

# CRIPTOPOSITIVISMOS EN CUATRO MIRADAS ANTROPOLÓGICAS\*

Andrew Roth Seneff

Centro de Estudios Antropológicos-El Colegio de Michoacán

**RESUMEN:** *En 1992, en la revista Cultural Anthropology, Paul Freidrich acuñó el término criptopositivismo para referirse a supuestos ocultos acerca de la naturaleza "verídica" de la objetividad en la crítica posmoderna. En el mismo número de esta publicación, William Reddy argumentó que mientras la crítica posmoderna ha sido dirigida a la deconstrucción de narrativas producidas en una esfera pública moderna emergente, sus protagonistas no han reconocido la continuidad de su participación dentro de esta esfera ni resuelto el problema del estudio crítico de la construcción histórica de la esfera pública moderna. En este artículo se examinan cuatro orientaciones antropológicas en torno a sus criptopositivismos y en relación con el problema de una antropología histórica de la esfera pública moderna.*

**ABSTRACT:** *In 1992, in journal Cultural Anthropology, Paul Freidrich coined the term cryptopositivism to refer to hidden assumptions about the "true" nature of objectivity in postmodern critique. In the same issue of this journal, William Reddy argued that while the postmodern critique has been aimed at the deconstruction of narratives produced in the emerging modern public sphere, its protagonists have not recognized the continuity of their participation within this sphere, nor resolved the problem of the critical study of the historical construction of the modern public sphere. In this article four anthropological orientations are examined with regards to their cryptopositivisms and in relation to the problem of an historical anthropology of the modern public sphere.*

**PALABRAS CLAVE:** *etnografía histórica, modernidad, esfera pública moderna, teoría antropológica*

**KEY WORDS:** *historical ethnography, modernity, modern public sphere, anthropological theory*

---

\* Agradezco a los organizadores del Primer Coloquio de Estudiantes de Posgrado en Antropología "Miradas actuales de la antropología en México" (El Colegio de San Luis Potosí, del 7 al 9 de marzo de 2007) por haberme invitado a preparar una conferencia que resultó en este trabajo, así como los valiosos comentarios para este artículo que recibí de Trevor Stack, Paul Liffman, Francisco Gómez Carpinteiro, Sergio Zendejas y dos árbitros anónimos.

La antropología ha sido caracterizada por ser la disciplina que se ha desarrollado en la frontera entre ciencia y humanismo, se le describe como la más científica de las humanidades y la disciplina científica más humanista [Wolf, 2001c; Gledhill, 2005:38 y s]. Podríamos argumentar que dentro de las ciencias que estudian la intersubjetividad humana, sus artificios y consecuencias [Vico, 1987; Habermas, 1985:II, 111 y s, *apud.* Reddy, 1992:148], la antropología es una disciplina en la cual se propone, y también debate, el reto de alcanzar un balance entre hermenéutica e historia [Mintz y Wolf, 1989; Taussig, 1989] así como entre explicación y comprensión [Weber, 1987:8; Geertz, 1973:23; Roseberry, 1989:33].

Estas breves afirmaciones introductorias, compuestas por apenas tres oraciones, constituyen una mirada antropológica que procura “ubicar” a la antropología y su orientación metodológica. De hecho, las miradas antropológicas en general tienen calidades reflexivas e intersubjetivas que “ubican” las dimensiones temporales y espaciales de cada modo de mirar. En el pasado, muchas miradas solían ubicar la antropología como el estudio comparativo de “sociedades” según ejes temporales y espaciales, en los cuales el tiempo era “evolucionario” medido por la complejidad de las instituciones de organización social de cada sociedad, y el espacio era “étnico” definido, como en las salas de museos, por culturas supuestamente delimitadas y homogéneas. Como veremos, tales miradas nos han dejado una *doxa* o legajo de supuestos difíciles de superar [Roseberry, 1995; Wolf, 1987:12 y s].

En la actualidad, nuestras miradas suelen ubicar a la antropología en lo que Walter Benjamin contempló como el “tiempo vacío” producido, por ejemplo, con la lectura de narrativas publicadas mediante la imprenta o en versiones electrónicas [Anderson, 1994:24, en Lomnitz, 2001:22], es decir dentro de la creciente simultaneidad de una esfera pública construida con una forma novedosa de institucionalizar la intersubjetividad caracterizada “moderna”. Por medio de las escuelas, teatros, bolsas de valores, etcétera, la esfera pública se construye con instituciones que, como marcos de interacción, dependen de los medios de la imprenta y ahora los electrónicos para su organización, vinculación y evaluación [Reddy, *op. cit.*:136, 162, nota 16]. En este contexto la diferenciación espacial y temporal de nuestras miradas se vuelve compleja: se habla de una era industrial moderna de espacialización del tiempo [Harvey, 1989:270] seguida por el periodo posmoderno actual cuando una creciente simultaneidad amenaza anular el espacio por medio del tiempo o ritmo vertiginoso de las tasas de rendimiento y ganancia [*ibid.*:298].

En el presente trabajo quiero revisar cuatro “miradas” muy generales que de formas diversas “ubican” a la antropología como oficio y quehacer. Propongo que podemos encontrar ocultos en cada modo de mirar ciertos supuestos acerca de la objetividad. Este ocultamiento, en el sentido de dejar implícito u obvio, ostensivo y sin necesidad de cuestionamiento aspectos de algún modo

“objetivos” de la manera de mirar, es lo que Paul Friedrich [1992:212] ha llamado *criptopositivismo*. Entonces, espero aislar e identificar unos aspectos criptopositivistas presentes en algunas miradas actuales que en formas diferentes “ubican” a la antropología como actividad creativa. Los criptopositivismos antropológicos son “avisos” de problemas que necesitamos atender. Para ilustrar, vamos a considerar la presencia de tales “avisos” en cuatro maneras de mirar: 1) mirada posestructural; 2) mirada a la integración social; 3) mirada posmalthusiana; y 4) mirada al campo social. Todas son desarrolladas dentro de la esfera pública moderna.

