

# LOS ENCANTOS DEL PODER

desafíos de la antropología política

marc abélès  
máximo badaró

---

**siglo xxi editores, méxico**

CERRO DEL AGUA 248, MONTERO DE TERREROS  
04310 MÉXICO, D.F.  
www.sigloxxieditores.com.mx

**siglo xxi editores, argentina**

GUATEMALA 4824, C1425HUP  
BUENOS AIRES, ARGENTINA  
www.sigloxxieditores.com.ar

**salto de página**

ALMAGRO 38  
28010 MADRID, ESPAÑA  
www.saltodepagina.com

**biblioteca nueva**

ALMAGRO 38  
28010 MADRID, ESPAÑA  
www.bibliotecanueva.es

**anthropos**

CALEPANT 241  
08018 BARCELONA, ESPAÑA  
www.anthropos-editorial.com

---

---

Abélès, Marc

Los encantos del poder: Desafíos de la antropología  
política // Marc Abélès y Máximo Badaró.- 1ª ed.- Buenos  
Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.

144 p.; 21x14 cm.- (Antropológicas // dirigida por Alejandro  
Grimson)

ISBN 978-987-629-580-2

1. Antropología Política. I. Badaró, Máximo II. Título  
CDD 320

---

© 2015, Siglo Veintiuno Editores Argentina S.A.

Diseño de cubierta: Peter Tjebbes

ISBN 978-987-629-580-2

Impreso en Altuna Impresores // Doblas 1968, Buenos Aires,  
en el mes de agosto de 2015

Hecho el depósito que marca la Ley 11 723  
Impreso en Argentina // Made in Argentina

## 4. El poder desde cerca

### Enfoques, dilemas y desafíos

“¿Puede plantearse seriamente un interrogante sobre el poder?”. Los ecos de la simple pregunta que Pierre Clastres planteaba a inicios de la década de 1970 en las primeras líneas de *La sociedad contra el Estado* todavía resuenan con fuerza en las dificultades que encuentra la antropología para eludir concepciones trascendentales, normativas y morales del poder.

A lo largo de su historia la antropología ha mantenido una relación ambivalente con el estudio del poder. Sus herramientas metodológicas y teóricas han permitido dar cuenta de los mecanismos de dominación política, cultural y económica de los sistemas coloniales, imperiales y capitalistas en diferentes momentos de la historia. Pero al privilegiar el estudio de lo que algunos han llamado *la misère du monde*, esto es, de los grupos, sistemas simbólicos y prácticas sobre las cuales los efectos del poder recaen con mayor fuerza, el enfoque antropológico ha tendido a equiparar los intereses, situaciones y experiencias de los marginados con los márgenes del poder.

En muchos casos este proceso no sólo ha hecho proliferar visiones paternalistas y románticas de los grupos marginados; también ha tendido a circunscribir la comprensión del poder en la noción de alteridad: los “otros” de la antropología, aquellos a quienes se identifica como interlocutores, y a la vez el objeto de estudio privilegiado, suelen aparecer en una relación de externalidad con el poder.

Pero sabemos que el poder es immanente a la vida social. No es extraño que autores como Pierre Clastres hayan puesto tanto acento en la universalidad de la relación de poder, incluso en aquellos grupos cuyas estrategias se esfuerzan por limitarla. En efecto, su etnografía está lejos de la nostalgia del buen salvaje que

los críticos de su época le imputaban. En un sentido similar, Deleuze y Guattari jamás idealizaron la micropolítica ni consideraron que esta fuera inmune a las trampas del poder. Lo molecular no está únicamente del lado de la economía moral, así como lo molar tampoco encarna la quintaesencia del poder.

### MÁS ALLÁ DE LA ANTROPOLOGÍA COMPASIVA

La antropología política, sobre todo la de orientación posfoucaultiana, no ha sabido evitar la trampa de la ontologización del poder, corriendo el riesgo de repetir una de sus tradiciones menos reivindicables: la de transformar su objeto de estudio en una alteridad y, como siempre, hacerlo con las mejores intenciones del mundo. Pero, parafraseando lo que declaraba un célebre escritor a propósito de la literatura, no es con buenos sentimientos que se hace buena antropología.

El deslizamiento progresivo del foco en la biopolítica hacia la economía moral es sintomático de una lectura de lo social que tiene dificultades para aprehender lo político como su dimensión constitutiva. La idea del carácter exógeno del poder ya prevalecía en el análisis de la jefatura amazónica de Lévi-Strauss: el poder era concebido como el resultante de un contrato, a lo que Clastres justamente se oponía. En efecto, no hay trascendencia del poder, independientemente de los términos con los que se lo asocia: soberanía, hegemonía, dominación.

Lo que los antropólogos han descubierto acerca del poder es su imbricación en lo social. Y es esta imbricación el foco de la indagación antropológica. Razonar en estos términos implica cuestionar una forma de pensar lo político que se articula en torno a pares de oposición tales como inclusión/exclusión, política/infrapolítica, Estado/márgenes, entre otras. En última instancia todos estos pares funcionan más eficazmente cuando la figura del Estado, concebido como una esencia, se impone como punto focal de la política: el representante único y homogéneo de la sociedad, aquello que determina las formas de sujeción y establece

las condiciones de la subjetivación, contra el que se enfrentan las rebeliones y las revueltas, el Uno frente a lo Múltiple. Se trata de la figura de un Estado cuyo centro está en todos lados y su circunferencia en ninguna parte.

De este modo, entendida como la contracara de la infrapolítica y por encima de la marginalidad, la figura del soberano escapa a la indagación antropológica. Y así se presenta una situación llamativa: la antropología del Estado y, en términos generales, la antropología del poder, se transforma en una antropología de la frontera, lo prohibido, la coacción y los modos en que los individuos intentan liberarse de estas dimensiones o las resisten a través de medios más o menos violentos. Se trata de la conocida historia de los pequeños contra el gigante. La antropología no cesa de llamar la atención sobre esa disimetría y se repliega en el discurso de la economía moral.

