

El acto antropológico: la intervención como extrañeza*

La noción de intervención: el desasosiego¹

La noción de intervención, su relevancia, sus alcances éticos, su condición imperativa o ineludible en la aprehensión de las acciones sociales como procesos de creación de sentido, suscitan una polémica intrincada e inacabada, inacabable. Intervenir es ya una forma del vínculo. La intervención surge como posibilidad virtual en toda interacción. Es por lo tanto inherente a todo conocimiento social en condiciones de intercambio. No obstante, evoca un acto violento, extrínseco, ajeno –una evidencia de la heteronomía– que perturba un régimen estable, un conjunto de certezas, una red de vínculos, un amasijo de normas o un universo de categorías implantadas. Es un acto intempestivo, ajeno al desarrollo autónomo de la colectividad, a sus dramas propios, a una acción cuyos móviles o impulsos son indiferentes a la historia de ahí donde intervienen, es un acto al margen de la memoria colectiva y privado de la posibilidad de hacer inteligible la experiencia de aquellos a quienes somete. Aparece como un acto demandado o arbitrario, fatal o contingente, deliberado o fruto del azar del encuentro.

* Este artículo fue publicado en *Tramas* 18/19, junio-diciembre, 2002, pp. 13-50.

¹ Este texto tiene como base lo expuesto en dos sesiones en la Maestría de Grupos e Instituciones de la UAM-Xochimilco, en un curso destinado a la reflexión sobre la “intervención” tal y como se concibe en distintos ámbitos disciplinarios. Originalmente lleva como título: La intervención antropológica. El texto que ahora se presenta replantea radicalmente lo dicho entonces.

Pero estos rasgos no determinan la condición ética de la intervención, ni su desenlace. No hay un destino específico ni anticipable para la intervención, no hay procedimiento, ni técnica, que dé por sí mismo un fundamento ético a la violencia que ésta conlleva. Como toda violencia, la intervención tiene un rostro ambiguo: es creación de territorios yermos, clausurados, formas de la servidumbre, o bien, el quebrantamiento de identidades que hace posible la génesis de lo incalculable, la creación de historia. Pero no hay paliativo alguno para tolerar la violencia: una vez que irrumpe, devasta, punza, es imposible prever su resultado final. Surge así una paradoja que subyace a todo movimiento social y al conocimiento de lo social mismo: es inadmisibles la violencia de la intervención, incluso cuando proclame sus buenas intenciones, su vocación libertaria o su deseo de autonomía, pero la autonomía y la aprehensión de sí no pueden surgir sin la irrupción de “lo otro”, lo incalificable, lo intolerable mismo. Para quienes elogian la intervención y la practican deliberadamente, ésta hace visible las tensiones intrínsecas a un juego de visiones ya instaurado, pone en relieve las identidades veladas, las fracturas, las subordinaciones inarticuladas, silenciosas que imponían una exclusión tácita de alternativas de pensamiento y de acción a partir de la asimetría constitutiva de los mecanismos institucionales. La intervención, según esta perspectiva, parece ofrecer los recursos para comprender no sólo la implantación y la violencia de esa desigualdad, sino también su génesis, los efectos, e incluso las secuelas positivas de la desigualdad y hacer posible una nueva trama de relaciones. Pero lo hace exacerbando la desigualdad, transformando las fisuras o las diferencias colectivas en sometimientos, lleva la confrontación a una relación agonística o incluso a rompimientos irreversibles; más que impulsar la creación de alternativas, despierta y alimenta la necesidad de restaurar las normas —a veces sobre los restos de los vínculos de solidaridad extinguidos irreparablemente por el efecto de la intervención. En ese sentido, más que progresiva es regresiva, más que iluminadora, oscurantista, más que disruptiva, eminentemente conservadora. Lo que se ha dado en llamar *intervención institucional* con frecuencia no es otra cosa que el despliegue de una vocación despó-

tica encubierta en simulacros conceptuales insostenibles. Desde el punto de vista antropológico, lo más íntimamente vinculado a ese tipo de intervención es el etnocidio.

No obstante, la noción de intervención, comprendida como una forma de acción extrínseca de un sujeto social en un universo normado, instituido, involucra otras nociones y procesos en apariencia implícitos: una noción de subjetividad, la autonomía de su acción, el desplazamiento o la cancelación de esta autonomía, la trama de vínculos donde se interviene —su historia, su memoria, su capacidad de respuesta colectiva ante los acontecimientos—, un régimen de identidades individuales y comunitarias, implícitas en las estrategias que confieren inteligibilidad a las acciones, y una noción de experiencia individual y colectiva.

Sería imposible no ver el conocimiento de lo social, como quiera que se lo conciba, como una violencia, involucrando una intervención, pero ésta funda al mismo tiempo un vínculo y una exigencia de cierto régimen de reciprocidad; es un acto que da lugar a un conjunto de actos enlazados para la creación de sentido y que involucra un repertorio de categorías y determina un cierto horizonte político. No obstante, es preciso quizás señalar los límites implícitos en la noción de intervención y, específicamente, sus horizontes políticos y éticos. La intervención, desde este punto de vista, al tiempo que despliega múltiples facetas revela también una vastedad comparable de sus limitaciones: si bien es un hecho de conocimiento, es también la creación de una situación en las inmediaciones de lo intolerable, más allá de los hábitos; exige la implantación de un marco de normas inusitadas en un universo ya normado, genera entonces una tensión y un ámbito ambiguo de validez, una zona de deliberación, irresoluble. Ese régimen exacerba de manera deliberada, artificial, la confrontación entre formas de vida establecidas, provoca una perturbación de las figuras contractuales e incluso, en ocasiones, no solamente enrarece o elude las normas y los marcos instituidos, sino los desconoce, los desplaza o los transgrede: obliga a tolerar lo intolerable, a la familiaridad de lo que una sociedad concibe como extravagancia, desafío, violación o delincuencia. No es imposible

entonces mirar la intervención, cuando enfatizamos su capacidad de perturbación, como un acto en esencia despótico, una devastación programada de las formas de vida, un ejercicio de violencia que revela un sentido político y demanda a su vez, tácitamente, una respuesta de la misma índole. Es la confirmación de una relación asimétrica que compromete en un vínculo incierto, carente de horizontes comunes e incluso de regulaciones, a agentes desiguales que se enfrentan en un vínculo diferencial intrínseco, una condición local de poder que gira en torno de una visión sobre la gestión y el destino del lenguaje. Hacer de la violencia heterónoma, del despotismo un instrumento de investigación o un medio para orientar la edificación de horizontes políticos, reclama, por lo menos, una fundamentación ética y política.

Es imposible no admitir que la intervención implica perturbar, producir una fractura, cancelar la experiencia de la duración, introducir una vacilación, incitar el desencadenamiento de un movimiento o dislocar un hábito. Por contraparte, la noción de intervención presupondría la irrupción del acto en un dominio que, aún recorrido por tensiones, asimetrías, desequilibrios, se mantiene *estable*, un ámbito donde se preserva aún vigente la norma, donde sería preciso reconocer una trama de comportamientos articulados, dinámico pero regular, un juego controlado de las interacciones. La intervención plantearía en principio la idea del advenimiento en cierto tipo de acción intrínsecamente anómala, cuya presencia carece de una significación generalizada, admisible, reconocible; es una acción cuyo sentido emerge de los márgenes de los hábitos y los códigos; es la irrupción, en cierta medida, de un signo extraño, enrarecido. Son dos rasgos los que confieren a la acción su afectación: su carácter intempestivo, la acción como advenimiento —que incide en la experiencia de la regularidad, en la percepción de la continuidad del tiempo propio y del tiempo social— y, en cierta manera derivable del primero, su sentido inasimilable, incalculable, capaz de hacer visible, de fincar, de hacer analizable los límites de los hábitos, los márgenes de la incertidumbre, las intensidades de la confrontación.