#### LA MIRADA POSESTRUCTURAL

Como proceso intersubjetivo de indagación y narración, encontramos que la antropología es parte de una esfera pública de reciente construcción histórica, una esfera pública que podemos caracterizar como “moderna”, asociada con la Ilustración y basada en la imprenta [Reddy, *op. cit.*:147-149]. Existe una crítica importante de la construcción de esta esfera pública, realizada mediante la deconstrucción de las narrativas desarrolladas al interior de ella y asociada con las voces y tácticas discursivas complejas de Michel Foucault y Jacques Derrida. Curiosamente, y como ha notado el historiador William Reddy [*op. cit.*:145 y s], mientras el blanco de esta deconstrucción es necesariamente “la esfera pública misma” se trata de un blanco implícito y nunca anunciado. En contraste, la mirada posestructural se dirige de forma explícita a la crítica de las narrativas centradas en la persona, el sujeto, como una construcción comunicativa coherente. En este sentido es una crítica con pretensiones universales, aun cuando de nuevo es claro que como crítica publicada en libros dirigidos a lectores capaces de leer y evaluar sus argumentos discursivos la mirada posestructural necesariamente depende de y opera dentro de la esfera pública moderna fundada en lo que Benedict Anderson ha caracterizado como el capitalismo de imprenta [1994:37-46].

La mirada anunciada en, por ejemplo *Las palabras y cosas* de Michel Foucault en 1966, o el libro *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas Kuhn en 1962, o el de Jacques Derrida titulado *Sobre gramaticalología* en 1967, tuvieron un impacto crítico que llevó a la antropología a un periodo posestructural y también posmoderno. Simplificando demasiado, hemos abandonado la noción de analizar y representar una realidad mediante el desarrollo de sistemas descriptivos válidos de forma universal. Tenemos que deconstruir, por ejemplo, la distinción entre *etic* y *emic* en la antropología. Los sistemas *etic* de descripción, se supone, fueron objetivamente válidos para sistemas intersubjetivos comunes a toda la humanidad (como la descripción “fonética” en la lingüística) y capaces de registrar y representar todos los sistemas *emic* desarrollados por los miembros de un grupo particular (por ejemplo “la fonémica” de cada variante de cada len-

gua). No obstante, sin considerar si son realidades dentro o fuera de nuestras cabezas, ya no es sustentable un proyecto moderno de las descripciones sistemáticas de las realidades estructurales que subyacen a las totalidades de la experiencia humana. La mirada o punto de vista construido en la deconstrucción de las narrativas producidas en la construcción de la esfera pública moderna revela un problema de representación, es justo el problema de la representación de un punto de vista universal dentro de la esfera pública moderna.

Podríamos hablar de una brecha inconmensurable entre lo *emic* y lo *etic*, del mismo modo que existe un desfase entre acción y reflexión, entre la mirada y su representación: nuestras miradas, en especial a nosotros mismos, y sus representaciones nunca pueden coincidir. En el acto de mirarse, la representación del punto de vista de uno mismo no puede coincidir con uno mismo. Existe un desfase entre observador y observado, un desfase que llenamos y ocultamos con narrativas [Viqueira, 2000:125].

Con la identificación de este problema de representación los horizontes del relativismo antropológico se expanden. Antes la antropología crítica, por ejemplo de Franz Boas, examinó las formas en como las relaciones entre lengua y cultura operaban para cambiar los puntos de vista de los miembros de un grupo [Whorf, 1984; Boas, 1966; Sapir, 1949]. Etnólogos y etnógrafos colaboraron en buscar las categorías lingüísticas y etnológicas de cada grupo cultural. Las metas generales de la disciplina fueron muy claras: el registro etnográfico y el análisis comparativo etnológico con el fin de, por un lado, dar a conocer los conocimientos acumulados en cuanto a las diferentes agrupaciones humanas y reconstruir sus historias y formas de organizarse; y por otro, revelar las bases erróneas de los racismos, chovinismos, machismos, etcétera, así como descubrir los mecanismos del etnocentrismo humano para así revelar y criticar los prejuicios que alimentan la intolerancia, la injusticia y las formas represivas de organizarse en una sociedad.

No obstante, las metas generales de la disciplina se han transformado durante las últimas tres décadas. Mediante la deconstrucción del logo y fonocentrismo, atrás de la supuesta objetividad de las categorías lingüísticas y etnológicas (Derrida), así como la deconstrucción de cualquier tratamiento sistemático y estructurofuncional de la vida en sociedad (Foucault), las grandes metanarrativas estructuralistas fueron desmenuzadas. El horizonte crítico del relativismo cultural e histórico se expandió radicalmente.

La producción de etnografías experimentales construidas a partir de una reflexión crítica sobre la etnografía como una forma literaria [Marcus y Fischer, 1986] y el etnógrafo como un tipo de escritor [Geertz, 1988] son respuestas a las críticas de la mirada posestructural. Pero este giro literario de nuevo parece ignorar el hecho de ser realizada dentro de la esfera pública moderna. También

parece ignorar otro aspecto implícito de la supuesta relatividad absoluta de la mirada posestructural. Como el filósofo T. K. Seung ha notado, Michel Foucault en su libro *Las palabras y cosas* ofrece un relativismo no reflexivo o, en palabras de Seung, un relativismo *naif* [1982:184]. El argumento de Foucault en esta obra no es reflexivo; es decir, que Foucault no aplica a su propio argumento la condición relativista que plantea para la relación entre palabras y cosas. Por lo tanto, su argumento para una relatividad histórica absoluta no es diferente de cualquier afirmación objetiva. Nos deja con la pregunta: ¿cómo fue posible alcanzar el punto de vista no relativo y objetivo que permitió a Foucault establecer con certeza su tesis de relativismo?

