dicha identidad como la única por la cual podría obtener su nuevo status de refugiado de guerra. Su identidad como ciudadano de Sierra Leona está en relación inversa a la capacidad del estado de Sierra Leona de garantizar dicha identidad.⁸ A partir de otros relatos de migrantes y viajeros de Sierra Leona, Ferme se entera de cómo los pasaportes emitidos por los británicos durante el régimen colonial fueron invalidados en la independencia obligando a ciudadanos que estaban viajando a luchar por conseguir nuevos documentos en corto tiempo en los consulados que aún no existían.

Aquí, la experiencia temporal del estado resulta particularmente significativa. Así, cuando el estado interviene revocando documentos de identidad por razones aparentemente arbitrarias, el informante de Ferme siente la impotencia de verse forzado a esperar meses y posponer becas, trabajo y planes de viaje en un intento desesperado por adquirir nuevos papeles de identidad y avenirse a las nuevas arbitrarias demandas del estado. En estos casos, la ley es experimentada como una gran imposición arbitraria cuyos efectos son sentidos, en términos de Ferme, como “espacio-temporalidades” encontradas.

El capítulo de Poole describe disrupciones temporales similares en la manera en la que los campesinos peruanos entablan relación con el estado a través del interminable y arbitrario flujo de papelería que constituye su experiencia de “justicia”. En las áreas que describe, los casos legales raramente llegan a conclusiones y la “justicia” es comúnmente considerada no como algo que puede obtenerse, sino más bien como el efímero vínculo que ata a los campesinos con un estado cuya promesa de justicia toma la forma de interminables procedimientos y papelería, siempre inconclusos, que circulan por las diferentes instancias del sistema judicial. Los aspectos pedagógicos del estado se manifiestan, pues, no tanto en los libros de textos escolares sino más bien en las prácticas por las cuales los sujetos aprenden el vacío entre membresía y pertenencia. Poole demuestra que tiene asidero la idea de que los espacios en que estos campesinos habitan son marginales, con falta de caminos, escuelas y de otros signos de la presencia estatal. Lo que permite al estado no ser nunca responsable de tener que cumplir con sus propias promesas, sin embargo, es la combinación de esta ubicación física y otras ideas respecto de la marginalidad “natural” de los campesinos indígenas.

La configuración temporal y la experiencia de tales encuentros con el poder arbitrario del estado pueden ser pensadas también como los espacios altamente móviles que Pradeep Jeganathan describe en su capítulo “mapas de anticipación”. Estos son espacios en donde los reclamos pedagógicos y las garantías de la ley y la nación son desestabilizadas por las prácticas estatales. Para Jeganathan, así como también para otros autores de este libro, los puestos policiales y militares de control emergen como sitios en los cuales la problemática de las expectativas y legibilidades entra en contacto con la normalidad de la vida cotidiana. El autor evoca los sucesos más cotidianos en el proceso del viaje diario al trabajo en la ciudad de Colombo en Sri Lanka: el viajero es detenido en un puesto de control y se le pide su documento de identidad. ¿Qué significa esto en un país que hasta hace muy poco estaba en medio de una guerra civil?; donde terroristas, insurgentes, militantes o luchadores por la libertad (el término que utilicemos dependerá

del lugar desde donde leamos el conflicto) utilizan técnicas de terror/martirio tales como bombas suicidas, y donde las fuerzas de seguridad utilizan mecanismos similares de terror como medida anti-insurreccional. Surge la pregunta acerca de ¿dónde están los límites del estado? y la cuestión queda cargada de incertidumbre y riesgo, ya que las prácticas que determinan los límites del estado van por dentro del territorio social y político más que por fuera del mismo.

Esta movilidad inherente a los espacios y escenarios en donde emergen las prácticas constitutivas de los límites desestabiliza el lenguaje intrínsecamente territorial que da cuenta de contención y de soberanía, que parecen vincular la nación al estado. Mediante su análisis acerca de los puestos de control colombianos, Victoria Sanford logra describir cómo diferentes fuerzas militares se disputan el control sobre territorios concretos. En estos territorios que se han vuelto, en alguna medida, verdaderamente marginales al estado, la incertidumbre acerca de la posición de uno mismo con respecto a las garantías y a las leyes de protección del estado se complican aun más por la presencia de los paramilitares que, simultáneamente, están dentro y fuera del estado. En sus reflexiones acerca de los puestos peruanos de control, Deborah Poole describe cómo las intenciones y hasta la propia existencia del estado se tornan ilegibles en los momentos de tensión en que los documentos de identidad son entregados a los funcionarios del estado. A pesar de que dichos espacios son en general fugaces e impredecibles —como cuando una persona en una posición de autoridad para a alguien en la calle y le pide los documentos—, pueden también en algún sentido volverse rutinarios en la permanencia y visibilidad de los puestos de control. Como Jeganathan remarca en su capítulo, es a través de estos “mapas de anticipación” que los residentes de una ciudad o zona de guerra internalizan la imprevisibilidad de la violencia mediante la previsibilidad de los espacios físicos en los cuales el estado ejerce su propio y aparentemente arbitrario derecho de soberanía sobre territorios que claramente no puede controlar.

Los márgenes tan evidentes en los puestos de control también se pueden presentar en las rutinas burocráticas de la vida moderna diaria. Lawrence Cohen nos proporciona un ejemplo de dicho espacio en su capítulo acerca del imaginario tecno-científico de las funciones operativas en India. Describe el funcionamiento del comercio de órganos que, como los espacios de la excepción, vuelve difusa la línea que separa lo legal de lo ilegal. Debido a que tanto la venta como la donación de órganos por parte de no familiares fue prohibida por ley en la India en 1994, los cirujanos que operaban en el mercado de órganos nacional e internacional presionaron al estado para que definiera procedimientos para autorizar formas de

donación de órganos permisibles por fuera de los grados legalmente definidos de parentesco. A los comités que surgieron de este reclamo se les asignó la tarea de considerar aquellos casos excepcionales en los que los órganos pudieran ser donados por fuera de los grados de parentesco estipulados. Cohen hace un sutil análisis sobre la maneras en las que estos comités funcionan creando relaciones afectivas ficticias entre personas sin relación alguna de manera de poder autorizar “donaciones” de órganos. El secreto público, por supuesto, es que las relaciones ficticias entre el donante y el receptor son creadas para cubrir la venta ilegal de órganos. Efectivamente, la estructura de las excepciones opera para definir una línea entre membresía e inclusión que identifica a aquellos ciudadanos “biodisponibles” y que, por consiguiente, pueden volverse “donantes” ficticios en una economía clandestina.⁹ Más aun, da lugar a la emergencia de ciertas formas discursivas en las que la ciudadanía es reivindicada a través de actos de “sacrificio” por parte de los pobres, punto que se explora con mayor detalle más adelante en esta introducción.

