

**Bio-poéticas y bio-políticas coloniales.
Una Arqueología del saber
etnológico/etnográfico**
**Colonial bio-poetics and bio-politics. An archology
of knowledge ethnological/ethnographical**
Leticia Katzer
Universidad del Aconcagua, Argentina
lkatzer@mendoza-conicet.gov.ar



Recepción: 27-06-2016 **Aceptación:** 21-03-2017

Resumen: La consolidación de la Antropología cultural como disciplina científica y la “etnografía” como su método marca un hito epistemológico, puesto que viene a desestabilizar al evolucionismo biologicista como marco universal de subjetivación de la diferencia étnica, sentando las bases para la visibilidad y legitimidad de los universos étnico-culturales diversos en todo el mundo. Sin embargo, nuestra idea central es que la teoría antropológica/etnográfica clásica reinscribe la lógica colonial a través de la propia maquinaria biopolítica/inmunitaria. El objetivo del artículo es explorar las categorías, soportes filosóficos y formas de construcción de las relaciones etnográficas que se inscriben en la subjetivación étnica en el marco de las etnografías de primera mitad de siglo XX.

Licenciada en Antropología, doctora en Ciencias Naturales por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata Área Antropología, investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Titular de la cátedra Antropología Aplicada de la Universidad del Aconcagua.

Se trata de encarar cómo se imbrica el saber etnográfico, sus distintas configuraciones en relación a las tecnologías y formas de poder propias de la lógica colonial, la gubernamentalidad y el dispositivo de la persona.

Palabras claves: Antropología cultural-Etnografía- colonialidad-biopolítica-subjetivación

Abstract: The consolidation of cultural anthropology as a scientific discipline and ethnography as its research method, mark an epistemological milestone, since they undermine biologicist evolutionism as a universal framework of ethnic diversity subjectivation, thus laying the foundations for the visibility and legitimacy of diverse ethnic-cultural domains around the world. However, our central idea is that classical anthropological / ethnographic theory reinscribes colonial logic through the biopolitical / immune machinery itself. The purpose of the paper is to explore the diverse categories, philosophical justifications and construction processes of the ethnographic relationships which are inscribed in the ethnic subjectivation within the framework of the ethnographies of first half of the 20th century.

It is a question of how ethnographic knowledge is assembled, as well as its different configurations in relation to the technologies and types of power proper to colonial logic, governmentality and the device of the person.

Keywords: Cultural Anthropology, Ethnography, coloniality, biopolitics, subjectivation

I. Presentación

Las formas de objetivación étnica, su grado y forma de visibilización y su legitimación se hallan condicionados no sólo por los marcos jurídico-administrativos sino también por las teorías y campos de saber

que los describen. Como ha sido asiduamente referenciado, la consolidación de la Antropología cultural como disciplina científica y la “etnografía” como su método marca un hito, puesto que viene a desestabilizar al evolucionismo biologicista como marco universal de subjetivación de la diferencia étnica, sentando las bases para la visibilidad y legitimidad de los universos étnico-culturales diversos en todo el mundo. La producción antropológica, de lo que vino a llamarse “modelo clásico” o “etnografía moderna” dirige todos sus esfuerzos a refutar la tesis de la Antropología biopolítica (así llamada por Roberto Esposito) del siglo XIX y busca producir fundamentos para la tesis de que el comportamiento no se define genéticamente sino culturalmente, por las normas que prescribe la cultura, y en ella, los patrones de personalidad (y no por la raza). Si bien es un avance importante, diversas lecturas desde los 60’ en adelante, han dado cuenta de los límites de este universo teórico para problematizar las mismas relaciones coloniales en las que se han visto imbricados estos otros étnicos respecto de las administraciones y de la misma academia, analizándolas como constitutivas de la textualidad colonial y como agentes decisivos en el proceso de colonización imperialista. (Asad, 1971; Godelier, 1974; Wolf, 1982; Amselle, 1999[1985]; Bazin 1999[1985]; Clifford y Marcus, 1986). En el marco de una crítica a la relación entre antropología y colonialismo (Leclerc, 1972, Asad, 1973, Wolf, 1982, Stocking, 1991), se ubica la estructura del poder colonial como constitutiva del objeto de estudio antropológico (Asad, 1973), emergiendo el género de la noción de «colonial ethnography» para dar cuenta del condicionamiento de la especificidad de la producción de conocimiento y práctica etnográfica por parte de las interacciones situacionales coloniales (Stocking, 1991; Wright, 1995; Pacheco de Oliveira, 1999). En la práctica, la antropología nació del conocimiento del mundo no occidental por parte de Europa y del desarrollo de las distintas formas de dominación colonial del mundo por el occidente. En este sentido, siguiendo a Amselle & O’ Bokolo (1999) es en el contexto de las colonias donde la diferencia cultural deviene en un asunto científico y estatal central. Amselle (1999[1985]) y Bazin (1999[1985]) problematizan la categoría de “etnia” en tanto “invención

colonial” devenida en “objeto colonial” y subtancialidad cartografiable. La forma colonial de representación social, reconocida en las etnografías de primera mitad de siglo XX, aparece, según Bazin, como una forma meta social de lectura que supone que cada designación étnica requiere de una cartografía necesaria para su control y gobierno.

Cuando se recorren los textos sobre los que se coloca la propia producción y teorización etnográfica como problema, nos encontramos por un lado con los manuales descriptivos, con síntesis esquemáticas de los corpus teóricos clásicos en el marco de la historia de la disciplina, y por otro, con aquellos que centran en la dimensión textual/narrativa del análisis de la producción de la alteridad que inaugura la obra de Clifford y Marcus *Writig culture* (1986).

Nuestro trabajo constituye una lectura particular de este contexto de la producción etnológica/etnográfica y se inspira en buena medida en la obra del filósofo italiano Roberto Esposito, reformulando una de sus tesis, desde una operación inversa: mientras que el autor explora los efectos que produce la antropología biopolítica sobre las formulaciones de la filosofía política moderna, respecto a la escisión entre vida/masa viviente y política/norma, nuestro análisis apunta a los efectos que produce el paradigma de la política moderna sobre la antropología cultural. Las reflexiones conectan como marco de análisis la crítica epistemológica del colonialismo, la crítica biopolítica y la deconstrucción, y se hallan orientadas hacia lo que podríamos denominar una “antropología de la biopolítica”. Es una lectura singular de los textos derridianos, y un modo singular de articular estos tres corpus teóricos. La singularidad reside en los registros, en las formas de teorización y en la forma de traducción al universo antropológico/etnográfico, teórico y empírico. También es una lectura específica de la teoría etnográfica, marcada esencialmente por la interpretación epistemológica y filosófica, por la traducción de los textos etnográficos en material de reflexión filosófica y de lo humano. En este marco nos preguntamos: ¿cuáles son las especificidades de la epistemología colonial que se reinscribe en la Antropología clásica?

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

¿cuáles son los soportes epistémicos, las estructuras teóricas y los principios filosóficos subyacentes? ¿dentro de qué léxico y de qué dispositivos se traduce la lógica colonial moderna en el campo de la teorización etnológica y de la producción etnográfica? ¿hay realmente una superación del lenguaje biopolítico?

Partimos de la tesis de que hay una conexión estructural entre modernidad, colonialidad y biopolítica, pero en el sentido de que la modernidad es una forma específica de lógica colonial: la personal, biopolítica, disciplinaria, inmunitaria y gubernamental. Es decir, lo que conecta la colonialidad con la modernidad es la articulación estructural entre aquélla y la biopolítica, la gubernamentalidad y la inmunización. Desde esta tesis proponemos como idea central que lejos de ser enterrada la lógica racista, la teoría antropológica/etnográfica clásica como la teoría del relativismo cultural reinscriben la lógica colonial a través de la propia maquinaria biopolítica y los procesos de personalización sobre la base de la escisión naturaleza-cultura, vida-norma, animal-humano. Así, es la biopolítica lo que conecta estructuralmente la colonialidad con la producción etnográfica. En esta semántica, cultura en tanto « patrón normativo/de personalidad » se define como « todo lo que no-es naturaleza ». Todo lo que no-es naturaleza es norma (personalidad) y todo lo que es norma no es naturaleza (no es animalidad). Así, en la teoría moderna de la cultura, ésta queda definida como formas de soberanía sobre el ser viviente, como orden normativo que prescribe-regula y valora el comportamiento animal. El análisis se vertebra en cuatro hipótesis centrales que estructuran nuestra tesis: 1) la producción etnográfica y la teoría cultural clásica demarca un nudo analítico central en el cual la modernidad, en tanto “episteme”, se consolida en el campo de las ciencias humanas; 2) la producción etnográfica y la teoría cultural clásica constituye un dominio histórico/de saber específico en el que modernidad y colonialidad se articulan estructuralmente en la lógica de la biopolítica, la gubernamentalidad y la inmunización, en lo que entendemos una doble esfera: la colonización como diferenciación de lo viviente y la producción de la diferencia-como-colonia (Katzner,

2016); 2) esta lógica delimita la comunidad viviente humana por oposición y negación de la vida, de la animalidad y de la *communitas* (es decir, de la vida-en-común, del vivir en común como vivientes), lo cual se traduce en una negación de la estructura perviviente y de resto¹; 3) el conjunto de esta trama epistémica demarca una teoría teleológica y economicista de la cultura y de lo humano.

Nuestra tesis es que en la teoría etnográfica clásica la inscripción de la etnicidad en el mundo de lo humano/político se hace por referencia a un universo normativo. La inscripción de la etnicidad en el mundo de lo humano/político por referencia a un universo normativo, parte de un doble presupuesto de escisión: la escisión/oposición vida-política. Esta escisión moderna fundada en la filosofía política antigua se expresa en la antropología/etnología (en la teoría cultural) como escisión naturaleza-cultura y animal/humano. En este punto, nuestro análisis es acerca de los efectos de las formulaciones políticas modernas, centralmente los dispositivos de persona y de la biopolítica, en el léxico de la teoría etnológica moderna.

En la arena acerca del reconocimiento de lo « genéricamente » viviente en el status de persona, de su particularización/ delimitación, recuperamos tres tesis como fundamento del análisis: 1) la universalización del dispositivo de la persona como umbral a través

¹ Cabe aclarar que la palabra “pervivencia” o “supervivencia” tiene en Derrida un sentido muy diferente al sentido darwiniano. Para Darwin (1859) “supervivencia” refiere a la reproductibilidad de individuos en un medio específico seleccionados naturalmente por su adaptabilidad, fuerza y aptitud; proceso que a su vez supone la muerte de otros individuos. Para Derrida, es todo lo contrario: lejos de vincularse a una “porción restante”, a lo “que queda” resultado de un proceso selectivo, la pervivencia es una condición estructural de lo viviente que conecta la vida y la muerte no como entidades puras y opuestas sino como un ensamblaje. Lo que vive siempre sobrevive no el sentido de una pura vida, sino de una vida que lleva algo de muerte, y de una muerte que lleva vida al modo de huella.

del cual algo « genéricamente » viviente es particularizado, es un fundamento naturalizado y poco interrogado (Esposito) 2) esta universalización y oposición del Hombre a los otros vivientes es posible puesto que se separa una vida animal en el interior del hombre, es decir, el cuerpo es escindido entre una animalidad y una humanidad, lo cual implica que la vida es separada y excluida de sí misma (Agamben, Esposito y Derrida) 3) no hay un principio de escisión ontológica universal, entre la naturaleza y la cultura. Esa separación es manifestación de un particular sistema de objetivación del mundo, el moderno occidental (Descola, 2005) como tampoco hay un principio universal de la mutua exclusión entre la variabilidad potencial de formas de comportamiento y la posibilidad de la costumbre. Esa exclusión es una construcción particular, la occidental.

El objetivo del artículo es explorar las categorías, soportes teóricos y formas de construcción de las relaciones etnográficas que se inscriben en la subjetivación étnica en el marco de las etnografías de primera mitad de siglo XX. Se trata de ver cuáles son los axiomas filosóficos, culturales e históricos que se revelan en la producción antropológica/etnográfica, en el marco de una crítica de la modernidad traducida a este campo. Se trata de encarar cómo se imbrica el saber etnográfico, sus distintas configuraciones en relación a las tecnologías y formas de poder y sus dispositivos epistémicos, en el eje “vida”. Así, nos abocamos a revisar las etnografías y los marcos de la teoría cultural sobre las que se construye, buscando desnaturalizar la universalización del dispositivo personal, de la gubernamentalidad y la biopolítica como umbrales de particularización de lo viviente, de la vida en común en el campo de la subjetivación étnica.