No obstante, en *Arqueología del saber*, Foucault introduce un relativismo reflexivo. Reconoce que su propio punto de vista se construye dentro de sistemas de discurso (*epistemes*). Pero este relativismo reflexivo por ser casi absoluto es semánticamente complejo y paradójico: negar la posibilidad de un punto de vista universal es, también, afirmar una verdad que requiere un punto de vista de alguna manera trascendente; es decir, implícito en la postura de Foucault es el punto de vista que Foucault niega como posibilidad [Seung, *op. cit.*:184]. De nuevo, como nota William Reddy [*op. cit.*:145 y s], una salida de este embrollo semántico consiste en poner la mirada crítica de Foucault en su contexto histórico, o sea dentro de la esfera pública moderna fundada en los medios de la imprenta y, ahora, sostenida con los medios electrónicos. Así nos enfrentamos al problema de la representación etnográfica, pero en los términos históricos del poder humano y sus configuraciones.

#### LA MIRADA A LA INTEGRACIÓN SOCIAL

La segunda mirada está muy vinculada a la construcción de la esfera pública moderna: es una mirada antropológica ubicada de forma inicial en tiempo evolucionario y espacio étnico; también está cabalmente opuesta al relativismo y al descentramiento del sujeto, vislumbrados en la mirada posestructural. Podemos encontrarla en la formación temprana de la antropología y la sociología en, por ejemplo, los trabajos de Henry Sumners Maine (1974), Ferdinand Tönnies (1979) o Lewis Henry Morgan (1993), así como en el desarrollo de la antropología y la sociología en el siglo xx cuando fue reformulada y liberada del tiempo evolucionario mediante enfoques sincrónicos en, por ejemplo, los trabajos de Robert Redfield (1963), Talcott Parsons (1982) o George Homans (1964). En dichos estudios la mirada está en una supuesta tendencia de integración que opera en los mecanismos de asociación humana. De acuerdo con dicha tendencia, los lazos más emotivos de comunidad y más tradicionales de estatus o rango que según operaban en la formación temprana del consenso moral

evolucionaron hacia relaciones sociales más complejas y heterogéneas sostenidas mediante garantías más institucionales y racionales.

La supuesta tendencia de integración social es contemplada en torno a una serie de oposiciones. Todos conocemos las distinciones clásicas entre *gemeinschaft* y *gesellschaft* (comunidad y sociedad), estatus y contrato, sociedades gentiles y sociedades políticas, o las dos formas de solidaridad que Durkheim identificó: una basada en sentidos de pertenencia a un grupo como un todo indisoluble (la sociedad mecánica) y la otra que emerge de las interdependencias entre agentes e instituciones dentro de una sociedad más y más diferenciada (la sociedad orgánica).

Como Eric Wolf observó hace un cuarto de siglo, esta mirada ha tenido consecuencias significativas en el desarrollo de la antropología y las ciencias sociales en general. El enfoque en lo social como algo *sui generis* que se desarrolló mediante pautas de integración reduce procesos complejos de poder en organización y significación a problemas de la interacción social para formar y fortalecer el consenso moral. Según Wolf esta mirada depende de postular una esencia social en nuestra naturaleza intersubjetiva que puede ser aislada e identificada como una variable independiente que opera en los procesos del poder humano. Así, es posible indagar la densidad y variedad de los lazos sociales en cada sociedad para establecer un diagnóstico de la fuerza de su integración social que en contextos de contacto entre sociedades divergentes o de cambio social rápido inducido por innovaciones de índole tecnológica o ideológica pueden producir desintegración social y anomia. Según la densidad y calidad de la integración social se desarrolla e institucionaliza la intersubjetividad de la vida en sociedad que se mide en torno al consenso moral de la colectividad. Las sociedades identificadas con diferentes niveles y formas de consenso moral se vuelven los actores sociales privilegiados de la historia moderna. Wolf describe de manera elocuente las consecuencias de esta mirada sociosolidaria.

Como las relaciones sociales han sido separadas de su contexto económico, político o ideológico, resulta fácil concebir a la nación-Estado como una estructura de vínculos sociales fundamentada en el consenso moral y no como un nexo de relaciones económicas, políticas o ideológicas conectadas con otros nexos. De este modo, las relaciones sociales sin contenido se convierten en los primeros motores de la teoría sociológica, en vez de las fuerzas económicas, políticas e ideológicas. Como estas relaciones sociales ocurren dentro del círculo encantado de la nación-Estado individual, a los actores principales de la historia se les ve como naciones-Estados impulsadas por sus propias relaciones sociales internas. O sea que cada sociedad es una cosa que se mueve en respuesta a un mecanismo interno de relojería [1987:22].

El argumento crítico de Wolf es que esta mirada a la integración social, con su enfoque en las naciones-Estados como unidades de consenso moral o incluso en las civilizaciones como “el nivel más amplio de identidad cultural” y “el agrupamiento cultural de las personas más extenso” [Huntington, 1996:43], implica reificación o cosificación de las formaciones sociales.

Wolf describe el proceso. Desde el punto de vista de la integración social, las sociedades no son nexos complejos de relaciones económicas, políticas e ideológicas vinculados a otros nexos económicos, políticos e ideológicos. Al contrario, su esencia consiste en la densidad y calidad de las relaciones sociales entre individuos, puesto que esta densidad y calidad tienen una fuerza autorreguladora *sui generis*. La densidad de vínculos con su riqueza intersubjetiva emerge de la interacción e integración social de individuos (individualismo metodológico) o procesos de diferenciación social que conducen hacia la individuación de personas en órdenes sociales más complejos (holismo metodológico). En esta idea de sociedad está implícita una noción de niveles autorregulados de integración social. Se supone que existe un control social endógeno que resulta de la fuerza autorreguladora de la reciprocidad equilibrante de lazos sociales forjados en la intersubjetividad y, por lo tanto, el consenso moral. Esto es el criptopositivismo más notable de la mirada sociosolidaria: la supuesta objetividad de las unidades autorreguladas (comunidades políticas, naciones-Estados o incluso “civilizaciones”) con una también supuesta fuerza de reciprocidad equilibrante, una forma de control social *sui generis* que supuestamente puede separarse de los procesos económicos, políticos e ideológicos.