Cuando la antropología del Estado se focaliza exclusivamente en sus aspectos más represivos, termina identificando lo político con la imagen simplista del confrontamiento entre el soberano y los dominados. De allí la posición relativamente confortable de muchos cientistas sociales, que no dudan en tomar partido, con mucha elocuencia, a favor de los dominados al tiempo que no tienen resquemores en beneficiarse de los fondos estatales o de sus aliados a escala global.

Pero aquí no vale la pena ceder al canto de sirena de la polémica. Basta con señalar un peligro concreto, el de desarrollar una antropología compasiva que se focaliza ante todo en los procesos de exclusión y en las formas explícitas o larvadas de rebelión. No caben dudas de que esta antropología es necesaria; pero al focalizarse exclusivamente en los márgenes y en el discurso de la economía moral, se elude el desafío de, como señalaba Foucault, analizar "el poder a través de sus mecanismos positivos" (2004: 35).

El desarrollo de una antropología compasiva conlleva el riesgo de dejar intacta la imagen del poder y del Estado soberano al cual se opondrá la moralidad resistente de los dominados. Y también elude los desafíos epistemológicos y metodológicos que implica el estudio etnográfico de quienes ejercen el poder. Cuando los "indígenas son nuestros vecinos" (Ginsburg, 1992), cuando estudia-

mos a actores poderosos, el arraigado imperativo antropológico de “dar voz a los sin voz” se topa con una realidad que los antropólogos no logramos asumir o reconocer cuando estudiamos a los grupos subalternos: el desinterés de los “nativos” por hacerse escuchar a través de la “voz” antropológica, ya sea porque desconfían de ella, porque no la necesitan o porque poseen sus propios recursos para intervenir en la esfera pública.

### COLABORACIÓN Y COMPROMISO

El apogeo de la antropología posmoderna y su propuesta de un enfoque orientado a la “crítica cultural” (Marcus y Fischer, 2000) contribuyeron a que este imperativo antropológico perdiera protagonismo; no obstante, la relación que los antropólogos establecemos con los grupos que estudiamos y la reconstrucción en el texto etnográfico de esta relación como vía de acceso a las perspectivas y experiencias de esos grupos, continúan siendo una de las características más productivas y valoradas del enfoque antropológico.

En este punto la dimensión política y ética de la producción de conocimiento antropológico adquiere una centralidad mayor. El imperativo del trabajo de campo y la atención privilegiada al “punto de vista nativo” –principalmente de los subalternos– expone a los antropólogos que estudian las elites al riesgo de ser acusados de naturalizar o legitimar la voz de los poderosos o de relativizar los efectos políticos y sociales del poder.

Este riesgo es aún mayor cuando los grupos representan intereses, valores, ideologías o instituciones conservadoras, reaccionarias o controvertidas desde el punto de vista del investigador y su grupo de pertenencia. En la década de 1980, Faye Ginsburg (1992) debió enfrentar estos desafíos a la hora de elaborar y publicar los resultados de su estudio etnográfico sobre los movimientos militantes a favor y en contra del aborto en los Estados Unidos. El principal dilema político, moral y epistemológico de la autora giró en torno a cómo hacer comprensible el punto de vista de los

grupos antiabortistas, a quienes la mayoría de sus amigos y colegas antropólogos consideran sus “enemigos” ideológicos.

En un sentido similar, Hugh Gusterson, en un artículo donde reflexiona sobre los dilemas que enfrentó en su investigación etnográfica acerca de los científicos que producen armas nucleares, plantea una posición que vale la pena destacar:

Es posible argumentar que lo mejor que los etnógrafos pueden hacer para zanjar los dilemas inherentes al estudio de las elites nucleares –y, por extensión, todos los grupos de elite a cuyo ejercicio del poder los antropólogos se sientan inclinados a oponerse– es intentar abrir un espacio en sus textos para la irreductibilidad humana de la ideología y la cultura (1993: 76).

Gusterson sugiere una estrategia de escritura polifónica que pone en diálogo las voces de los informantes, opuestas entre sí, y posibilita que los etnógrafos puedan

dar cuenta de terrenos culturales y políticos fuertemente controvertidos sin renunciar a su posición crítica pero también sin renunciar al impulso de comprender y humanizar al Otro, que es la base de la mejor etnografía (1993: 76).

Pero los dilemas que enfrentan los estudios antropológicos de las elites y los grupos de poder moral e ideológicamente controvertidos no sólo aparecen a la hora de la escritura del texto etnográfico; en realidad, surgen mucho antes, en la relación que los antropólogos establecemos con nuestros interlocutores durante el trabajo de campo. La época de la pretensión objetivista de la antropología ha quedado en el pasado; en las últimas décadas, se ha denominado “etnografía colaborativa” a un trabajo que pone en juego reflexividades comprometidas en una situación común a través de posiciones diferentes.

El principal promotor de la “etnografía colaborativa”, el antropólogo George Marcus, sostiene que este enfoque remite a

una suerte de teatro de reflexividades cómplices orquestadas por el etnógrafo comprometido en colaboraciones mucho más complejas y explícitas que las que se establecían en la puesta en escena tradicional de la investigación, como el informe de las relaciones con los informantes en el campo (Marcus, 2002: 8).

La noción de “antropología colaborativa” posee el mérito de reinsertar en el texto etnográfico a los “nativos” como interlocutores teóricos de sus propios universos sociales y culturales. De acuerdo con Marcus, las personas que los antropólogos estudian producen su propia “paraetnografía” (o criptoetnografía), a partir de la cual se pueden crear espacios de interlocución y producción de conocimiento antropológico.