La intervención, vista de esta manera, no nombra sino la aparición de un acontecimiento ante el que se hace precisa una reacción compulsiva, necesaria, ineludible: que reclama ser atestiguado, que hace impostergable una respuesta. La intervención como un sentido de una extrañeza intrínseca involucra esencialmente la experiencia de lo *otro*. La aparición del otro tiene algo de especular: suscita la extrañeza de sí mismo. Así, el enrarecimiento conmueve a quien interviene y a quien experimenta la intervención: aun así, se trata de dos ámbitos y dos calidades distintas de la extrañeza. Reclama asimismo dos órdenes de respuesta, dos vías para la experiencia que son en sí mismas radicalmente incomparables, pero vinculadas en su surgimiento: desencadenadas por un mismo acontecimiento. No obstante, la experiencia de lo radicalmente extraño impondrá un sentido al trayecto y al desenlace de la respuesta: la intervención, incluso si suscita una respuesta irrenunciable, incontrolable, no reclama sólo una respuesta. Engendra la experiencia del sentido de la acción como posibilidad, y por lo tanto como incertidumbre: la aparición de lo otro hace resonar en todo el tejido de nociones, de acciones, de hábitos –individuales y colectivos–, en la construcción de la inteligibilidad colectiva del mundo, el entramado de vacíos, de fisuras, de fragmentaciones que dan forma a las identidades y las certezas. La intervención suspende y posterga la evidencia del sentido, hace vacilar el perfil futuro de las identidades, trastoca el tiempo colectivo. Sugiere una suspensión de los vínculos y deja ver la violencia radical de su ruptura. Pero la intervención *da miedo*. Engendra una trama de afectos, un vértigo que, en ocasiones, impulsa a la regresión, al retorno; alimenta la nostalgia de la restauración de la inteligibilidad, las figuras idílicas de la plenitud. No obstante, la intervención quebranta la trama del sentido: torna todo retorno inadmisibile. Así, la intervención revela una paradoja irresoluble de la acción heterónoma: precipita a los sujetos en un juego en el que no es posible separar la nostalgia de la utopía, la experiencia del sometimiento y la de potencia, la disolución de las identidades y el impulso a su exacerbación.

La demanda: la ficción de los orígenes

La demanda impone una condición ambigua para la intervención: la hace patente, subraya su “autoridad”, funda el origen mítico de un proceso social, invoca una terapéutica –declarada o velada–, revela también los horizontes de la acción propia, afirma el sometimiento, pero también revela una disponibilidad para entregarse a una zona de incertidumbre, de tránsito, exhibe la espera de un advenimiento, de una purificación y, quizás, de una esperanza. No obstante, la intervención, su violencia, la posibilidad de quebrantar de manera *deliberada* y duradera los hábitos del otro, toma orientaciones disyuntivas a partir de un gesto fundador que la define: la estructura de la intervención hace patente la asimetría del vínculo y la afectación desigual del acontecimiento. Lo que se ha dado en llamar la demanda es el signo ambiguo de esta violencia desigual y de esta esperanza no menos desigual. La demanda da nombre a una condición fantasmal, al mismo tiempo artificial y mítica de la intervención, al momento aparente de su origen. Así, la violencia de la intervención admite un amparo ético emanado de este inicio mítico: acude al llamado expresado desde la aprehensión de sí como una anomalía. La demanda funda ese resguardo ético, da lugar a una singular interpretación de la intervención que hace de la demanda un punto crucial, absoluto, una causa, el movimiento suscitado por un “deseo” o un malestar que hace visible un conjunto de imperativos analizables en sí mismos.

Pero hay también intervención sin demanda, o que se producen en una condición ambigua, difícilmente reconocible. No hay origen reconocible: o bien, la voluntad de poder, o bien la voluntad de verdad, dos rostros de la violencia. La intervención ocurre sin un acontecimiento que le dé origen y sin otro fundamento que la inclinación a la violencia. Esta ausencia de origen confiere ya un sentido particular a esta clase de intervenciones, y señala la pendiente dramática que surge entre los actores a partir de la propia irrupción de quien interviene. La intervención parece entonces fundar, por sí misma, por el solo hecho de su irrupción, marcos y umbrales propios,

ajenos a aquellos que implanta la demanda, pero también hacen posibles técnicas, observaciones, interpretaciones, diálogos y vínculos –es decir, reclamos éticos y políticos– distintos según esta cicatriz paradójica: la que exhibe la “ausencia de origen”. Ambos destinos se definen según horizontes incomparables, hacen visible o encubren la violencia y la potencia de degradación inherente al acto de intervención. El quebrantamiento deliberado de los andamiajes simbólicos del otro, desencadena un movimiento dramático que es en todo punto incomparable con aquel que surgiría de una ruptura contingente, inesperada, provocada por una situación específica. Pero las experiencias de ambos procesos no pueden sino apelar a una inteligibilidad siempre parcial, apenas bosquejada –extraña por completo a un movimiento autorreflexivo, individual o colectivo–, a la evidencia velada de una incierta calidad imperativa inherente a la situación: en un caso –el de la intervención deliberada– el proceso remite a un origen aparente que no es la intervención manifiesta, sino la fantasía de una intervención potencial que surge desde que se nombra un malestar, en el momento en que se gesta un imperativo que es preciso acallar, solucionar, remover o, eventualmente, “curar”. En el otro caso, en la intervención “no demandada”, la presencia del otro hace evidente, como su rasgo más patente, visible, el carácter violento de su presencia y de sus actos, lo arbitrario de su mirada y sus preguntas, lo asimétrico de las identidades y la violencia desafiante de esa asimetría, pero también se hace inocultable el carácter contingente de esa presencia ajena a los reclamos y las necesidades de la comunidad en la que se irrumpe. Sólo que, en este caso, la intervención es difusa, se confunde con la presencia misma de quien interviene, se inicia con su llegada, se la identifica como el origen de dramas posteriores, pero en ocasiones se confunde con la “naturaleza” o bien con el “azar” o el “destino”.

Pero la intervención del antropólogo –el conocimiento antropológico no puede darse sino en la intervención– no es, en muchos rasgos, distinta de otras tentativas de intervención, sociológica o psicológica. En todos los casos es la génesis de un acontecimiento. La lógica de la intervención estará dictada por las condiciones, el sentido

y la cauda de este acontecimiento que no es otro que el de la inscripción de una regularidad inaudita, en un entorno denso, donde los hábitos parecían referirse unos a otros, consolidar recíprocamente su sentido, adquirir la fuerza de lo evidente, de la naturalidad, y cuyo efecto no es otro que la exclusión de toda otra regularidad que no surgiera del movimiento mismo de la trama de sus propios dramas.

