5
CÓMO COLOCARLE AL ANZUELO A LA BALLENA. APUNTES SOBRE LA ANTROPOLOGÍA DEL ESTADO

Introducción

El mayor símbolo moderno del Estado, el Leviatán, ha sido identificado, con base en los capítulos 40 y 41 del Libro de Job, con un animal marino: acaso un cocodrilo o un pez grande o quizá una serpiente e incluso hasta un dragón (Schmitt, 1995 [1938]). En todas estas representaciones míticas, la simple mención de su nombre provocaría terror por su descomunal fuerza. En la obra de Thomas Hobbes (1958 [1651]), el Leviatán es el "dios mortal", cuyo poder es de tal magnitud que puede someter a Behemot, la temible bestia terrestre que, para el filósofo de Malmesbury, representa el desorden y la guerra civil.

La dificultad de lidiar con el Estado en las ciencias sociales de la posguerra condujo a la sugerencia de ignorarlo como un auténtico objeto de estudio científico, debido a la inexpugnable maleza metafísica que lo rodearía (Mitchell, 1991). Las dimensiones, variedad, complejidad y multiplicidad de su burocracia; la diversidad e incoherencia de sus fines; la pluralidad, oposición y fragmentación de los intereses de sus propios agentes; la opacidad de sus operaciones internas incluso para sí mismo; la confusión de sus límites con la sociedad y la economía; la irreductible plétora de Estados diferentes en poder y solidez, son tan sólo algunas de las razones de que carezcamos, aún hoy día, de una visión sinóptica de qué es el Estado, qué hace y cómo logra imponer su dominación.

Una propuesta contemporánea de colocarle el anzuelo a la ballena[1] es la denominada "antropología del Estado". Como veremos, no se

[1] Job (40, 15-24).

trata de una teoría, sino de un conjunto de sugerencias analíticas multidisciplinares, que, al acercarse al Estado de manera oblicua, procesal y relacional, lo descentra y descosifica.

En estos apuntes, me ocuparé de revisar las ideas seminales de este enfoque, ciñéndome a las reflexiones conceptuales de los editores de las obras que aquí discutiré, pero sin considerar, en general, las contribuciones de los capítulos individuales en cada uno de los tomos colectivos que han sido identificados —más por convención que por precisión— como la "antropología del Estado". El objetivo de estos apuntes es sólo heurístico, no crítico. Pretendo únicamente poner orden para clarificar los aportes de esta antropología.

La disputa entre los antiguos y los modernos

Como sucede en el mundo del arte, también en el de las ciencias sociales cada nuevo enfoque analítico necesita posicionarse, de manera polémica, contra escuelas o teorías establecidas con el fin de llamar la atención del público experto y sumar adherentes. No de otra manera se ha establecido con éxito la llamada "antropología del Estado". En efecto, sus proponentes critican dos enfoques dominantes en el estudio de la política y el Estado con el propósito de destacar las "ventajas" de su propio planteamiento. En este caso, se trata de los acercamientos funcional-sistémico y estatista.

El primer enfoque parte de la idea de que, como no se pueden definir con claridad los límites del Estado, es mejor estudiar el sistema político (por ejemplo, Easton, 1974; Apter, 1975; y Parsons, 1963 y 1966). En sentido contrario, el estatismo considera el Estado como una institución superior y distinta al resto de los individuos y grupos de la sociedad con la capacidad de ordenar y gobernar a la población en un territorio (por ejemplo, Evans, Rueschemayer y Skocpol, 1985).[2]

Por muy opuestos que se antojen estos tratamientos de la política y el Estado, comparten, sin embargo, algunos supuestos importantes.

[2] Este párrafo es una apretada síntesis de las ideas de Timothy Mitchell (1991).

En primer lugar, ambos se vinculan, de manera selectiva, con la obra de Max Weber (1984 [1956]). Los seguidores de Talcott Parsons (1951) y su concepción de la sociedad como un sistema social asumieron la idea de la diferenciación funcional de la sociedad moderna. En los términos del sociólogo alemán, esta sociedad se caracteriza por la formación de esferas de acción y valor especializadas que se rigen por su propia racionalidad, como el derecho, la economía o la política. Dichas esferas se diferenciaron internamente y se constituyeron en sistemas sociales con lógicas propias de funcionamiento. Por su parte, los autores comprometidos con una visión estatista del Estado recuperan la concepción weberiana del Estado como una organización autónoma con una enorme capacidad de coacción física para imponer su dominación exitosamente sobre el resto de las clases, grupos y actores al interior de un territorio determinado.

La segunda suposición es la idea de que los Estados occidentales son los Estados más completamente desarrollados y acabados y, por tanto, fungen como ideales normativos para sus pares menos sólidos. En consecuencia, se les considera como el caso normal y típico que sirve para observar y analizar cualquier Estado (Sharma y Gupta, 2006; y Migdal, 2011).

La tercera y última conjetura común es la idea de la *existencia de un centro* —precisamente, el sistema político o el Estado— con el conocimiento, la pericia y la fuerza de organizar y dirigir a la sociedad en su conjunto. Y, allí donde se postula un centro, se suponen fronteras claras entre el Estado y la sociedad (lo público y lo privado, en su formulación clásica) o entre los mismos Estados a nivel mundial (la distinción clásica interior-exterior del derecho internacional, en donde el lado izquierdo de esta forma implica el espacio de la soberanía estatal). Asimismo, se presume una topografía de jerarquías, en las que uno de estos polos asume una posición superior y su contraparte, en consecuencia, una inferior. A esta metáfora espacial le subyace incluso la idea de que los fenómenos de este núcleo poseen un mayor poder explicativo que los de la periferia (Migdal, 2011).