LOS MÁRGENES NO SON INERTES

En la sección precedente hemos intentado mostrar la íntima conexión que se establece entre estados de excepción y la ley. Argumentamos que la antropología focaliza en los quehaceres diarios, en lugar de privilegiar las formas de razonamiento metafísico en la manera de entender la soberanía. Es en estos procesos de la vida diaria donde podemos ver cómo el estado es reconfigurado en los márgenes. Los márgenes no son simplemente espacios periféricos. Algunas veces, como en el caso de las fronteras de los estados de una nación, determinan qué queda dentro y qué queda fuera. En otros casos, como en el de los puestos de control, atraviesan el cuerpo político del estado. Las fronteras y los puestos de control, como hemos visto, son espacios en los cuales la soberanía, en tanto derecho sobre la vida y la muerte, es experimentada de un modo potencial, creando efectos de pánico y un sentimiento de peligro, aun si “nada sucede”.

Paradójicamente, es en estos espacios de excepción donde la creatividad de los márgenes es visible; es aquí donde formas alternativas de acción económica y política son instituidas. Sugerir que los márgenes son espacios de creatividad no es decir que las formas que adquieren la política y la economía en estos, las cuales generalmente son formadas por la necesidad de sobrevivir, no estén cargadas de terribles peligros. Esto es útil, sin embargo, para enfocar la atención en el hecho

de que, aunque ciertas poblaciones son patologizadas a través de varios tipos de prácticas de poder/saber, ellas no se someten pasivamente a estas condiciones.

Mientras que el trabajo de los historiadores subalternos ha hecho mucho para enfatizar la agencia de los grupos subalternos en importantes coyunturas históricas, el status canónico de la resistencia en estos estudios oscurece la relación entre esos momentos críticos y la vida diaria (Das, 1989). Incluso cuando la vida diaria se convierte en el foco de análisis, como en el trabajo de James Scott (1985) sobre las formas diarias de resistencia campesina, pareciera que la agencia es vista fundamentalmente en los actos de resistencia. Por otra parte, nuestro énfasis radica en los modos por los cuales los límites conceptuales del estado son extendidos y rehechos para asegurar la supervivencia o buscar justicia en la vida diaria. Esto no significa que consideremos todos los tipos de márgenes, de alguna manera, homogéneos, en los cuales las categorías de minorías, refugiados o inmigrantes sean esencialmente similares. Por el contrario, tomamos el carácter indeterminado de los márgenes para quebrantar y abrir la solidez generalmente atribuida al estado.

Tomemos la descripción de Roitman sobre las estrategias económicas seguidas por jóvenes marginalizados a medida que tratan con varios procesos regulatorios del estado. Con la declinación de los mercados tradicionales en Chad, son los mercados emergentes de drogas, armas, contrabando y mercenarios los que proveen oportunidades de asegurar el sustento en regiones devastadas por guerras en curso, sequías u otros desastres económicos. Por razones obvias estos mercados florecen en los bordes entre naciones. Rechazando llamar a estas oportunidades económicas como partes de las economías “informales” o “negras”, Roitman conceptualiza las estrategias de los jóvenes como prácticas creadoras de bordes, en las cuales da cuenta no del colapso de la regulación, sino de la pluralización de las autoridades regulatorias. Esta pluralización lleva a una institucionalización de la extracción de renta por parte del estado, incluso cuando este proceso sucede fuera de los procedimientos formalmente legales. Las formas de socialización desarrolladas en los bordes son, por supuesto, extremadamente peligrosas. Pero éstas muestran que los márgenes, como los límites literales del Estado, son también espacios en los cuales los límites conceptuales de la economía son fabricados y extendidos. La mayoría de la retórica política caracterizaría tales actividades económicas como “corrupción” y lo interpretarían como un signo de la debilidad del estado. Sin embargo, desde la perspectiva de los jóvenes que estudia Roitman, tales estrategias de asegurarse el sustento a través de la utilización del carácter indeterminado de los bordes, proveen las maneras para demandar derechos económicos. Lo que se encuentra en juego es un desafío al monopolio del

estado sobre los impuestos y sobre las licencias comerciales, y el esfuerzo para apropiarse de algunas de estas prácticas para la supervivencia económica. La pluralización de las regulaciones no crea una simple oposición binaria entre el estado y los márgenes, tampoco podemos decir que el estado no sea capaz de ordenar judicialmente los márgenes, por esto es que se las arregla para extraer renta a través del aumento y la extensión de los límites conceptuales de la economía. Lo que la consideración de los márgenes nos permite a nosotros observar es cómo la ciudadanía económica, la extracción de renta y los múltiples regímenes de regulación son partes necesarias del funcionamiento del estado, tanto como la excepción es necesaria para el entendimiento de la ley.

En el capítulo de Ferme obtenemos más evidencia de la “arbitrariedad en el corazón de *los preceptos*”, lo cual ella muestra como característica del estado colonial. Sin embargo, estas arbitrariedades se transforman en recurso, como nos revelan los informantes de Ferme, en tanto que han facilitado opciones alternativas de ciudadanía para los Sierraleonenses. Los emigrantes explotan medidas de emergencia tomadas para protegerlos tales como la categoría ‘refugiados de guerra’, y en algunos casos obtienen éxito usando oportunidades provistas mediante caprichosas y arbitrarias leyes, forjando nuevas formas de ciudadanía económica y política que algunas veces van más allá de las fronteras territoriales de los estados. Para otros, tales como los refugiados a los que se les niega el asilo o los que mueren en tránsito, los resultados son terribles, atestiguando los peligros del trabajo en los bordes (ver Malkki, 1995). Así, para Roitman y Ferme, las posibilidades y límites de estas nuevas prácticas de flexión de los bordes proveen un punto de ventaja importante para entender procesos translocales a través de los cuales el estado es experimentado.