En realidad, la investigación colaborativa existía mucho antes de que fuera tematizada por los antropólogos posmodernos; así lo atestigua, en cierta medida, la noción de observación *participante*. Pero entonces no era siquiera imaginable que el antropólogo pudiera perder el control, y la censura que existió durante décadas en torno al diario de Malinowski es reveladora de esta voluntad de proteger una cierta imagen del sabio que privilegia la objetividad y el desinterés. Para que sugiera una visión renovada de la práctica etnográfica, cuyos efectos políticos no pueden subestimarse, fue necesario un movimiento crítico en dos etapas sucesivas: primero en relación con la producción de los textos etnográficos y, luego, a partir de la interpelación de la experiencia misma del trabajo de campo.

En cuanto a la cuestión del compromiso o del involucramiento del investigador, es necesario introducir una diferencia entre el hecho de comprometerse en una situación –en inglés la expresión *engaged* remite a la idea de una implicación personal– y un segundo significado del término, que en cierta medida posee reminiscencias sartreanas, inseparable de una toma de partido, de la voluntad asumida de apoyar un grupo o una causa. No caben dudas del interés que presenta hoy en día este compromiso, ya clásico en el ámbito de la antropología, sobre todo en las situaciones intersticiales y de frontera (Agier, 2013).



Pero no hay que confundir esta perspectiva "implicada" con la de los antropólogos que trabajan codo a codo con las minorías reivindicando el respeto de sus derechos fundamentales y poniendo su *expertise* y sus conocimientos a su servicio; aquí hay un compromiso en el sentido fuerte del término. Pero también existen otras estrategias de colaboración que consisten en hacer participar a los representantes de las comunidades en la elaboración de los escritos que los tienen como protagonistas; en estos casos son ellos quienes juegan el rol de expertos y consultores en la producción de los textos, y en algunos casos incluso los escriben (Lassiter, 2005).

En todos los casos citados encontramos una relación que va a contracorriente de la visión tradicional del antropólogo solitario, seguro de su saber y legitimado por su posición institucional; del perfil del antropólogo que no tiene que rendir cuenta a los grupos que estudia, quienes, a su vez, no suelen poseer los medios para acceder a lo que se escribe sobre ellos. Sin embargo, hace ya tiempo que esta representación de la antropología se encuentra amenazada por los procesos de circulación de información en el marco de la globalización y por el desarrollo de internet, que abre nuevas posibilidades de diálogo a distancia y en tiempo real entre los diferentes actores que intervienen en una situación etnográfica.

A pesar de sus fortalezas, el enfoque colaborativo-comprometido presenta un aspecto problemático. Por un lado remite a la figura del antropólogo-ciudadano cuyo punto de vista converge con el de sus interlocutores en torno a la reivindicación de sus causas. Esta actitud, si bien rompe con el supuesto desinterés del sabio, también se presta a formas de manipulación que tienden a hacer del investigador un experto cuya legitimidad institucional se privilegia más que sus competencias críticas. Otras disciplinas se han enfrentado al mismo dilema, que muchas veces adquiere la forma de una oposición entre ciencias puras y ciencias aplicadas. En la antropología, este modo de formular el problema la aleja considerablemente de la cuestión esencial: la especificidad de la posición de intersección que ocupa el investigador, una posición que los enfoques situacionales y colaborativos han contribuido a problematizar.

¿Qué ocurre con la voluntad de “colaboración” cuando no hay posibilidad de generar empatía o identificación ideológica, política o ética con los grupos estudiados? ¿Cómo se articula el “compromiso” antropológico con las minorías y desposeídos, los movimientos sociales y las causas progresistas y populares, con el análisis crítico de los conflictos internos, las luchas de poder, los intereses económicos y las transformaciones ideológicas de estos sectores?

Estas preguntas adquieren particular relevancia para los antropólogos latinoamericanos que estudian temáticas relacionadas con la represión política de los regímenes militares durante las décadas de 1970 y 1980, sobre todo para aquellos que pretenden conjugar compromiso político y análisis crítico en el estudio etnográfico de los movimientos sociales involucrados en la lucha contra las violaciones a los derechos humanos o en los procesos sociales de construcción de memorias colectivas de estos períodos.

En algunos casos, los “nativos” comprometidos con estas problemáticas son individuos o grupos que pueden apelar a su capital educativo, político y social para discutir, refutar o impugnar la validez científica o moral de los análisis antropológicos.<sup>17</sup> Y muchas veces se presentan situaciones de este tipo cuando los destinatarios de la mirada etnográfica son actores económicos, políticos o sociales poderosos que se preocupan por proyectar una imagen de integridad moral en la esfera pública (Badaró y Vecchioli, 2009).

Lo cierto es que estas situaciones ponen en evidencia que la antropología siempre está un tanto desfasada respecto de los ideales armoniosos de colaboración y compromiso. Sus trabajos se producen en diálogo con los actores, pero en el marco de una relación que no está exenta de tensiones, y donde siempre existe la posibilidad de lo imprevisto y de la irrupción de lo indeseado.

17 Para una controversia sobre los abordajes antropológicos y políticos de esta temática en la Argentina, véase Tiscornia y Besse (2010).

## ¿UNA COLABORACIÓN INÚTIL?

A comienzos de octubre de 2009, uno de nosotros (Máximo Badaró) participó de una reunión en Ginebra con el director general de la Organización Mundial del Comercio (OMC), Pascal Lamy, junto con tres antropólogos que venían realizando trabajo de campo en esta organización en el marco de un proyecto de investigación coordinado por otro de nosotros (Marc Abélès).<sup>18</sup> La reunión se realizó por iniciativa de uno de los integrantes de este equipo, el antropólogo estadounidense George Marcus, quien buscaba poner en práctica un dispositivo metodológico experimental que él denomina “para-site”. Su objetivo era generar un espacio de interlocución donde Pascal Lamy reflexionase sobre su propia práctica como jefe de esta organización y la discutiera con nuestras visiones y experiencias producto del trabajo de campo.