La concepción usual de la demanda involucra ineludiblemente una acción expresamente asimétrica. Es esta asimetría la que funda la eficacia de la intervención como tal: involucra una reflexión y un proceso de aprehensión de sí mismo mediante el cual un agente social —aquel que demanda la intervención— determina desde una identidad imaginaria de sí mismo, su propio deseo de rendir su propia autonomía, de cancelar su propia capacidad de decisión, de regulación de sus propios movimientos, y someterse a las condiciones extrínsecas impuestas por la presencia y la acción de otro. Esa acción no pocas veces involucra la autoridad conferida por la atribución de un saber específico, que no excluye peticiones terapéuticas, una cierta taxonomía de lo patológico que confiere a la intervención una credibilidad y un soporte ético crucial. Así, la intervención tiene uno de sus ámbitos privilegiados en una concepción terapéutica —sea cual fuere el ámbito de la anomalía que se busca corregir— que implica la expresión de las calidades de sí mismo a partir de clasificaciones, de tablas de identidades, de modelos de comportamiento y de expresión, es decir, un espectro de diversas “sintomatologías” que buscan alivio en la intervención. La demanda involucra tácita o abiertamente en ocasiones la atribución de una capacidad de la acción terapéutica, y presupone también la posibilidad de nombrar e identificar los alcances de la interacción terapéutica. Así, la idea de demanda no tiene una clara raíz, ni una intención, ni un conjunto de condiciones definidas. Remite a *una situación* singular en la que el acto de intervención está marcado por las condiciones mismas del vínculo, la identidad de los sujetos, las formas de los saberes, la calidad y las cronologías de la experiencia, las dimensiones éticas, cognitivas de la acción, y la potencia específica que adquiere la incidencia de los actos en el horizonte normativo que constituye a la situación

misma. Involucra *simultáneamente* a quien interviene, a los sujetos de la intervención, pero lo hace en condiciones de creación recíproca de identidades y de contextos. Escapa a toda pretensión de análisis reflexivo, rechaza toda tentativa de introspección, o todo régimen confesional. En consecuencia, la expresión de la demanda, su sentido, las categorías que le dan forma están ya integrados en el saber y los mecanismos que definen la situación de intervención, las identidades, las historias y las dinámicas e incluso el destino de la situación misma. La situación dinámica de la intervención está ya presupuesta en la génesis misma del saber de quien interviene. Esto hace que la demanda sea inanalizable salvo como simulacro. Toda *demanda* de análisis de la *demanda* no parece ser sino una ratificación del principio de autoridad que funda la asimetría de la intervención, o incluso, en ocasiones, no es sino un primer momento que funda la visibilidad de la intervención como acto de poder, y la formulación tácita del imperativo, dirigido al otro, de someterse a las condiciones impuestas por el presupuesto de autoridad en la intervención.

¿Cuál es el *sentido* de intervenir? La demanda no tiene jamás un único sentido, tampoco tiene un origen, un impulso o un deseo reconocibles, no señala un inicio. Así, la condición de la demanda no puede dar lugar a una interpretación ni orientada, ni susceptible de una reconstrucción explícita. Reflexionar sobre la demanda es ahondar y acrecentar la fuerza de las identificaciones, las identidades, las confrontaciones, las fracturas, la invención imaginaria de la impotencia de los propios colectivos. En efecto, el carácter oscuro de la demanda deriva de que ésta se arraiga en los deseos –múltiples, enigmáticos, singulares, discordantes– colectivos, pero también toma su sentido de los horizontes construidos de la acción colectiva, y de la imaginación de sí mismos como agentes de una acción autónoma irrealizable. Así, la demanda compromete junto al deseo y a la imaginación de la propia potencia, la constelación de fuerzas imperativas, a la confrontación de identidades, y la posibilidad material de ciertas situaciones. La demanda no es sino una fase de un largo, difuso e irrecuperable proceso colectivo, que culmina en la invención de la propia incapacidad de acción: reclama entonces la intervención. La demanda no es

tampoco un “síntoma” sino la expresión de un momento dinámico de suspensión de la potencia de acción colectiva. En sí misma, la demanda no es entonces “interpretable”: ni síntoma ni momento inaugural. Señala más bien un punto crucial en que se está dispuesto a la presencia de “lo otro” como una fuerza desencadenante. Pero la demanda no es sólo aquello que se expresa en la petición de una acción extrínseca sobre el ámbito colectivo. La demanda es una condición permanente, propia de todo vínculo humano. La demanda nombra la *condición* misma de todo lazo de reciprocidad –de toda alianza y de toda confrontación agonística–; es una condición para hacer reconocible la experiencia *del otro* que surge, se hace y se rehace a medida que el vínculo se transforma. La intervención implica, necesariamente, una transformación de las posiciones recíprocas de los sujetos en juego, de sus regulaciones, de sus marcos, de sus identidades y, en esa medida, una reformulación incesante del sentido, la fuerza, el imperativo y la necesidad de la demanda. Consecuentemente, la situación de demanda es intrínseca a todo proceso de intercambio y a todo vínculo social. La demanda no es sino el nombre de una condición del diálogo. Acompaña al lenguaje mismo, al acto de comunicación, al don, al intercambio. La demanda sería a su vez un momento de la responsabilidad, un momento de afirmación de la autonomía en la medida en que admite el carácter incierto, inabarcable, de la presencia del otro. No hay un saber, una disciplina y mucho menos una teoría que haga posible el análisis de la demanda.

Ahí donde existe vínculo, intercambio, existe demanda. La demanda, constitutivamente, es el *producto* de un vínculo primordial –lo que habremos de llamar *responsabilidad*– que aparece por el sólo hecho de la confrontación con el otro. Así, a partir de la responsabilidad surge la demanda como una figura “secundaria”. Es siempre una consecuencia del carácter ético del vínculo primordial y, por consiguiente, también intrínsecamente ética. Así, la demanda no es nunca un momento inaugural de ningún vínculo: toma su forma y su expresión de las propias condiciones simbólicas de ese vínculo, de sus reconocimientos de identidad, de sus juegos regulatorios que hacen posible el encuentro con el otro. La demanda no es algo

que invoca, desde una perturbación interior, una presencia, una mirada, una voz —es decir, un acto— que advenga desde el “exterior”. Lo que hace posible la demanda es la existencia previa del vínculo, patente o virtual, investido en una fantasía o en una trama imaginaria, reconocible desde una memoria o un relato. La intervención no es un advenimiento, no “acontece”. La singularidad de la intervención surge de una perturbación del horizonte por la presencia intempestiva de lo “otro”: la demanda, en consecuencia, surge cuando ya ha ocurrido ese advenimiento, cuando la otra presencia aparece con una identidad, con un sentido. Desde este punto de vista, el “análisis” de la demanda señala ya la atenuación de la intervención, el anuncio del simulacro, la construcción de la identificación, el fundamento de la asimetría y del despotismo de quien interviene.

El análisis de la demanda instaura un marco simbólico canónico —sin el cual la demanda no sería interpretable en “un” sentido—, un régimen de interpretación, una disciplina, un conjunto de “reglas fundamentales”. Una de esas reglas es la instauración del vínculo asimétrico entre el analista y lo que analiza. Es esa asimetría la que constituye el fundamento del simulacro de intervención, la implantación encubierta de un régimen despótico. El amparo ético de este simulacro despótico es entonces la demanda: la expresión colectiva de un deseo de servidumbre. Es la consagración de la heteronomía. Es la entronización, en el seno de un ámbito colectivo, de la servidumbre voluntaria. A partir de ese momento inaugural se abren dos destinos posibles para la “intervención”: o bien, el drama que surge de la escenificación del propio servilismo, de su evidencia y que puede llevar a la recomposición del orden institucional, de la trama de los vínculos, del diálogo de las identidades; o bien, el drama da lugar a un recrudescimiento de las identidades, a una afirmación de la norma, a un acrecentamiento de la sensación de extrañeza impuesto por la situación de intervención, y un deseo consecuente de cancelar el momento de *esa* servidumbre provocada por la intervención. Sólo que la cancelación de la servidumbre de la intervención, en ocasiones, implica confirmar y apuntalar las servidumbres silenciosas del orden canónico.