Evidencia similar sobre la creatividad de los márgenes en el nivel político puede ser vista en el trabajo de Comunidades de Paz destinadas a poblaciones desplazadas en Colombia. Sanford describe cómo estas poblaciones, que han sido desplazadas por las acciones de los paramilitares, intentan crear zonas de seguridad, fuera de los límites, tanto de la guerrilla, como también del personal armado autorizado por el estado. Con el creciente apoyo de grupos de derechos humanos, tanto a nivel nacional como internacional, tales comunidades (las cuales funcionan en los límites literales del Estado) han reconfigurado sus espacios para reflejar sus propios imperativos. Sus formas de acción política utilizan la retórica global de los derechos humanos. Sin embargo, en vez de realizar reclamos frente a cortes o tribunales internacionales, ellos dan mayor prioridad a la necesidad de adquirir seguridad para la comunidad antes que a nivel individual.

El capítulo de Ashforth nos ofrece otro ejemplo de las formas locales específicas en las cuales operan las ideas de justicia. Él argumenta que el aumento en las acusaciones de brujería entre la población negra de Sudáfrica, devastada por el crecimiento intolerable de la prevalencia del HIV y los rangos de mortalidad, es expresada en demandas de que el estado post-apartheid muestre su sensibilidad por el sufrimiento, haciendo algo tanto sobre el HIV como sobre la brujería. Pero como Ashforth muestra, el castigo a los que hacen brujería puede llegar a reinstaurar prejuicios coloniales o del régimen del apartheid contra las prácticas populares de las poblaciones negras, y puede criminalizar estas prácticas. Como consecuencia, las acusaciones de brujería deben ser reformuladas como otra cosa (secuestro, abducción o asesinato). El punto es que la presión para reconfigurar los sistemas estatales a través de diferentes nociones de justicia se generan por las preocupaciones de aquéllos que viven en un modo de sociabilidad diferente de aquél imaginado por el aparato burocrático racional del estado. Es interesante remarcar aquí que incluso en la noción weberiana clásica de racionalidad, la ley incluye extender justicia dentro de estos procesos a través del rol del jurado. Weber ve al jurado como habiendo tomado el rol del oráculo: “Debido al jurado, algo de la racionalidad primitiva de la técnica de decisión y, más aun, de la ley misma, ha conseguido así sobrevivir en el proceso inglés hasta el presente” (Weber, 1978:63). Desde que la “irracionalidad primitiva”, que tanto irritaba a Weber, funciona en el corazón de la ley estatal, uno puede tratar al estado, para ciertos propósitos, como extendiéndose en los márgenes del ciudadano-cuerpo.

Varios autores en este volumen argumentan que una imagen diferente de justicia o bien común anima actividades que tienen lugar en los márgenes del estado. Esto no es simplemente un tema de nociones “folk” de ley y justicia contra las ideas de justicia sancionadas desde el estado. Más bien, lo que está en el centro de estos lugares es formado a través de la experiencia de mundos locales, aunque debemos ser claros en que los mundos locales y el estado no se encuentran como oposiciones binarias. Aunque estén encerrados en relaciones asimétricas, están enredados el uno con el otro. Así, por un lado, la ley es vista como un signo de un distante pero también abrumador poder. Por otro lado, también es vista como al alcance de la mano, algo a lo que los deseos locales pueden adherirse. Así, Poole muestra cómo los campesinos de Perú invierten su deseo de justicia en el estado, incluso cuando la ilegibilidad del estado y de sus procesos frustran esos deseos, ya que los documentos necesarios para asegurar justicia tienden a moverse sin fin entre diferentes jurisdicciones. No estamos diciendo aquí que las poblaciones de los márgenes son siempre exitosas en hacer al estado responsable de sus nociones

de justicia o de bien común, y tampoco deseamos tener una visión romántica de la creatividad en los márgenes. De hecho, como el capítulo de Nelson demuestra, el mismo estado que es identificado como el perpetrador del terror y de las políticas de tierra arrasada en Guatemala, es investido por el deseo de justicia. Lo que deben haber sido posiciones fijas, tales como víctimas o perpetradores, son altamente móviles. El punto es que no importa si los deseos, temores y esperanzas alimentados en los márgenes, y luego proyectados dentro del estado, son de alguna manera más éticos, justos o puros. Por el contrario, la complejidad de las experiencias de vida conjuga nociones de justicia y ley con diferentes tipos de imaginarios disponibles en los sitios oficiales y representaciones de justicia y ley.¹⁰

El capítulo de Das y Nelson provee otros ejemplos de cómo la ley estatal es colonizada por otras formas de las ideas legales/jurídicas. Das cita el caso de las viudas de la comunidad Siglikar en Delhi, cuyos maridos fueron asesinados en las manifestaciones de 1984. Ellas trataron de conseguir compensación monetaria por parte del gobierno. Los Siglikar vivían en la periferia de la ciudad. Pero más importante, sus nociones de comunidad y justicia estaban basadas en diferentes nociones de sociabilidad. El gobierno trató a las viudas como las receptoras apropiadas de la compensación, pero la opinión dominante en la comunidad era que los padres de los hombres muertos debían recibir la compensación. El conflicto fue finalmente resuelto por la casta Panchayat de los Siglikars, y el dinero fue equitativamente distribuido entre los litigantes. Lo interesante es que el arreglo fue visto como un compromiso y fue ejecutado en papel estampado de la corte, como si eso fuera a hacer al arreglo válido ante los ojos de la ley. Así, la legitimidad fue buscada a través de la ley estatal; este compromiso nunca fue atribuido a la ley común ni tratado como un arreglo privado entre partes involucradas. La mímica del estado para dar legitimidad a un acuerdo que fue cohesivo en varios aspectos puede ser leído como la instauración del estado como un fetiche, pero también atestigua la lealtad de la comunidad a la idea de leyes instituidas por el estado y, como consecuencia, éste clama ciudadanía a estas comunidades. Tales márgenes donde una imagen diferente del bien común se pone en juego no son espacios donde todavía no ha entrado el estado: de hecho deben ser vistos como sitios en los cuales el estado es continuamente formado en los recovecos de la vida diaria.¹¹

En el capítulo de Nelson, vemos cómo la ilusoria, la tramposa cualidad del estado en cuanto a la formación de justicia, queda fuera de alcance para los sujetos campesinos. En su trabajo de la Guatemala de post guerra, Nelson describe cómo el estado contrainsurgente desplegó imágenes de la “duplicidad” o los indios de “dos caras” para defender las incursiones militares dentro de áreas indígenas,

reestableció comunidades indígenas dentro de aldeas, y declaró poderes de emergencia en grandes sectores del país. Sin embargo, Nelson muestra cómo esta imagen de los indios se vuelve una imagen del Estado y se pregunta: ¿Por qué es que el Estado es *también* entendido como teniendo dos caras, engañando, deseable, despectivo y peligroso? Así, dando vuelta la imagen estereotipada de la mímica enmascarada del estado por la de los astutos nativos de dos caras en su cabeza, la etnografía del estado de Nelson lo pone en una trayectoria altamente móvil en la cual el estado es tanto temido como deseado.