El lugar elegido para la reunión fue el más privado y reservado de todo el edificio de la OMC: el *green room*. Este salón es un espacio político intersticial de la OMC. Allí se realizan reuniones informales en las que los diferentes actores enfrentados en una negociación comercial internacional expresan sus intereses ante el director general, que desempeña el papel de mediador. A diferencia de las reuniones formales, los encuentros en el *green room* no pueden ser registrados en minutas, actas o grabaciones de ningún tipo.

Cuando la reunión tuvo lugar, hacía más de un año que el equipo de investigación realizaba trabajo de campo en la OMC sin haber tenido contacto con su director. Para muchos de nosotros esto era una sorpresa: estábamos haciendo investigación en el interior de una de las organizaciones internacionales más emblemáticas y cuestionadas del capitalismo global; pero nuestro trabajo se desarrollaba con absoluta libertad, sin interferencias ni condicionamientos de sus autoridades. Esta situación particular respondía

18 Los integrantes del equipo de investigación que estuvieron presentes en la reunión fueron Máximo Badaró, Jae Chung, Lynda Dematteo y George Marcus. Haddi Deeb, doctorando en antropología de la UCLA, participó como investigador externo al equipo.

principalmente al respeto que Pascal Lamy tenía por el trabajo de uno de nosotros (Marc Abélès), como a su valoración de la relevancia práctica y política del conocimiento antropológico.

Para provocar la discusión inicial habíamos elaborado un texto que presentaba un análisis lingüístico de algunos discursos sobre la OMC, y que enviamos a Lamy con anticipación. En los días previos a la reunión habíamos revisado los posibles ejes de discusión que podían surgir en el encuentro con Lamy y las estrategias para evitar que el encuentro adoptase el formato de entrevista periódica al que él estaba acostumbrado. Pero no estábamos seguros de qué iba a ocurrir en el encuentro: allí radicaba la dimensión más valiosa de este experimento metodológico y epistemológico.

Nuestra primera sorpresa fue grata: Lamy había leído meticulosamente el documento que le habíamos enviado. Pero pronto descubrimos que estaba en completo desacuerdo con el texto porque consideraba que nuestro enfoque carecía de relevancia para pensar los dilemas y desafíos más urgentes de la organización. Dicho de otro modo: nuestro análisis le parecía inútil (aunque él no lo expresó en estos términos).

Su diagnóstico no implicaba un cambio de opinión respecto de la relevancia política del conocimiento antropológico. Para dejar en claro este punto, y para sorpresa de todos, Pascal Lamy colocó sobre la mesa un libro reciente de Marshal Sahlins en el que este reconocido antropólogo realiza una feroz crítica a los principios ideológicos fundantes del capitalismo y la civilización occidental. Evocando los análisis de Sahlins, Lamy nos hizo saber que ese era el tipo de antropología que a él le servía para reflexionar sobre el lugar de la OMC ante los desafíos del capitalismo contemporáneo. Y eso era justamente lo que él no encontraba en nuestros análisis. Para reforzar su diagnóstico lapidario acerca de nuestro trabajo, Lamy se *playó* en una exposición detallada de los desafíos actuales del sistema multilateral de comercio y de la OMC.

No sabíamos cómo reaccionar. Si bien el encuentro no había adoptado el formato de la entrevista, Lamy lo había encauzado bajo otro registro que él manejaba con maestría, pero que nosotros también queríamos evitar: la exposición académica. En cierta medida, el director de la OMC nos explicaba cómo debíamos ha-

cer nuestro trabajo. Lo más preocupante de la situación, desde ya, no era el daño que sus palabras podían producir en nuestra débil autoestima antropológica.

El problema radicaba en que estábamos ante una oportunidad única –el encuentro de un grupo de antropólogos con el director de una organización clave del capitalismo global– y no lográbamos nuestro objetivo inicial, que en ese momento mostraba sus falencias de origen: intentar provocar al director de la OMC para que produjese una reflexividad sobre su propia posición y sus prácticas como jefe de esta organización internacional. En lugar de un “nativo” reflexionando con nosotros sobre sí mismo, nos encontramos con un sofisticado análisis académico de la OMC.

Ante esta situación, uno de nosotros (Máximo Badaró) pidió la palabra para comentar algunas ideas que habían surgido en su experiencia de investigación en la OMC, y que él creía que podían llegar a provocar en el director una reacción más cercana a la buscada. Después de leer una lista de las transformaciones de la OMC que habían llamado su atención, Máximo le dijo a Lamy que él pensaba que todos estos aspectos se relacionaban con la creciente convergencia de las agendas y prácticas de la OMC con las de las grandes ONG globales.

“¿Estamos ante un proceso de ‘oenegización de la OMC’?”, preguntó, intentando provocar. El carácter insidioso de la pregunta no era infundado. Durante muchos años las ONG habían sido las opositoras más activas a las políticas de la OMC, y las autoridades de esta organización siempre se habían negado a reconocerlas como interlocutoras válidas. Entre la OMC y las ONG había recelos y sospechas mutuas. Pero a partir de la llegada de Lamy esta postura había empezado a cambiar a partir de la implementación de políticas de “transparencia” y de mayor vinculación con diferentes organizaciones y actores de la “sociedad civil” relacionados con las temáticas de comercio y desarrollo.

A pesar de nuestras expectativas, Lamy no se mostró contrariado y respondió con un “sí” rotundo a la pregunta, supuestamente capciosa, que le habíamos formulado; destacó su relevancia y se explayó sobre la convergencia entre OMC y ONG. Su respuesta fue al mismo tiempo estimulante y desconcertante. Por un lado,

ponía de relieve un conjunto de problemáticas muy relevantes relacionadas con la mayor convergencia de actores sociales e institucionales heterogéneos en torno al protagonismo de las cuestiones morales en la política global. Pero, por otro lado, al convalidar nuestro comentario, Lamy ponía en evidencia el tipo de vínculo que la antropología podía entablar con el poder (al menos de la antropología que nosotros practicábamos allí): nuestros análisis no sólo eran inútiles, también eran inofensivos. A su vez, quienes participamos de esa reunión sabíamos que para revertir esa situación o para buscar otro resultado de nada hubiese servido presentar un análisis de la OMC criticando, por ejemplo, su rol en la agudización de las desigualdades globales: Lamy y sus pares ya estaban muy acostumbrados y entrenados para criticar, rebatir o ignorar estos análisis.