La intervención cuando es “demandada” no representa sino la instauración interior de un régimen de poder, un polo despótico inscrito en el seno de los vínculos ordinarios, al cual se le atribuye –como ocurre también con las intervenciones psicoterapéuticas o psicoanalíticas– una virtud terapéutica y, no pocas veces, “normalizante”. La intervención no puede verse sino como un “poder” ejercido desde un “afuera” transformado en un vínculo interior que quizás constituya un polo que hace posible la visibilidad del propio despotismo. Instaurar un despotismo para ver en él el reflejo de lo propio, sería quizás la vertiente iluminadora de ese tipo de intervenciones. La intervención no engendra sino el *simulacro* de la mirada exterior, ajena. Simula una exterioridad ajena a un orden institucional –aunque perfectamente subordinada a su propia institución: sus propias reglas, sus propios saberes, sus propias exclusiones, su *doxa* y sus propios despotismos. La intervención –como en análisis institucional y otras por el estilo– no es la introducción de un analista o un “inter-ventor”, sino la inclusión en el espacio propio de una institución en sí misma despótica que produce en el espacio de la vida colectiva y sus instituciones propias, una conmoción brutal.

Consecuentemente, la noción misma de demanda es oscura: punto imaginario, situación mítica que conlleva siempre el dualismo entre malestar y cura, entre necesidad y deseo, entre las fantasías de fracaso y plenitud. Su calidad enigmática es la de un umbral; su sentido, en consecuencia, es inaccesible, permanece inevitablemente en la sombra, es intrínsecamente inanalizable, o incluso, si llegara a serlo, su sentido permanecería periférico, irrecuperable para cualquier tentativa de inteligibilidad. Y, sin embargo, como cualquier enigma, alimenta todas las interpretaciones, soporta el inmenso ensamblaje de las fantasías individuales y colectivas, anuda en sí todas las expectativas y admite la convergencia de todos los deseos.

Así, la presencia de la demanda no es inherente a la intervención, y aun cuando lo fuera, el sentido de esta demanda no puede sino perderse, confundirse en la extraña vaguedad de los relatos de origen, recuperable sólo a través de una narración mítica. No basta, como sugieren algunos, apelar a una “novela familiar” de la institución –

ilegítima y extraviada metáfora tomada del psicoanálisis— para tener un principio de esclarecimiento. La *novela familiar de la institución*, cuando es usada en la intervención, no es sino un proceso normalizador más, la introducción de un código, la inserción de un régimen despótico de interpretación que sirve quizás, únicamente, para acentuar e instituir sobre nuevas bases, la violencia despótica de quien interviene, pero bajo la máscara del régimen fantasmal de un “relato” virtual de la historia comunitaria. La condición desencadenante de la demanda permanecerá siempre indeterminada, vacilante, fruto de un malestar sin tiempo, sin lugar, sin anclaje —ni espacial ni normativo—; una tensión que se hace patente en la espera, y que emerge en voz alta para trazar un espectro de deseos que multiplica los objetos en una variedad y en una secuencia inabarcables.

La intervención es siempre una manifestación de la voluntad de poder. Guarda, por consiguiente, una estrecha relación con la voluntad de normar. A veces, bajo la máscara de la voluntad de verdad, a veces bajo la máscara equívoca de la ética del bien común —sean cuales fueren sus horizontes, ya sea que ampare sus fantasías bajo el nombre de “revolución”, “transgresión”, “movimiento instituyente” o cualesquiera de sus variantes, o bien, bajo los nombres actualmente prestigiosos de “democracia”, “constitución de una nueva ciudadanía” o los rubros todavía más desoladores que encubren el deseo de pureza o de plenitud. Pero cuando la intervención pretende escapar a estas máscaras —o mascaradas— y busca también mantenerse más allá de las pretensiones terapéuticas, las disyuntivas éticas se vuelven oscuras. La intervención aparece como recurso de esa oscura voluntad de verdad, o bien de una voluntad de poder, confrontados con la visión excluida de un deseo de autonomía. Es este deseo, que no es otro sino el del establecimiento de un vínculo capaz de acrecentar la potencia de acción colectiva, el que confiere su impulso vital a la creación de categorías sobre la propia identidad del vínculo y sobre la naturaleza de las identidades que compromete. A esta creación de categorías destinada a acrecentar ese deseo de potencia de acción colectiva, es a lo que llamamos *acto antropológico*. Junto al *impulso vital* del acto antropológico aparece el reclamo no de la reducción

de la identidad del otro, sino el trabajo por ahondar su distancia: este trabajo es ya una modalidad del vínculo que construye una autonomía recíproca que no puede ser sino un vínculo fundado en la extrañeza recíproca y en su singular régimen de imperativos éticos.

La antropología está sometida a esta oscuridad, a esta exigencia de confirmar la extrañeza recíproca –lo que conlleva una experiencia de extrañamiento respecto de las condiciones normativas de la propia cultura– que la debe llevar a un proceso de elucidación permanente e irresoluble del propio espectro de sentidos e implicaciones de su acción –que llamaremos el *acto antropológico*–, pero que mantiene la exigencia de situarse “a distancia” tanto de los imperativos de la “voluntad de verdad”, como del amparo tiránico ofrecido por las “éticas del bien común”. Asumiré que esta acción orientada hacia la preservación de la extrañeza recíproca como fundamento del vínculo ético tiene un nombre: *responsabilidad*. Así, el acto antropológico está ante una condición irresoluble que da sustento a la condición ética del acto, a la responsabilidad, y que lo sitúan más allá del servilismo y la mortandad intelectual de la “antropología aplicada” –una especie de terapéutica o profiláctica, una práctica residual del iluminismo, una filantropía diseñada desde la aspiración de bienestar– como también al margen de la antropología entendida como un trabajo científico cuya *responsabilidad* aparece como una exigencia marginal, suplementaria a la génesis y construcción del conocimiento. El *acto antropológico* no puede sino integrar las condiciones de la intervención –como responsabilidad– con la consecuente meditación irresuelta, ética y política y con la exigencia de vaciar de toda su fuerza imperativa la representación de las normas. El acto antropológico como medio para engendrar una zona de liminaridad, de tránsito entre identidades, pero también de un vínculo comunitario surgido de las identidades en fusión, al mismo tiempo volcadas en una misma alianza y despojadas de nombre, de perfil, de fisonomía, de identidad. La intervención antropológica designaría entonces la posibilidad de construir un saber al margen de la *voluntad de verdad*. Intervenir como un recurso para hacer posible la extrañeza –en el antropólogo y en el ámbito en el que interviene– respecto del propio

saber antropológico en un entorno cultural ajeno a ese saber y a las acciones que conlleva. El acto antropológico aparece entonces como una intervención sobre la voluntad, los medios y los saberes de la propia intervención, trabaja para su anulación. Construye sus categorías para anular las condiciones de toda intervención y la elocuencia, la generalidad y la autoridad de esas mismas categorías.

No obstante, es común encontrar que la intervención aparece como un recurso para inducir una transformación orientada o no en los otros. La intervención, en ese caso, no puede entonces sino conducir a una interrogación cardinal sobre el fundamento de las certidumbres en el conocimiento social, sobre la validez de la anticipación o la predictibilidad. Pero esa pregunta no tiene respuesta: deriva inevitablemente en un conjunto de interrogaciones abiertas, siempre aplazadas, sobre el mecanismo y los destinos de la regulación, sobre la condición colectiva de la obligación, e incluso sobre la fragilidad y la mutación de las identidades, individuales y colectivas.