La antropología del Estado

La "antropología del Estado" cuestiona los supuestos anteriores y, en un gesto semejante al de la fenomenología clásica, propone "regresar a la cosa" para examinar los Estados real y pluralmente existentes poniendo entre paréntesis las distinciones analíticas y normativas con las que usualmente se les estudia.

Pero antes de explicar en qué consiste esta antropología me parece conveniente elaborar algunas puntualizaciones. En primer lugar, no es ninguna teoría; se trata más bien de un conjunto de "enfoques" —literalmente, una manera de mirar— que, partiendo de la evidencia empírica, cuestiona las conjeturas dominantes en las ciencias sociales en torno al Estado. De este modo, propone una serie de redefiniciones conceptuales sobre el Estado y su relación con la sociedad, pero que no se formalizan en una teoría.

En segunda instancia, a pesar de su nombre, la antropología del Estado no ha sido desarrollada sólo, ni principalmente, por antropólogos. En efecto, en ella participan, de manera prominente, historiadores, sociólogos y politólogos indios, latinoamericanos, norteamericanos y europeos.

En tercer término, sus objetos de estudio se encuentran, predominante y conspicuamente, en Latinoamérica, Asia y África. Curiosamente, estos autores, salvo algunas excepciones, no han aplicado el mismo enfoque metodológico a Estados centrales en Europa o Estados Unidos. Tal vez esto tenga que ver con un prejuicio, aún no reflexionado del todo, a saber: que sería más fácil estudiar la "naturaleza" del Estado allí donde no estaría del todo "desarrollado".

Finalmente, a pesar de lo que su nombre podría sugerir, el movimiento de la antropología del Estado no utiliza sólo metodologías etnográficas, sino también echa mano de trabajo de archivo, entrevistas, encuestas y demás técnicas cuantitativas. Hablo de movimiento y no de una escuela o grupo, porque entre los diferentes representantes y cultores no impera una agenda común de investigación e, incluso, no existe comunicación entre todos ellos. Lo que los une es su desacuerdo con el tratamiento dominante sobre el Estado y el acercamiento a sus estructuras, procesos, organización

y agentes *1*) desde posiciones descentradas, es decir, desde abajo, la periferia o los márgenes; *2*) desde situaciones de conflicto al interior del mismo y entre el Estado y otros actores sociales; *3*) desde las pretensiones de imponer cierta dominación y de las resistencias que ello ocasiona; *4*) desde las rutinas cotidianas administrativas y de gobierno; *5*) desde los contactos entre agentes estatales y actores sociales en los supuestos linderos de lo estatal; y *6*) desde las prácticas y representaciones que se hacen y proyectan los agentes estatales y la población acerca de lo que es y hace el Estado y cómo interviene en la vida de la gente.

Los enfoques

La denominación "antropología del Estado" es, en un sentido importante, una etiqueta editorial, cuyo feliz éxito se debe a la positiva recepción de la antología homónima de Sharma y Gupta (2006). Entre profesores y estudiantes se ha hecho una convención referirse a los enfoques, que a continuación presentaré, de manera genérica —e imprecisa, sin duda— simplemente como "antropología del Estado".[3] Ahora bien, los califico como "enfoques", porque, a pesar de sus semejanzas, cada uno de ellos destaca dimensiones particulares en el estudio del Estado, que los autores de estas obras colectivas colocan en el centro de atención de sus respectivas colaboraciones.

El orden de presentación de los distintos enfoques —el "Estado *en* la sociedad", la "formación cotidiana del Estado", el *"antirrealista"*, el del "Estado como ensamblaje cultural y traslocal" y el de los "márgenes del Estado"— cumple una función exclusivamente expositiva.

[3] No voy a considerar aquí los tres tomos colectivos que Alejandro Agudo Sanchíz y yo hemos editado en los últimos años (2011, 2014; y Agudo Sanchíz, Estrada Saavedra y Braig, 2017), porque, a pesar de que en ellos se desarrollan críticas importantes a estos enfoques y se presentan desarrollos ulteriores, deseo discutirlos como parte del libro "Sistemas de protesta II. Esbozo de una sociología sistémica de lo político", que actualmente preparo.

El Estado en la sociedad

En su libro *Estados débiles, Estados fuertes* (2011 [2001]), Joel S. Migdal propone romper con la incuestionada presunción de la superioridad del Estado en relación con cualquier otra organización formal o informal de la sociedad. Con ello, iguala el Estado a éstas en tanto que todos ellos se caracterizan por su capacidad de ordenar y normar el comportamiento y las creencias de las poblaciones y grupos sociales en los que tienen influencia, como expondré más abajo. Así, en tanto que se trata, con frecuencia, del mismo universo humano, el Estado y las organizaciones sociales se encuentran en competencia y conflicto por esta razón. A pesar de los recursos materiales, simbólicos y de coacción a disposición del Estado, el resultado de estas disputas no le es siempre favorable. Los fracasos de políticas estatales no se explican *sólo* por su mal diseño o ineficiencia administrativa, funcionarios poco competentes o falta de recursos, sino también por las contiendas con los grupos organizados de la sociedad que se apropian, resisten o subvierten sus políticas (*cf.* Migdal, 2011: 28 y s.).