Cuando una burocracia internacional como la OMC, una ONG global o una empresa transnacional recurren a la *expertise* antropológica, muchas veces le adjudican un mandato que paradójicamente parece coincidir con la misión que la antropología compasiva se adjudica a sí misma: analizar y poner en valor las dimensiones aparentemente irracionales, informales, simbólicas, imaginarias, rituales y culturales de las que se nutre el capitalismo globalizado para su reproducción.

Así lo sugiere Pascal Lamy en el prefacio que escribió al libro que surgió de la investigación que realizamos en la OMC:

Creo que la antropología tiene mucho para aportar a la construcción de una gobernanza mundial que resulte ante todo de la acción y la voluntad de hombres y mujeres movilizados por sus imaginarios así como por sus intereses. Las formas de ser, de comunicar y pensar, los valores, las creencias, los sueños y pesadillas son facetas de la identidad que deben conocerse para enriquecer el debate sobre la gobernanza mundial (Lamy, 2011: 12).

La antropología se convierte así en una disciplina destinada a rescatar e integrar en un relato alternativo lo que la modernidad capitalista ignora en su relato autojustificatorio. Pero tanto en el

trabajo de campo convencional –donde los “nativos” juegan un rol pasivo–, como en los proyectos de registro “colaborativo” que involucran a los grupos estudiados en la producción del conocimiento antropológico, la antropología está invariablemente destinada a incumplir ese mandato. Su posición epistemológica está lejos de cualquiera de las variantes del miserabilismo, sea en la versión instrumentalizada, a través de la cual el poder político y económico busca calmar y legitimar su mala conciencia, o bien en su versión filantrópica/militante, que busca “dar voz” a quienes se supone no la tienen.

Los antropólogos que asistimos al encuentro con el director de la OMC fuimos confrontados con otra faceta del conocimiento antropológico, que muy pocos están dispuestos a reconocer: su carácter inútil e inofensivo. A través de este experimento metodológico no pretendíamos inmiscuirnos en el “detrás de escena” de la OMC, ni buscábamos desenmascarar sus objetivos de dominación y marginación de los desposeídos del mundo. Muchos estudios han abordado el poder de las organizaciones internacionales desde esa perspectiva, y nuestra investigación se ha servido ampliamente de sus resultados.

Sin embargo, lo que este experimento buscaba era provocar un diálogo con el poder exponiendo el “detrás de escena” del conocimiento antropológico: los datos y percepciones etnográficas en estado precario y preliminar, sin certezas contundentes ni conclusiones definitivas. Pretendíamos, y quizás pecamos de inocentes, que esta exposición podía llegar a transformarse en una provocación político-cognitiva al poder y en una invitación a participar en un diálogo en el cual ambas partes expusieran sus dudas, incertidumbres y experiencias en la interpretación de la OMC.

Pero el hecho de que nuestra propuesta haya resultado inútil e inofensiva desde el punto de vista epistemológico no invalida su relevancia política. Por el contrario, esta experiencia puso en evidencia que el conocimiento antropológico muchas veces despliega su potencial político cuando no puede encasillarse con facilidad en una finalidad instrumental o en un proyecto político-ideológico específico, es decir, cuando no responde directamente a las expectativas y los mandatos morales que diferentes sectores

políticos, académicos y sociales depositan o esperan encontrar en sus análisis. En sus intentos por captar la capilaridad social del poder, la antropología ofrece un tipo de conocimiento que desestabiliza las visiones maniqueas y cristalizadas de la vida política, y desplaza sus sentidos hacia lugares, ideas y relaciones inesperadas.

#### UNA “COMPLICIDAD” NO BUSCADA

Los vínculos que los antropólogos establecen con las personas que estudian pueden adquirir rumbos inesperados. En una investigación etnográfica en una academia militar del Ejército Argentino realizada por uno de nosotros (Badaró, 2009a), los dilemas que se plantearon durante el trabajo de campo se suscitaron a partir de la participación del antropólogo en charlas informales en las cuales cadetes, oficiales y profesores de esta academia hacían comentarios que reivindicaban la actuación militar en los años setenta o relativizaban los reclamos de los organismos de derechos humanos sobre los alcances de la represión militar durante esa época.

Estas situaciones impedían al antropólogo apelar al relativismo cultural para evitar que el contacto con los militares interpelara directamente sus propios valores políticos, ideológicos y morales, tal como a priori podría haberlo hecho si hubiese estudiado grupos sociales geográficamente alejados y culturalmente “exóticos”. Por el contrario, los militares argentinos forman parte de la misma sociedad que el antropólogo, y sus demandas y planteos despiertan conflictos y reacciones sociales de diferente tipo. A su vez, el riesgo de que estas ideas se vieran justificadas porque el antropólogo decidiera adoptar una actitud neutral o bien de que la reiteración con que se hacían presentes banalizara su contenido moral siempre estuvieron presentes en la investigación.

La antropología de las elites y de los grupos política o moralmente controvertidos —como los científicos nucleares o los militares— plantea a los antropólogos la pregunta acerca de si es posible estudiar etnográficamente los grupos con los cuales, en razón de posicionamientos políticos, ideológicos o morales, existen pocas



posibilidades de establecer una relación de empatía o identificación. En la investigación en el Ejército Argentino, la autorización del director del Colegio Militar de la Nación (CMN), sumada a la condición de estudiante de doctorado en Francia y la proximidad generacional del antropólogo con los cadetes contribuyeron a entablar vínculos que no estaban directamente moldeados por la referencia al pasado reciente de la Argentina y la lógica binaria amigo-enemigo.