Lo que Nelson cuenta nos hace altamente escépticos en la idea de que el estado es legible, mientras que la población es ilegible. Hasta hoy la mayor parte de la teoría antropológica se ha concentrado en las maneras en que el Estado despliega tecnologías de conocimiento y poder para hacer a las poblaciones legibles (Appadurai, 1996; Cohn, 1987; Trouillot, 2001). Sin embargo, como hemos visto en las secciones anteriores, los mismos documentos a través de los cuales se busca fijar la identidad adquieren un diferente tipo de vida, cuando tanto los funcionarios del estado como los ciudadanos ordinarios los manipulan para diferentes fines. Como Poole demuestra tan efectivamente en su capítulo, las posibilidades de falsificación llevan a suspender a los ciudadanos entre los polos de amenaza y garantías. En torno a una de estas modalidades en las cuales el estado está presente en los márgenes, es capturada en regiones del lenguaje que vienen a la existencia cuando el acceso al contexto se hace frágil. Así prospera el rumor: el estado mantiene que las poblaciones iletradas y pobremente educadas son fácilmente engañables. Como Nelson nos muestra, el estado es visto como un doble rostro, inconocible, y de muchas maneras el espacio en el cual lo misterioso es experimentado. Aún el estado atribuye pasión (y debemos agregar credulidad) a sus sujetos, de tal modo se construye a sí mismo como “racional”, tal como han mostrado Das y Cohen en este volumen. En el capítulo de Ashforth encontramos que las medidas para controlar la transmisión de HIV son interpretadas entre los sujetos negros de Sudáfrica como medidas del estado para bloquear la reproducción de las poblaciones negras. Esta interpretación parecería ser un legado del régimen del apartheid y sus políticas de muerte. Así, los rumores y el aura de sospecha sobre las intenciones “reales” del estado al instituir políticas que implican el cuerpo, la sexualidad y la reproducción necesitan ser entendidas en las distintas historias locales específicas. El hecho de que las acusaciones de brujería compartan muchas características con los rumores —su ausencia de firma (Bhabba, 1994; Das, 1998; Geschiere, 1997), su fuerza perlocutiva— los teje dentro de lo incierto de las relaciones en las cuales los devastadores efectos de la epidemia del

SIDA son experimentados. La cuestión no es que el rumor es una forma de comunicación específicamente “subalterna”, como fue sugerido por Guha (1983), sino que el propio modo del estado de representar a sus sujetos como entregados a la pasión más que a la razón, se vuelve sobre el mismo estado, para decirlo de alguna manera (ver el capítulo de Nelson para este punto). La experiencia letal del SIDA y su enredo con las acusaciones de brujería, rumores y pánicos nos llevan de vuelta a la pregunta del estado como el sitio donde la biopolítica y la thanatopolítica están instituidas juntas. Nosotros afirmamos que esta relación, la cual se encuentra en el corazón del estado moderno, es mucho más visible en los márgenes que en el centro. Ahora iremos hacia esas consideraciones.

LA BIOPOLÍTICA Y LOS MÁRGENES

Anteriormente argumentamos que la soberanía es mejor definida en términos de poder sobre la vida y la muerte. Es importante comprender que la figura de la vida no es una porción de naturaleza animal sin ninguna relación con la ley, sino que es producida por la ley. Tanto Agamben (1998 y 2000) como Foucault (1976 y 2003), han argumentado de diferentes maneras que el estado es constituido en la modernidad a través de la inclusión de la vida natural del hombre dentro de mecanismos y cálculos de poder. A pesar de este acuerdo sobre la biopolítica, hay varias diferencias en la manera que estos dos autores conciben la relación entre biopolítica y thanatopolítica. El referente negativo de la nueva biopolítica, para Agamben, es la figura del *homo sacer* —vida que puede ser asesinada pero no sacrificada— y el caso paradigmático de esto en la modernidad es el campo de concentración. Para Foucault el referente negativo de la biopolítica parecería ser el punto en el cual se produce un corte entre aquéllos cuyas vidas son administradas y valoradas, y aquéllos cuyas vidas son juzgadas como sin valor; aquéllos que, por tanto, se “dejan morir”. Ambos autores parecen igualmente preocupados por una aparente contradicción en la concepción del estado biopolítico: a saber, cómo un estado cuya función es la de organizar la vida produce una categoría de gente que puede ser juzgada asesinable. Para Agamben, lo que une la biopolítica con las políticas de muerte es el recurso sin fin que el estado tiene del estado de excepción; mientras que para Foucault, la preocupación tiene más que ver con el poder en las rutinas de lo ordinario y, de esta manera, en la producción de lo “normal”. Este no es el lugar para ver estas diferencias en profundidad (en este caso las usamos para dirigir la atención a la manera en que el método etnográfico nos permite abrir esta pregunta).

Como es bien sabido, los trabajos de Foucault en biopoder rempazan el privilegio de la ley y la prohibición con un énfasis en la eficacia táctica dentro de un campo de fuerzas múltiple y móvil. Él muestra que los efectos son de gran alcance, pero nunca estables. Su descripción meticulosa del impacto de las estadísticas y la invención de la población como un objeto de conocimiento y regulación en las nociones cambiantes de soberanía, ha llevado a maneras importantes de reconceptualización del estado, especialmente en el cambio del énfasis de las jurisdicciones territoriales a la organización de la vida (ver también Perrot y Wolf, 1984). Así, en la literatura reciente vemos la proliferación de adjetivos usados para caracterizar el estado —el estado *higiénico*, el estado *inmunizador*, el estado *terapéutico*— cada uno apuntando a una modalidad diferente de la organización de la vida. Simultáneamente, el prefijo *bio* se ha visto separado del término poder, para señalar otros tipos de sociabilidad, tales como lo *biosocial*, así como otros tipos de capacidades, tales como *biocapital*, y para referirse a nuevas formas de acoplar poder (por ejemplo grupos de pacientes organizándose para influir la asignación de recursos y dirección de la investigación para mitigar ciertas condiciones biológicas). Esta heterogeneidad de maneras en las cuales el estado está dedicado a administrar vida (y el concomitante dejar morir), así como las demandas que se pueden hacer al estado en las regiones de vida y muerte, demandando nuevas categorías de ciudadanía, proveen un terreno rico en el cual la antropología puede relacionarse con las formas de la biopolítica. (Petryna, 2002).