Este control social *sui generis* supuestamente forjado en las interdependencias sociales intersubjetivas es también el supuesto control que opera en la esfera pública moderna iniciada con la Ilustración y basada en el capitalismo de imprenta. Es la esfera pública construida a partir de la emergencia de los medios masivos (libros de texto escolar, novelas, revistas, periódicos, teatros, museos, congresos, coloquios y exposiciones internacionales, etcétera), una esfera de tiempo vacío en donde se forma la opinión pública y la autoridad moderna; empero, también se supone que es una esfera sociocultural capaz de separarse de los nexos económicos, políticos e ideológicos.

Entonces, otro criptopositivismo de la mirada a la integración social es la esfera pública moderna misma. La autoridad de esta mirada dependía (y depende) del desarrollo de esta esfera de publicación y formación de lectores informados. Es la esfera de la evaluación pública en donde la obra se vuelve el “árbitro del pensamiento útil” [Reddy, *op. cit.*:151]. En marcado contraste con la mirada posmoderna que deconstruye la esfera (pero sin reconocer que ésta es el contexto de esta deconstrucción [*ibid.*:146]), la esfera pública moderna es otra supuesta objetividad oculta de la mirada a la integración social y, también, la fuente oculta de su autoridad.

## LA MIRADA POSMALTHUSIANA

Una mirada en la cual los procesos de integración social y cultural no están separados de los procesos económicos, políticos e ideológicos es la enfocada en la modernidad examinada como el desarrollo de sociedades posmalthusianas. Thomas Malthus (1764-1834), en su *Ensayo sobre población* (1798), postuló que “[...] la población crece cuando hay más abundancia de alimentos, pero la población crece más rápido que las reservas de comida” [Skidelsky, 2003:28]. Hay, por lo tanto, un conflicto entre tasa de reproducción natural y de producción de alimentos. Según Malthus, la relación entre ambas depende de controles sobre la población, tanto nacimientos como mortandad.

El ensayo de Malthus está dirigido al mejoramiento de la sociedad en el futuro pero mediante la crítica de los argumentos utópicos, como los de Goodwin y Condorcet sobre el perfeccionamiento de la sociedad. En contraste plantea un problema, supuestamente natural, que permite una mirada nueva a la durabilidad de procesos humanos muy diversos que actúan sobre la población (mismos que aumentan la tasa de mortandad y disminuyen la tasa de fecundidad), como guerras, crímenes, enfermedades y hambruna, pero también formas de control moral.

Para nosotros es importante subrayar la novedad del argumento como ejemplo notable del pensamiento ilustrado. En su tiempo, el argumento de Malthus fue discutido y debatido ampliamente. Algunos indicios de su importancia e impacto son: 1) desde la publicación del ensayo (1798), hasta 1880 y sólo para Gran Bretaña existe una bibliografía de 30 cuartillas de publicaciones (artículos, ensayos, folletos) que responden al argumento de Malthus [Flew, 1970: nota 74, 49]; 2) tanto Darwin como Russell reconocieron que la reflexión de Malthus sobre el poder reproductivo biológico y procesos en el medio ambiente que operan para reducir la población en cada generación fue clave en el desarrollo de la teoría de la selección natural [*ibid.*:49-51]; 3) en su revisión de Malthus, Marx desarrolló una de sus primeras críticas de ideología como la naturalización de procesos históricos [1982:31 y s]; y 4) el apellido Malthus entró en la literatura con el adjetivo *malthusiano* para calificar argumentos sobre la relación entre demografía y desarrollo o como referencia crítica a la naturalización de procesos históricos.

Malthus, el pensador y autor, es emblemático de la institucionalización de una nueva intersubjetividad moderna sostenida en una nueva esfera pública basada en la imprenta. En la inscripción lapidaria arriba de su tumba, Malthus fue descrito como una figura “conocida” en el “mundo letrado por sus escritos tan admirables sobre las ramas sociales de la economía política” [Flew, *op. cit.*:17]. Recibió la primera cátedra de Gran Bretaña en economía política (1805) creada dentro del Colegio de Las Indias de Este, institución fundada para la preparación de los

administradores coloniales. Como pensador moderno temprano, Malthus planteó la forma de lograr un crecimiento económico que rompa la relación no proporcional entre los aumentos demográficos humanos y de abastos, es decir el problema de cómo romper con lo que llegó a ser llamado “el ciclo malthusiano”.

No es sorprendente que un intelectual en Gran Bretaña al cierre del siglo XVIII planteara este problema justo durante el periodo de la primera Revolución Industrial. Siendo catedrático de economía política en la Universidad de Warwick, Robert Skidelsky observó cómo desde finales del XVII las economías británica y holandesa lograron aumentar su ingreso *per capita* en poblaciones que crecen a pesar de las presiones de menores rendimientos agrícolas. Es decir, la teoría de población de Malthus, según Skidelsky, dejó de explicar los controles sobre crecimiento económico no porque las relaciones no proporcionales entre crecimiento demográfico humano y crecimiento del abasto de alimentos desaparecieran sino porque, como escribe Skidelsky, “la riqueza podría ser forzada a crecer más rápido que la población” [*op. cit.*:28]. Según este autor, durante casi dos milenios el ciclo malthusiano había operado de tal forma que el nivel de vida de un labrador agrícola en Inglaterra en el siglo XVI era escasamente más alto que en los tiempos romanos [*ibid.*]. Pero a principios del XIX, Malthus introdujo el problema de la construcción de la modernidad mediante procesos que rompen con el ciclo malthusiano. Orientó hacia una mirada posmalthusiana de la construcción de la modernidad.