La ruptura con el supuesto de la superioridad del Estado sobre cualquier otra organización social también significa que se rechaza colocar ontológicamente al Estado *encima* de la sociedad o *separado* de ella—como gráficamente se le representa en el famoso grabado de la portada príncipe de *El Leviatán* de Hobbes, en donde se aprecia al soberano por encima de su reino—. En otras palabras, el Estado está *en* la sociedad y es *parte* de ella. "El Estado es una organización extendida dentro de la sociedad que coexiste con muchas otras organizaciones sociales formales e informales, desde las familias y tribus hasta grandes empresas industriales. Lo que distingue al Estado, al menos en la época moderna, es que sus funcionarios buscan dominar a todas esas otras organizaciones" (Migdal, 2011: 75).

Al igual que los otros enfoques que expondré aquí, el propuesto por Migdal toma distancia de la tendencia a esencializar "Estado" y "sociedad" como si fueran entidades universales y ahistóricas, estables y duraderas. Aún más, afirma que *no hay límites claros y permanentes en las relaciones Estado-sociedad*, ya que se modifican de acuerdo con

la dinámica de las tramas de relaciones y disputas concretas entre ellos. En contextos particulares de interacción y conflicto, diferentes agentes y actores estatales y sociales desempeñan múltiples roles *al interior de y entre* ambos al mismo tiempo (*cf*. Migdal, 2011: 170).

Para Migdal, los conflictos entre el Estado y las organizaciones y grupos sociales tienen que ver, principal, pero no exclusivamente, con la voluntad de los contendientes de normar y ordenar la conducta y vida de la población que se disputan, como arriba mencioné. El autor parte del axioma de que *"en ningún lado existe un conjunto único e integrado de reglas"*, universal e indiscutible, para guiar la vida de todos (Migdal, 2011: 27, el énfasis es mío). El Estado y los grupos sociales disponen de formas de estructurar la vida cotidiana de la población en su conjunto o un segmento de ella, sus conductas, identidades individuales y colectivas, lo legal y lo legítimo, los privilegios y las sanciones, en fin, la dominación y la subordinación. Lo que está en juego en los procesos de lucha y conflicto entre ellos es quién goza del derecho y la capacidad de dictar y hacer valer leyes, decretos, reglamentos, formas de hacer y organizar actividades, de generar lealtades, presentar correctamente la persona y el cuerpo, darle sentido al hecho de la convivencia, a la obediencia, etcétera. De acuerdo con la filosofía clásica y en lo que respecta a la esfera pública, esta *soberanía* es un signo distintivo del Estado. Pero para el politólogo e internacionalista, ésta es una cuestión empírica, en tanto que aquél encuentra oposición y resistencia de diferentes fuerzas sociales.

En consecuencia, no debe buscarse ninguna sede central del poder, sino *sitios múltiples, de escalas e influencia diversas, para entender la dominación y el cambio*. No hay que ver estos últimos, sin embargo, como productos de un plan maestro o diseño político. Las consecuencias no buscadas de los conflictos de la sociedad explican mejor al Estado, la dominación y el cambio que la hipótesis de la existencia de un proyecto bien formulado e implementado.

> Mi argumento central es que las luchas por la dominación en la sociedad no se dan simplemente en relación con quién controla las principales posiciones de liderazgo del Estado […] Estas batallas no se dan siempre

> entre fuerzas sociales de gran escala (Estados enteros, clases sociales, sociedad civil, etc.) que actúan en el mismo nivel. Las luchas por la dominación tienen lugar en los múltiples escenarios en los que no sólo se relacionan entre sí las partes del Estado, sino que cada una es una sola fuerza social en un campo de fuerzas sociales que interactúan y que a veces entran en conflicto (Migdal, 2011: 127).

No existe una dominación central y única y mucho menos coherentemente estructurada, organizada y operante entre sí internamente, sino lo que hay son dominaciones múltiples en el tiempo y el espacio. No hay, entonces, "un marco de referencia unificador" de la sociedad (clase, normas o Estado) que explique en todos los casos los patrones de dominación. De tal suerte, en

> cuanto más diversas y heterogéneas sean las presiones con las que se encuentran los diversos componentes del Estado en sus diferentes niveles, en especial cuando muy diversas fuerzas sociales nacionales y extranjeras ejercen presiones enérgicas, menos probable será que el Estado termine por mostrar comportamiento complementario en sus numerosos componentes y que logre expresar un sistema coherente de significado. A pesar de su talla internacional y del peso mismo que tiene en la sociedad, el Estado puede ser un gigante lisiado en busca de dominación. Ese peso significará sin duda que no puede ser ignorado en los conflictos por la dominación en la sociedad, pero de otras fuerzas sociales pueden provenir iniciativas más significativas y acciones más coherentes (Migdal, 2011: 163).

La formación cotidiana del Estado

A diferencia de los otros enfoques aquí expuestos, el de la formación cotidiana del Estado ha sido propuesto por historiadores, cuyos objetos de estudio se centran en México y, en particular, en la época de la Revolución de 1910. El objetivo de *Everydays Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico* (1994 [2002]) consiste en observar la articulación de las culturas y

sociedades locales con la violencia social y el Estado. Lo anterior debe ser visto no como un "acontecimiento único", sino como un "proceso culturalmente complejo e históricamente generado" (Joseph y Nugent, 1994: 5). Esto significa que hay que atender los antecedentes prerrevolucionarios que conformaron la vida y acción de los actores individuales y colectivos que posteriormente se volverían parte de las fuerzas revolucionarias y, para utilizar la feliz expresión de Luis González y González, la población "revolucionada". La vida cotidiana, se podría decir, compone el sustrato sociohistórico, simbólico y material, que preconfigura estos procesos. Esto implica, a su vez, que no sólo hay que poner atención a los procesos extraordinarios (como una revolución o un movimiento social), sino también —y quizá aún más— a la vida cotidiana de la población subordinada en su interacción con las rutinas burocráticas de dominación y sus "rituales de mando" (Corrigan, Ramsey y Sayer, 1980, citados en Joseph y Nugent, 2002: 42).