Por supuesto, el *locus classicus* para examinar el poder del estado con referencia al control sobre las poblaciones puede encontrarse en la literatura de epidemias y formación del estado. Como Peter Baldwin (2001) ha mostrado recientemente, las estrategias de control desarrolladas por el estado en Europa a fines del siglo XIX y principios del XX, estaban íntimamente relacionadas con el control de los contagios. Más aun, la preocupación por la regulación de la salud de poblaciones nos lleva inmediatamente a las conexiones entre los centros metropolitanos y las colonias: para controlar las epidemias era necesario superar las barreras a la explotación Europea de las colonias. Así, una preocupación por las condiciones de salubridad en las colonias, y técnicas de manejo de la enfermedad, se volvió parte de los repertorios de acción del Estado. Como ejemplos, debemos pensar en los vastos cambios legislativos que se dieron a través de las diferentes leyes: de vacunación obligatoria, del vagabundo leproso, de insania, de encierros temporales y varias formas de reglamentaciones de enfermedades contagiosas promulgadas en este periodo por los Estados europeos, tanto en los centros metropolitanos como en las colonias. Lo que es importante desde la perspectiva de la colonia es

que tanto los debates públicos en estos temas, como las racionalidades científicas dadas a ellos, construyeron a los habitantes de las colonias como crédulos, antihigiénicos, irracionales y necesitados de disciplina. Fue el gran logro de Foucault mostrar no sólo que el biopoder se ejercía sobre la patologización de poblaciones, sino también que lo que era aplicable a los márgenes podía volverse generalizado y normalizado para poblaciones enteras. Sin embargo, la continua producción de patologías es una importante técnica de poder (en este reino, como en los explorados anteriormente, nos invita a mirar a las conexiones íntimas entre poder soberano y poder disciplinario).

El gobierno de poblaciones en los espacios que Cohen llama en su capítulo “casi modernidad”, muestra que no podemos asumir una lógica inexorable en el gobierno de la vida, que se despliegue de la misma manera en todas las sociedades. Las sociedades poscoloniales como la India y Sudáfrica tienen historias específicas en las cuales la gramática de las relaciones da forma al modo en que se instituye la biopolítica. Así, la historia de la modernidad se complica en ésta como en todas las otras esferas (Geschire, 1997; Gilroy, 1993; Mitchell, 2000). Las poblaciones, como argumentamos en la sección precedente, pueden existir en el imaginario del estado sólo como entidades a ser administradas, pero los habitantes de estos márgenes no son objetos inertes: las formas de gobierno, las relaciones sociales alrededor de distintas zonas de experiencia, y los géneros culturales dentro de los cuales el lenguaje adquiere vida, generan modos de encarar el estado biopolítico, a los que no se puede llegar a través de la especulación metafísica. Los capítulos de Cohen, Ashforth, Das y Sanford muestran que, aunque el estado biopolítico trabaja con nociones de cuerpos masivos de una forma u otra, las técnicas de administración en estos contextos son bastante distintas. Aún más importante, los modos en que las poblaciones “dirigidas” trabajan con las estrategias de control para reivindicar la ciudadanía están profundamente fundamentados por específicas experiencias del estado. Así, mientras que las categorías de “refugiado” y “persona desplazada” existen como categorías legales especiales en los instrumentos internacionales que los controlan y les dan derechos, al mismo tiempo, las negociaciones efectuadas por los Comités de Paz para mantener tanto a los guerreros del estado como a los de la guerrilla fuera de sus territorios, seguramente llevan el sello de su particular experiencia de la violencia. De manera similar, la administración de la epidemia del SIDA en Sudáfrica debe, necesariamente, enfrentar las acusaciones de brujería como un problema para el estado. En el caso de India, la política de cuerpos masivos fue instituida a través de los programas de planificación familiar que incluían campamentos para la esterilización en masa pero también eran parte

de un repertorio de instituciones de caridad y estatales de otros tipos, tales como campamentos de salud de masas o campamentos para las operaciones de cataratas. Por lo tanto, la forma en que la administración de la vida devino un objeto de políticas define de hecho al estado biopolítico, pero las historias específicas son suficientemente distintas para garantizar a la observación que ésta no es una matriz cargada. Quizás podemos ilustrar este punto con los ejemplos específicos de Cohen sobre los modos de reivindicar la ciudadanía a través del tropo de la operación en India.

Cohen argumenta, en su capítulo, que tres conceptos —operabilidad, biodisponibilidad y suplementabilidad— explican la forma particular en que se encuentra al estado biopolítico en India. Distintas poblaciones en los márgenes, como los *hijras* (sujetos intersex, transgénero, comúnmente conocidos como el tercer sexo); cuerpos tratados como una masa en operaciones de planificación familiar realizadas en campamentos médicos; vendedores de riñones en el tráfico de órganos, todos están definidos por intersecciones particulares entre estos tres conceptos. Como dice Cohen, las operaciones se vuelven no sólo una técnica y un emplazamiento que representa al estado, sino también una forma —que marca las posibilidades y los límites de la pertenencia, a personas aclamadas como un cuerpo masivo— dotadas de pasiones pero no de razón en el imaginario del estado. Así, la pedagogía de convertir a los habitantes de cuerpos masivos en modernizadores ascéticos que poseen la razón es específica de la gramática cultural de India, dentro de la cual han tomado forma los paradigmas desarrollistas. La parte más interesante de este argumento es que, a través de una lógica de la excepción, el cuerpo genérico de las masas es convertido en tipos específicos de cuerpos de los cuales se puede conseguir órganos a través de la venta, a pesar de la prohibición de la venta de órganos. La lógica de la excepción ayuda a crear la ficción del “afecto abrumador” entre el comprador y el vendedor, como señalamos antes, a pesar del secreto público de que esta ficción es creada para encubrir la venta de órganos a través de la forma mítica del regalo. La operación misma es vista por poblaciones marginalizadas como una forma de reivindicar ciudadanía a través de los tropos del regalo y el sacrificio. No es que la incidencia de la venta de riñones sea muy alta en India, sino que estos vendedores están concentrados en localidades y regiones específicas. La posibilidad del trasplante, sin embargo, ha habilitado que emerjan formas discursivas y redes de habladurías en todo nivel, desde el doméstico al nacional. Los hermanos hablan de vender riñones para juntar dotes para sus hermanas; las esposas, para redimir a su familia de las deudas. El más marginal de los ciudadanos reivindica que donaría riñones para salvar la vida de debilitados líderes nacionales o regionales.