Pero sería ingenuo pensar que esto permitió crear una posición de completa exterioridad y distancia por parte del antropólogo ante los comentarios, los discursos y las ideas que se escuchaban en el CMN acerca de la última dictadura. En efecto, desde los primeros días del trabajo de campo se hizo evidente la dificultad que presentaba la tarea de acceder al sentido social de ese pasado sin, parafraseando la experiencia de Favret-Saada (1997) en su estudio de la brujería en Francia, quedar "afectado" por la lógica identitaria y relacional que acarrea su evocación. Para los interlocutores militares, el hecho de que el antropólogo no manifestara abiertamente críticas sobre la actuación del Ejército en los años setenta no lo colocaba automáticamente entre el grupo de personas que ellos consideraban "a favor" de los militares, pero sí contribuía a despejar dudas respecto de su posible alineamiento ideológico con los sectores de la sociedad que según ellos estaban "en contra" de la institución.

El antropólogo se encontraba en una situación particular: ni integrante de la "familia militar" o "camarada", ni "a favor", pero tampoco "enemigo" de los militares. Para los cadetes estaba claro que él no era uno de ellos, sino alguien a quien podían contar sus experiencias y puntos de vista sin sentir que fuera necesario justificarse o intentar convencerlo. Incluso en ámbitos controvertidos y de difícil acceso como lo es la institución militar, las técnicas etnográficas clásicas, como la predisposición a la escucha y la posibilidad de plantear preguntas y comentarios en términos significativos para los nativos, fueron los principales instrumentos para establecer un marco de confianza e interlocución más o menos fluido.

Las interacciones del antropólogo con los cadetes y los oficiales no estuvieron marcadas por la empatía, la identificación o la sim-

patía, sino antes bien por una suerte de complicidad que se fue construyendo a lo largo del tiempo y que respondía, en primer lugar, a la ausencia de una mirada orientada a juzgar sus prácticas e ideas o a oponer argumentos diferentes, tal como suelen hacerlo los enfoques periodísticos que se interesan por el mundo militar argentino. Solicitar justificaciones sobre sus ideas acerca del pasado reciente o manifestar argumentos contrarios a los suyos hubiese colocado casi automáticamente al antropólogo en una posición de exterioridad que con seguridad habría aliviado sus principios morales e ideológicos, pero que sin dudas habría obstaculizando sus posibilidades de conocer y comprender en profundidad ese grupo social y ese espacio institucional.

Esta "complicidad" no era de orden ideológico, político o moral. George Marcus (1999) sostiene que en el trabajo de campo se construye un tipo de complicidad que no responde a dimensiones ideológicas, políticas o morales, sino a orientaciones cognitivas e intelectuales que se manifiestan cuando el etnógrafo y los sujetos estudiados comparten una misma curiosidad y afinidad por conocer y comprender los vínculos entre las particularidades internas de sus vidas (por ejemplo, la vida cotidiana del Ejército) y las diferentes instituciones, procesos y actores sociales externos (por ejemplo, las políticas de defensa, la vida política del país, los valores sociales y culturales, los medios de comunicación, etc.).

Para Marcus, esta complicidad entre etnógrafo e informantes

surge de la curiosidad mutua y la ansiedad acerca de su relación con un "tercero", que no es el sistema mundial abstracto, sino los sitios específicos en otros lugares que afectan sus interacciones y los hacen cómplices (en relación con la influencia de ese "tercero"), creando el vínculo que hace más eficaz la relación de trabajo de campo (1999: 101).

En el caso del estudio etnográfico en el Ejército Argentino, la investigación estuvo constantemente marcada por un "tercero" tácito que intervenía y en gran medida moldeaba las interacciones del etnógrafo con los cadetes y los oficiales: ambos estaban muy

atentos a las imágenes que circulaban “afuera” del mundo militar sobre el Ejército. Marcus sostiene que el antropólogo “hace presente ese afuera” (1999: 98) dentro del ámbito que estudia. A lo largo del trabajo de campo muchos cadetes hacían comentarios como este: “Todo el mundo habla sobre los militares, todos los critican, pero hasta ahora nadie había venido acá a ver cómo es realmente la vida militar, cómo es la vida del cadete”. La complicidad con los interlocutores militares era de orden cognitivo: compartir una misma curiosidad acerca del conocimiento y la comprensión de las diferentes dimensiones, niveles y procesos que intervienen y afectan la vida interna del Ejército y sus integrantes, entre los cuales las memorias de la última dictadura militar ocupan un lugar central.<sup>19</sup>

#### **EL PODER IMPOTENTE**

Si estudiar las elites supone estudiar el poder, los modos en que las elites construyen, reproducen, transmiten, ejercen, reconvierten o pierden su poder constituye un foco central del trabajo etnográfico. Nadie dudaría, por ejemplo, de que el poder de las elites profesionales globales de las que el director y los funcionarios de la OMC forman parte reside, en buena medida, en sus posibilidades de influir, en el marco técnico y político, en las negociaciones que lleva a cabo esta organización internacional. Estos funcionarios poseen importantes trayectorias profesionales, un sofisticado conocimiento técnico y una amplia red de relaciones institucionales y políticas que resultan clave para cualquier negociación político-comercial a nivel global. Y también disponen de excelentes salarios, beneficios contractuales y condiciones laborales.

Sin embargo, la investigación etnográfica en la OMC nos enfrentó desde el primer momento con una dimensión diferente del

19 Para un desarrollo más detallado de este argumento, véase Badaró (2009b).

poder de estos funcionarios, a la que los estudios antropológicos de las elites y los grupos poderosos pocas veces prestan atención: su impotencia. En la OMC, la fuerte exigencia de "neutralidad" que recae sobre sus funcionarios puede significar la imposibilidad concreta de que estos utilicen sus contactos profesionales, así como el sometimiento de sus prácticas a un intenso control formal e informal. Roy, por ejemplo, un alto funcionario de la OMC, al presentar a uno de nosotros a una colega dijo: "Él es un antropólogo que estudia la tribu de la OMC y quiere analizar el impacto de nuestro trabajo". Y, sonriendo, agregó: "en caso de que nosotros tuviésemos algún impacto".