¿En qué consiste la mirada posmalthusiana? En el contexto de la expansión de Europa Occidental y la creación de un sistema económico mundial basado en el capitalismo, la mirada posmalthusiana examina la modernización como el crecimiento de una racionalidad presente, por ejemplo, en las innovaciones en buscar ganancia y crear riqueza. Una novedad importante es el trabajo libre asalariado, el cual es un fenómeno moderno que permite un nuevo nivel de control racional. La fuerza de trabajo ya no está atada a la autoridad de la tradición y religión y así el problema malthusiano es superado mediante desarrollo tecnológico y nuevas formas de organización productiva. Las innovaciones permiten un nuevo nivel de contabilidad y cálculo para el control y diversificación de la producción de bienes y servicios, así como un nuevo nivel de control sobre el medio ambiente, que resultan en formas de sociedad “posmalthusianas”.

La construcción del mundo moderno es parte de un proceso histórico que podemos describir en términos del creciente control racional que transforma las formas de organización tradicionales y carismáticas y así rompe con el ciclo malthusiano. Este proceso se caracteriza por las innovaciones de individuos y la institucionalización de tales innovaciones para el desarrollo sostenido, así como políticas contenciosas de reforma para librar la creatividad racional de los individuos.

Los supuestos ocultos, el criptopositivismo de la mirada posmalthusiana, es tema de largo debate. El central y general giran en torno a una tendencia de naturalizar procesos históricos. El argumento es que Malthus naturalizó el proceso histórico de la producción de alimentos al determinar una capacidad de carga aritmética universal para los medios de subsistencia en un territorio limitado. No obstante, el punto más contencioso es posmalthusiano. Bajo esta mirada el trabajo libre asalariado es parte clave de un proceso de modernización. En la creciente separación entre las artes y las ciencias del control de formas de autoridad tradicional también la fuerza de trabajo se vuelve más y más libre de formas tradicionales de control. La base económica de tales cambios es la expansión del capitalismo mercantil de Europa y la construcción de un sistema económico mundial. Buscar ganancia se vuelve más racional con innovaciones en formas de contabilidad, organización y control de producción, intercambio, distribución y consumo. El trabajo libre asalariado constituye una de las innovaciones más importantes.

Pero en cuanto el trabajo asalariado libre implica la conversión de la fuerza de trabajo en mercancía, una mercancía que produce mercancías, tenemos que considerar las relaciones sociales ocultas que son objetivadas en las mercancías. Además, debemos indagar cómo el trabajo libre asalariado es producido históricamente. ¿De qué forma es posible que una comunidad de productores se vuelva “libre” de los medios de su producción y los miembros ya tengan que vender su fuerza de trabajo? Obviamente, la crítica más profunda del criptopositivismo de la mirada posmalthusiana viene de Marx en, por ejemplo, sus reflexiones sobre “La fetichización de las mercancías” (1946). Además tiene una relación importante con la cuarta mirada antropológica.

#### LA MIRADA AL CAMPO SOCIAL

La mirada al campo social es una mirada desde la epistemología realista del eclecticismo histórico. El eclecticismo histórico resulta de la necesidad de ser conscientes de las “contingencias históricas y culturales” de nuestras “categorías y modelos” y de comprender que la “búsqueda para explicaciones” consiste en “aproximaciones a la verdad en vez de la verdad en sí” [Wolf, 2001a:386]. La epistemología realista se basa en la tesis de que “[...] el mundo es real, estas realidades afectan lo que hacen los humanos y lo que hacen los humanos afecta el mundo y podemos llegar a comprender los porqués y desde-dónde [*wherefores*] de esta relación” [*ibid.*].

Obviamente, la postura realista difiere con la posestructural en cuanto a las condiciones de nuestra relatividad. No obstante, existe un vínculo importante entre ambas orientaciones. Están centradas en el poder humano y comparten el punto de vista de que el poder, por un lado, no puede ser vislumbrado en sí sino

que siempre se plasma en procesos humanos concretos; y por otro, a menudo éstos son desarrollos locales y desiguales de procesos históricos más amplios. Por ejemplo, Foucault en *Historia de la sexualidad* habla del desarrollo del poder sobre la vida a partir del siglo xvii y nota la emergencia de “una biopolítica de población”. Comenta que “[las] disciplinas del cuerpo y las regulaciones que gobiernan la población constituyen dos polos alrededor de los cuales se ha distribuido la organización del poder sobre la vida” [Foucault, 1976:183, en Reddy, *op. cit.*:146]. También Malthus y su discurso de población desarrollado para publicación y comentario entre el “mundo letrado” a finales del siglo xviii ilustra el desarrollo de esta biopolítica de población dentro de la esfera pública, asociado a la construcción de la modernidad.

Eric Wolf ha utilizado la observación de Foucault sobre el poder en organización para ejemplificar un modo de poder humano que coexiste con otros [1999:5, 2001a:384 y s]. Wolf argumenta que mientras la antropología ha hecho avances importantes en el estudio del poder en organización y en significación, así como la interrelación entre ambos, se han privilegiado demasiado dos modos de poder en sus estudios.