El corpus de etnografías sobre el que trabajamos lo constituyen textos emblemáticos de las escuelas norteamericana (Franz Boas, 1911; Margaret Mead, 1928, 1935; Ruth Benedict, 1934, 1946; Linton, 1945), inglesa (Bronislaw Malinowski, 1922, 1926; Evans-Pritchard, Edward 1940, 1962;) y francesa (Marcel Mauss, 1923-24, 1926; y localmente, la producción etnográfica de Carlos Rusconi (1940, 1961-62); Alfred

Metreaux (1937 [1929]) y Alejo Vignati (1931)². Es el corpus teórico que se centra en refutar la tesis de la raza como determinante del comportamiento humano y que viene a consolidar la antropología cultural como disciplina y la etnografía como su método. Más que “fuente de datos”, entendemos que estas etnografías constituyen material de reflexión filosófica y de lo humano. Así, objetivamos las etnografías como “textos”, como narrativas, en el sentido foucaultiano/levistraussiano de “dominio histórico de saber”, lo cual implica, en términos metodológicos, un abordaje genealógico.

Las ideas centrales que desarrollamos son: 1) existe una compleja relación entre saber etnológico/etnográfico, colonialismo y biopolítica. La etnología y la etnografía constituyen dominios de saber anclados en el punto de sutura de la lógica colonial, la maquinaria biopolítica y el dispositivo de la persona. En un sentido epistemológico (en el sentido de los presupuestos epistémicos sobre los que se desarrolla y el tipo de saber que produce) y en un sentido político (en el sentido de la agentividad y de los efectos de poder). Las etnografías son actos de poder, son dispositivos de saber-poder (Katzer, 2009); 2) en tanto “dominio histórico”, el saber etnográfico es irreductible a “totalidad”, a “singularidad presente”, esto quiere decir, hay toda una espectralidad en la que reconocemos un alto potencial testimonial. Así, en lo que leemos como una arqueología-genealogía y una filológica del saber etnológico/etnográfico se trata de encarar cómo se imbrica el saber etnológico, sus distintas configuraciones, las memorias que produce en relación a las tecnologías y formas de poder y sus dispositivos epistémicos, y en ello, establecer las conexiones entre saber etnológico, colonialismo/imperialismo y biopolítica/gubernamentalidad. Implica, en nuestra lectura, la exploración de los rastros de la teoría política moderna en la teoría moderna de la cultura, en el marco del eje “vida”, es decir, cómo

²Respecto a la producción local, hemos escogido sólo las etnografías relacionadas con el grupo étnico con el que trabajamos actualmente en la provincia de Mendoza, Argentina (Huarpes).

aparece la “vida” en la discusión científica y en la formulación del concepto de hombre, “vida” como “rastros” escriturales. Tal como señaló Foucault “vida” no es un concepto sino un indicador epistemológico que posibilita la clasificación y la diferenciación.

II. Enfoque teórico-metodológico

La objetivación de las etnografías como dominio de saber implica un abordaje teórico-metodológico genealógico a partir de dos componentes centrales. Por un lado, una “epistemografía”, es decir, la descripción de los discursos institucionalizados como discursos científicos apuntando, en los marcos de una genealogía arqueológica, a excavar los dispositivos y léxicos inscritos en las epistemologías etnográficas. Esto involucra una dimensión morfológica, es decir, el recorte de un campo de objetos, la definición de una perspectiva legítima para el sujeto de conocimiento y la fijación de normas para la elaboración de los conceptos y de las teorías³. Es la epistemografía y morfológica del dominio de saber etnológico/etnográfico, es decir, las prácticas discursivas, normas y positividades que lo constituyen, cuyo desmontaje lo deslocaliza de su mundo histórico contextual. Por otro lado, la práctica de una política de contaminación, en sentido derridiano (es decir, un principio de no-pureza temporal, representacional, ontológica), tanto a nivel disciplinario filosófico-antropológico como a nivel epistemológico. Esta política de

³ Tomamos las nociones de “epistemografía” y “morfológica” en el sentido planteado por Michel Foucault. Véase « La bibliothèque fantastique », en Debray-Genette (R.), éd., Flaubert, Paris, Firmin-Didot/Didier, coll. « Miroir de la critique », 1970, pp. 171-190, Dits et Écrits, tomo I, texto nº 75 y La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité, tome I. Paris: Gallimard. Cours 1970-1971. Annuaire du Collège de France, año 71, Histoire des systèmes de pensée, año 190-1971, 1971, pp. 245-249, Dits et Écrits : tomo I, texto nº 101.

contaminación es la práctica filolítica, la espectrografía⁴, es decir, la desedimentación y disolución de formaciones discursivas en el marco de una interpretación no fenomenológica sino deconstructiva que apunta a lo no corporativo, a lo menos textual, a lo menos representativo de las obras, encarándolas desde sus marcos, sus “restos”, sus “huellas”. En nuestra lectura la epistemografía que propone Foucault se liga a una espectropoética, lo cual implica una política de interpretación, una manera de leer los textos etnográficos y un marco de problematización teórico-práctica. La genealogía es, en cierta forma, el despliegue microfísico de los enfrentamientos entre los “discursos ordenados” (formaciones discursivas) y los saberes subsumidos a la vez que no articulados a éstas (la epistemografía). En tal sentido, recuperamos la propuesta de Castro-Gomez (2005) de una “arqueología del colonialismo”, que implica explorar las lógicas, dispositivos, reglas de regulación y recursos materiales con los que se produce la subjetividad en situación colonial (Lander, 2000; Mignolo, 2000; Quijano, 2002). Tal perspectiva se nutre de la propuesta de agrupar las categorías de modernidad y colonialidad como contracasas de un mismo proceso, pero también la propuesta de desmenuzar en toda su microfísica la manera específica en que la lógica colonial se expresa y se organiza en el modo moderno, tal como lo ha expuesto el (pos) estructuralismo. el modelo decolonial nos permite poner en diálogo el paradigma de modernidad con los discursos, positividades y relaciones de poder propias de la experiencia colonial a la vez que el modelo foucaultiano y derridiano nos permite inscribir dicho diálogo en sus derivaciones microfísicas, en toda la micromecánica de poder,

⁴ “filolítica” y “espectrografía” son motivos claves del programa de Jacques Derrida, desarrollados centralmente en *Spectres de Marx* (1993) *Résistances de la psychanalyse* (1996) y *Le monolingüisme de l'autre* (1996) Véase Leticia Katzer “Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena. Aportes desde una etnografía ‘filolítica’”, Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.22: 31-51, enero-junio 2015.

dispositivos e instituciones biopolíticas intervinientes en la trayectoria de la subjetivación.

Nuestra lectura de las etnografías en clave genealógica implica analizarlas como una de las formas de expresión de una episteme, de una trama, entendida como configuración de poder. El discurso es para Foucault (1970) lo que traduce los sistemas de dominación. Las “etnografías clásicas” constituyen un “dominio histórico/de saber”. Entendemos por “dominio histórico/de saber” una articulación de teorías, prácticas e instituciones (Gramsci, (1976 [1963]), Bourdieu (2002 [1966]), Foucault, 1969, 1971, Said, 1983, Williams, 1997[1989]). Un dominio histórico es para Levi-Strauss (1962), un sistema de códigos particulares resultado de la abstracción/totalización por parte del agente del devenir histórico que decodifica los “hechos históricos” transformándolos en acontecimientos significativos. Un “dominio de saber”, es para Foucault (1974), un campo regulado de acuerdo a fórmulas bien específicas, y que responden a lógicas institucionales y de poder. Se trata de un conjunto de prácticas, que lejos de reducirse a postulados teóricos articulan además, instituciones, normas y roles. Una articulación de prácticas y saberes específicos que se hayan regulados por una trama particular, una episteme. Analizar los textos etnográficos como acontecimiento supone entender, siguiendo a Said (1983) que cada texto cuenta con restricciones, socialmente configuradas según contingencias históricas, que inscribe y traslada circunstancias históricas, políticas, que tiene agentividad política. Este «acontecimiento» es una situación en la que la gestión de la diferencia cultural étnica se torna un asunto científico y un asunto de Estado, un problema de saber-poder, y como tal, la formación discursiva que lo delimita y limita, aparece regulada mediante reglas bien específicas.

En el mismo sentido que Said (1983) le dio a “crítica”, la tarea genealógica implica abordar qué situaciones, que configuraciones sociales e históricas e intereses políticos están implicados en la existencia misma de las comunidades de interpretación etnográficas. Implica así explorar las condiciones políticas y bien organizadas que

rigen la producción del conocimiento etnológico y que se manifiestan en un doble sentido: en el sentido del entramado más amplio de relaciones sociales de la administración política, entre las que las etnografías son un agente más, y en el sentido de la relación de poder entre etnógrafos y etnografiados. Así, la historia del conocimiento etnológico presenta una gran coherencia interna, un conjunto muy articulado de relaciones con la cultura dominante que lo envuelve. Cada texto etnográfico, se articula y es expresión de formaciones discursivas/culturales modernas. Las etnografías constituyen formaciones discursivas, disciplinas sistemáticas a través de las cuales se ha manipulado e incluso dirigido las poblaciones indígenas desde un punto de vista político, sociológico, ideológico, científico e imaginario. Expresan y representan, desde un punto de vista cultural e ideológico, un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas y estilos coloniales biopolíticos. Es decir, en tanto discurso, son una forma de poder productiva, no tanto represora o inhibitoria, en sentido Foucaultiano. Al igual como lo analizara Said (1978) con el "orientalismo", las etnografías son expresión cultural del imperialismo, y expresión colonial de la cultura. Pero en nuestra perspectiva, la especificidad de esta expresión colonial reside en su configuración biopolítica: en tanto objetos coloniales producen los "objetos étnicos" como "cuerpos biopolíticos".

Ahora bien, la configuración de formaciones discursivas, la subjetivación/configuración de poder que produce el texto etnográfico es una dimensión, dado que a la vez, si seguimos a Derrida (1972), en todo texto hay "restos" no acontecimentales, no presentes, no hechos discurso, no hecho sujeto ni positividad. En este sentido, en tanto "dominio histórico", el saber etnográfico es irreductible a singularidad presente. Los dominios son las totalizaciones legítimas, aquellas que realizan los agentes que se encuentran en las posiciones subjetivas capaces de instalar públicamente sus decodificaciones. Ahí resta una espectralidad no capturada en lo que refiere a la "vida indígena". En la operación de "totalización" hay restos, espacios, dinámicas no

representadas. En tal sentido, entre los recovecos, pliegues, repliegues y bordes del acontecimiento escritural etnológico/etnográfico y en ese espacio que media entre los escritos y los lectores en el devenir, hay toda una esfera ausente, no dicha, no figurada, no representada, no-acontecimental, pero viva, en la que reconocemos un alto potencial de saber y poder. Así, pensar la textualidad de la etnografía en clave filolítica implica no subsumirla en un supuesto “interior cerrado”, sino más bien buscar deslocalizar su estatus clausurante de «totalidad presente». Pensamos los textos etnográficos en tanto acontecimiento, en cuya materialidad se enhebra una experiencia, una política de relación y una memoria, un modo de producción histórica que no es absolutamente enunciada, presentada/representada, sino que hay toda una esfera fantasmal y espectral, que refiere a esta presencia-ausente, a esta inexistencia de unidad presente-representativa. Entendido de esta manera, el acontecimiento estructural etnográfico no es “experiencia de presencia pura sino sólo cadenas de marcas diferenciales” no es identidad consigo mismo sino más bien una red de agenciamientos y huellas diferenciales, cuya “inconsciencia estructural”, como lo llama Derrida, impide toda saturación de presencia, toda aprehensión/compresión empírica. La mirada filolítica implica, desde nuestra lectura, desedimentar, desligar lo que fue reunido-estructurado-representado en la trama etnográfica deconstituyendo sus conceptos y presupuestos e identificando su dimensión no-acontecimental, es decir, lo que no se halla dicho, presentado, algo que Trouillot (1995) vino a llamar los “silencios” de la narrativa etnográfica como operadores ideológicos en la trama colonial, silencios de dominación como de resistencia. En todo ese naufragio por los textos etnográficos producidos en medio siglo registramos enunciaciones fantasmáticas, dichos, categorizaciones, que se hacen presentes y sentenciantes, como así también, no-dichos. Tal registro nos parece de suma relevancia, puesto que permite poner de relieve, en escena de reflexión pública, todo lo que queda silenciado cuando solo se lee la escritura desde una ontología del presente.

III. De la textualidad del saber etnológico/etnográfico

¿Qué implica pensar el saber etnológico y las etnografías como texto y dominio de saber? La redefinición de las etnografías como una forma de escritura, como narrativas emerge con la teoría crítica que vino a denominarse como “writing culture”(Clifford y Marcus, 1986) continuada y reformulada a posteriori en las producciones de Thomas, 1991; Fabian, 1991; Rapport & Overing, 2000, Trouillot, 1995, 2003). Esta crítica, centrada en la dimensión textual-representacional del registro etnográfico, se vuelca a la descripción y análisis de la etnografía como un género distintivo de escritura, recuperando la problematización del colonialismo, de las formas de dominación, desigualdad y poder en las categorizaciones de la alteridad dentro de las situaciones etnográficas, que había inaugurado la crítica anticolonial de los 60’/70’ (Balandier, 1951; Gluckman, 1958;; Worsley, 1967; Asad, 1973).