Pero el *acto antropológico* no puede excluir de su propio impulso un momento de violencia en el que confluyen voluntad de verdad y voluntad de poder. Esta violencia es el rasgo que define su condición primordial. Existe, sin embargo, la posibilidad de dar otro sentido a la violencia inherente al *acto antropológico* —es decir, una intromisión, una irrupción de la mirada antropológica en el mundo del otro, pero que la constituye como punto de partida para conocimiento y comprensión de las formas de vida de los otros— a la vez una posibilidad —quizás la única: volver la violencia de la intervención sobre su propio universo regulativo, como un recurso para hacer visible los fundamentos de su propia violencia. Esta acción autorreflexiva es ajena por completo e incluso contraria al análisis de la “implicación”. La violencia de la reflexión antropológica trabaja en el desmantelamiento de las propias categorías: la acción autorreflexiva no toma como objeto específico la identidad del investigador, ni los oscuros impulsos que lo llevaron a su trabajo, sino el campo mismo de las categorías que fundan su identidad y su mirada, al mismo tiempo que caracterizan el universo cultural, ético y político en el cual se inscribe. Así, la antropología ilumina crítica y exhaustivamente la arbitra-

riedad y los impulsos de su propio saber, y, por el otro lado, en la vertiente ética, apunta a la instauración de una regularidad inusitada de un *diálogo* que no es otra cosa que la suspensión absoluta de la intervención. Es decir, la posibilidad de imaginar un ámbito de creación de una imagen recíproca.

El *acto antropológico* aparece como una posibilidad de mutua re-creación, es decir, de admitir la identidad propia de cada uno de los participantes en el diálogo, como un acto que desafía la fuerza restrictiva de las identidades: una posibilidad de invención y confrontación de memorias, de historias, de imperativos, de límites, de potencias y de deseos en acto, que son tensiones constitutivas del sentido del vínculo colectivo. El *acto antropológico* parecería como la posibilidad de instaurar una zona ambivalente, un territorio en el que se desdibujan las identidades –de fusión, transicional, liminar– pero inscrito en el seno mismo de un entorno cultural y político ajeno, no en su periferia, no como una mirada que admite la fuerza excluyente del umbral, o las formas rituales de la insignificancia: esa instancia es precisamente un diálogo que engendra una tensión con el otro, pero dentro del seno mismo de su propia cultura; instaurar la mirada antropológica como una presencia a la vez interior y ajena, vinculada a través de un ejercicio de intercambio, de donación, pero al mismo tiempo marcada de manera indeleble por la asimetría. Pero esta asimetría ha dejado de ser exterior, para convertirse en una fractura interior. Esta fractura es también una posibilidad de abrir un momento de reflexividad, la posibilidad de admitir y construir una dimensión de lo extraño, tangible, visible, un conjunto de regulaciones imprevisibles, un lugar de extrañeza y de vacío, en el régimen aparentemente denso de los hábitos, los procesos rituales, el universo simbólico y la trama de acciones de una cultura. Esta invención de una zona dual –interior y exterior: una mirada ajena que contempla, pero ya no como espectador, sino como un sujeto sometido a los imperativos de reciprocidad, una reciprocidad *otra*, inconmensurable con aquella que busca comprender, cómo con aquella de la que ha desprendido sus propios imperativos culturales– es también una zona donde se abate toda la certeza emanada de las categorías fami-

liares, es un ámbito de deslizamiento de las significaciones, de los órdenes, de los esquematismos. A su manera, el ámbito de la *acción antropológica*, de su intervención, es una zona de catástrofe, es una zona de vacuidad de la firmeza de las identidades, es también admitir el reclamo de creación de una identidad siempre conjetural, trastabillante, es también la invención de una distancia y una cercanía, la invención de una visibilidad y de una zona singular de la intimidad, una reforma de los linderos entre lo público y lo secreto, entre lo colectivo y lo absolutamente propio.

La ética de la intervención, si la hay, surge de una tensión entre las zonas de regularidad y su entorno, o, dicho de otra manera, entre lo reconocible y lo “otro”. Se trata, propiamente, de la instauración de un diálogo, que sería la condición expresa de la potencia de afección de la intervención. Esa incertidumbre acompaña la acción autónoma, creadora. Es también, por supuesto, ajena a todo determinismo, incluso aquel que afirma la posibilidad de derivar el sentido de las acciones, partiendo de las morfologías propias del universo simbólico de las culturas. La acción de creación simbólica es radicalmente distinta de una mera elección combinatoria, de un *bricolage* por complejo que éste pudiera ser. Así, la noción de intervención reclama una creación simbólica que se traduce en pautas éticas y políticas de sentidos inconmensurables entre sí, lo que, en términos estrictos podemos calificar como una plena responsabilidad. Esta idea de responsabilidad pone en entredicho todas las tesis analíticas que se sustentan en concepciones deterministas, sean éstas psíquicas, normativas, institucionales, económicas, simbólicas o discursivas. Así, interroga de manera radical las intervenciones surgidas no sólo de la antropología, sino del psicoanálisis, el análisis institucional, la sociología de las instituciones o la sociopsicología, entre otras.

La intervención y sus máscaras: de la voluntad de normar

Es necesario advertir que toda intervención sea ésta deliberada o no, sea impulsada de manera patente por la *voluntad de verdad* o por

las santidades del bien común, responda a una demanda o no lo haga, hace siempre visible el dominio fragmentario, parcial de la regulación, sus territorios propios y sus zonas de repliegue, de ausencia o de vacilación o ambigüedad de la normatividad, las zonas de la acción social donde las latitudes de la norma se amplían hasta desfigurar o hacer ininteligible la existencia misma de la norma. La intervención pone ante la mirada los territorios, las fracturas, los relieves de la estructura de poder. Revela también el peso equívoco, y la incertidumbre de todo proceso de repetición, colectiva o individual. A partir de los efectos directos u oblicuos de la intervención —sea cual fuere su carácter— emerge a la superficie en el movimiento de la acción colectiva la distinción entre norma, regulación, ley e institución; se hacen visibles algunos mecanismos de control, los linderos y los signos que evidencian los confines y las pautas de la exclusión, se hace patente la lógica que conduce a la estigmatización y la entronización categórica de ciertos juegos regulativos. Pero quizás uno de los efectos más asombrosos de la violencia de la intervención es que también se despliega visiblemente la multiplicidad, la diversidad y la simultaneidad de la presencia de los campos normativos. Lo social deja de aparecer como dominado por una norma, un código, un sistema simbólico, para exhibir la fuerza imperativa, múltiple y simultánea, de una multitud de campos normativos y de ordenamientos simbólicos que tienen en cada situación efectos diferenciales. Así, esta misma visibilidad enrarece la concepción que se tiene de la fuerza imperativa de la norma, de su naturaleza, de sus modos de existir, de sus efectos, del fundamento de sus interpretaciones.

Pero ante la acción expresa de la intervención, en el permanente eclipse y repliegue de los campos normativos, en su posición velada, en su efecto diferencial y cambiante en el contexto mutable de las situaciones específicas, se revela también la fragilidad de su trama, las restricciones de su validez y de su alcance. Se hace visible la capacidad de la acción colectiva para suspender, dislocar, ignorar, quebrantar o bien trastocar el sentido y la vigencia de la norma, como también su dominio y los confines de su vigencia. La *acción* se revela entonces

como un factor de creación de regulaciones, como una condición de la regulación misma. La antropología hace patente el papel constitutivo de la acción en el proceso de intercambio que emerge como el régimen fundamental de los vínculos sociales. La acción requiere poner en juego un conjunto de categorías que da existencia –forma y sentido– a los imperativos del vínculo y del intercambio, y simultáneamente hace patente la diferencia cualitativa de las regulaciones, la fuerza diferencial de las obligaciones, las prescripciones, las exclusiones y las prohibiciones –en los dominios de la religión, el parentesco, el intercambio narrativo, la invención histórica y mítica, y la convergencia ritual. Es la acción la que confiere su calidad específica a las secuencias, y los ritmos de la acción colectiva. La heterogeneidad de los espectros normativos hace todavía más relevante la interrogación acerca de los límites, acerca de los recursos para instaurar la normatividad, para definir sus umbrales y sus horizontes, para reconocer las señales materiales que fijan las latitudes de las acciones admisibles, las interpretaciones que suscitan y las condiciones que construyen la inteligibilidad de esas mismas interpretaciones.