Roy y sus colegas de la alta jerarquía de la OMC poseen extensas trayectorias profesionales, conocimientos técnicos altamente especializados y fuertes vínculos con redes de expertos a escala global. La exigencia de "neutralidad" a la cual están sometidos restringe, en gran medida, la aplicación de esta *expertise* técnica y la utilización explícita de esos vínculos profesionales globales. Aunque poseen cierto nivel de visibilidad en la dinámica política de la OMC, la exigencia de neutralidad los obliga a no dejar huellas explícitas de sus prácticas.

Un ejemplo particularmente ilustrativo de esta situación se observa en las reuniones de los comités de negociación: los funcionarios-consejeros de la Secretaría General de la OMC se sientan en el estrado principal al lado de quien ejerce el rol de presidente del comité, en general un embajador o diplomático de alto rango, a quien asisten en la coordinación de la reunión con documentos, notas breves y comentarios al oído relativos a los temas que surgen durante el encuentro. Una de sus funciones más importantes es descifrar las intenciones de los delegados diplomáticos que participen de la reunión de negociación y transmitirle sus puntos de vista al presidente del comité. Los expertos se encargan de captar el pulso político durante el curso de la reunión, pero deben realizar esta tarea con extrema discreción y neutralidad. En muchos casos esta exigencia genera conflictos y frustraciones profesionales. Así lo sugiere el comentario de uno de ellos: "de tanto buscar la neutralidad terminamos siendo inútiles". La impotencia es una de las sensaciones más extendidas.

Este comentario remite a la problemática del “poder impotente”, que Pierre Clastres analizó en contextos radicalmente diferentes. ¿Cómo analizar el poder cuando este se funda en su impotencia? En las negociaciones comerciales internacionales estos funcionarios deben intervenir con recaudo, discreción y neutralidad. Sus prácticas están sujetas a una fuerte vigilancia informal por parte de los integrantes de la comunidad global de expertos, los funcionarios de organizaciones internacionales y ONG, los diplomáticos y los representantes de empresas que trabajan en torno a las temáticas de comercio internacional y desarrollo.

Los altos funcionarios de la OMC corren un doble riesgo: si utilizan sus contactos, su posición institucional y sus conocimientos técnicos para privilegiar intereses personales, particulares o sectoriales, su prestigio individual en el seno de esta comunidad global se ve amenazado; pero si cumplen al pie de la letra la exigencia de neutralidad y se limitan a informar a los representantes diplomáticos acerca del estado de una temática de negociación sin emitir juicios de valor o aconsejar posibles cursos de acción, podrían desperdiciar su capacidad técnica y transformarse en profesionales de escasa utilidad para aquellos a quienes deben servir, los delegados diplomáticos que intervienen en las negociaciones de la OMC.

Pero esta dinámica del poder no se limita a las prácticas de los funcionarios de alto rango de la OMC. Su director general también está sujeto a un conjunto de obligaciones en relación con la comunidad de actores que intervienen en las negociaciones de esta organización. De hecho, estos actores buscan evitar que la autoridad institucional del director general de la OMC se transforme en poder personal. Al jefe de la OMC se le aplica la misma pregunta que Clastres formulaba sobre el jefe indígena: “¿Cómo explicar entonces que una función sea, por un lado, gratificada con privilegios exorbitantes y, por otro lado, sea impotente de ejercerse?” (1974: 35). A contrapelo de las visiones que encuentran en el director de una organización internacional como la OMC a un actor superpoderoso o a un agente de los poderes políticos y económicos globales hegemónicos, lo que sorprende al estudiar etnográficamente las características de la autoridad que detenta el jefe de la OMC es la

precariedad de su poder. El jefe de la OMC no puede ejercer su cargo de acuerdo con ideas y proyectos individuales sin poner en riesgo su autoridad y prestigio individual.

En cierta medida, la figura del director de la OMC se asemeja a la del jefe guaraní que retrata Clastres. ¿Qué deberes y beneficios posee la jefatura guaraní según Clastres? El jefe indígena tiene que mediar en los conflictos internos de la tribu, poseer excelentes capacidades oratorias y demostrar generosidad en la entrega de sus bienes hacia la población. Clastres observa que estas obligaciones son en extremo demandantes y producen una situación particular: el jefe se encuentra constantemente al servicio de grupo y su poder no depende tanto de su carisma personal como de la voluntad del grupo que acuerda otorgárselo. Los beneficios que recibe por ocupar esta posición son el prestigio –que, sin embargo, no puede reconvertir en poder personal– y el acceso a la poligamia. La jefatura guaraní es el lugar del intercambio de bienes, palabras y mujeres. Si el poder del jefe guaraní siempre está en manos del grupo que se lo otorga en lugar de estar en las suyas, esto se debe a que el jefe siempre se encuentra en la posición de deudor de la sociedad.

La situación del jefe de la OMC es sorprendentemente similar. Su función es la de actuar como mediador entre los intereses de los diferentes actores que participan de las negociaciones comerciales internacionales. El ejercicio de esta función se basa en el prestigio y la confianza que detenta en la comunidad de representantes diplomáticos radicados en Ginebra. Y, a igual que el jefe guaraní, su principal herramienta de trabajo es su capacidad para utilizar la palabra: el director general tiene el deber de hablar en representación de la OMC, de los “intereses” de todos. Por lo tanto, utiliza buena parte de su tiempo en prestarse a entrevistas periodísticas, dictar conferencias, dar discursos y ofrecer declaraciones a través de las cuales busca intervenir en la elaboración de una narrativa pública sobre el desarrollo de las negociaciones.