Al centrarse en las relaciones entre la cultura popular y la formación del Estado, este enfoque destaca la cuestión de cómo la dominación y el poder de las clases dominantes moldean la cultura de los grupos y clases populares. No se trata de dar cuenta de una articulación mecánica de imposición de una falsa conciencia *desde arriba* a los *de abajo*, sino de observar, en términos relacionales, cómo la conjugación de discursos y prácticas de los dominantes y dominados explican la formación y funcionamiento del Estado. Se parte de la idea, entonces, de que "la participación popular en los múltiples campos en que se llevaban a cabo los proyectos oficiales invariablemente tenía por resultado negociaciones desde abajo" (Joseph y Nugent, 2002: 40).

Pero ¿qué ha de entenderse precisamente por "formación del Estado"? La idea central de este "argumento", tal y como lo explica Philip Corrigan, es la siguiente:

> ninguna forma histórica o contemporánea de gobierno puede ser entendida (1) en los términos de su propio régimen discursivo o repertorio de imágenes; (2) sin investigar la genealogía histórica, arqueológica, origen (y trasmutación) de tales términos *como formas*; (3) sin una conciencia

> de la "perspectiva exterior", como en el "aprendizaje desde el exterior", que es tan evidente, ya sea como positividad o como la negatividad de las imposiciones de imperativos político-culturales (por ejemplo, con relación con Aid o US AID); y (4) de manera que se *silencien* los rasgos sexistas y racistas de la "sujeción organizada políticamente" (Abrams [1977] 1988) […] Lo que el enfoque "formación del estado" promete es una manera de superar (dentro del ámbito que se enfoca) las antinomias (tanto de los estudios marxistas como de los burgueses) entre Represión y Consenso, Fuerza y Voluntad, Cuerpo y Mente, Sociedad y Yo. En suma: lo objetivo y lo subjetivo (Mao, 1966). […] Por último, se concentra aquí la materialidad de la regulación moral y la moralización de la realidad material. Lo que es natural, neutral y universal —es decir, lo "Obvio"— se vuelve problemático y cuestionable (Corrigan, 2002: 26).

En este sentido, el Estado es más que un aparato burocrático de dominación política en la sociedad; también es un conjunto de ordenamientos, regulaciones, principios, creencias y prácticas que intervienen en y moldean la vida social de diversas poblaciones a lo largo del territorio nacional. En sus respectivos mundos de vida, estas poblaciones necesariamente deben tomar en cuenta dicho conglomerado para adaptarse, negociarlo o resistirlo, según sea el caso y el momento, y, de este modo, (re)producir su existencia individual y colectiva. Ésta es la razón conceptual y metodológica de que la cultura popular y la formación del Estado sean comprendidas, en este enfoque, en términos relacionales.

Ahora bien, en primera instancia, la *cultura popular* es entendida como "los símbolos y significados incrustados en las prácticas cotidianas de los grupos subordinados" (Joseph y Nugent, 2002: 45). Se trata, en segundo lugar, de un saber o conocimiento *sobre* el mundo y un saber-hacer *en* el mundo construido y distribuido socialmente de manera diferenciada. En tercer término, su naturaleza es procesual, es decir, constantemente está siendo reelaborada. Una cuarta característica es que la cultura popular "no es un dominio autónomo, auténtico y limitado, y tampoco una versión 'en pequeño' de la cultura dominante. En vez de ello, las culturas

popular y dominante son producto de una relación mutua a través de una 'dialéctica de lucha cultural' (S. Hall, 1981: 233) que 'tiene lugar en contextos de poder desigual y entraña apropiaciones, expropiaciones y transformaciones recíprocas' (*cf*. el ensayo de Nugent y Alonso)" (Joseph y Nugent, 2002: 46). Finalmente, la cultura popular es una "serie de sitios dispersos" y diferentes a la cultura de los grupos dominantes, en donde "los sujetos populares [...] se forman" (Rowe y Schelling, 1991, citados en Joseph y Nugent, 2002: 47) y tienen diferentes experiencias de interacción con y resistencia a la dominación material y simbólica en la que tienen que resolver sus intereses diarios.

Que las culturas popular y dominante se conformen mutuamente no significa que los actores subordinados y dominantes tengan las mismas representaciones sobre el mundo, la justicia, el poder, la verdad, el orden, la legalidad y las relaciones que entablan entre sí. Su conformación relacional implica que, gracias a la *hegemonía* de una clase sobre otra, los dominadores son capaces de instituir un marco discursivo común, en cuyo interior pueden llevarse a cabo disputas y luchas entre ambos grupos, pero *sólo* en los términos del lenguaje hegemónico. Tal y como lo propone William Roseberry, la hegemonía no es "el consenso", sino, más bien,

> la lucha, las maneras en que el propio proceso de dominación moldea las palabras, las imágenes, los símbolos, las formas, las organizaciones, las instituciones y los movimientos utilizados por las poblaciones subalternas para hablar de la dominación, confrontarla, entenderla, acomodarse o resistir a ella. Lo que la hegemonía construye no es, entonces, una ideología compartida, sino un marco común material y significativo para vivir a través de los órdenes sociales caracterizados por la dominación, hablar de ellos y actuar sobre ellos (Roseberry, 2002: 220).