La conjetura acerca de la acción simultánea y compleja de una multiplicidad heterogénea de *espectros normativos* toma como referencia a la norma entendida no como una realidad material sino como un horizonte virtual, surgido de la experiencia misma del intercambio, y que el sujeto experimenta como un marco meramente simbólico, aunque absolutamente necesario y sin el cual no habría posibilidad alguna de vínculo. Se expresa como un imperativo invertido: aunque aparece como una regla existente, casi tangible y atestiguable, en realidad no es sino una entelequia que surge de la experiencia del vínculo colectivo de los sujetos, emerge como una condición meramente conjetural de la existencia y la acción comunes, aparece como una garantía “objetiva” de la duración de esos vínculos, pero no es otra cosa que la expresión material, categorial, de un deseo de comunidad; es una condición fantasmal, es una fantasía que hace posible encarar el encuentro y el intercambio como un compromiso duradero, persistente. La evidencia de la norma surge de la interpretación de las propias acciones y de su convergencia con

el actuar de los otros, mediante una representación de lo necesario, una clausura de los horizontes de la acción y del vínculo, que no es ajena a la invención narrativa de la experiencia propia como fatalidad o como destino. La transformación de la arbitrariedad de los patrones normativos en experiencia de necesidad transforma radicalmente las nociones de horizonte, de finalidad y de valor, reconstruye incesantemente la experiencia del tiempo. La norma es la expresión simbólica de una experiencia de un deseo de preservación del vínculo, un deseo de asegurar su duración: la norma conlleva la necesidad de hacer explícito el sentido ético del vínculo social. Así, la norma es la exigencia de refrendar una y otra vez el vínculo, sus condiciones, su continuidad, que es también la preservación de las identidades; implica a su vez el reconocimiento de un conjunto de condiciones –prescripciones, prohibiciones, exclusiones, linderos y la atribución de sentido a una serie de acciones– la configuración de una gama de situaciones específicas –sus tiempos, su relevancia, sus duraciones y su pertinencia para en la trama difusa de las redes sociales–, una condición de pública relevancia y una “cuota de azar” admisible en los distintos momentos del reconocimiento de las acciones y su sentido. La idea de *espectro normativo*, más que señalar un entorno cerrado, clausurado, una condición de identidad o un régimen de relaciones prescrito, define más bien –en el sentido al que se alude aquí– a un régimen que hace inteligible la variabilidad de las acciones en el horizonte de un deseo de duración de los vínculos, pero también pone en juego la experiencia de incertidumbre ante las vicisitudes de la vida, y la mutación de los valores, las finalidades, los imperativos y la multiplicidad de las interpretaciones que hace posible.

La manifestación de este espectro de las normas exhibe dos ámbitos distantes entre sí por su naturaleza y por su eficacia: por una parte, los que aparecen de manera manifiesta, que se despliegan a través de prescripciones, prohibiciones, regímenes de control o procedimientos de exclusión que recurren a gestos y estrategias visibles, acaso veladas pero discernibles; por la otra, existen otros campos normativos cuya eficacia radica en su existencia tácita, silenciosa, perceptible solamente en las resonancias de las interpretaciones que

surgen de la acción colectiva y en la experiencia de la obligatoriedad misma, en el movimiento compulsivo de la voluntad, en la insistencia del deseo y sus objetos, sus recursos. Esta forma tácita de la norma se expresa en una forma oblicua a través de la interpretación del imperativo. Esto revela también otras consecuencias que hacen todavía más complejo el entramado normativo: si bien es posible mantener que ambos casos, tanto en el de la norma expresa como en el de la tácita hay dimensiones a la vez nítidamente conscientes, hay también un dominio inconsciente de la norma. Por otra parte, aun en aquellos casos en que se es consciente del sentido, la expresión y la fuerza imperativa de la norma, permanecen inaccesibles los “efectos” y los sentidos de la acción normada y, más aún, los efectos de la transgresión, supresión o abandono de la normatividad. No obstante, hay una constante, la experiencia de la obligatoriedad.

La eficacia normativa: poder, autoridad y prestigio; sombras de deseo

La eficacia de la norma se expresa en una creación diferencial de identidades, y, eventual mente, en una capacidad de excluir, o bien, de suspender la visibilidad, la relevancia, la memoria y el relieve de la experiencia involucrada en esas identidades, en su trama de sus vínculos inherentes. El efecto de la norma es también excluir todo proceso de valoración que no derive de las prescripciones de la norma misma, generar un ámbito de valores propio que señale y oriente las acciones en el sentido de la norma misma, como un recurso para apuntalar la calidad diferencial de las identidades. La experiencia de la necesidad y la fuerza implacable de la norma parece acrecentarse a medida que se vela su visibilidad, que su existencia se confunde con el juicio de naturaleza. Su fuerza se vuelve tiránica ahí donde se confunde con la firmeza de las condiciones estructurales de los procesos sociales vigentes. Es entonces cuando parecen inaccesibles, inatacables, intangibles. Su poder se experimenta como una lógica fatal, más allá del alcance de las acciones históricas, emprendidas por

los sujetos sociales. La norma, invisible, indecible, sustentada en la pura *experiencia de sometimiento*, aparece ajena a toda acción de los sujetos, intemporales, eternas, son la expresión íntima del destino. La eficacia de la norma requiere, quizás, cancelar la percepción de las condiciones intrínsecas que confieren a las relaciones locales una tensión agonística propia, que engendran una relación de poder. La norma cierra la posibilidad de aprehender sus propios límites y las condiciones de validez, pero también obtiene una fuerza de obligatoriedad suplementaria al sustraerlas a toda posible integración en un marco de inteligibilidad. La norma, desde este punto de vista, sustrae de la experiencia la condición contingente, frágil, reversible del poder, trastoca su sentido, le confiere otra calidad en la medida en que lo remite a la causalidad de una estructura, de una trama de vínculos necesarios.

La norma funde, en un mismo espectro de valores, la eficacia diferencial de las relaciones de poder y la expresión simbólica de la autoridad y el prestigio. Sólo que poder, autoridad y prestigio suponen y a la vez suscitan procesos sociales divergentes. La calidad de sus vínculos es incomparable. Es únicamente el marco de la modernidad el que las ha fundido hasta hacerlas indiferenciables, hasta transfigurarlas y alimentar la idea de que uno es la condición y el fundamento del otro. Si bien, ambos constituyen una condición de creación de vínculos sociales, el poder no puede constituirse al margen de una condición de control extrínseco al sujeto, a la radical heteronomía de la acción. El poder reclama una constelación de condiciones diferenciales que le son intrínsecas; por una parte, una distinción inherente al concepto mismo de poder: es necesario distinguir la separación entre las condiciones estructurales y situacionales de las relaciones de poder, entendido como confrontación estratégica de procesos sociales diferenciales –discursivos, simbólicos, series de acciones o procesos dramáticos de surgimiento y caracterización de identidades colectivas– de la *experiencia* individual o colectiva del poder sin la cual no hay posibilidad ni de acción autónoma ni de revocación de los marcos normativos vigentes. La *experiencia del poder* –en sus dos polos, la experiencia de hacer valer en la experiencia vivida la posibilidad de