La mirada antropológica ha quedado enfocada demasiado en, por un lado, el modo de poder que Weber describió como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social” [*op. cit.*:43], o sea el poder en interacciones; y por otro, el modo organizacional o táctico orientado al control y manejo de las escenas de interacción y sus recursos. No hemos orientado nuestros estudios al modo de poder señalado en la obra de Foucault, lo que Wolf llama el poder estructural [2001a:385] y Foucault caracterizó como la gubernamentalidad [*ibid.*:384, *apud.* Foucault, 1984:427 y s]. El poder estructural, en organización y significación que opera en la movilización estratégica del trabajo social [Wolf, 2001a:385; Gledhill, 2005:39], es el poder que organiza y coordina tanto las escenas de interacción como el control sobre las escenas. Como observa Wolf, “poder estructural da forma al campo social de acción de tal manera que posibilita ciertos tipos de comportamiento, mientras otros se vuelven menos posibles o imposibles” [2001a:385].

Wolf sigue a Alejandro Lesser en su uso de campo social en relación con el problema del estudio del poder estructural. Por ejemplo, Lesser observa que

[...] el concepto de campo social tiene una implicación fundamental: relaciones sociales dentro del campo están ordenadas, no sin estructura, fortuitas o incidentales. El concepto de patrones de cultura es ahora un cliché [*byword*]. Pero ha sido usado casi exclusivamente para describir relaciones interpersonales entre los miembros del mismo agregado social. No obstante, la evidencia indica fuertemente que relaciones interpersonales entre miembros de diferentes agregados sociales —grupos, tribus, comunidades, asentamientos— están estructurados de maneras semejantes [1985:95].

Entonces, Lesser sugiere una mirada centrada en el “campo social” en donde se plantee primero conexión y contacto entre los miembros de diferentes grupos para luego explorar las separaciones, en vez de postular primero “separación o aislamiento” y luego contacto (por ejemplo en la mirada a la integración social). Observa, además, que la estructuración de los campos sociales es también un problema básico de estudio.

Podemos ilustrar este problema con un famoso ejemplo etnográfico de explicación descriptiva. Hace casi 40 años Clifford Geertz ofreció un ejemplo de un tipo de explicación que no es causal sino depende de la que Geertz caracterizó como la “descripción densa” [2005:21]. No voy a entrar en una revisión detallada del caso que ya es muy conocido y reconocido. Sólo quiero relacionar el argumento de Geertz con el problema de la estructuración de campos sociales.

Geertz trata a la pelea de gallos en Bali como un evento paradigmático que involucra “la dramatización de preocupaciones de estatus” [2005b:356] y puede ser interpretado como un texto escrito con símbolos públicos. La explicación descriptiva de Geertz es que la pelea de gallos “[proporciona] un comentario metasocial sobre el asunto de ordenar seres humanos en rangos jerárquicamente fijos y entonces organizar la mayor parte de la existencia colectiva alrededor de esta clasificación” [*ibid.*:368]. La pelea es una expresión de la matriz social balinesa, “un cuento” que los balineses “se cuentan a ellos mismos acerca de ellos mismos” [*ibid.*:357]. Según este autor, ilustra cómo la cultura es un ensamble de textos producidos con símbolos públicos. La selección de un texto clave como el juego profundo de la pelea de gallos permite una descripción densa, una explicación, de la vida social balinesa.

Pero la explicación descriptiva de Geertz no contempla el problema de la estructuración del campo social donde se realiza la pelea de gallos. William Roseberry ha revisado críticamente la descripción que hace Geertz en relación con este problema [1989:17-29]. Según Roseberry, Geertz en notas a pie de página en su estudio o en publicaciones subsecuentes sobre Bali presenta más detalles descriptivos que nos acercan al campo social en donde la pelea se produce. Roseberry, en forma de crítica, revisa estos datos no incorporados en la explicación descriptiva de Geertz. Sólo voy a exponer dos ejemplos:

1. *Relaciones de género*: Geertz describe que aun cuando la pelea de gallos es una actividad exclusivamente masculina, en Bali las distinciones de género en vestido, actividad ritual, etcétera no son muy marcadas. Por otro lado, las peleas son actividades masculinas que se realizan en las tardes después de cerrar los mercados, mientras, en contraste, los mercados de la mañana son actividades casi exclusivamente femeninas. Además, tanto las peleas como los mercados tienen una organización regional basada en la

rotación semanal de días de mercado y ambos son medios importantes de la monetización (circulación monetaria) en Bali [1980:198 y s]. Entonces existe una conexión no examinada entre las peleas, mercados y relaciones de género: todos son aspectos claves del campo social y estructuración que Geertz no examina.

2. *Formaciones del Estado*: Geertz nota que en el periodo precolonial en Bali las peleas de gallos eran frecuentes en toda la isla y los impuestos pagados para realizar el “deporte” generaban ingresos importantes para el Estado. Con la formación del Estado colonial esta actividad fue reprimida tanto por los holandeses como en la República de Indonesia. Entonces, la relación de la pelea de gallos con los procesos políticos de “formación del Estado y colonialismo” apuntan a una historia en que, como escribe Roseberry, si la pelea de gallos fuera un texto, “es un texto en proceso de escribirse como parte de procesos profundos políticos, culturales, y sociales” [1989:24], procesos que estructuran un campo de relaciones sociales.

En fin, la mirada al campo social exige que en la explicación descriptiva incluyamos y enfrentemos el problema de la estructuración del campo social. Necesitamos enfoques etnográficos y también historiográficos capaces de captar el modo de poder que Eric Wolf calificó como poder estructural. Por otro lado, como él mismo señaló, tenemos que manejar un eclecticismo histórico sospechoso de nuestras propias categorías y modelos, así como sus contingencias históricas, puesto que también trabajamos dentro de campos sociales. Lo que siguiendo a Paul Friedrich (1992) hemos llamado criptopositivismo es siempre un riesgo; pero una postura crítica y reflexiva de eclecticismo histórico implica al menos una respuesta consciente del riesgo.