Vale apuntar aquí, por último, que la hegemonía y la cultura popular deben declinarse en plural. En su interior hay diversidad de prácticas, discursos y proyectos en disputa, que suponen, a su vez, que las relaciones hegemónicas y contrahegemónicas en las

luchas entre grupos dominantes y dominados obedecen *también* a las dinámicas internas de cada uno de ellos, por lo que condicionan los resultados y acuerdos parciales y temporales de esas luchas (*vid*. Scott, 2002: 22).

El enfoque antirrealista del Estado

Como acercamiento epistemológico, teórico y metodológico presente en diversas concepciones convencionales sobre el Estado, el "realismo" supone que el Estado asume una forma fenomenológica y que puede aprehenderse como tal. Por tanto, se le puede ubicar espacialmente en el encuentro de personas y cosas. Mucha de la sujeción política depende de estas reificaciones ontológicas del Estado. El imaginario del realismo estatal conjetura: *a*) que su poder estaría concentrado en un conjunto de burocracias centrales, desde las cuales el Estado irradiaría su poder a lo largo y ancho del territorio; y *b*) que entre más alejado del núcleo estatal, el poder se debilitaría y tornaría menos institucional, es decir, más personal y difuso a nivel local.

Sin embargo, el Estado no es una cosa que se pueda observar, medir, manipular, controlar o destruir directamente, como afirman Christopher Krupa y David Nugent, editores del volumen colectivo *State Theory and Andean Politics. New Approaches to the Study of Rule*. Este "realismo en torno al Estado" ha de ser problematizado y considerado un "género narrativo" y de "representación" (Krupa y Nugent, 2015: 9 y s.), es decir, un modelo para la conciencia o experiencia basada en convenciones que median nuestras interacciones con el mundo fenoménico.

La problematización del Estado en los términos sugeridos por el realismo no significa que se dude de que exista el fenómeno mismo. Más bien, el reto teórico y metodológico consiste en dar cuenta *cómo existe el Estado* sin cosificarlo ni imputarle una realidad diferente y superior a la de cualquier otro fenómeno social. Lo anterior significa acercarse a la evidencia de la realidad del Estado a través de las demandas de la población dirigidas a él, las creencias sobre

y los encuentros con el Estado que, en sus protestas, exigencias, enojos y desilusiones logran conjugar la existencia del Estado cotidianamente.

El problema principal a resolver es, entonces, la producción de la realidad y el aura de objetividad alrededor del Estado. El arte de la representación es una tecnología central del poder estatal, que se manifiesta en actos, discursos, escenificaciones, ceremonias, objetos y encuentros que hacen aparecer el todo por la parte. Pero se trata siempre de representaciones contestadas o resignificadas por apropiaciones parcialmente subversivas. Ahora bien, si bien no se puede estudiar el Estado como una cosa que posee existencia material, sí es posible hacerlo, no obstante, como una *representación* o una *imagen* que tiene y produce efectos (*cf*. Krupa y Nugent, 2015: 11).

El enfoque "antirrealista" parte del supuesto de una pretensión de dominación por parte del Estado más que del logro efectivo y permanente de dicha dominación. De allí la importancia de atender las rutinas estatales, porque nos ofrecen un atisbo de cómo se logra obtener apoyo y anular la resistencia a la exigencia de obedecer y aceptar la desigualdad y su reproducción. Esto último no es resultado de una acción única y violenta, sino un proceso cotidiano. Más que en casos específicos, la dominación y la obediencia no se obtienen por vía de la coerción descarnada. En términos generales, es el resultado, más bien, de una labor cotidiana de administración gubernamental que se presenta orientada al bien e interés públicos. Estas rutinas estatales han de entenderse, justamente, como momentos en los que sucede la "entificación del Estado", es decir, el proceso mediante el cual el Estado mismo es producido, inventado e impuesto (*cf*. Krupa y Nugent, 2015: 13).

Los antropólogos e historiadores antirrealistas se preguntan ¿por qué tanta gente tiene tantas expectativas sobre el Estado? ¿Qué explica este patrón de inversión emocional en el Estado? Social y geográficamente hablando, ¿dónde ubica la gente al Estado y dónde interactúa con él? ¿Qué cualidades atribuye al Estado mediante el establecimiento de esta ubicación y relación? ¿Quién invoca al Estado y quién no lo hace? ¿Qué espera conseguir? ¿En qué situaciones el Estado se vuelve importante para ciertos grupos?

Para responder estas cuestiones, proponen que el Estado ha de verse como un concepto "nativo" y no como una categoría analítica. Su ambigüedad en sus usos y significados lo hace un significante flotante poderoso. Por eso conviene observar cómo se pone en escena y ejecuta política y culturalmente el término "Estado" (*cf*. Krupa y Nugent, 2015: 2). Ahora bien, estas formas nativas que esbozan al Estado moderno resaltan *1*) su carácter coercitivo con base en el monopolio de la violencia; *2*) su carácter emancipador con base en la soberanía popular; *3*) su carácter explotador con base en la reproducción de la desigualdad; y *4*) su carácter mistificado con base en su capacidad de definir actividades e identidades legítimas y apropiadas (*cf*. Krupa y Nugent, 2015: 17 y s.).

Finalmente, este enfoque se presenta como una "fenomenología crítica de la dominación" (*cf*. Krupa y Nugent, 2015: 7), en tanto que el deseo del Estado, como sujeto, es el "sometimiento" (Krupa y Prieto, 2015: 12). Esta sujeción se ejerce, entre otras formas, incorporando la sociedad a su lógica y elevando la exigencia de representación de la unidad y totalidad de la sociedad. En este sentido, el Estado puede ser visto como la secularización del *corpus mysticum* teológico. En tanto cuerpo, el Estado hace referencia a una colectividad o totalidad orgánica jerárquicamente organizada. El cuerpo místico del Estado moderno no gobierna como un cuerpo cartesiano con cabeza que manda sobre el resto, sino que supone que el Estado fagocita al individuo al incorporarlo y compenetrarlo en sí mismo, de tal suerte que se vuelven una unidad indivisible (*cf*. Krupa y Prieto, 2015: 13 y ss.).