una acción autónoma (poder positivo), y la experiencia de ser objeto de poder como voluntad de sometimiento, de entregarse activa o pasivamente a la exigencia de asimetrías del poder. Esta *experiencia de poder* involucra a los participantes en una confrontación estratégica acotada localmente ya sea como objeto o sujeto de un acto de control, sometimiento, compulsión o exclusión. La reflexión sobre la *experiencia de poder* hace preciso, a su vez, distinguir condiciones estructurales y estructuras de situación –restricciones intrínsecas locales que fijan los márgenes del enfrentamiento de las distintas estrategias– y que emergen como acontecimientos de dominación y de exclusión. Finalmente, es preciso reconocer la contribución de la *experiencia de poder* en la génesis dramática de la voluntad deliberada de sometimiento o de servidumbre: el poder reclama no sólo una confrontación de estrategias o el desenlace de una condición diferencial entre procesos sociales, exige una expresión escénica que haga posible transformar la confrontación eficaz de las estrategias en una experiencia pública de reconocimiento de la supremacía o la subordinación. Esta vertiente escénica del poder construye un régimen de visibilidad específico: la *experiencia del poder* incorpora en sus estrategias la mirada, la inviste con una eficacia particular. El poder involucra también una construcción de identidades, el reconocimiento de una causalidad de las acciones propias de los sujetos sociales o ajenas a ellas, requiere también la identificación de potencias propias de los actores sociales, desplegadas o doblegadas que alimenta la voluntad de servidumbre como una forma de celebración del poder.

Por otra parte, además de la caracterización del poder, es preciso reconocer el carácter propio de la autoridad y el prestigio. La autoridad surge del reconocimiento colectivo de una facultad particular en un sujeto: la de reconocer los límites de la norma, la de sustraerse de su fuerza normativa para constituir un lugar “neutro”. Es una posición monstruosa. Es la experiencia misma de la “soberanía” –muy afín al concepto propuesto por Bataille. El prestigio, a su vez, surge de la acción que confirma el régimen de valores, la duración de los vínculos, las formas de solidaridad, que fortalece la trama de las obligaciones recíprocas y afianza las identidades. Es patente el carácter

equívoco de ambas potencias: autoridad y prestigio se orientan simultáneamente a la devastación de la autonomía y a su posibilidad, la hacen al mismo tiempo posible e imposible. La acción colectiva no puede prescindir de ellas, pero no puede alimentarlas. Requiere al mismo tiempo su preservación y su destrucción.

No obstante, las condiciones estructurales están a merced de las acciones de los sujetos sociales. A pesar de escapar a la visibilidad y a la experiencia específica de los sujetos, las determinaciones estructurales no son ajenas a la acción misma de los sujetos ni a los desenlaces de las estrategias de poder o a las interpretaciones que las tensiones estratégicas engendran y alimentan. No se transforman según la previsión ni la intención de esas acciones, pero se trastocan incesantemente, a veces a espaldas de los sujetos mismos. Asimismo, el sentido de estas transformaciones se expresa oblicuamente como una mutación de los valores institucionales que cobra, una vez más, el rostro de la naturalidad. Los marcos estructurales se transforman a medida que la acción involucra la mutación del sentido mismo de los objetos, del mundo, de las propias acciones y de las identidades colectivas. Es patente que la metamorfosis de las condiciones estructurales está más allá de la manipulación completa y determinada por el sujeto, más allá de la voluntad y los deseos del sujeto, no son en absoluto ajenas a los regímenes complejos de la acción colectiva.

Pero los efectos de los marcos estructurales no ejercen de manera determinante su fuerza sobre las condiciones simbólicas de la experiencia ni sobre la identidad y vínculos de los sujetos. No sofocan su posibilidad de acción, sino que fijan los horizontes de la acción, marcos de inteligibilidad y de valoración, fijan los perfiles materiales de la acción recíproca y las condiciones de sobrevivencia colectiva, pero también apuntalan el sentido de los deseos y sus categorías rectoras, el repertorio de sus objetos, que, a su vez, fundamentan la racionalidad de las acciones. Estas determinaciones no inciden abiertamente sobre las identidades subjetivas sino a través de patrones institucionales, con toda su fragilidad, su finitud, sus vacíos, sus fronteras vacilantes, su régimen mutable de interpretación. Así, los sujetos sociales no están en absoluto “totalmente modelados” por el proceso nor-

mativo y, de darse, la “introyección” de las normas sociales recurre a vías equívocas, variadas, trastocadas permanentemente por las condiciones y los procesos de poder locales, por los campos estratégicos en donde se sitúa, o por los regímenes de categorías que construye y recrea incesantemente. Así, los marcos sociales no privan jamás de su potencia de acción autónoma a los sujetos, pero tampoco esta autonomía surge de manera inherente, espontánea. Es el desenlace de la confluencia de un régimen disciplinario que orienta la acción hacia la visibilidad de la norma misma y que es capaz de revelar lo frágil, lo precario, la arbitrariedad de sus fundamentos. Ni sometido trágicamente por las condiciones, los valores o las estructuras, ni privado de capacidad de acción, el sujeto social ejerce siempre, en contextos locales definidos por formaciones de poder, las potencias propias de una autonomía más o menos acotada que surge de su acción disciplinaria sobre sí mismo y sobre el conjunto de determinaciones que se expresa institucionalmente.

La comprensión de la dinámica de los espectros normativos se enfrenta a la construcción simbólica de las necesidades, es decir, a la relación incierta entre la experiencia –individual y colectiva– y el deseo –y la pasión. La introducción del deseo como un factor constitutivo del dominio normativo arroja una sombra impenetrable sobre la dinámica de la transformación de las tramas normativas. Introduce nuevamente, bajo otra luz, una de las condiciones más desafiantes para la comprensión del hecho social: la diferencia irreductible entre los impulsos singulares, el carácter intransigente de la mutación de sentidos de los actos del sujeto, y el carácter general –incluso universal– al que aspira toda regulación de la acción pública.

La tensión que introduce la trama de los deseos en las acciones colectivas es irreductible a las categorías de determinación estructural o de acción racional. De igual manera, escapa al determinismo de las estructuras la dinámica singular de las constelaciones sociales en la que se conjugan las pautas colectivas del deseo, las fantasías, las representaciones construidas, los relatos, las memorias, los horizontes que emergen de esas ficciones fantasmales y las inflexiones impuestas a las narraciones, imágenes y ficciones engendrada por

la fuerza centrífuga de las pasiones de cada sujeto. Se trata de múltiples tensiones, que inducen la creación de identidades siempre en confrontación y quizás, incluso, en una lucha patente que se traduce, finalmente, en una segmentación conflictiva de los campos normativos. Las regulaciones que conforman las instituciones no sólo proponen patrones de acción generales, que entran en conflicto con la acción de los sujetos en situación. Ocurre lo mismo con los valores, identidades e interpretaciones cuya expresión concreta en el cuerpo de las acciones es siempre disyuntiva, ajena a las exigencias de homogeneidad de los patrones normativos generales. La regulación misma engendra entonces una condición conflictiva: entre la generalidad de la norma y la singularidad de las acciones no puede haber sino una tensión irreductible, una extrañeza intrínseca, una dislocación recíproca apuntalada en la singularidad absoluta del deseo. Es el sujeto en acto lo que quebranta el fundamento de la propia norma, su impulso empuja las acciones sociales a ámbitos intolerables, a significaciones que exceden el dominio de las interpretaciones y los discursos canónicos. A la luz de esta tensión inextinguible que se desprende de la eficacia normativa, se advierte que la inestabilidad es la condición misma del vínculo colectivo: no hay reposo para esta constelación de tensiones, no hay plenitud social, sino quebrantamiento incesante, la permanente génesis de asimetría, de diferencia, de confrontación.