La mayoría de las reuniones más importantes de la OMC, como las reuniones ministeriales y del consejo general, se inician y finalizan con un discurso del director general. Su palabra también circula en ámbitos privados e informales, como las

reuniones que tienen lugar en el *green room*, donde las partes enfrentadas en una negociación intercambian opiniones bajo el seguimiento y la mediación de la palabra del director; o en las reuniones llamadas "*confessionals*" en las que el director se entrevista con los representantes diplomáticos de un país para conocer sus posiciones y perspectivas de negociación.

La observación etnográfica de algunos de estos encuentros públicos y formales, y las charlas con los representantes diplomáticos acerca de sus encuentros informales con el director general indican que es posible aplicar lo que Clastres dice acerca del jefe guaraní a la palabra del director de la OMC:

¿Qué dice el jefe? ¿Qué es una palabra de jefe? Es, ante todo, un acto ritualizado [...]. La palabra del jefe no es dicha para ser escuchada. Paradoja: nadie presta atención al discurso del jefe. O, más bien, se finge no prestar atención. Pues si el jefe, como tal, debe someterse a la obligación de hablar, en cambio las personas a las que se dirige no están por su parte comprometidas más que a aparentar que lo oyen. Y podría decirse que, en cierto sentido, no pierden nada. ¿Por qué? Porque literalmente el jefe, con gran prolijidad, no dice nada. En lo esencial, su discurso consiste en una celebración, repetida un sinnúmero de veces, de las normas de vida tradicionales (1974: 135).

Los representantes diplomáticos que han mantenido reuniones informales con el director general de la OMC comentan una situación similar: las palabras del director no hacen más que repetir el discurso oficial acerca de la necesidad de alcanzar acuerdos para cerrar un ciclo de negociación y garantizar el libre comercio. Y, de hecho, eso es lo que los diplomáticos esperan escuchar del jefe de la OMC: un discurso "neutral". En esas reuniones ellos buscan evaluar si el discurso del jefe y sus principales funcionarios se ha transformado en un discurso de poder, es decir, en una palabra que responde a intereses particulares. De hecho, muchas veces ellos solicitan reuniones con el director general o informes a la secretaría general de la OMC no tanto para buscar la solución

a un conflicto o acceder a una información de la que carecen, sino como un mecanismo de control, para evaluar si aquellos poseen una posición específica sobre un tema de negociación en juego.

La palabra del jefe de la OMC mantiene una relación particular con el poder. No puede dictar órdenes, sancionar o marcar cursos de acción. Y tampoco tiene el monopolio de la explicación pública acerca de lo que ocurre en esta organización. Las ONG, las consultoras, los medios de comunicación y los representantes diplomáticos, emiten constantemente interpretaciones sobre la OMC y el estado de sus negociaciones internas, que muchas veces cuestionan o contradicen las palabras del director general.

Al igual que el jefe guaraní, la necesidad de demostrar generosidad hacia su comunidad también es una obligación del jefe de la OMC. Pero los bienes que tiene para ofrecer no son mercancías ni objetos preciados, sino su propio tiempo. El director general está sujeto a una constante demanda, y tiene que mantener entrevistas y reuniones formales e informales con representantes diplomáticos en Ginebra y autoridades políticas de diferentes países del mundo, sobre todo de los miembros más pobres de la OMC, para quienes su disponibilidad para recibirlos constituye un importante indicador del modo en que este pone en práctica la relación entre su autoridad institucional y su poder político.

Es evidente que este registro corre el riesgo de presentar una imagen edulcorada del poder del jefe de la OMC. Lo cierto es que el director general de una organización internacional como la OMC posee un importante bagaje de información, una amplia red de contactos técnicos y políticos y una sólida experiencia profesional que le otorgan la posibilidad de intervenir en diferentes escenarios de la política y la economía global. Pero cualquier persona que esté familiarizada con las relaciones de poder que se tejen en las grandes burocracias internacionales también reconocería que este poder siempre está sujeto a los estrictos mecanismos que utilizan los miembros de estas comunidades globales de expertos y funcionarios internacionales para vigilar, regular y evaluar los comportamientos de sus pares: rumores, sospechas, circulación de información contradictoria, organización de seminarios, *workshops* y conferencias.



Por último, cabe señalar que existe una diferencia central entre la impotencia del poder del jefe indígena y la del jefe de la OMC. Mientras la principal tarea del primero es mantener la igualdad y la unión entre los integrantes de su tribu, el segundo gobierna una comunidad de actores marcada por desigualdades, conflictos y divisiones internas. El poder impotente del jefe indígena busca evitar que surjan desigualdades dentro de su comunidad; las prácticas del jefe de la OMC, en cambio, corren el riesgo de agudizarlas, ya que su mandato de "neutralidad" le impide poner su *expertise* técnica y sus vínculos políticos directamente al servicio de los integrantes menos poderosos de la OMC. Su tarea es producir armonía y unidad dentro de una comunidad signada por posiciones estructurales de negociación radicalmente desiguales.

Si el poder del jefe de la OMC se ve todo el tiempo acechado por su propia impotencia, esto también se debe a la multiplicación de dispositivos y mecanismos de poder que rigen la vida política a escala global. Más allá de las particularidades que presenta en la OMC, la figura del "jefe impotente" es emblemática de algunas de las formas que adquiere el poder en el escenario político global, donde ya no existen configuraciones institucionales que logren monopolizar el poder económico o político, como los Estados o los organismos internacionales, sin estar al mismo tiempo sujetas al control, la amenaza o el contrapeso de múltiples flujos desterritorializados de capitales, mercancías, ideas, personas y organizaciones que introducen mutaciones y desplazamientos en los sentidos de lo político. Se trata, en suma, de un escenario privilegiado para la exploración antropológica, cuyo abordaje exige una concepción de lo político dispuesta a contemplar las diferentes articulaciones y modalidades del poder—incluso sus impotencias—en la vida social.