Nuestra posición, que conecta estructuralmente la deconstrucción derridiana, la arqueología del saber de Foucault y la crítica poscolonial de Said (1978, 1983, 1993) limita dos grandes problemáticas: a) la desobjetivación-desontologización del otro en tanto “otro” y b) la relación entre texto/poder/lógica colonial, conocimiento/poder/lógica colonial. Siguiendo a los autores, reconocer que la cultura en tanto texto es poder, implica sostener que es 1) expresión del contexto, de las condiciones políticas y no obra de un individuo; 2) que el texto es “política”, tiene materialidad; los textos son agentes políticos, agentes de poder. No es una historia de la verdad, si no una genealogía del saber, que incluye teorías, prácticas e instituciones. En esta línea, hemos entendido a las etnografías como un entramado de representaciones, valores y retóricas constitutivos de una forma de gobierno específica inscrita en la gubernamentalidad (Katzer, 2009). Se asume aquí entonces que es indispensable ubicar las etnografías históricamente, en el contexto de su producción y circulación, es decir, en el proceso de colonización, cuya trama las atraviesa por completo.

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

Aunque difieran en ciertos supuestos metodológicos de la práctica etnográfica y la teoría cultural en función de las especificidades geopolíticas de los propios corpus teóricos, sí comparten un principio epistemológico central y una agentividad que los vincula a los propósitos de las administraciones coloniales europeas y de EEUU como a los proyectos modernistas en Latinoamérica con las que colaboran: el conocimiento de las instituciones y estructuras sociales de los pueblos nativos para integrarlos con el menor conflicto posible a los proyectos político-administrativos coloniales/nacionales; y la complicidad implícita en el presupuesto de “gente sin historia”, el cual implica por un lado desconocer como constitutivos de su historicidad la introyección de la expansión europea; por otro, desconocer su agentividad político-histórica.

A casi ya un siglo de las etnografías clásicas ¿por qué volver a ellas? Si entendemos la escritura etnográfica como “diferancia”, si reconocemos que cada texto es irreductible al contexto de enunciación, al sujeto que lo enuncia frente a un destinatario presente, la clasificación de “clásico” pierde sentido descriptivo. La escritura como un entramado de huellas -más que de términos- que hace que sea irreductible a unidad espacio-temporal, a singularidad presente. La operación entonces no es descifrar, y buscar apropiarse de la escritura etnográfica, sino de “salir a cortar el rastro” (De Oto y Katzer, 2014), de asediarla, explorar los rastros, marcos, lo no-dicho enunciado, y lo dicho en lo no enunciado.

Así, reconocemos la etnografía como texto y como campo de fuerzas, como red de enunciados y no obra producto de un yo-consciente (el etnógrafo). Las configuraciones de saber etnográficas constituyen una multiplicidad no derivada de una conciencia individual o colectiva, sino de las regularidades o modificaciones propias del campo enunciativo mismo, de la episteme, que es un campo de fuerzas regulado por reglas e instituciones bien definidas. No excluye un lugar de sujeto, sino que ese lugar ha sido y es ocupado por el sujeto de saber, según

la producción enunciativa según una modalidad que es irreductible a la primera persona. Porque si articulamos las miradas de Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Roberto Esposito, un campo de fuerzas es eso, una red de agenciamientos, de huellas y fuerzas en confrontación y tensión, las unas inhibiendo, debilitando o potenciado a otras, produciendo un entrecruzamiento entre la forma de enunciación y la de la visibilidad/legitimidad.

El texto etnográfico aparece en las primeras décadas del XX, coyuntura en la que se reinscribe el dispositivo de la persona que había sido deconstruida por la antropología biopolítica. La consolidación de la etnología como disciplina y la etnografía como su método no es escindible del proceso de personalización: la construcción del objeto etnológico-antropológico se inscribe en el dispositivo de la persona. Se pueden identificar genealógicamente dos grandes coyunturas, objetivaciones o conformación de “dominios”: 1) la despersonalizante, aquella que objetiva la mera masa viviente (antropología como biopolítica, en la lectura de Esposito) y 2) la personalizante, aquella que objetiva la persona por oposición a la naturaleza, a la animalidad (antropología cultural).

Siguiendo el análisis de Esposito (2009 [2007]) la Antropología nace como ciencia dentro de la maquinaria biopolítica, como su reverso: como antropología biopolítica, o biopolítica antropológica en una coyuntura en que la episteme descentra al sujeto, sucede la despersonalización, la desobjetivación hecha por la biología. En la configuración del género humano como masa viviente, en esa deshistorización convierte a la biología en el agente legitimador de la vida. La única legitimidad es la legitimidad biológica: el derecho a la vida radica en la naturaleza misma de la masa viviente, sus leyes intrínsecas. La implicancia mutua entre biología y política emerge del saber antropológico, desde la transferencia que éste hace del objeto – el hombre en cuanto especie viviente- desde el ámbito de la historia al ámbito de la naturaleza. En esta semántica la naturaleza del hombre radica en su misma naturaleza en cuanto masa viviente, en cuanto animal según su jerarquización y tipologización interna. Así, la

antropología se convierte en la espacialidad semántica a través de la cual la política puede ajustarse a la biología y la lingüística- la gramática- el canal por el que la antropología se politiza. En esa semántica, el lenguaje se halla por fuera de la historia, es prehistórico, y por tanto por fuera de la acción voluntaria de los hombres: la lengua representa el origen. Dice Espósito « antes que sujetos, los hombres nacen sujetos a los vínculos objetivos de un lenguaje que los precede y que determina toda su actividad consciente » (Espósito, 2009 [2007]: 67). En este mismo lenguaje, la idea de razas superiores se funda en la idea de que estas no pasan en si por el « estado salvaje » sino que su estado es otro, ya contiene el germen del progreso y la civilización en su propia constitución biológica. De esta misma trama se desprende la idea de que el lenguaje no es exclusivo de la especie humana, como la idea de que todas las actividades superiores, como la razón, se inscriben la animalidad, no por fuera de ella. Así, la antropología se integra en el campo de la zoología, y en consecuencia, se halla incluida en las ciencias naturales. El análisis del autor es el de los efectos de estas formulaciones antropológicas en el léxico de la filosofía política moderna. Dice Espósito, lo que emerge con el objeto de la antropología, es una ruptura radical con el sistema filosófico-político previo. La objetivación de su sujeto de estudio, el hombre, se inscribe la despersonalización, en la desobjetivación : nace como negación del sujeto, como la disolución de la identidad-sujeto en el dato biológico-racial. Esta narrativa, dice muestra la ruptura completa con el horizonte político de la modernidad alrededor de la noción de persona jurídica, que queda subsumida por el sustrato biológico y masificada en la universalización racial.

En un itinerario en apariencia refutador, la etnografía/etnología nace como contradiscurso antropológico, respecto al objeto y a la naturaleza del objeto. En este relato el hombre (persona) es todo lo que no-es naturaleza; todo lo que no-es naturaleza es norma; el hombre es todo lo que-es norma. Mientras que la antropología evolucionista había universalizado la naturaleza de la especie humana, la etnología buscó definir su naturaleza desde la

particularidad y por oposición a su dimensión biológica-natural-viviente-animal. En este punto, nuestro análisis es acerca de los efectos de las formulaciones políticas modernas, centralmente los dispositivos de persona y del biopoder, en el léxico de la teoría etnológica moderna. La idea que desarrollamos es que no sólo el pensamiento antropológico naturalista del siglo XIX estuvo anclado en la maquinaria biopolítica, como lo propone Esposito, sino que con nuevas figuraciones, la etnología y la etnografía también. Es en esta época reciente (modernidad), siguiendo la fórmula de Foucault en *Las palabras y las cosas*, y del dispositivo de persona de Esposito, que la vida ha llegado a expresarse en su más plena configuración, a saber, en su articulación con el trabajo y el lenguaje, en la modalidad personal. Tanto en la formulación antropológica naturalista como en la etnológica relativista, la formulación teórica se funda en una separación sustancial: la vida humana de la persona. La agentividad política en una y otra semántica es la misma: despojar al cuerpo viviente de cualquier mediación formal, lo convierte en objeto de decisión política, de administración, de gestión.

IV. Las etnografías “modernas” como “dominio histórico”.

Si tomamos la lectura de Foucault, la etnología se inscribe espectralmente en los marcos del dominio epistémico mayor de las ciencias humanas. El autor ubica a la etnología -junto al psicoanálisis- como “contra-ciencias”, como “contraretrato”. En *Las palabras y las cosas* (1966) articula la etnología y el psicoanálisis en el punto de la inquietud, de la duda, de la discusión de lo que se halla del lado de la representación de las ciencias humanas. El autor sostiene que sería una suerte de su marco, por la posición que ocupan y la función que ejercen en el campo de la episteme en general: “la etnología, como el psicoanálisis, interroga no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre” (Foucault, 2002 [1966]: 367). Esa región es la singularización cultural en sus estructuras. Foucault ubica la

etnología en el punto de sutura de la relación singular que establece la ratio occidental con otras formas de racionalidad en otras formas culturales. Lo que hace tan próximas a la etnología y el psicoanálisis dice no es la penetración en un supuesto profundo enigma, en lo secreto de la naturaleza humana sino que son ciencias del inconsciente, porque se dirigen hacia aquello que, fuera del hombre, permite un saber positivo sobre él, pero por fuera del ámbito de la conciencia. Y ese conocimiento lo diluye, diluye al hombre (en el sentido abstracto, universalizante propio de la objetivación moderna de las ciencias humanas). En tal sentido, habla de “contra-ciencias”. Aquí Michel Foucault está pensando de modo estructuralista: piensa a la cultura e inconsciente como estructuras formales, estructuradas como lenguaje. Siguiendo su análisis, para Levi-Strauss la etnología disuelve al hombre (en tanto universal abstracto), no porque se lo libere, sino porque fomenta su positividad. La etnología y el psicoanálisis son contra-ciencias no porque sean menos racionales u objetivas sino porque las toman a contracorriente, las remiten a su base epistemológica. El psicoanálisis del lado del inconsciente; la etnología del lado de la historicidad, puesto que según Foucault, si bien la etnología realiza una suspensión del “discurso cronológico”, buscando “invariables de estructura más que sucesión de acontecimientos” (ídem: 365), ella no es posible sino a partir de un acontecimiento que hace a la historia de la cultura occidental y la de todos los hombres que pueden constituir el objeto de la etnología. Dice Foucault que la etnología emerge a partir de “una posibilidad que pertenece como algo propio a la historia de nuestra cultura” (ídem), como una de las expresiones de la historicidad de nuestra cultura, como una figura histórica de la sociedad occidental.

La etnología emerge en la situación colonizadora -pero esta no es indispensable para su ser- sino que toma sus dimensiones en la “soberanía histórica del pensamiento europeo” y “de la relación que puede afrontar con todas las otras culturas lo mismo que consigo mismo” (ídem: 366). Dice Foucault, en lugar de relacionar los contenidos empíricos con la positividad del sujeto que los percibe, la

etnología coloca las formas singulares culturales, en la esfera en que se anudan las tres grandes positividades objeto de las ciencias humanas: la vida, las necesidades y el trabajo y el lenguaje).

En su momento fundante la asociación de la etnografía con la filosofía y con el psicoanálisis es explícita. Ruth Benedict, en *Patterns of culture* (1934) traduce las formas de valores de existencia expresados en la tragedia griega estudiados por Nietzsche (apolíneos y dionisiacos) al análisis de los pueblos indígenas por ella etnografiados (1934: 72-73). La idea de “plasticidad” que hallamos tanto en la obra de Benedict como en Mead es una noción nietzscheana. Para Evans-Pritchard (1962) la antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía, en el sentido de que no estudia sistemas naturales sino sistemas éticos, diseños y patrones. Bronislaw Malinowski en *Argonauts of the Western Pacific* (1922), en *Myth in primitive psychology* (1926) y en *The father in primitive psychology* (1927) manifiesta un lenguaje psicoanalítico y una explícita adherencia a su vocabulario.