No obstante, el riesgo está siempre presente. Wolf, por ejemplo, en su importante libro *Europa y la gente sin historia*, usa la noción de modos de producción para captar las interrelaciones entre diferentes formas culturales para la movilización estratégica de trabajo social en la construcción de la modernidad. En esta obra tan importante varios modos de producción se postulan para estudiar la formación histórica del poder estructural y su operación en estructurar campos sociales durante la expansión europea y la formación de un sistema mundial moderno. Wolf distingue tres modos: uno basado en parentesco, otro en tributo y un tercero en el capitalismo. Un argumento central en su libro es que el modo de producción capitalista, el capitalismo moderno, inicia con la Revolución Industrial.

Sin embargo, William Roseberry observa que la producción industrial es una relación de producción que requiere explicación descriptiva. Por ejemplo, Roseberry comparte con Wolf (y Marx) el argumento de que la conversión histórica de fuerza de trabajo en una mercancía es un proceso clave que debe-

mos explicar para comprender el poder estructural del capitalismo moderno [1989:139; Wolf, 1987:359-375]. Pero los procesos históricos en los cuales se crean las condiciones de la posibilidad de trabajo asalariado libre han debido iniciarse antes que la Revolución Industrial: de hecho en los mismos términos del argumento propuestos por Wolf, relaciones de producción como en la producción industrial no son equivalentes a una forma cultural que opera en la movilización estratégica de trabajo social, o sea un modo de producción. Wolf, entonces, objetivaba las relaciones de producción industrial como un modo de producción y así ocultaba los procesos históricos que liberaron la mano de obra de las comunidades de productores preindustriales. Por otro lado, esta crítica del argumento de Wolf ilustra de nuevo su postura metodológica: “la antropología puede ser acumulativa: conocimiento y discernimiento alcanzados en el pasado pueden generar nuevas preguntas y que nuevos acercamientos [*departures*] pueden incorporar los logros del pasado” [2001a:386]. Es en este espíritu que la crítica de Roseberry mejora el argumento de Wolf.

## CONCLUSIÓN

He esbozado cuatro miradas antropológicas. Todas contienen supuestos implícitos sobre nuestra objetividad, las he llamado criptopositivismos y todas son parte de una esfera pública moderna fundada con los medios de la imprenta y, ahora, electrónicos. No obstante dos miradas, las que he descrito como a la integración social y la posmalthusiana, no sólo participaron en construir la esfera pública moderna, sino que sus metanarrativas sobre la naturaleza de la experiencia humana han recibido y siguen recibiendo legitimidad y autoridad como miradas dominantes dentro de esta esfera. La esfera misma, su construcción e historias quedan ocultas a estas miradas poco reflexivas. En vez de reconocer la esfera construida en parte con sus prácticas y representaciones, estas miradas se desplazan hacia un supuesto sujeto epistemológico, ya sea un *homo economicus* o alguna visión estructural de nuestra sociabilidad. En contraste, la mirada posestructural se dirige explícitamente a la crítica de tales narrativas con sus enfoques en los sujetos como construcciones comunicativas coherentes.

Esta crítica posmoderna abarca narrativas desde el principio de la construcción de una esfera pública moderna alrededor del siglo xvii con el inicio de la Ilustración hasta el presente. Nos ha revelado el problema de la representación, curiosamente, no como parte de nuestra participación dentro de esta esfera pública moderna sino como una condición universal que resulta del descentramiento del sujeto. No obstante, desde la postura de una epistemología realista el acto posestructural de “poner en evidencia la imposibilidad de todo sujeto de coincidir con él mismo” [Viqueira, *op. cit.*:140] no es una negación de la

posibilidad de conocimiento. Al contrario, nos orientan a la necesidad de estudiar no sólo el desfase entre el observador y lo observado, sino todos los desfases. Son “[las] incoherencias, equivocaciones, errores, mentiras e [incluso] fraudes científicos” [ibid.:126] que podemos reconocer como desfases e indagar. Los desfases pueden guiarnos en la producción de conocimiento.

Podríamos identificar un desfase entre, por un lado, las afirmaciones posmodernas del problema de la representación como una condición universal; y por otro, la ubicación particular del proyecto crítico posestructural en tiempo histórico y espacio social, es decir, el desfase entre el contexto particular del proyecto posmoderno y sus hallazgos supuestamente universales. David Harvey [op. cit.] ya ha explorado la relación importante entre la condición posmoderna y las condiciones económicas, políticas e ideológicas de la posmodernidad. Es una exploración que nos lleva a nuestra cuarta mirada: al campo social.

¿Cuál es la relación entre las conexiones y separaciones en la vida humana? En la teoría de los campos se postula que las separaciones y diferencias son construcciones que emergen de las conexiones, o sea, de campos de relaciones ordenados según fuerzas concretas instituidas en, por ejemplo, mercados o Estados o imperios. La crítica de Harvey o la de Roseberry demuestran que el problema del contexto sociohistórico y cultural adecuado para una explicación descriptiva en las ciencias sociales es captar los vínculos más amplios de los nodos de vínculos sociales que objetivamos como comunidades, instituciones o agentes, así como las fuerzas operantes en sus organizaciones, vínculos y sus representaciones en constelaciones cambiantes de campos sociales.

Para terminar, si nos preguntamos qué es el campo social del proyecto posestructural y cuáles son las fuerzas que estructuran el campo, es decir, si miramos a la mirada posestructural prestando atención a su campo social, entonces nos encontramos con una esfera pública moderna y con la necesidad de su explicación descriptiva. Creo que la antropología social puede responder a esta necesidad, en especial una etnografía histórica preocupada con las relaciones entre poder en organización y poder en significación.

## BIBLIOGRAFÍA

**Anderson, Benedict**

1994 (1983) *Imagined Communities*, Londres, Verso.

**Boas, Franz**

1966 (1911) “Introduction”, en Holder, Preston (comp.), *Handbook of American Indian Languages*, Estados Unidos, Universidad de Nebraska.

**Derrida, Jacques**

1974 (1967) *Of Grammatology*, Baltimore, Universidad de John Hopkins.