El Estado como ensamblaje cultural y traslocal

En su introducción a la variopinta antología *The Anthropology of the State. A Reader* (2006), Aradhana Sharma y Akhil Gupta ponen el foco de atención en el Estado como un "artefacto cultural".

Normalmente se entiende la cultura como un producto de la "sociedad" o de los grupos sociales. En cambio, este enfoque quiere entender el Estado como efecto de procesos culturales. En efecto,

las perspectivas convencionales sobre el Estado, estructuralistas y funcionalistas, lo ven como un conjunto de instituciones que realizan funciones particulares de gobierno y seguridad. Para ellas, la cultura es, si acaso, algo secundario. No obstante, la cultura en el Estado no es algo epifenoménico, ni siquiera en relación con sus funciones de seguridad y gobierno (*cf*. Sharma y Gupta, 2006: 10 y s.).

La estructura de la autoridad burocrática depende de su repartición y rutinización. Esto constituye el corazón del Estado. Los procedimientos cotidianos lo reproducen como institución en el tiempo y el espacio, consiguiendo con ello la supremacía del Estado sobre otras instituciones. Como toda práctica social, las de la burocracia producen diferentes sentidos constructores de realidades sociales. Estudiarlas permite ver cómo se reproduce el Estado, se introduce en la vida de la gente y cómo la población se lo representa en sus contactos cotidianos con él. La puesta en escena de prácticas burocráticas forma, en efecto, una interface entre actores y espectadores que crea el espectáculo del Estado para diferentes públicos en distintos niveles traslocales. La rutina y el cumplimiento de las normas y reglamentos tienen gran valor para crear y conservar su legitimidad. Los procedimientos administrativos cotidianos son estrategias "sin autor", mediante las cuales el poder y las desigualdades se institucionalizan (*cf*. Sharma y Gupta, 2006: 11 y ss.).

Las rutinas de los servidores públicos producen el "efecto del Estado" y el trazo de límites con la sociedad. Sin embargo, esos límites son sólo pretensiones normativas, no realidades ontológicas, y están sujetos a redefinición y disputa. Los límites entre lo estatal y lo no estatal son esbozados por las prácticas culturales de la burocracia (*cf*. Sharma y Gupta, 2006: 19). En resumen: existe una interrelación entre representaciones, símbolos, prácticas y materialidad.

Además de abordar al Estado como un "artefacto cultural", este enfoque rompe con la unidad convencional entre "Estado, población y territorio". Esto le permite vincularlo con la reorganización del régimen global de acumulación capitalista y sus dinámicas trasnacionales como el narcotráfico, el terrorismo, la migración, la destrucción de la naturaleza, el comercio, la defensa de los derechos humanos, la circulación de información y el capital, etcétera. En

efecto, el Estado es un ensamblaje de instituciones, discursos, representaciones, prácticas y personas de múltiples niveles, contradictorios y traslocales en un contexto global. De tal suerte, el Estado es concebido como multiestratificado, policéntrico y fluido.

Con el fin de aprehender sus complejos procesos de dominación, se requiere lograr la "des-estatización del gobierno" (Rose [2006]) colocando al Estado como un nodo más de una red más amplia de poder y rompiendo con la noción de que sería el *locus* último del poder (*cf*. Sharma y Gupta, 2006: 9). El concepto foucaultiano "gubernamentalidad" ayudaría a entender cómo el poder se ejerce en la sociedad a través de diferentes relaciones, instituciones y cuerpos no directamente vinculados con lo estatal. De esta forma, si se rompe con el funcionalismo y su visión del Estado, podemos ver cómo estas "funciones estatales" se dispersan en la sociedad entre instituciones e individuos para controlar sus comportamientos (*cf*. Sharma y Gupta, 2006: 25).

En resumen, al combinar los aspectos ideológicos (representaciones) y materiales (prácticas y objetos) de la construcción del Estado, se busca explicar cómo se constituye y opera el Estado, cómo se diferencia de otras instituciones y cómo esto tiene que ver con la operación y difusión del poder en la sociedad global.

Los márgenes del Estado

Al igual que los otros enfoques aquí presentados, el de los márgenes del Estado parte del cuestionamiento de la representación conceptual weberiana del Estado dominante en las ciencias sociales como un conjunto de burocracias que racionalizan, ordenan y regulan la vida social y política de la población habitante del territorio, en el cual se esfuerza por hacer efectiva su soberanía. Esta representación supone la existencia de un *centro* desde el cual se irradia el poder de racionalización y dominación del Estado hacia la sociedad en su conjunto. De tal suerte que, entre más se aleja de este núcleo duro, el poder se debilita en fuerza y capacidad ordenadora y civilizatoria. Aquí yace justamente la importancia de la *metáfora de los*

márgenes que Das y Poole, junto con sus colaboradores, movilizan en *Anthropology in the Margins of the State* (2004).

Pero ¿dónde se hallan, precisamente, el centro y los márgenes del Estado? ¿En la sede de los poderes constitucionales y las jerarquías más altas de sus inmensas burocracias ministeriales en las capitales nacionales, por un lado, y en las alejadas y, en ocasiones, descuidadas y olvidadas poblaciones fronterizas del país, por el otro? En parte esto es cierto, pero la metáfora funge sobre todo como un *dispositivo* para desequilibrar distinciones naturalizadas como centro/periferia, público/privado, legal/ilegal, paz/guerra, nacional/extranjero, ciudadano/migrante, orden/estado de excepción, por ejemplo. Se trata, en otras palabras, de márgenes social y políticamente construidos.