El problema fundante de la etnología es el de las relaciones entre naturaleza y cultura, y en este modo de interrogación, se reinscribe el problema de la historia; ya que se trata de determinar, de acuerdo con los sistemas simbólicos, las reglas prescriptas, las normas funcionales, de qué tipo de devenir, de qué modo de historicidad es susceptible cada cultura. En este sentido, las etnografías son modos de producción histórica, son productoras de memorias. Así entendidas, a la vez que estas memorias canalizan historicidades diversas, configuran, en su trama conceptual/representativa un saber deshistorizante en un doble sentido: se delimita la etnografía como una cartografía, construyendo un espacio epistémico estriado que hace de la ontologización, la fenomenalización de la etnicidad, un mapa étnico; se atomiza y comprime en ese mapa una microhistoricidad que desconecta a las etnicidades de la macrohistoricidad de las relaciones coloniales en las que se hallan articuladas. En este sentido, más que devenires étnicos, objetiva figuras fantasmales: implica una imaginada unicidad representativa: una “población primitiva” como *puro ser sin*

devenir (ser primitivo/arcaico, “gente sin historia”) que se representa, reproduce y actualiza en el relato mitológico. ¿Por que “sociedades primitivas”? ¿por qué “psicología primitiva”?

Impregnadas de la teoría psicoanalítica, no cabría duda respecto a que las afirmaciones sobre la “primitividad” en las etnografías referenciales se basan en la idea de que se trata de poblaciones focalizadas en el goce, en lo pasional, que satisfacen los placeres desligados de la reproducción y producción de unidades sociales e individuos competentes en términos económicos. Modalidad que el campo científico psiquiátrico colocaba del lado de la animalidad, de lo natural, como expresión instintiva arcaica, y aberración anormal del hombre moderno (“desvío” del “tipo cultural”) susceptible de regulación/normalización. Hay una regularidad discursiva dada en la definición de lo no-normativo como natural y como anormal, y de lo anormal como “desvío” del “tipo cultural”. En esta semántica se formulan los interrogantes ¿El instinto del hombre es el instinto del animal? ¿el instinto mórbido del hombre es la repetición del instinto animal? ¿el instinto anormal del hombre es la resurrección de instintos arcaicos del hombre? Estos registros que Michel Foucault en *Les Anormaux* reconoce en el ámbito del saber psiquiátrico de fines de siglo XIX y principios del XX tiene su expresión, en nuestra lectura, en el ámbito de las indagaciones etnológicas “sobre psicología primitiva”, centradas en las formas de goce, de producción del placer de las poblaciones indígenas. La tesis que desarrolla el autor en *Maladie mentale et personnalité*, *Les Anormaux* y *La volonté du savoir* se ven claramente traducidas en las tesis de las etnografías. Hay una proyección del paradigma biopolítico de la psiquiatría y la política moderna al análisis de las culturas no occidentales. Porque la *communitas*, el simple hecho de vivir en común de lo viviente, es en el léxico moderno, pura vida (o nuda vida), “estado de naturaleza” a-política, a la vez que el origen, el basamento, la materia sobre la que se reviste la norma, la persona, la vida política, la cultura.

En la misma trama de deshistorización, la etnografía se constituye como un modo de producción histórica específica: el anticuario⁵. Pero aquí es necesario realizar una distinción entre los relatos etnográficos referenciales anglosajones y las etnografías locales, puesto que en los primeros, el objeto etnográfico es una “totalidad viviente”, que se registra como tal, en cambio lo que vertebró la cartografía en las segundas, es la idea de “resto”, puesto que prima el supuesto de que la totalidad viviente no existe en cuanto tal, dado que se encuentra en proceso de extinción⁶. En cualquiera de estas dos genealogías, la fenomenalización etnológica también expresa un modo específico de relación con el otro etnografiado; las etnografías constituyen memorias que conectan estructuralmente modos de clasificación y modos de relación con el otro. Es decir, se textualiza una macro-historicidad (relaciones coloniales, geopolíticamente determinadas, entre etnógrafos, administraciones estatales y sujetos de estudio) y una micro-historicidad (historicidad de la experiencia personal con los sujetos de estudio en el ámbito etnográfico delimitado) del proceso etnográfico.

En el caso de las memorias etnográficas locales como las de A. Métraux (1937), A. Vignati, 1931; Zamorano (1950) y C. Rusconi (1961), la forma de producción histórica “anticuaria” canalizada para objetivar la etnicidad, tiene sus particularidades. Porque hay una concepción patrimonial y memorial de las identidades que define a cada grupo humano como un receptáculo de tradiciones, y lo clausura en un esencialismo, la forma anticuaria de historizar la producción indígena rechaza el devenir y momifica su vida, termina por ser un

⁵ Noción tomada de Friedrich Nietzsche (1998[1844-1900]). Esta idea traducida a la subjetivación étnica se desarrolla en Katzer (2011).

⁶ En este último sentido encontramos un registro en Evans-Pritchard, Edward (1940) que se refiere a la etnografía como la descripción del modo de vida de un pueblo, en un cierto momento de su historia y que desaparece en las sombras del tiempo”.

vago coleccionismo, una acumulación numérica de objetos y hechos, una mera recolección de algo que no tiene ya posibilidad de vida futura. Sólo conserva su vida en calidad de resto, en un sentido muy distinto al derridiano, en ese que lo entiende como un pedazo de una sustancia esencial que ya no tiene devenir y que se encuentra destinado a desaparecer. El conjunto de las etnografías tienen en común la reificación de la estadística como forma de saber, es decir, el afán por ordenar, tipificar, enumerar, cuantificar la población y sus propiedades, teniendo como parámetro el territorio de lo homogéneo, puro y normalizado. Con una asidua utilización de “aún”, “persisten”, “todavía” se trata en definitiva de documentar la heterogeneidad en calidad de resto, el cual, en tanto contingencia, se define no por su potencial creativo sino como un residuo susceptible de degeneración. La documentación de la heterogeneidad en el modo anticuario se presenta como “supervivencias”, “objetos residuales preservados”, siendo estos términos retóricamente usados como categorías para ontologizar, fijar, cosificar, petrificar y remitir a un pasado superado lo que la sociedad cree ha dejado de ser. El indio subjetivado como resto y/o como “mestizo”⁷, vestigio del pasado en el presente, aparece como destinado a declinación selectiva, a ser a corto plazo exterminado o fagocitado a través del natural proceso de selección/normalización. Porque para este relato etnográfico, el *resto-residuo*, como aquello que no está habitado, y no habita de manera objetal y esencial como un todo orgánico, homeostático y presente, sino que asedia, se halla destinado a la disolución. Así, las etnografías coloniales son cartografías fantasmales, en el sentido de que su criterio descriptivo se define desde una triple dimensión del fantasma: el fantasma como fenómeno, el fantasma de la totalidad/pureza y el fantasma de la desaparición. Esta fantasmagoría, al sentarse interpretativamente en la noción darwiniana de supervivencia, ontologiza/esencializa la noción de “resto/vestigio”, colocándola como anticuario muerto, como

⁷ Idea desarrollada en Katzer (2009) “El mestizaje como dispositivo biopolítico”.

un trozo de “pasado” superado que se museologiza y se desvincula de la vitalidad, de la cualidad de viviente, de devenir. Como dijo Zamorano “testimonio anacrónico” de una etapa superada (...) tratemos de preservar su recuerdo antes de su inevitable desaparición” (1950: 97). Vignati alude a la subsistencia de las construcciones “más primitivas” tales como “las chozas pajizas de los mestizos” (1931: 233) “ los antiguos dueños de Cuyo superviven aún a través de algunos de sus olvidados [?] descendientes” (Rusconi, 1940: 259). aludiendo a que era “menester reunir los últimos relictos de esas “hordas de salvajes”(1961.2: 13) la vivienda, la recolección de Algarroba, la elaboración del patay, la cestería, textilería, el chiripá, los graneros, los cigarros elaborados con chalas de maíz y la confección de balsas son colocados como “supervivencias primitivas”. Alfred Metreaux, quien realizó su estudio en las “Lagunas de Huanacache” en el año 1922, definió a este viaje como una “excursión (...) con el propósito de estudiar las últimas supervivencias de la industria y artes de los indios Huarpes, (...) antiguos habitantes de Mendoza y San Juan”, (Metreaux, 1929 [1937: 1-2], apuntando a un “bosquejo etnográfico” o “compilación de costumbres”, es decir, una enumeración, tipologización y descripción exhaustiva de los materiales encontrados -entre los que menciona fogones, puntas de flecha y restos cerámicos- como así también de los “rasgos anatómicos” y “detalles somáticos”.

Si nos detenemos en el modo en que es construido el objeto y la relación con él, cinco aspectos llaman la atención y merecen ser comentados: a) la asidua y ambigua alusión al mestizaje y a la “herencia india” en la población; b) la colocación del aislamiento como canal de “supervivencia india”; c) la preocupación permanente en la tipologización anatómica y cultural, y d) la referencia a las dificultades y estrategias de “llegada” al sujeto de estudio en un marco de conceptualización del trabajo de campo como *expedición* (una actividad neutral y explorativa, en la que el “Otro” investigado es percibido y definido como mero objeto de examen y fuente de

información) y e) la objetivación en la forma de *espécimen*, cercano a la referencia animal.

Son muchos los signos textuales que expresan la matriz colonial, la linealidad y la jerarquía con que se concibe y lleva adelante la relación etnográfica. Carlos Rusconi, quien tomó el cargo de director del Museo de Historia Natural de Mendoza en el año 1937, realizó trabajo de campo entre los años 1937-1939. Elaboró una tabla donde documenta registros de 98 individuos numerados, con nombre, ocupación, “generosidad” (buena, regular, bastante “en el rancho me atendió bien”), observador (regular, signo de interrogación, poco bastante, se interesa por la conversación, poco observador) desconfianza (regular, bastante, ninguna, poca) y aspecto general. Dice Metreaux, refiriéndose a una anciana canastera: “tuve la poca suerte de no hallarla en casa. Sospecho que habrá huído al enterarse de nuestra llegada. Los pobladores de la región pantanosa de Huanacache son un poco huraños, máxime las personas ya entradas en años” (1929: 5). Rusconi (1961: 110) menciona las dificultades para la toma de mediciones con cinta métrica y de fotografías, aludiendo a los Huarpes como “esquivos” ante sus requerimientos. Por eso, relata, tuvo que “valerse por otros medios para conseguir ese objetivo”, siendo “más fácil compilar datos” al valerse de “prebendas, sea en alimentos, comestibles o bien de ardidés, según los casos” (idem: 112). En el mismo sentido, Evans Pritchard (1940) señalaba respecto a los Nuer: “recogía la información en fragmentos, pues utilizaba a cada nuer que encontraba como fuente de información”(1940: 27), aludiendo a la “incomodidad física en todo momento, a la desconfianza y obstinada resistencia” (idem: 26).

Margaret Mead es explícita cuando en *Coming of age in Samoa* refiere a que durante su estancia de 9 meses observó el grado y forma de experiencia sexual de niños, púberes y jóvenes de entre 8 y 19 años de edad, identificando en los casos presencia o ausencia de masturbación y experiencia homosexual/heterosexual, y describiendo casos de mujeres que clasificaba de “anormales” y de “perversión auténtica”, como el de “Siva”, de 11 años, a quien describe como

apasionada, inteligente y “fácilmente excitable”. Acaso esta actitud de Mead que avasalla los límites de la intimidad de púberes no es violencia racial/sexual?.

Rusconi explicita una relación intrínseca entre los individuos con “relictos aborígenes” y esta conducta de desinterés/ocultamiento (Rusconi, 1961-2: 287-288) y la necesidad de “ofrecer” algo a cambio de información. Así, el autor remarcaba que dada la importancia que tenía el tabaco en las ancianas, “en mis viajes he cuidado siempre de no olvidar la adquisición de paquetes de cigarrillos para obsequiar” (Idem: 469). Sin registrar la violencia implícita en este modo de relación en el que sólo se “examina” al otro, ni darse por aludido del propio sometimiento al que colocaban a los nativos en su ejercicio etnográfico, este comportamiento de reticencia de los indígenas fue sólo atribuido a su “espíritu receloso”, resultado de las sujeciones y vicisitudes soportadas respecto a los terratenientes extranjeros (Idem: 112). Lo mismo expresa Evan-Pritchard entre los nuer, aludiendo a que “en el período de mi visita se mostraban extraordinariamente hostiles, pues la reciente derrota que les habían infligido las fuerzas gubernamentales y las medidas adoptadas para garantizar su sometimiento definitivo les habían provocado profundo resentimiento (Evans-Pritchard, 1940: 24). En Mauss la presencia de los colonos es explicitada, aludiendo a ellos entre quienes son “gentes bien informadas sobre la sociedad indígena”, como potenciales colaboradores con las etnografías. “Especímenes”, “ariscos”, “esquivos” “desconfianza” “resistencia” “huraños” “huidizos” “hostiles”, tejen una red semántica que juzga unilateralmente a la respuesta/contracara de una relación colonial de disponibilidad que el etnógrafo entiende como natural/normal y naturaliza. La trilogía expedición/observación/especimen que enmarca una forma de saber definida a sí misma como “etnografía moderna” (Métreaux, 1937 [1929]; Vignati (1931) conforma un modo de construcción del objeto cuyo distanciamiento cercenó el encuentro y el diálogo con la población nativa, configurando simultáneamente una respuesta de lado de los nativos, también de distanciamiento y resistencia.