**Flew, Anthony**

1970 "Introduction", en *Essay on the Principle of Population*, Middelsex, Inglaterra, Penguin.

**Friedrich, Paul**

1992 "Interpretation and Vision: A Critique of Cryptopositivism", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 2, pp. 211-231.

**Foucault, Michel**

1968 (1966) *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.

1972 *The Archeology of Knowledge*, Nueva York, Harper.

1976 *Historie de la sexualité, I: La volonté de savoir*, París, Gallimard.

1984 "The Subject and Power", en Wallis, Brian (ed.), *Art After Modernism: Rethinking Representation*, Nueva York, Museo Nuevo de Arte Contemporáneo, pp. 417-432.

**Geertz, Clifford**

1980 *Negara. The Theatre State in Nineteenth-Century Bali*, Princeton, Nueva Jersey, Universidad de Princeton.

1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Stanford, Universidad de Stanford.

2005a (1973) "Descripción densa: Hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-40.

2005b (1973) "Juego profundo: Notas sobre la riña de gallos en Bali", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 339-372.

**Gledhill, John**

2005 "Some Histories are More Possible than Others: Structural Power, Big Pictures and the Goal of Explanation in the Anthropology of Eric Wolf", en *Critique of Anthropology*, vol. 25, núm. 1, pp. 37-57.

**Habermas, Jürgen**

1985 *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., Boston, Beacon.

**Harvey, David**

1989 *The Condition of Postmodernity*, Cambridge/Oxford, Blackwell.

**Homans, George C.**

1964 (1950) *El grupo humano*, Buenos Aires, Universitaria.

**Huntington, Samuel P.**

1996 *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Schuster.

**Kuhn, Thomas S.**

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Universidad de Chicago.

**Lesser, Alexander**

1985 (1961) "Social Fields and the Evolution of Society", en Mintz, Sidney (ed.), *History, Evolution and the Concept of Culture. Selected Papers by Alexander Lesser*, Cambridge, Universidad de Cambridge, pp. 92-99.

**Lomnitz, Claudio**

2001 *Deep Mexico Silent Mexico. An Anthropology of Nationalism*, Minneapolis, Universidad de Minnesota.

**Malthus, Thomas Robert**

1970 (1798) *An Essay on the Principle of Population*, Middlesex, Inglaterra, Penguin.

**Maine, Henry Sumners**

1974 *Village-Communities in the East and West*, Nueva York, Arno.

**Marcus, George y M. Fischer**

1986 *Anthropology as Cultural Critique*, Chicago, Universidad de Chicago.

**Marx, Carlos**

1946 (1867) "El fetichismo de la mercancía y su secreto", en *Capital*, tomo I, capítulo 1, inciso 4, México, FCE.

1982 *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, México, Siglo XXI, pp. 31-33.

**Mintz, Sidney y Eric R. Wolf**

1989 "Reply to Michael Taussig", en *Critique of Anthropology*, vol. IX, núm. 1, pp. 25-31.

**Morgan, Lewis Henry**

1993 *La sociedad antigua: Investigaciones sobre el progreso humano desde el salvajismo y a través de la barbarie hasta la civilización*, México, CONACULTA.

**Parsons, Talcott**

1982 *El sistema social*, Madrid, Alianza.

**Reddy William M.**

1992 "Postmodernism and the Public Sphere: Implications for an Historical Ethnography", en *Cultural Anthropology*, vol. 7, núm. 2, pp. 135-168.

**Redfield, Robert**

1963 *El mundo primitivo y sus transformaciones*, México, FCE.

**Roseberry, William**

1989 *Anthropologies and Histories*, Nuevo Brunswick, Nueva Jersey, Universidad de Reutgers.

1995 "The Cultural History of Peasantries", en Schneider, Jane y Rayna Rapp (eds.), *Articulating Hidden Histories*, Berkeley, Universidad de California, pp. 51-66.

**Sapir, Edward**

1949 "The Status of Linguistics as a Science", en David, G. (ed.), *Culture, Language and Personality. Selected Essays of Edward Sapir*, Mandelbaum, Berkeley, Universidad de California, pp. 65-77.

**Seung, T. K.**

1982 *Structuralism and Hermeneutics*, Nueva York, Universidad de Columbia.

**Skidelsky, Robert**

2003 "The Mysteries of Growth", en *New York Review of Books*, vol. I, núm. 4, 13 de marzo, pp. 28-31.

**Taussig, Michael**

1989 "History as Commodity in Some Recent American (Anthropological) Literature", en *Critique of Anthropology*, vol. IX, núm. 1, pp. 7-23.

**Tönnies, Ferdinand**

1979 *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península.

**Vico, Giambattista**

1987 (1745) *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, México, FCE.

**Viqueira, Juan Pedro**

- 2000 "Una historia en construcción: Teoría y práctica de los desfases", en Hernández, Miguel y José Lameiras (eds.), *Las ciencias sociales y humanas en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, pp. 119-159.

**Weber, Max**

- 1987 (1922) *Economía y sociedad*, México, FCE.

**Whorf, Benjamin Lee**

- 1984 (1941) "La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales", en Garvin, P. L. y Y. Lastra de Suárez (comps.), *Antología. Estudios en etnolingüística y sociolingüística*, México, UNAM.

**Wolf, Eric R.**

- 1987 *Europa y la gente sin historia*, México, FCE.
- 1999 *Envisioning Power. Ideologies of Dominance and Crisis*, Berkeley, Universidad de California.
- 2001a (1990) "Facing Power. Old Insights, New Questions", en *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Universidad de California, pp. 383-397.
- 2001b (1995) "On Field Work and Theory", en *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Universidad de California, pp. 49-62.
- 2001c (1999) "Anthropology among the Powers", en *Pathways of Power. Building an Anthropology of the Modern World*, Berkeley, Universidad de California, pp. 63-80.