La cuestión esencial que propone esta perspectiva analítica es "cómo las prácticas y la política en la vida diaria en estas zonas marginales dan forma a las prácticas políticas, regulativas y disciplinarias que constituyen, de alguna manera, lo que llamamos el 'estado'" (Das y Poole, 2004: 3).

En este sentido, se afirma que la capacidad de la antropología para observar experiencias y prácticas marginales, que parecen desbaratar la lógica de operación estatal en el ámbito local, la faculta, como disciplina, para emprender esta tarea más que a la ciencia política. Así, la antropología ofrecería una "perspectiva única para comprender el Estado" por la razón de que "sugiere que dichos márgenes son una consecuencia lógica del estado, más que su excepción, por lo que son un componente indispensable del dominio (*rule*)" (Das y Poole, 2004: 4).

Los márgenes son esenciales para la dominación. Por tanto, debemos dejar de pensarlos como provincias desordenadas a conquistar y ordenar por la fuerza de la razón y la razón de la fuerza del Estado, como acostumbran ciertos científicos sociales y autoridades públicas cuando se refieren a territorios sustraídos al imperio de la ley. Por el contrario, esta antropología sospecha que, en realidad, estas zonas marginales no son lugares caóticos urgidos de racionalización y ordenación soberanas, sino más bien condiciones necesarias de posibilidad de la existencia del Estado como "un objeto teórico y

político" (Das y Poole, 2004: 6). Aún más: no son sitios inertes, sino espacios sociales con sus propias formas de orden, prácticas y discursos que, ya sea en el modo de la resistencia o la adaptación creativa, tienen la suficiente autonomía y capacidad para apropiarse de y colonizar la ley, las prácticas y políticas estatales como una manera de resolver "las necesidades imperiosas de la población para asegurar su sobrevivencia política y económica" (Das y Poole, 2004: 8). En otras palabras, al observar prácticas y discursos estatales o locales con la metáfora del margen se debe tener conciencia de que han de pensarse *simultáneamente* como interiores y exteriores al Estado, el orden, la ley, la política; y que la dinámica paradójica, contingente y contradictoria de dichas prácticas y discursos supone transgresiones, indiferenciaciones y fusiones continuas y cambiantes que sólo los arreglos de las relaciones de poder y dominación en disputa estabilizan temporalmente.

En este enfoque se destaca una triada de metáforas de los márgenes estatales.

1) El *margen como periferia*, es decir, como una "forma contenedora natural de la población considerada insuficientemente socializada en la ley". En este sentido, los etnógrafos han de interesarse por comprender "las tecnologías específicas del poder mediante las cuales el estado intenta 'administrar' o 'pacificar' a estas poblaciones, ya sea por la fuerza o bien por la educación para convertir a 'sujetos rebeldes' en ciudadanos respetuosos de la ley y el estado" (Das y Poole, 2004: 9).

2) El *margen de legibilidad*. El Estado echa mano de distintas prácticas de registro, documentación y medición para "consolidar el control estatal sobre sus ciudadanos, la población en general, los territorios y las vidas". Pero también mucho se escapa al escrutinio del Estado. En efecto, muchos son los

> espacios, formas y prácticas por medio de los cuales el estado mismo es, permanentemente, experimentado y desplegado mediante la ilegibilidad de sus propias prácticas, documentos y palabras. Entre el tipo de prácticas que consideramos están las economías del desplazamiento, la falsificación y la interpretación en torno de la circulación

> y uso de los documentos personales de identificación. Destacan en este contexto los espacios llenos de tensión de los puestos de control (*checkpoints*) —como sitios en los que la seguridad de la identidad y los derechos pueden, de pronto y en ocasiones, volverse inestables (Das y Poole, 2004: 9 y s.).

Y *3*) el *margen intersticial*, es decir, el "espacio entre los cuerpos, la ley y la disciplina". La soberanía no es sólo una cuestión de control territorial, sino también de los cuerpos de los individuos como biopolítica. El Estado busca penetrar la sociedad con el fin de constituir la población como tal y, de este modo, ordenarla, normalizarla y disciplinarla (*cf*. Das y Poole, 2004: 10).

Lo marginal es un punto interesante de observación etnográfica porque permite ver dos operaciones estatales enlazadas entre sí: por un lado, la del ejercicio continuo del poder estatal, que, sin embargo, resulta inestable tanto en su aplicación y circulación en la periferia como en el centro del Estado. Inestabilidad que revela que el Estado no es una cosa, sino un ensamblaje de prácticas y discursos, que no siempre y en todo lugar embonan entre sí y que continuamente hay que (re)armar. Y, por el otro lado, la operación de construcción de abstracciones —privilegiadamente, la ley y las políticas públicas— para crear equivalencias y homogenizaciones, contingentemente instituidas, de lo diferente y heterogéneo.