El concepto de biodisponibilidad introducido por Cohen se desvía bastante de la noción de cuerpos asesinables a través del cetro del homo sacer (para esto son los pobres, que no son tanto asesinados como dejados morir). De hecho, la forma retórica usada por aquellos que apoyan las ventas es el hacer disponibles a estos cuerpos para la intervención médica, pero moldean esta idea en términos de autonomía individual y preocupación por los pobres. Este ejemplo provee una demostración sorprendente de cómo alejarse de las concepciones metafísicas acerca de la forma en que “opera” la excepción, hacia la tarea de hacer del Estado biopolítico un objeto de investigación etnográfica. Si el concepto de Foucault del individuo peligroso nos mostró cómo la ley fue colonizada por las disciplinas en la psiquiatría forense francesa (Foucault, 2003), los conceptos que nos ofrece Cohen nos muestran cómo el regalo y el sacrificio no han sido desplazados por las formas mercantiles, sino más bien permiten a la forma mercantil funcionar en tándem con otras maneras de reivindicar la ciudadanía.

REFLEXIONES FINALES

No podemos hacer nada mejor en estas reflexiones finales que referir al lector al capítulo 11, en el cual Talal Asad proporciona un conciso y provocativo comentario sobre las cuestiones teóricas relativas al estado y los márgenes. Dos cuestiones de importancia pueden acentuarse aquí. Primero, Asad argumenta que la noción de estado en el pensamiento contemporáneo le confiere vida propia, distinta tanto de los gobernantes como de los gobernados. A causa de esta abstracción, el estado puede reclamar lealtad de ambas partes. Cuando la relación entre el estado y la población gobernada es imaginada como aquella en la cual el estado encarna la soberanía independientemente de la población, éste deviene autorizado para mantener ciertos espacios y poblaciones como márgenes a través de sus prácticas administrativas. A la inversa, una concepción del estado como aquello a lo cual el poder es delegado, más que alienado de los sujetos, permitiría al estado pensarse a sí mismo como los márgenes del cuerpo ciudadano. El punto no es mostrar que el Estado tiene un carácter fetichizado, sino más bien revelar que las concepciones de soberanía pueden desplazar las posiciones relativas del centro y la periferia: los márgenes se mueven, entonces, tanto en el interior como fuera del estado. Por supuesto, este movimiento es lo que hace a los márgenes tan centrales para entender el estado. La indeterminación de los márgenes no sólo da lugar a

formas de resistencia sino que, de modo más trascendente, permite estrategias de atracción del estado hacia ciertos tipos de márgenes del cuerpo de ciudadanos.

Segundo, Asad introduce la importante idea de que la igualdad formal y el carácter sustituible de los ciudadanos en la teoría liberal descansa, de hecho, sobre incertidumbres inherentes al proceso de abstracción de una categoría dada a otra. Él ofrece una hermosa descripción de cómo la sospecha viene a ocupar el espacio entre la ley y su aplicación, un proceso del que todos los capítulos se ocupan, de un modo u otro. Esta discusión nos lleva a pensar sobre las categorías de potencialidad, anticipación y sombras, categorías que capturan la experiencia de los márgenes representada en los espacios de excepción. Nuestra imaginación de los márgenes los muestra no como espacios inertes y poblaciones que simplemente tienen que ser dirigidas, sino más bien como enojadas con la vida que es ciertamente dirigida y controlada, pero también escapa a dicho control. De esta manera, mientras tenemos mucho que aprender de las brillantes contribuciones de Agambem y Foucault sobre cómo la vida natural comienza a ser tratada como objeto de políticas, las formas antropológicas de conocimiento no toman simplemente esas categorías para aplicarlas a diferentes situaciones. Más bien, en las genealogías e historias particulares de los modos de sociabilidad que estudian, los antropólogos muestran cómo diferentes deseos, esperanzas y miedos configuran la experiencia del estado biopolítico. Los autores de este volumen son plenamente conscientes de la precariedad de la vida en los márgenes, pero están igualmente preocupados por mostrar cómo las formas de acción política y económica, y las ideas de don y sacrificio que han sido relegadas a los márgenes, pueden también, en ciertos momentos, reconfigurar al estado como un margen del cuerpo ciudadano. En una de sus reflexiones políticas, Agambem dice que sólo quebrando los nexos y cualquier punto entre los “cruels enredos entre lenguaje, pueblo y estado”, tanto el pensamiento como la praxis estarán igualadas ante la enorme tarea “a mano”. (Agambem, 2000:67-69). La tarea “a mano”, esperamos, es la de que el trabajo hecho en los márgenes será reconocido por lo que es. Éste puede no estar en condiciones de romper semejante nexo de una vez por todas, pero muestra que las derrotas y victorias de la vida cotidiana tienen la capacidad de regresarnos de la metafísica a lo ordinario. Esta, en todo caso, es la forma en que vemos el objeto etnográfico reconstituido.

NOTAS

¹ La literatura sobre la tesis del estado-fracasado es extensa. Para revisiones críticas de esta tesis, véase, por ejemplo, Bose y Jalal (1997), Dunn (1995), Kholi (1990), Mbembe (2000 y 2001), y Pantham (2003). Comentando acerca de la situación de la teoría en relación a la tesis del estado-fracasado en África, Célestine Monga dice lo siguiente: “En años recientes el continente se ha convertido en El Dorado del pensamiento salvaje, el mejor lugar para osados safaris intelectuales, el espacio no regulado en el cual dedicarse al incesto teórico, violar los fundamentos de la lógica, transgredir prohibiciones disciplinarias; en resumen, el lugar para entregarse al libertinaje intelectual”. (Monga, 1996:39).