¿Cómo sostener entonces la afirmación de una “ausencia de memoria”⁸ cuando los propios etnógrafos han referido a las dificultades para poder dialogar con los indígenas, debiendo sesgar obligadamente el estudio a observaciones parciales? Evidentemente, esa “ausencia de memoria” ha sido más una construcción socio-etnocéntrica de los mismos etnógrafos, resultado en gran parte del propio distanciamiento con la población nativa, que una circunstancia psico-cultural expresada por los nativos. ¿Dónde está la vida ahí? Lo no dicho, lo que se calla ahí, ese silencio tanto de los “etnografiados” como del “etnógrafo” testimonia la violencia soberana del etnógrafo.

V. “Biopolítica, teoría cultural y etnografías.

« Biopolítica » es un motivo introducido por Michel Foucault en 1976, en el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, «La volonté du savoir», “Les mailles du pouvoir” (1981[1976]), *Defendre la société* (1976), *Bio-politique* y *biohistoire* (1976) para dar cuenta de una ruptura a partir del siglo XVII, en el marco de una genealogía del orden político occidental: el pasaje de un régimen de soberanía a un régimen de biopoder, tendiente a una « normalización » de la vida⁹. En *Defendre la société* (1976) sostiene que la biopolítica coloca la “población” como asunto, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y como problema de poder. La biopolítica delimita una modalidad de poder en el marco de una lógica específica de saber: implica conocer y ejercer poder, pero conocer y ejercer poder

⁸ Metreaux (1937 [1929]:5) alude a la imposibilidad de recoger “testimonios formales acerca

de los últimos grupos de los Huarpes” refiriéndose a que sus recuerdos “son casi nulos”.

⁹Tal como señala Roberto Esposito en *Bios*, el término “*biopolítica*” es acuñado por el sueco Rudolph Kjellen en 1920 a quien también se debe la acuñación de la palabra “geopolítica” (1916)(Esposito, 2011 [2004]: 27-28).

de una determinada manera, constituyendo así un campo de saber y una lógica de poder específica. La idea que sostenemos aquí es que dentro de esta lógica hay una mutua correspondencia entre el léxico del dispositivo de la Persona, el concepto de cultura y las formulaciones biopolíticas. Una correspondencia que es posible puesto que estos tres universos se arman sobre la base de un común supuesto epistemológico: la idea del sujeto como animal racional sostenida en una esencial escisión entre vida y norma, naturaleza y cultura. La persona/sujeto refiere a la capa racional o espiritual que ejerce el dominio sobre la masa animal mediante el establecimiento de normas. Como señala George Agamben, « nuda vida » y « norma » no constituyen entidades puras, preexistentes a la maquinaria biopolítica ; mas bien son su producto, el producto de su articulación. La nuda vida no es un dato natural, es producida por una forma de poder, « es una producción específica del poder (Agamben [2003]2007: 18). En el seno de esta escisión entre vida y norma/política emerge la ciencia etnológica y la teoría etnográfica. Una etnografía que se define a sí misma, y busca reafirmarse como “etnografía moderna”, basada en presupuestos modernos. Tres grandes operaciones lógicas se entretajan: 1) la escisión entre naturaleza y cultura, entre vida y norma, entre animalidad y humanidad y su objetivación-sustancialización ; 2) la reducción de lo cultural al orden de lo racional y del cálculo del interés 3) la exteriorización de la pasión por fuera del sujeto, de la cultura, de la política : la pasión,, los impulsos reside en la pura vida, en la pura animalidad-bajo el presupuesto de que existe una unidad de la vida aislada, una vida desnuda, objetivada/sustancializada en una vida desnuda.

Sobre la base de la escisión presupuesta entre « persona como entidad artificial, y hombre como ser natural, entre vida y norma, y la consecuente reinscripción de lo subjetivo a la capa racional o espiritual que ejerce el dominio sobre la masa animal, el hombre queda así definido por su relación con el animal, - la cual es una relación de dominio-que a la vez lo habita y altera. En ese lugar epistemológico construye la teoría cultural/etnológica relativista. Es

decir se trata del dominio, del control de la animalidad, de la materialidad vital. Sobre este presupuesto nace la etnología como campo de saber, y la etnografía como su recurso: la indagación sobre la pluralidad y la singularidad de formas de dominio-control del ser viviente, de la animalidad, en toda su positividad. La etnografía surge como la posibilidad de pensar la especificidad del hombre, en cuanto especie viviente, pero desde la pluralidad de sus formas de ser, de singularizar y « completar » esa masa viviente, pero desde un esquema dicotómico: desde lo que lo separa de la vida, de su animalidad. En este pensamiento, la esencia del hombre está en la cultura, en el símbolo entendido como todo lo que no es naturaleza. En este sentido, cuando leemos estas construcciones teóricas, más que pensar el “impacto del concepto de cultura” en el concepto de hombre, como ha señalado Geertz (1973), se trata de lo inverso: del impacto del concepto de hombre en el concepto de cultura.

Siguiendo a Foucault, la etnología coloca las formas singulares culturales, en la esfera en que se anudan las tres grandes positivities de las ciencias humanas: las necesidades de la vida, el trabajo y el lenguaje. En nuestra lectura, no son sólo objetos de las ciencias humanas sino de la misma biopolítica. Es decir, la etnología coloca las formas singulares culturales en el punto de intersección de las tres grandes positivities de la biopolítica, puesto que, tal como lo refiere el autor, muestra cómo se efectúa en una cultura la normalización de las grandes funciones biológicas, las reglas que delimitan las formas de cambio, producción y consumo, y los sistemas de clasificación social (de base mitológica) que se organizan en torno a estructuras lingüísticas. Vivir, trabajar, clasificar constituyen las acciones propias de la conducta en los límites de la biopolítica. Lo que adquiere relevancia en esta trama o episteme es la actividad de los sujetos, su productividad, y en ella su vida. Es decir, la objetivación del sujeto por su actividad, en el marco de un concepto productivista de vida. La pregunta reside en qué vive y cómo vive, entrando ahí la regulación política de la vida como tema central, y en ella, el presupuesto teórico-político de que la población, constituye una

singularidad/individualidad viviente coherente, homeostática y autoregulada.

Se trata de las formas de soberanía que el hombre ejerce en cuanto tal sobre su propio ser animal; de las formas, los umbrales a través de los cuales algo « genéricamente » viviente es delimitado adquiriendo significaciones determinadas; de la particularización de lo viviente (la configuración de la personalidad en la iniciativa de Boas). Es la cultura en todas sus positivities y en los átomos de éstas: la institución; la institución familiar (Benedict, Linton y Mead), política (Evans-Pritchard), económica y religiosa (Malinowski y Mauss). Aquí se inscriben los “mapeos étnico-geográficos”, como “inventarios” cuali-cuantitativos de los acervos étnicos de las colonias/naciones. Las perspectivas: ambientalismo, personalidad, instituciones.

Positivities y Argumentos etnográficos

Franz Boas refiere a la “la vida primitiva”, a cuestiones de la herencia, la influencia del ambiente sobre el físico y el comportamiento, apuntando a explorar las características que distinguen las “vidas de los primitivos” de la de las “naciones civilizadas”. En *The mind of primitive man* (1911) cuestiona la idea de que el tipo racial, la forma corporal determina la personalidad cultural. Esta obra se centra en refutar la teoría de que el carácter biológico/genético de la raza determina la conducta. Su tesis es que los rasgos de personalidad se expresan como reacciones del individuo a los diversos tipos ambientales (habitats).

Ruth Benedict lleva a cabo sus investigaciones de 1922 a 1929 con los indígenas norteamericanos, de cuyas conclusiones formula *Patterns of culture* (1934), el cual contiene una descripción y análisis de tres culturas distintas: la de los Zuñi (Nuevo México), la de los habitantes de Dobu (extremo sudoriental de Nueva Guinea) y la de los Kwakiutl (isla de Vancouver, Canadá.). En “Anthropology and the Abnormal,”(1934) estudia las variedades y los elementos comunes del ambiente cultural y sus efectos en el comportamiento humano, en las

pulsiones humanas, como el sexo. Aquí centra su preocupación en la definición cultural de patrones de normalidad y anormalidad. Lo mismo que en *Patterns of culture*, afirma que en todas las tribus descritas hay individuos anormales, no adaptados, conductas aberrantes, resultado de la grieta respecto al “tipo cultural”, o en otras palabras, cuando los impulsos congénitos no encuentran justificación en las instituciones. Hay un tipo de normalidad y un tipo de anormalidad, de comportamiento aberrante, y que es relativo a cada configuración cultural. La autora entiende por patrón de normalidad al comportamiento organizado a través de normas, el cual depende de la selección de un amplio potencial de comportamientos, porque la norma cultural hace del comportamiento infinitamente potencial y posible, un comportamiento limitado y organizado. Ninguna civilización puede utilizar en sus normas tradicionales todo el rango potencial de comportamiento humano. En su lectura, mientras esté bien integrada y sea consistente en sí misma, la cultura tenderá a llevar lo más plenamente posible, el impulso inicial hacia un tipo particular de acción. El patrón de normalidad constituye una configuración cultural del comportamiento, producto de una selección que las culturas realizan en el curso de la historia dentro de un gran arco de comportamiento potencial. Lo mismo plantea en *Patters of culture*, una “interpretación configuracional de la cultura”, siguiendo su terminología. Allí sostiene que el patrón cultural hace uso de cierto arco posible de propósitos y motivaciones potenciales humanos, de comportamientos posibles. La selección de esta gama posible de comportamientos es cultural y no biológica. Sostiene que la cultura es una pauta más o menos coherente de pensamiento y acción resultado de la consolidación de la experiencia, un “conjunto orgánico” e integrado. En tanto “todo” no es una mera sumatoria de partes sino una interrelación que produce una nueva identidad. Las culturas son adquisiciones de conducta integrada. El objeto de la antropología es el comportamiento cultural, es el estudio de la “cultura viviente” en el marco de sus hábitos de pensamiento y de las funciones de sus instituciones. La conducta humana toma las formas de las instituciones de la sociedad. En su investigación elige tres “culturas primitivas”

entendidas como organizaciones coherentes de comportamiento” (conductas) (Benedict, 1945: 51). Las culturas, sostiene, tiene ciertos fines a los que está dirigida su conducta y a los que tienden sus instituciones, en una dirección particular, y dentro de una relación medios/fines estructurada de acuerdo a un patrón específico. Los patrones culturales tienen propósitos dominantes, a los cuales somete las acciones (concepción económica-teleológica). En los estudios de la “costumbre social”, dice, es necesario atender a las regulaciones sexuales y a las instituciones de la propiedad.

Ralph Linton realiza el trabajo de campo entre 1925 y 1927 en Madagascar (África) y durante la segunda guerra mundial en Sudamérica. En *The cultural background of personality* (1945), traducido en la edición española como *Cultura y personalidad*, propone la tesis de que las formas de conducta humana, que son formas de personalidad, las determina la articulación entre la experiencia y el medio ambiente (en la forma de hábitat). Propone que se pueden descubrir correlaciones entre las pautas culturales de la organización familiar y la educación infantil y las formas adultas de personalidad. El hombre crea pautas de conducta (por medio de hábitos) pero que no son inmutables como los instintos. El problema en el individuo, es para el autor, el de ajustarse a los “patrones” de un “grupo viviente”. Estos patrones son formas de acuerdo en cómo deben conducirse los hombres. La cultura es la “forma de vivir” en una sociedad, y esta forma comprende formas de conducta estereotipadas, pautas, (que son configuraciones organizadas) a las cuales el individuo tiene que ajustarse. En este sentido cultura se define como configuración de diversas formas de conducta, que hacen del estímulo-respuesta un sistema de valor-actitud. Estos patrones de conducta configuran patrones de personalidad, constituyen “configuraciones normales de personalidad”, cuyo ajuste hace del individuo, un individuo “normal”.