En efecto, "las abstracciones", afirma Talal Asad, "son usadas necesariamente en los discursos diarios e informan las prácticas cotidianas. Cuando abstraemos un término de un contexto y lo empleamos en otro, lo que hacemos es tratar algo en dos contextos distintos como equivalentes" (Asad, 2004: 281). La pregunta no es si estos objetos son equivalentes, sino quién decide y con qué fin tratarlos como tales. Esta equivalencia de igualdad es propia del Estado moderno liberal, que eleva el principio del trato igual a todos sus ciudadanos. Así, por ejemplo, un agente estatal —a saber, un legislador, un político o un servidor público— podría escoger a una persona blanca, en lugar de una de piel negra, en Estados Unidos; a un judío, en lugar de un árabe, en Israel; siempre y cuando el par sea representado como igual en el sentido de ser el mismo. "Sólo un

cómputo de estas selecciones podría revelar la estructura de sesgo en el sentido estadístico en contra de una categoría política que es tomada por sus críticos como diferente" (Asad, 2004: 283). Esta homogenización de la equivalencia no considera, sin embargo, que en la sociedad lo que impera es la heterogeneidad y pluralidad de la población e individuos, muchos de ellos marcados negativamente como diferentes, por lo que son excluidos o tratados de manera desigual. En este sentido, la "igualdad, la universalidad (*generality*) y la abstracción descansan en la incertidumbre" (Asad, 2004: 283). Incertidumbre, precisamente, de qué es lo que se escogerá como distinción central para establecer lo que se considerará como la "igualdad", es decir, la equivalencia, y, en consecuencia, aplicar la ley siguiendo este criterio. Lo significativo es que estas abstracciones y generalidades pueden tener consecuencias generadoras de desigualdades de trato en la aplicación práctica de las normas y leyes y en las acciones burocráticas cotidianas.

Finalmente, la marginalidad de lo estatal y su capacidad de crear formas paradójicas de orden puede verse, por ejemplo, en el hiato entre la publicación de una ley o de una política pública, por un lado, y su aplicación concreta y contextual, por el otro. Justo allí tiene lugar un momento de "inestabilidad introducida por las posibilidades de un vacío entre una regla y su escenificación". Inestabilidad que se multiplica por los esfuerzos de hacer legibles dicha ley o política por parte de los agentes estatales locales y la población a la que se dirige. De allí que las acciones del Estado aparezcan como oscuras, incomprensibles y multívocas para los involucrados e interpelados por ellas. Esto significa "que, una vez que el estado instituye formas de gobierno mediante tecnologías de escritura, simultáneamente instituye la posibilidad de falsificación, imitación y escenificación mimética del poder" (Das, 2004: 227).

Reflexiones finales

He concebido estos apuntes como una cartografía mínima para ubicar cuáles son las ideas y los aportes más sobresalientes de la

antropología del Estado. Deseo cerrar estas páginas simplemente anotando un conjunto de críticas, cuyo desarrollo tendrá lugar en un momento ulterior.

1. Si bien el Estado es la forma de dominación política principal en una sociedad, su tratamiento no debería reducirse a observar exclusivamente la dominación, porque se perdería de vista un conjunto de fenómenos como la cooperación y formas de relación no subordinantes con el Estado.
2. No hay que olvidar que, en determinados momentos y para cierta población, el Estado puede ser también un agente emancipador y un garante de derechos civiles, políticos, sociales y culturales que benefician a los subordinados. De manera complementaria, no todos los miembros de las clases dominantes se benefician por igual y permanentemente de la dominación política.
3. Lo anterior significa que hay que ver al Estado, al mismo tiempo —aunque en forma distinta de acuerdo con relaciones y espacios sociales diversos—, como un agente civilizatorio y de redistribución de recursos, por un lado, y una máquina de dominación y violencia, por el otro. Para utilizar conceptos clásicos, el Estado es contemporáneamente *polis* y *stasis*.
4. Por otro lado, aunque se resalta, de manera correcta, la importancia de ocuparse de la vida cotidiana de la población subordinada que interactúa conflictivamente con agentes estatales, en realidad esta "antropología" carece de un concepto sólido y desarrollado de la vida cotidiana. Además, tiende a reducir la idea de cotidianidad, en el ámbito estatal, a meras "rutinas burocráticas".
5. En relación con el punto anterior, además, debería investigarse también la vida cotidiana de las clases dominantes en la sociedad. De lo contrario, la pretensión de ser un enfoque "relacional" no pasa de ser una declaración huera.
6. Asimismo, hay una tendencia a equiparar, justo por lo anterior, vida cotidiana y cultura popular. Incluso se podría argüir que no queda del todo claro qué significa, precisamente, "cultura" cuando se entiende el Estado como un "artefacto cultural". Es

difícil deshacerse de la impresión de que cultura es simplemente un sinónimo de "representación" mental o ideológica.

7. Con razón, se hace énfasis en la hegemonía como un marco discursivo común que conforma las culturas dominante y popular como lenguaje para hablar de la dominación y entablar relaciones y formas de hacer y pensar entre dominantes y dominados. Sin embargo, en los hechos, principalmente se estudia la cultura popular. En otras palabras, se da por supuesta la cultura dominante y no se observa cómo es modificada por la cultura popular.
8. Una vez que se ha descentrado y deconstruido el Estado, se requiere un esfuerzo conceptual de reconstrucción so pena de sugerir que el Estado y la dominación, en realidad, no serían más que, en su aparente dispersión y desarticulación, ilusiones ideológicas y sin consecuencias materiales en la vida de la población. Observar el Estado desde sus márgenes y, posteriormente, reconstruirlo, no significa reanimar apuestas dialécticas por la totalidad, sino dar cuenta de lógicas de organización y funcionamiento que trascienden y configuran el fragmento de la realidad estatal observada desde abajo y la periferia.
9. Finalmente, la "antropología del Estado" se beneficiaría si entablara un diálogo más sistemático con la longeva tradición de la sociología de las organizaciones posweberiana, dado que, ya desde los años treinta del siglo pasado, muchos de sus hallazgos son compatibles con las intuiciones centrales de esta antropología sobre el funcionamiento de las burocracias públicas y privadas.