² Comentaradores recientes han notado que la antropología ha dejado de lado tradicionalmente el estudio del estado, pero no lograron notar cómo los problemas de la antropología política eran definidos dentro del marco del estado (véase, por ejemplo, Fuller y Harris, 2000).

³ Quizás fue Clastres (1974) quien más claramente articuló esta cualidad inminente o espectral del estado. Su genealogía, sin embargo, puede ser trazada a través de los acercamientos evolucionistas y desarrollistas en antropología, donde tan tempranos teóricos fundacionales como Morgan [1877], Maine [1866] y Engels [1884] sostienen la emergencia del estado como momento decisivo en la progresión de las culturas hacia la condición de civilización, marcado por la escritura, la propiedad privada y la emergencia del estado. Teóricos más tardíos de la “evolución política” expandieron esta comprensión de la progresión histórica para proponer el estado como un punto de llegada del desarrollo de “sociedades complejas” definidas como aquellas basadas en consideraciones de estratificación social, producción y división del trabajo (véase, por ejemplo, Banton, 1966; Freid, 1967). En estos enfoques, como en los modelos evolucionistas más tempranos, el estado era visto simultáneamente como inmanente a la lógica de la evolución social y como una condición limitante para la constitución del objeto antropológico. Al mismo tiempo, el énfasis en los modelos económicos de la evolución social (por ejemplo, Wolf, 1982) significó que el estado *per se* no fuera tomado a menudo como un tema de teoría antropológica. Trabajos teóricos más recientes se basan de nuevo en la construcción de lo primitivo elaborado por Clastres (Deleuze y Guattari, 1983:145-185) y Bataille (Taussig, 1997), para explorar la movilidad y el carácter inmanente del estado como una “formación básica [que está] en el horizonte a lo

largo de la historia.” En estas teorías, el estado espectral está previsto, no como el punto de llegada de un proceso evolutivo, como en antropologías más tempranas, sino más bien como un transhistórico “*Urstaat* primordial, el eterno modelo de todo lo que el estado quiere ser y desea”. (Deleuze y Guattari, 1987:217).

⁴ Sobre la especificidad regional o cultural de las prácticas y efectos del estado moderno, véase, entre otros, Abélés, 1990; Chatteerjee, 1997; Coronil, 1997; Das, 1995; Heyman, 2003; Humphrey, 2003; Lomintz, 2000; Maurer, 1997; Messick, 1993; Mitchell, 1988; Ong, 1999b; Pantham, 2003; Sanders y West, 2002; G. Smith, 1999:195-227; Hansen y Stepputat, 2001. Sobre abordajes antropológicos del estado como paisaje institucional “translocal” o descentrado, véase Gupta, 1995; Ong, 1999a; y Trouillot, 2001. Para una perspectiva comparativa del terror de estado, véase Sluka, 2000.

⁵ Sobre desorden y marginalidad en antropología, véase especialmente Tsing, 1993. La idea de margen desordenado no es particular de las teorías occidentales del estado. Por ejemplo, en *Muqadammah*, texto árabe del siglo XIV, Ibn Khaldûn argumentó que los beduinos practicaban una forma de Islam, debilitado en comparación con los musulmanes urbanos debido a que su carácter de nómades los hacía distantes de las autoridades regulatorias (Rosenthal, 1969). Hubo una marcada sospecha de los nómades en las prácticas administrativas de los gobernantes coloniales, y continúa en las políticas postcoloniales (para una revisión de esas prácticas, véase Rao y Casimir, 2002).

⁶ Aunque el estado fue conceptualizado como poseedor de un monopolio sobre la violencia legítima, quedó en una relación problemática con otros tipos de violencia, especialmente la violencia sacrificial. Dumézil (1956), por ejemplo, mostró la cercana conexión entre la lógica del sacrificio y la del castigo en su examen de la mitología indo-europea. En antropología, Taussig ha discutido el carácter de fetiche del estado en relación a su aprovechamiento del poder de los muertos en el “intercambio entre lo absurdo y lo oficial”. (Taussig, 1997:119). Este monopolio sobre la violencia contribuye a la noción del carácter trascendental del estado en el discurso teórico-político del liberalismo.

⁷ “El desarrollo social moderno, además de los ya mencionados motivos políticos y profesionales internos, ha ocasionado algunos otros factores por los cuales el racionalismo legal formal está siendo debilitado. La irracional justicia kadi es ejercida hoy en casos criminales clara y extensamente en la justicia popular del

jurado. Ésta llama al sentimiento del hombre lego, quien se siente enojado siempre que se encuentra con el formalismo en casos concretos, y satisface las demandas emocionales de esas clases menos privilegiadas que claman por justicia substantiva”. (Weber, 1978:892).

⁸ Para una discusión sobre cómo el proceso de adquirir legalmente un nuevo nombre esta teñida con un ligero tinte de criminalidad, incluso en las circunstancias más corrientes, ver Cavell (1994:27-28). Cito aquí un pasaje sobre su experiencia con un cambio de nombre a los dieciséis años: “Probablemente no apreciaba de manera suficiente la ironía de pensar en qué deudas podría imaginar la ley que un chico de dieciséis años podría tener que huir, pero empecé a saber, o saber que sabía, que el acto de declarar un nombre o hacer un nombre, o cualquier cuestionamiento de tu identidad, estaba siendo relacionado con la criminalidad, forjada junto a ella. Casi como si las razones para ser distinguido con un nombre no fueran simplemente ser rastreable en caso de cometer un delito sino, antes que eso, como su base, para ayudar a darse cuenta de que las acciones identificables, actos, el trabajo de los seres humanos, son la fuente de la identidad, y consecuentemente constituyen la identidad a través de la acusación”. Cavell (1994:26). Las reflexiones de Cavell acerca de las relaciones entre márgenes, nombres y acusaciones anticipa la experiencia de los puestos de control, que discutimos en detalle mas abajo, y muestran claramente que esta experiencia no es una cuestión de márgenes físicos solamente.

⁹ Es importante apreciar que la venta sólo podría ser posible dentro de un contexto más amplio en el cual había gente rica que operaba en una economía con rentas no reveladas.