Margaret Mead inicia su trabajo de campo en el año 1925 en Samoa, de lo cual resulta la obra *Coming of age in Samoa* (1928) y continúa en el año 1928 con estancias hasta 1975 en Nueva Guinea, con los

Manus, Arapesh, Mundugumores y los *Tchambuli*. A diferencia de lo que entienden Marcus y Fischer (1986), que el trabajo de Mead reemplaza el término “conducta” por el de “cultura”, la autora refiere a la “conducta” como un concepto central de su tesis y teoría cultural: es la conducta, y los patrones de conducta los que expresan y explican la cultura. Así, en *Coming of age in Samoa*, obra a la que remite como una descripción de la vida de las jóvenes samoanas, refiere al enfoque antropológico como la perspectiva que sostiene que el ambiente social en el que nace y se desarrolla el individuo desempeña un papel central en su “vida”, y que dicha hipótesis se fundamenta en el examen de la conducta. En su lectura es este condicionamiento cultural el que provee plasticidad a lo humano en oposición a un determinismo biológico-racial universal. A partir de la observación de la vida y la conducta de jóvenes clasifica y agrupa “tipos de personalidad” describiendo también formas de temperamentos y conductas que entiende como “anormales” y desviados de los tipos. A lo que apunta es a la elaboración de conclusiones respecto a actitudes de los niños hacia las familias, presencia o ausencia de intereses religiosos y los detalles sobre la vida sexual. En *Sex and temperament in three primitives societies*, Mead analiza cómo se produce el modelamiento cultural del individuo niño entendido como su aproximación a la personalidad que entienden como “normal”, como los *Arapezh* definen la “vida”, mediante qué reglas colocan en articulación el sexo y el crecimiento y cómo clasifican la actividad sexual. También define allí como su propósito central el dirimir si las diferencias de comportamiento sexual responden a condiciones innatas o si son determinadas culturalmente, atendiendo a las configuraciones de “personalidad social”, los intereses y fines de los grupos estudiados respecto de las prácticas culturales, la personalidad prescrita que rige la vida sexual. Los “inadaptados” son definidos aquí como aquellos que son incapaces de aceptar el “énfasis unilateral de su cultura”. Es decir se trata de la descripción de “pautas de conducta” que son interpretadas como la expresión de los “intereses” de los individuos.

Bronislaw Malinowski, lleva adelante su trabajo de campo en 1914 en Mailu y en las islas Trobriand. Nueva Guinea. En *Argonauts of the Western Pacific* (1922), Malinowski define la etnografía como el “estudio de la vida indígena”, colocando como elementos constitutivos los impulsos, las formas de felicidad (de goce), los intereses y la adhesión a las costumbres (reglas de comportamiento). Estos elementos se traducen en reglas abstractas que hacen “carne” en la institución económica del Kula. Así, la propuesta metodológica de la obra es la de registrar la “fisonomía” de las “tribus”, por medio del análisis de los fines y motivos del Kula, sus reglas, actores, acciones, objetos y creencias sobre el naufragio. Su tesis es que el Kula, un conjunto de actos dirigidos al intercambio de bienes preciosos y mercancías útiles, expresa la “actitud mental” hacia los signos de riqueza: canaliza pasiones y ambiciones y satisface deseos respecto de la relación con los otros por medio de los objetos. En *Myth in primitive psychology* (1926) se propone, analizar mediante la revisión de opiniones, tradición y conducta de una cultura melanesia “típica”, con cuánta fuerza e intensidad la tradición sagrada entra en “su vida” y rige su ordenamiento moral y social- el autor reconoce en lo que define como “hombre primitivo” o “civilización primitiva” un interés instrumental (y no cognitivo o artístico) por el mito, el cual, en su visión, le permite concertar “fines” culturales. Reconoce una asociación directa entre saber sagrado y normas de la estructura social. Por ello mismo entiende el mito como una “realidad viviente” que cumple una función vital, puesto que codifica las creencias, legitima la moralidad y contiene reglas prácticas. Es de notarse así, una concepción utilitarista/instrumental de la cultura, que entiende que cada parte de la misma, tiene un fin e intencionalidad. En esta semántica, el mito es la causa de la regla moral y la costumbre, se nutre de la vida y de sus intereses, rige y gobierna rasgos culturales, constituyendo la espina dorsal de los dogmas. Constituye una realidad viva porque sus usos, leyes y moral rige la “vida social” de los nativos. En *La familia matriarcal y el complejo de Edipo* (traducción) la cultura viene a ser un conjunto de fuerzas, mediante las cuales la sociedad moldea la naturaleza del hombre y regulariza el instinto sexual. En este sentido

atiende al registro que tienen los nativos de los órganos e impulsos sexuales; a los influjos entre los impulsos biológicos y las reglas sociales; a las transformaciones que las diferentes formas sociales producen en la naturaleza humana. Dice Malinowski que cuando no se encuentran contenidas dentro de las costumbres y reglas, las pasiones desbordan y sacuden a la “comunidad primitiva” de crímenes, perversiones, desvío, odio y deseos incestuosos. De lo cual se deduce fácilmente que coloca las pasiones en el campo de los impulsos estrictamente naturales. En “The dynamics of culture change” (1945) , el objeto de análisis es también la “vida tribal” pero en el sentido de cómo es afectada por influencias de Occidente, a través de agentes como comerciantes, misioneros y exploradores, apuntando a la vez a las políticas administrativas de higiene y educación. En su lectura, estos elementos que se introducen en la población constituyen un “common factor”, un común interés, que hace de la articulación entre los nativos y los agentes externos un “todo integral”, una reintegración.

Evans Pritchard, estudia a los Nuer durante 1930 y 1956, en Sudán del Sur y en Etiopía. En *Essays in Social Anthropology* (1962) se propone descubrir el “orden estructural de la sociedad”, los patrones que, una vez establecidos, le permitan verla como un todo, como un conjunto de abstracciones interrelacionadas. Así, entiende la cultura como una estructura, no visible y se aboca a los “patrones de comportamiento” sexual y social, entre parientes y no parientes y a las instituciones sociales. En *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People* (1940) se refiere a la etnografía como la descripción del modo de vida de un pueblo, en un cierto momento de su historia. sostuvo que el investigador “vive la vida del pueblo que está estudiando”, que el trabajo de campo constituye la descripción del modo de vida de un pueblo, objetivado en unidades/instituciones político-territoriales.

Marcel Mauss, centralmente un teórico, elabora un “manual de etnografía”. En *Manuel d’ ethnographie* (1926) llama “fisiología” al conjunto del funcionamiento de la “masa”, la masa en sus movimientos, y la identifica con las técnicas, la estética, la economía, el derecho, la religión, las ciencias; la “morfología social”, la demografía, la geografía humana y la tecnomorfología. Dice que toda sociedad consta de una “masa de gentes” y a su funcionamiento lo llama “fisiología” aludiendo a que como tal, como masa, presenta una “forma adaptada al terreno” (a lo que llama “morfología social”). En *Essai sur le don* (1923-24: 7) dice “todo está mezclado, todo lo que constituye la vida social de las sociedades que precedieron a las nuestras, hasta las de la protohistoria. En esos fenómenos sociales “totales”, como proponemos llamarlos, se expresa a la vez y de un golpe todo tipo de instituciones”. Mauss habla de la “vida social” en tanto fenómenos totales; habla de la « vida social de las sociedades », de fenómenos sociales « totales » experimentados por instituciones religiosas, jurídicas, morales, políticas, familiares y económicas. Define el Potlach como una institución de “prestaciones totales de tipo agonístico”. Refiere a un carácter voluntario e interesado de las prestaciones. En *Manuel d’ ethnographie* sostiene que el plan de estudio de una sociedad incluye en primer lugar morfología social, en segundo la psicología social y en tercero, los fenómenos generales. Allí menciona que la sociedad se compone de “una masa humana”, la cual sobre su terreno (el hábitat) forma “la morfología social”, que comprende demografía, geografía humana y tecnomorfología. Así, presenta un método morfológico y cartográfico, como método de “inventario”: inventarios de objetos, de villas, de personas: la localización exacta por edad, sexo, clase. La habitación toma relevancia en los criterios, puesto que, según Mauss, “la habitación caracteriza una civilización” (Mauss, 1926: 57)

Más allá de las particularidades de cada corpus según marcas teóricas geopolíticas, en lo que no hay dudas de coincidencia es en que se define como objeto de la etnografía “la vida indígena”. Esta definición se repite en todos los etnógrafos: la “vida” como centro de análisis; la

regulación de las funciones biológicas (alimentación, reproducción, producción). Y es que comparten un principio epistemológico central: el conocimiento de este proceso regulatorio a través del conocimiento de lo que entienden de igual manera como el átomo de la “vida indígena”: la institución. ¿Qué elementos sígnicos tejen la episteme? “vida indígena” “indígena como población viviente”, patrones de comportamiento, patrón normativo, regulación del comportamiento, sociedad/cultura como totalidad homeostática y autoregulada, estructurada por intereses y orientada desde éstos hacia fines bien definidos. Hay una tesis común: cultura es lo que no es naturaleza, es dominio de la animalidad, sujeción del impulso y disolución del instinto a través de la norma. Esta tesis se vertebra en la oposición entre comportamiento innato y conducta adquirida, y desde esta oposición se refiere con “plasticidad” al modelamiento que los patrones normativos ejercen sobre la masa animal frente al determinismo biológico. Los términos *behavior* y *drives* son usados asiduamente. En la versión española de las monografías etnográficas, “behavior” se traduce por “conducta”, pero la distinción entre comportamiento y conducta es en términos teóricos central y explícita: conducta es comportamiento seleccionado/adquirido. Comportamiento refiere al espectro animal/innato. Conducta es animalidad normada. Plasticidad refiere a cómo se moldea el potencial de comportamientos que reside en nuestra animalidad.

En el conjunto de los registros se objetiva a la “tribu” como un organismo viviente. El “gobierno de los vivientes” aparece como tema central de las etnografías, en lo que compete a regulaciones económicas, inscripciones morales vía mito, normas sanitarias, regulación sexual, « age-cycle », desarrollo y maduración. Las etnografías toman como asunto científico el objeto propio de la biopolítica: son la proporción de los nacimientos y los decesos, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población, problemas natalidad, mortalidad, longevidad; las capacidades y discapacidades biológicas, los efectos del ambiente; trata del conjunto de los hechos que se producen dentro de la población en su duración, las variaciones. La

preocupación se centra en la "herencia", biológica y cultural; en qué vive, cómo vive y qué hereda lo viviente. "Vida" se entiende como una totalidad, se objetiva una población viviente y patrones de comportamiento sexual, económico y social que la limitan como tal. En suma, se analizan los procesos en tanto "masa viviente" de las poblaciones colonizadas y las formas culturales de dominio de los impulsos, es decir, cómo los impulsos son dominados por la cultura. En este sentido, son "biopoéticas coloniales"¹⁰.

El lenguaje biologicista e higienista propio de la fórmula biopolítica se ve proyectado al ámbito de la producción de conocimiento: los sistemas de clasificación aparecen vertebrados fundamentalmente por la actividad de los sujetos, el tipo de producción y las necesidades de la vida. En todas ellos, los componentes centrales en la tipologización son los mismos: producción, ocupación, tipo de vivienda, población urbana/rural. En el modelo biopolítico la "habitación" es el principio fundamental, ya que se termina por cualificar la población y en parte su patrimonio, y por cuantificar su grado de civilización, a partir del tipo de vivienda y materiales de construcción, sea de hierro/ladrillo/techado de tejas o ramas/ barro/paja/adobe/piedra. Rusconi (1961/2) le dedica un capítulo entero a los tipos de vivienda. Vignati también le dedica buena parte de la descripción a los "tipos de habitación", descritas como de "rudimentaria sencillez" como "chozas miserable de tipo primitivo" que "carecen de la holgura, de la seguridad y de la higiene que parecen inseparables de la época y del medio ambiente del país en que vivimos" (Vignati, 1931: 228). El autor refiere a que "la civilización moderna no ha llegado hasta allí... salvo los trozos de alambre que han desplazado a los tientos de cuero y algunas maderas provenientes de viejos envases, ningún elemento

¹⁰El término "biopoética" aparece en *Biopoetics: evolutionary Explorations in the Arts* (1999), de Brett Cooke y Frederick Turner, en *Human Nature in Utopia. Zamyatin's We* (2002) de Brett Cooke y en el artículo de Margaret Werry (2008) "Tourism, race and the state of nature. On the bio-poetics of government".

manufacturado se emplea como material de construcción.” (idem: 228). Describe en términos de “aislamiento respecto a los afanes y necesidades de la vida moderna” (idem: 228) afirmando que “es lástima que esas casas se encuentren afeadas por aditamentos levantados de acuerdo con los cánones de las más primitivas edificaciones” (idem: 230), a que “son viviendas de una primitividad desconsoladora, miserables y precarios tugurios” (idem: 231) por la utilización de quincha, manojos de ramas, cañas y paja, barro, juncos, cuero. En los relatos etnográficos, las viviendas de los Huarpestizos son descritas como “chozas pajizas miserables” (Vignati, 1931) y “habitaciones pobres y rudimentarias”, en las que “cuatro estacas clavadas en tierra, unas ramas entrelazadas y un techo plano cubierto de barro, constituyen toda su arquitectura” (Metreaux, 1937: 3). Ya Zamorano (1950: 93) había descrito las viviendas de Guanacache como “viviendas temporarias”, como “refugio transitorio, creación efímera, que no ha de sostenerse mayormente en el tiempo”. La vivienda natural hecha, “[sin] los requisitos modernos” Zamorano (1950) estos atributos, de vivienda nómada de barro, se oponen a la idealización de la vivienda sedentaria, “higiénica”, construida en ladrillo y hierro.

En la dimensión epistemológica, se identifican los dos elementos constantes que aparecen en la mecánica biopolítica: la inscripción del sentido de la acción dentro del lenguaje de lo biológico y la recusación del universalismo en preferencia de soluciones específicas/microfísicas en los tres ámbitos del procesos de subjetivación 1) Individualización/totalización (conformación de una individualidad de acuerdo a patrones específicos); 2) esencialización (asignación de atributos/rasgos que se suponen constitutivos); 3) verisdicción (otrogamiento de legitimidad y valor de verdad a los atributos). Sobre estas tres operaciones la disciplina etnológica delimitó como unidad de estudio « poblaciones », rigurosamente localizadas espacio-temporalmente. Reconocido que la maquinaria biopolítica lleva introyectada una modalidad particular de la figura del poder soberano, en estas configuraciones epistemológicas se delimita

como objeto de saber: a) el cuerpo-organismo-institución (institución familiar, institución económica, institución religiosa, institución política) y b) la mecánica regulatoria que los atraviesa, bajo el presupuesto de la existencia de sociedades-culturas autónomas, autoreguladas, autojustificadas y homeostáticas. Se trata de la objetivación de “culturas vivientes”, es decir, “formas de vida de poblaciones particulares en hábitats delimitados localmente (Wolf, 1982: 27), por medio de una doble operación analítica. Por un lado, la operación de individualización, la delimitación de conjuntos institucionales orgánicos, sus reglas y el disciplinamiento de los cuerpos-individuos a través de dichas reglas; por otro, la totalización de un conjunto bio-socio-cultural, sus procesos internos de regulación y control de acontecimientos de la masa poblacional, el seguimiento/medición individual/poblacional del crecimiento y maduración sexual. Se trata de “vivientes” objetivados en sistemas culturales específicos, lo cual hace resonancia con la definición de cultura de Descola como sistema de objetivación de la vida. Es decir, se delimitan “instituciones” como “conjuntos culturales” en tanto que “organismos” analizando sus procesos internos, toda la serie de acontecimientos que se dan en ella, como son la acción misionera y la acción educativa formal, con los efectos que tienen en los “patrones normativos/conductuales”.

Más allá del reconocimiento de la relatividad cultural de lo normal y anormal, estas formas son confirmadas, y aquello que se aleja de la “norma”, de lo relegado por las instituciones, es colocado, en la figura del “desvío” como impulso natural, por fuera de la esfera cultural y no como otra forma de expresión cultural. Las pasiones, fuera de la regulación, control y neutralización por las reglas de conducta, desbordan en perversiones, odio, deseos incestuosos y desvíos. Hay una tesis generalizada, naturalizada y poco interrogada: puesto que hay una asociación entre comunidad, pasión y destrucción, la comunidad viviente animal requiere de regulación cultural. En tal sentido la cultura tiene un fin inmunitario, regir, dominar, inmunizar el potencial destructivo que tiene la conexión pasional de lo viviente. Sin esta regulación que le viene de afuera, implantada, la comunidad

viviente se encuentra en “estado de naturaleza”. El conducir la vida, las acciones incluye la definición de un parámetro de normalidad. En esta escisión vida/norma, se aísla y conecta un “instinto” sexual natural con la esfera de lo pasional, y por tanto entendido como expuesto a anomalías, aberraciones y desvíos, colocándolo por fuera de la cultura, del lado del desorden, la indisciplina, la agitación, la indocilidad. Así, se coloca la *communitas*, la condición común de vivientes, por fuera de la cultura. El placer, el goce no ajustado a la sexualidad normal (al tipo cultural) se lo excluye, no es visto como constitutivo y manifestación del tipo cultural, sino como exterior a la forma cultural, a la vida social. Para los psicólogos y antropólogos anglosajones clásicos la personalidad es el elemento en el que se desarrolla la enfermedad y el lugar donde se define el criterio de normalidad. En cualquiera de los registros etnográficos, las interpretaciones reafirman la tesis de Michel Foucault (1954) de que las enfermedades como aquellas conductas que no se alinean a lo que se entiende como el “tipo cultural”, la “configuración de la personalidad”, que quedan por fuera de la personalidad, son entendidas como a-culturales, como “desvío”, y no como una expresión cultural entre otras. Aquí también nuestra distancia crítica con esta lectura etnográfica, puesto que, si seguimos al autor, la enfermedad, la idea de inadaptado, de anormal sólo tiene realidad y valor en la cultura que la reconoce como tal.

Teoría cultural biopolítica

La biopolítica toma como asunto científico la población, la población como problema biológico y político y su objeto lo constituyen la proporción de los nacimientos y los decesos, la tasa de reproducción, la fecundidad de la población, problemas natalidad, mortalidad, longevidad; las capacidades y discapacidades biológicas, los efectos del ambiente; trata del conjunto de los hechos aleatorios que se producen dentro de una población en su duración, para tomar previsiones, estimaciones estadísticas y medidas. Entre todos estos

elementos, la producción de la sexualidad, el sexo, los placeres y los patrones normativos respecto a la conducta sexual constituyeron elementos constitutivos fundamentales en la construcción de las etnografías y de la teoría cultural de la Antropología “moderna”. Como dice Foucault en *Historia de la sexualidad*, el sexo fue lo que inquietó a la burguesía, puesto que con él identificó su cuerpo pensando en lo que la cultura de su cuerpo podía representar políticamente, económicamente e históricamente. La política de población, de la familia, del matrimonio, de la educación, de la jerarquización social y de la propiedad, y una larga serie de intervenciones permanentes a nivel del cuerpo, las conductas, la salud y la vida cotidiana, la organización de los instintos, el problema de la herencia se convierten en blanco de indagación etnográfica y comparación con la cultura, lo que definen como patrones de personalidad.

La concepción biopolítica de lo humano que lo escinde de sí mismo y lo niega como viviente se traduce en una nueva concepción biopolítica de la cultura, desde una política *sobre* la vida: cultura es «todo lo que no-es naturaleza» y lo que no-es naturaleza es norma. La cultura es todo y sólo lo que es norma, entendida como el universo de lo representacional-consciente-voluntario-conducido, como el ámbito del cálculo racional de interés desde donde se regulan las «pulsiones naturales», las pasiones, las cuales quedan así excluidas del sujeto, de la singularización de lo humano. En la teoría moderna de la cultura, ésta queda definida como formas de soberanía sobre el ser viviente. Se define como orden normativo que prescribe-regula y valora el comportamiento. Se entiende que hay una amplia gama de formas potenciales de comportamiento de los individuos-leídos como naturales- que viene a ser a posteriori limitada por lo que se norma como costumbre. La cultura hace del comportamiento infinitamente potencial y posible, un comportamiento limitado y organizado. En esta tesis hay un principio universal de mutua exclusión entre la variabilidad potencial de formas de comportamiento (orden de lo viviente/animal) y la posibilidad de la costumbre que hace la simbolización, que viene a cumplir el rol de esa plasticidad limitada que en mamíferos e insectos

sociales reside en la determinación biológica. Se supone que hay un “comportamiento humano” que viene a ser reglado-programado-conducido a posteriori, desde un centro de imputación que lo direcciona y controla. Cultura y naturaleza, animal y humano, se definen por su mutua exclusión y oposición, lo que no-es o no tiene del otro.

En suma, podemos delimitar tres grandes elementos con los que la teoría cultural clásica apunta a recortar especificidades, reinscribiendo nuevas formas espectrales de humanismo abstracto/universal, o lo que fuera denominado por Descola, de “universalismo clandestino”. Primero, la definición de cultura por su oposición a naturaleza. Tal como lo ha señalado Descola, a esta conceptualización de cultura le precede un naturalismo, la idea de una naturaleza única y una multiplicidad de culturas – manifestaciones de la acción creadora de los hombres en tanto productora de normas, signos y riquezas (lo contrario del animismo, una identidad de las almas con múltiples manifestaciones de cuerpos). En esta definición, lo que distingue a los humanos de los no- humanos es el lenguaje, la conciencia, la reflexividad. Segundo, el énfasis en el carácter adaptativo de la cultura. Tercero, la abstracción de la colonialidad como matriz de producción cultural.

Los tres elementos epistémicos desarrollados anudan en una concepción teleológica y economicista de la cultura y lo humano, puesto que lo humano y lo cultural se definen por alusión a una relación de medios/ fines sobre la base de entender la conducta como estructurada por intereses y el comportamiento como orientado según un cálculo racional del interés. La finalidad es el dominio de la pulsión, el control de la masa viviente (de la animalidad) y los medios para concretarlo son las instituciones. En esta interpretación, cada cultura, como un todo orgánico, tiene unos fines (cada parte, una función y un fin) por los que busca dirigir la conducta de los individuos y a los que tienden sus instituciones.

La gubernamentalidad implica, en una operación de poder de individualización/totalización, la construcción de un orden normativo de lo humano, por medio del cual se produce la diferencia, la diferenciación de lo viviente, la configuración de la diferencia-como-colonia, la diferenciación personal de la vida humana, su localización, organización e individualización (Katzer, 2016). Porque precisamente sólo se puede dominar, instrumentalizar y expresar su fuerza de aquello que se halla diferenciado, vale decir, estriado/individualizado/totalizado. La “cultura viviente” así definida es un término fantasmal, una creación imaginaria para reproducir el simulacro y fantasía de una unidad soberana, de la realización y autoregulación de la comunidad total, plena e idéntica sí misma.

Las etnografías constituyen un soporte de subjetivación como diferenciación, vale decir, individualización/totalización a través de la cual la masa viviente puede convertirse, así diferenciada, en masa dominable. Se delinean así “cuadros vivos”, que configura la masa viviente múltiple, desordenada, confusa en una multiplicidad ordenada y útil. La exploración etnográfica apunta al problema de la conducción del comportamiento », a las maneras de conducirse de la población estudiada, sus « patrones culturales » (entendidos como « patrones de conducta »), porque la gubernamentalidad, que implica la construcción de un orden normativo de lo humano designa por ello las dimensiones del universo sobre el cual una práctica social se cree eficaz, competente y legítima. El « objeto étnico » se constituye como un cuerpo disciplinario y biopolítico: la configuración de saber etnológico/etnográfico canaliza y articula en su interrogación analítica, el control de aptitudes, fuerzas, capacidades, utilidad, docilidad por un lado, y procesos de regulación por otro (centralmente a aquellos referidos a agencias educativas y sanitarias, como se registra enfáticamente en los estudios de Mead y Malinowski). Sobre la base de la maquinaria biopolítica, el campo de saber que delimita la etnología, constituye así un saber útil a la gestión de la población. Se produce un saber útil para la gestión de la población étnica, que sostiene y fundamenta la administración, o mejor dicho los criterios y

principios de administración de la población étnica. La proliferación de etnografías durante la primera mitad del siglo XX responde así a una exigencia moderna: para ordenar y regular sus fuerzas, el estado debe tener bajo conocimiento y dominio el estado de estas fuerzas, sus componentes, su capital, sus elementos. Y ello porque precisamente la fuerza estatal -su riqueza pública- se define por la actividad de la población que tiene a cargo. Aquí se inscriben los “mapeos étnico-geográficos”, como “inventarios” cuali-cuantitativos de los acervos étnicos de las colonias/naciones. Al definir de manera ordenada y sistematizada el estado de la población en los aspectos definidos como relevantes en un estado gubernamentalizado, a saber, pureza, salud y producción, las etnografías se convierten en canales fundamentales para calificar y cuantificar las fuerzas con las que cuenta el Estado y que define su competitividad. Así, en el proceso de cristalización de la gubernamentalidad como régimen de poder, han tenido una agentividad decisiva. En este sentido no podemos pensarlas como meras fuentes de datos “transparentes”, sino más bien como actos de poder, como dispositivos de saber-poder, como textos constitutivos y constituyentes de la gubernamentalidad. Estos inventarios excluyen en su misma definición la *communitas*, el resto y la estructura perviente de lo viviente.

VI. Cuerpo biopolítico vs “resto” perviviente en la narrativa etnográfica. Consideraciones finales

El racismo no es sólo una forma discursiva o una forma de clasificar al otro sino centralmente una forma de relación con el otro naturalizada y normalizada en el mundo moderno/capitalista (Menendez, 1972). Si bien las etnografías clásicas se dedicaron a refutar la tesis racista de la producción antropológica de siglo XIX, y descentrar la categoría de raza como categoría de análisis, los modos de clasificación y relación etnográfica que expresan no parecen ser tan discontinuos: 1) hay una relación de disponibilidad y de invasión de la intimidad; 2) la teoría

cultural y etnográfica no se escinde del modelo biopolítico; la antropología cultural clásica sigue siendo antropología biopolítica.