¹⁰ Para una sutil discusión sobre el rol de las racionalidades alternativas practicadas en los márgenes, en la interpretación del terror de estado, véase la explicación de Humphrey (2003) sobre los mitos budistas acerca de la reencarnación, usada por los budistas en Mongolia para explicar el régimen de terror de Stalin. En esa formulación, la teoría del karma es utilizada metafóricamente para reconocer la inevitable complicidad de los sujetos de estados totalitarios en regímenes de terror, un sutil punto que es de algún modo similar al argumento de Nelson en su capítulo. Antes, Tsing (1993) analizó la importancia de los márgenes como un modo de relacionar creatividad disciplinaria con forma de vida vividas en los márgenes, en el contexto del estado en Indonesia. De todos modos, la idea de Tsing de márgenes está fuertemente influida por modelos espaciales (por lo tanto, ella define el margen

como el lugar en el cual la autoridad estatal no es confiable, y la brecha entre las metas del estado y su realización local es más amplia). Ella contrasta esta situación con el proyecto de gobierno en el centro, donde la autoridad del estado es más fuerte. Esta forma de mirar al estado y a los márgenes, por supuesto, supone que los objetivos y la autoridad del estado son transparentes en el centro, o que el estado mismo no está investido para mantener los márgenes como “espacios sin reglas”, un punto de vista criticado por todos los autores en este volumen.

¹¹ Puede ser relevante señalar que, mientras que la comprensión de *proceso* siempre se consideró central a la antropología jurídica, el énfasis siempre estuvo puesto en llegar a encontrar las reglas que se consideraban implícitas en los arreglos de las disputas (véase Gluckman, 1965; Nader, 1969; entre muchos otros). Una marcada distinción entre formas de ley occidentales y no-occidentales ocultó el modo en el cual los conceptos legales viajaron entre diferentes sitios, en los cuales la ley fue evocada en la misma sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

Abrams, P. (1988). Notes on the Difficulty of Studying the State. *Journal of Historical Sociology* 1, 1, 58-89.

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare life*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Appaduari, A. (1996). Numbers in the Colonial Imagination. En *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (pp. 114-139). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Balandier, G. (1951). La situation coloniale: approche theoretique. *Cahiers internationaux de sociologie*. 11, 44-79.

Baldwin, P. (2001). *Contagion and the State in Europe, 1830-1930*. Cambridge: Cambridge University Press.

Benjamin, W. (1986). *Writings*. (pp. 277-301). New York: Harcourt Brace Jovanovitch.

Bhabha, H. (1994). *By Bread Alone: Signs of Violence in the Mid-Nineteenth Century*. En *The Location of Culture* (pp. 198-212). Londres: Routledge.

Clastres, P. (1974). *Societe contre l'etat*. Paris: Les Editions de Minuit.

Cohn, B. (1987). *Census, Social Structure, and Objectification in South Asia*. En *An Anthropologist Among the Historians* (pp. 224-54). Delhi: Oxford University Press.

Das, V. (1998). *Official Narratives, Rumor, and the Social Production of Hate*. *Social Identities*. 4, 1, 109-130.

Dirks, N. (2001). *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Evans-Pritchard, E.E. (1940). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.

Ferguson, J., Gupta, A. (2002). *Spatializing Status: Towards an Ethnography of Neoliberal Governmentality*. *American Ethnologist*. 29, 4, 981-1002.

Filmer, R. (1949). *Patriarch and Other Political Writings*. Oxford: Blackwell.

Fitzpatrick, P. (2001). *Bare Sovereignty: Homo Sacer and the Insistence of Law*. *Theory and Event*. 5, 2, 67-81.

Foucault, M. (1976). *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Nueva York: Random House.

Foucault, M. (1979). *Governmentality. Ideology and Consciousness*. 6, 5-21.

Foucault, M. (2003). *Society Must be Defended: Lectures at the College de France, 1975-1976*. Nueva York: Picador.

Fuller, C., Harris, J. (2000). *For an Anthropology of the Modern Indian State*. En *The Everyday State and Society in Modern India* (pp. 1-31). Delhi: Social Science Press.

Gilroy, P. (1993). *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gluckman, M. (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Cohen and West.

Godelier, M. y Strathern, M. (Eds.). (1991). *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press.

Guha, R. (1983). *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press.

Hansen, T. (2001). *Wages of Violence: Naming and Identity in Post Colonial Bombay*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hansen, T. y Stepputat, F. (2001). *States of Imagination: Ethnographic Explorations of Postcolonial State*. Durham, NC: Duke University Press.

Hegel, G. ([1821] 1991). *Elements of Philosophy of Right*. Cambridge: Cambridge University Press.

Herzfeld, M. (2001). *Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society*. Oxford: Blackwell Publishers.

Hobbes, T. ([1651] 1968). *Leviathan*. London: Penguin Classics.

Hutchinson, S. (1996). *Nuer Dilemmas: Coping with Money, War and the State*. Berkeley: University of California Press.

Kant, I. ([1797] 1965). *The Metaphysical Elements of Justice*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Locke, J. ([1690] 1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.

Maine, H. ([1866] 2002). *Ancient Law*. New Brunswick, NJ: Transaction Press.

Malkki, L. (1995). *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press.

Mitchell, T. (1988). *Colonising Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Montesquieu, C. ([1748] 1977). *The Spirit of Laws*. Berkeley: University of California Press.

Perrot, J. y Woolf, S. (1984). *State and Statistics in France, 1789-1815*. New York: Hardwood Academic Publishers.

Petryna, A. (2002). *Life Exposed: Biological Citizens After Chernobyl*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rabinow, P. (2002). Midst Anthropology's Problems. *Cultural Anthropology*. 17, 2, 135-149.

Rousseau, J. J. ([1762] 1981). *The Social Contract*. London: Penguin Books.

Schmitt, C. ([1922] 1985). *Political Theology: Four Chapters of the Concept of Sovereignty*. Cambridge, MA: MIT Press.

Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.

Scott, J. (1998). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. New Haven, CT: Yale University Press.

Trouillot, R. (2001). The Anthropology of the State in the Age of Globalization: Close Encounters of the Deceptive Kind. *Current Anthropology*. 42, 1, 126-138.

Vincent, J. (1990). *Anthropology and Politics: Visions, Traditions, and Trends*. Tucson: University of Arizona Press.

Vries, H. (2002). *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.