La semántica biopolítica marca una ontología de la vida excluyente de su propia condición estructural: la condición de *communitas*, de resto y de perviviente porque, tal como lo señala Esposito en *Bios*, “política” es en la modernidad una mediación neutralizadora de carácter inmunitario. Así, la bio-política arranca a la vida su carácter político originario, su poder constitutivo, buscando integrar toda la multitud plural y potencialmente rebelde en un cuerpo unificado por el mando soberano y por el principio de lo que el autor llama “representación somática de la ciudadanía” (2011[2004]: 265). Es esta representación lo que anticipa la legitimidad del papel creciente de los asuntos demográficos, higiénicos y de salud sexual y reproductiva tanto en la administración pública como en la definición de problemáticas científicas. A esta representación somática se anexa también la operatividad de la idea de “cuerpo orgánico” que implica la presencia de un principio trascendente capaz de unificar funcionalmente miembros diversos.

Con todo, es de notarse que en las configuraciones de saber etnográficas se autonomiza, purifica, escinde y jerarquiza la norma frente a la facticidad y materialidad de la vida. Así, la vida es separada, excluida de sí misma, y objetivada/sustancializada en una vida desnuda a la vez que hay una negación de la estructura perviviente en un triple sentido. Primero, respecto a una concepción negativa de “huella”, de “resto” como lo que tiende a desaparecer, como aquello ligado a lo muerto en una lógica de la presencia, de la vida como presencia. En esta lectura lo que “sobrevive” es un resto que queda y se destina a desaparecer. Es decir que dentro de la misma ontologización/esencialización del “resto”/“vestigio”, éste es asociado a una sustancia destinada a morir, no vinculada a la vitalidad, a la presencia viva, al modo de huella, a huella vital iterable, sino más bien colocada como anticuario muerto, un trozo de “pasado” superado que se museologiza. Segundo, en el sentido de la negación de la huella animal, de la misma vida, porque la cultura es lo que domina regula

y disuelve las pasiones, impulsos, pulsiones que conectan "otros", que interconectan la vida-en-común. Tercero, en el sentido del sometimiento, regulación y normalización de la vida-en-común (individualización) en una comunidad viviente totalizada/individualizada e inmunizada: puesto que aquélla es leída como pasión desenfrenada que tiende a la destrucción y conflicto, se la inmuniza mediante reglas e instituciones que la regulan y la imputan jurídicamente, negándola. A esta operación la hemos llamado la producción de la diferencia-como-colonia, es decir, la diferenciación personal de la vida humana, su localización, organización e individualización en una unidad trascendente y regulada, como forma colonial de objetivar, entificar lo múltiple. En definitiva se desliga a la vida de su sentido más abierto y originario de *communitas*. Se la desliga de la política y se niega su poder constitutivo, su potenciación. Lo viviente es reducido a un "estado de naturaleza", a carne a-política a ser integrada en un cuerpo unificado por medio de la norma, la cultura, la personalidad.

Recursos bibliográficos

- Agamben, G. [2003]2007) *Estado de excepción*. Buenos aires: Adriana Hidalgo, 3 edic.
- Amselle, J-L & O' Bokolo, E. (1999) "Prefacio" En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds.) *Au coeur de l'ethnie*. París: La Découverte, pp. I-IX, 7-45. Seg edición.
- Amselle, J-L. (1999 [1985]) « Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique ». En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds.) *Au coeur de l'ethnie*. París: La Découverte, pp. I-IX, 7-45.
- Asad, T. (1973) "Introduction". En: *Anthropology & the colonial Encounter*. New York: Humanities Press.
- Balandier, G. (1951) "La situation coloniale: approche théorique". *Cahiers Internationaux de Sociologie*, XI: 44-79.
- Bazin, J. (1999) "A chacun son Bambara". En: Amselle, J.-L. & M' Bokolo, E. (eds) Op. Cit. pp. 87-127.

- Benedict, R. (1945) *Patterns of Culture*. New York: Mentor books.
- _____ (1934) "Anthropology and the Abnormal," *Journal of General Psychology*, 10.
- Boas, F. (1922 [1911]) *The mind of primitive man*. New York: The Macmillan Company.
- Bourdieu, P. (2002 [1966]) *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto*. Buenos Aires: Montessor.
- Castro-Gomez, S. (2005) *La Hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontífica Uniersidad Javeriana
- Clifford, J y Marcus, G. (1986) *Writting culture: the poetics and politics of the ethnography. Literature and art*. USA: Harvard University Press.
- Cooke, B. (2002) *Human Nature in Utopia. Zamyatin's We* (EVANSTON, IL.
- Cooke, B. & Turner, F.(1999). *Biopoetics: evolutionary Explorations in the Arts*. Lexington, KY.
- Darwin, Ch. (1859) *On the origin of species*. New York: D. Appleton and Company.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. París: Galilée.
- _____ (1996). *Résistances de la psychanalize*. París: Galilée.
- _____ (1993) *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. París, Galilée. Derrida, J. 1995 [1994]. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional* (trad. por J. M. alarcón y c. de Peretti). Madrid, trota.
- _____(1972) *Marges de la philosophie*. Minuit: Paris.
- Descola, P. (2005) *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard. DOI : [10.3917/deba.114.0086](https://doi.org/10.3917/deba.114.0086).
- Esposito, R. (2011 [2004]) *Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2009(2007) *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

- Evans-Pritchard, E. (1990[1962]) *Ensayos de Antropología Social*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (1940) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. [Oxford : Clarendon Press](#).
- Fabian, J. (1991) "Presence and Representation". En: *Time and the work of anthropology: The Key Concepts*. Londres y Nova Iroque: Routledge, pp. 236-45.
- Foucault, M.(1981 [1976]) "Les mailles du pouvoir". *Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de Bahía, 1976*, Barbârie, n° 4, año 1981, pp. 23-27, en *Dits et Ecrits* : tomo II, texto n° 297.
- (1976) "Bio-histoire et bio-politique ». *Le Monde*, n° 9869, 17-18 oct, p. 5, *Dits et Ecrits* : tomo II, texto n° 179.
- (1975-1976) « Il faut défendre la société ». *Annuaire du collège de France*, 76e année, *Histoire des systèmes de pensée*, año1975-1976, pp. 361-366. *Dits et Ecrits* : tomo II, texto n° 187.
- (1974-1975) *Les anormaux*. Paris: Seuil gallimard.
- (1974) "La vérité et les formes juridiques". *Cadernos da P. U. C.*, n° 16, juin, pp. 5-133 (*discusión con M. T. Amaral, R. O. Cruz, C. Katz, L. C. Lima, R. Machado, R. Muraro, H. Pelegrino, M. J. Pinto*(*conférences à l'université pontificale catholique de Rio de Janeiro, del 21 al 25 de mayo de 1973*)). *Dits et Ecrits* : tome I, texte n° 139.
- (1971) *La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, tomo I. Paris: Gallimard. Cours 1970-1971. *Annuaire du Collègue de France*, año 71, *Histoire des systèmes de pensée*, año 190-1971, 1971, pp. 245-249, *Dits et Ecrits* : tomo I, texto n° 101.
- (1970) « La bibliothèque fantastique », en Debray-Genette (R.), éd., *Flaubert*, Paris, Firmin-Didot/Didier, coll. « Miroir de la critique », 1970, pp. 171-190, *Dits et Écrits*, tomo I, texto n° 75
- (1966) *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard. Edic española *Las palabras y las cosas*, 2002, siglo XXI, traduc. Elsa Cecilia Frost
- (1954) *Maladie mentale et personnalité* (1954; reed. en 1962) / *Enfermedad mental y personalidad*, Paidós, 2010.

- Geertz, c. (1973) *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.
- Gluckman, M. (1987[1958]). “Análise de uma situação social na Zululândia moderna”, en:
- *Feldman-Bianco, Bela Antropologia das sociedades contemporâneas*. San Pablo: Pessier & Bertelli, pp. 227-344
- Godelier, M. ([1974]). *Antropología y Economía*. Barcelona: Anagrama.
- Gramsci, A. (1976 [1963]) *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo. Versión al español de Ángel González Vega.
- Katzer, L. (2016) “Diferencia-como-colonia”, gubernamentalidad/biopolítica y Vivir bien (en-común): derivaciones decoloniales del pensamiento de Derrida, Foucault y la crítica poscolonial. *Tabula Rasa* n° 25:317-362.
- Katzer, L. (2015) “Márgenes de la etnicidad. De fantasmas, espectros y nomadológica indígena. Aportes desde una etnografía ‘filológica’”, *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.22: 31-51, enero-junio 2015.
- Katzer, L. (2011) “El trabajo de campo como proceso. La etnografía colaborativa como perspectiva analítica” *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social* N°2. CIES-CONICET. Universidad Nacional de Córdoba.
- Katzer, L. (2009). “El mestizaje como dispositivo biopolítico”. En: tamagno (comp) *pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. La plata: Biblos. Isbn 978-950-786-765-1. 204 páginas.pp. 59-75.
- Lander, E. (2000) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos, En Lander, E (comp) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* Buenos Aires: CLACSO, pp. 4-23.
- Leclerc, G. (1972) *Anthropologie et colonialisme: Essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris: Fayard.
- Levi-Strauss, C. (1962), *La pensée Sauvage*. Paris: Librairie Plon.

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

- Linton, R. (1959[1945]) *Cultura y personalidad*. Buenos Aires: FCE.
- Malinowski, B. (1926) *Myth in primitive psychology*. London: Kegan Paul & Co.
- _____ (1922) *Argonauts of the Western Pacific*. London: Geo.
- Mauss, M. (1926) . *Manuel d'ethnographie*.
- http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- _____ (1922-23) *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html.
- Marcus, G. y Fisher, M. (1986 [2000]) *La Antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mead, M. (1935) *Sex and temperament in three primitive societies*. New York: Morrow.
- _____ (1926) *Coming of age in Samoa. A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*. New York: Morrow.
- Menendez, E. (1972). "Racismo, colonialismo y violencia científica". *Revista Transformaciones*. Mexico.
- Métreaux, A. (1937[1929]) "Contribución a la etnografía y arqueología de la provincia de Mendoza". *Revista de la Junta de Estudios Históricos de Mendoza*. Tomo VI, 15-16: 1-66.
- Mignolo, W. (2000) "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En Lander, Compilador/a o Editor/a *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* pp. 34-52.

- Pacheco de Oliveira, J. (1999). *A viagem da volta. Etnicidade política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Contracapa. 1º edic. Rio de Janeiro
- Quijano, A. (2002) "El regreso al futuro y las cuestiones de conocimiento". En: Catherine Wash, Freya Schiwy y Santiago Castro-Gomez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales. Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. pp. 45-60. Quito: Abya-Yala-Universidad Andina. Simón Bolívar.
- Rapport, N. & Overing, J. (2000) *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. Londres y New York. Routledge.
- Rusconi, C. (1961-1962) *Poblaciones pre y poshispánicas de Mendoza*. Vol. I a
- IV. Imprenta Oficial Mendoza. Mendoza.
- _____ (1940) "Supervivencia de algunos descendientes de aborígenes de
- Mendoza" En: *Revista geográfica americana*. Año VIII, Vol. XIV, octubre, nº 85, pp. 259-264.
- Said, E. (1993) *Culture and Imperialism*. Nueva York: Knopf.
- _____ (1983) *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1978) *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Stocking, G (1991) "Colonial situation" y "Maclay, Kubary, Malinowski: Archetypes from the dreamtimes of Anthropology". En: En: *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic Knowledge* (Colecao History of Anthropology, vol. 7). Madison: The University of Wisconsin Press. pp 3-67.
- Thomas, N. (1991). "Against ethnography". En: *Cultural Anthropology*. Vol. 6, nº 3, pp. 306-322.
- Trouillot, M-R. (2003) "Anthropology and the Savage Slot: the poetics and politics of otherness". In: *Global transformations. Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan

Bio-poéticas y bio-políticas coloniales...

- -----1995 *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon press.
- Turner, F. J. (1920 [1893]) "the significance of the frontier in american history". *American Historical Association*. Chicago.
- Vignati, A. (1931) . Vignati, A. 1931. "Contribución al conocimiento de la etnografía moderna de las Lagunas de Huanacache" En: *Notas preliminares del Museo de la Plata*. Tomo I, pág. 225-240.
- Werry Margaret (2008) "TOURISM, RACE AND THE STATE OF NATURE. On the bio-poetics of government". *Cultural Studies Vol. 22, Nos. 3_4 May_July 2008, pp. 391_411*
- *Williams, R. 1997 [1989] La política del modernismo*. Buenos Aires: Manantial.
- *Wolf, E. (1982) Europe and the People Without History*. California: University of California Press, edic 2010.
- Worsley, P. (1970 [1964]) . *The third world. Nature of human society series*. Chicago: The University of Chicago press. Seg. Edición.
- Wright, P. (1995) "Un espacio utópico de la Antropología. Una visión desde la cruz del Sur" *En Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología, 16:191-204*.