El poder no circula: la metáfora hidráulica es más bien desencaminante, fruto del sustancialismo que busca eludir. Ni sustancia ni insustancial, el poder tiene la faz dual: es la expresión simbólica agnóstica de una diferencia que se hace patente bajo condiciones locales y se expresa en acciones de subordinación; al mismo tiempo, es una experiencia singular que compromete una historia, una memoria, una voluntad, un deseo, regímenes de discurso, de interpretación y de saber, pautas colectivas de significación, formas singulares de la acción, imágenes y creación de sentidos propios, impulsos pasionales y figuras del deseo. La conjugación de ambos rostros conduce a una temporalidad múltiple del poder: tiene un momento de aparición, un aquí y ahora inevitablemente atado a su situación, a las condiciones intrínsecas de la confrontación entre sujetos, está definido por

el entorno situacional, se intensifica, se expresa en actos, en voluntades, en diálogos, en creación y destrucción de entornos y de identidades; pero también tiene otra temporalidad: sin cronologías, sin tiempo, que parece emerger de un conjunto de factores que gravitan fatalmente sobre la propia acción, pero que toman cuerpo, aparentemente, en apariencia de la confrontación pura entre normas, entre idealidades, entre dominios de regulación, entre figuras del destino. Así, el poder se dirime localmente, pero engendra también procesos sociales cuya identidad se confunde con la fuerza autónoma de la ley y con la fisonomía material del mundo: trastoca las identidades, las experiencias, las memorias, el sentido de los actos, las categorías y las narraciones, las regulaciones rímales e institucionales. De ahí un efecto de totalidad inherente al poder: como si lo invadiera todo, lo invistiera y lo conformara todo, poblara con una violencia ubicua todo dominio y todo vínculo sociales, como si impregnara todos los resquicios de los cuerpos y en todas las inflexiones de la mirada para después entregarse a la diseminación.

Poder y autonomía: segmentación social y el efecto de “totalidad”, la figura de las identidades

La “totalidad” del poder, sin embargo, no es ajena —aunque no es equiparable— a la experiencia de identidad social. No obstante, la experiencia de identidad reclama la “invención” de otra totalidad, una visión alegórica de “cuerpo colectivo”, una experiencia de disolución de su propia identidad en otro cuerpo. Quizás no fuera inútil distinguir ambas experiencias de totalidad: la implícita en la imagen de poder omnipresente, y la de la experiencia de una potencia colectiva de acción que emerge en momentos de comunidad, que surge de un principio ritualizado de colectividad. El principio de “totalidad” inherente a toda experiencia de lo colectivo no supone en absoluto la idea de una convergencia concordante y cohesiva de las identidades, no está fundado en un principio reductivo de la identificación. No presupone tampoco una “tendencia humana” a percibirlo todo

bajo una exigencia de coherencia, de consistencia y de unidad. Tampoco es el efecto producido por la capacidad de ciertos regímenes normativos capaces de presuponer para su propia inteligibilidad, la unidad del mundo –como los sistemas cerrados de creencia y las sectas. El principio de totalidad inherente a la acción colectiva no elude la certeza en la fragmentación del mundo social. Más aún, deriva su potencia del reconocimiento de la composición segmental de los vínculos, de su finitud, pero también de su vocación a la integración abarcadora y comprehensiva. Es de esta aspiración a la totalidad –que es también aspiración a la acción unitaria– de donde surge la posibilidad de imaginar un destino para las acciones y representaciones colectivas. Pero también su capacidad para modificar la identidad propia.

Este efecto de totalidad es el que permite percibir el acontecimiento, aquello que se destaca de la monotonía de la norma, de su generalidad. De ese principio de totalidad es de donde puede surgir la posibilidad de acoger la presencia de lo otro, lo extrínseco, lo que permanece más allá de los territorios familiares. Es de ese principio de totalidad, atravesado por el deseo y orientado hacia la voluntad de potencia, es decir, de acción colectiva, de donde surgiría –acaso– la posibilidad de reconocer la virulencia del acontecimiento, de admitir la calidad perturbadora de los actos singulares. Pero esta totalidad tiene, simultáneamente, un efecto regresivo, afirma la violencia de los límites, engendra el temor del derrumbe de las identidades. Alimenta no sólo la voluntad de potencia sino también, paradójicamente, la voluntad de preservar la propia identidad, la voluntad de pureza, la fantasía de la plenitud y la exaltación de la regulación y la disciplina: extirpar lo inadmisible, lo otro. El principio de identidad es esta tensión irreductible que da lugar al engendramiento y el diálogo entre identidades irreductibles, y también la incesante proclividad a la estigmatización, a la erradicación de toda forma de la alteridad.

De ahí la desconcertante lucidez y fertilidad de la noción de segmentariedad vislumbrada por Durkheim. La noción derivada, la polisegmentariedad de los procesos sociales es crucial en la medida en que revela líneas de fragmentación social dinámicas que sugieren

mecanismos de exclusión y de identidad, de muy distinta naturaleza. Hacen evidente que la exclusión y la identidad no son procesos ni únicos ni complementarios, no derivan de un ámbito de regulación determinado. Hace patente que la exclusión involucra también, la preservación de lo excluido –y no su integración en una síntesis por demás imposible– en la esfera de los vínculos. Sugieren que la dinámica social no es la superación de tensiones sino la ampliación irrestricta de la constelación de tensiones que hace a su vez imprevisible el surgimiento y desenlace de las interacciones y los desarrollos dramáticos entre los actores sociales. Pero esta visión de una totalidad en creciente fragmentación introduce una incertidumbre adicional en la reflexión sobre el lugar que tiene la autonomía en la constitución de los sujetos sociales. La relación entre segmentariedad, exclusión y autonomía remite a su vez a la interrogación sobre los procesos simbólicos, relativos a cada uno de los segmentos, de las identidades de la esfera social. Así, la diseminación de la fragmentación social, y con ella la conformación de las identidades de los sujetos sociales, considerada como una condición intrínseca del proceso social, arroja nuevas sombras sobre la noción de autonomía.

En la génesis de la segmentariedad hay un principio dual: autonomía como génesis y preservación de diferencias, y autonomía como creación de vínculos, de potencias de acción. Así, la idea de polisegmentariedad conjuga, paradójicamente, capacidad de creación conjunta de mundos, pero también el ahondamiento de la heteronomía en la medida en que el surgimiento de nuevas identidades condiciona a su vez otras autonomías. Esta condición paradójica del proceso de segmentación es a su vez el fermento de la creación dinámica, el motor que engendra los dramas sociales, su diseminación y su capacidad de creación. La génesis de la autonomía se revela como un proceso complejo, contradictorio, capaz de provocar inestabilidad y de afianzar las alianzas, de dar lugar a la intervención ordenadora de la memoria y también de hacerla participar en la génesis de la diferencia. La creación de autonomía, finalidad de toda intervención éticamente fundada –si seguimos a Castoriadis– no aspira ni al apuntalamiento de identidades, ni a la fijación de la imagen de

una totalidad cerrada de los procesos sociales. La intervención tiene como única alternativa ética el acrecentamiento de la autonomía de los sujetos sociales en un campo instituido. Así, la intervención apunta a *crear* condiciones que suspenden, cancelan o reconstruyen simbólicamente la propia heteronomía en otros órdenes de la trama de regularidades y otros campos normativos. No obstante, esa autonomía no se da sin un acrecentamiento correspondiente de la heteronomía de la acción colectiva, en la medida en que la *creación* de identidad, no es sólo hacer patente y manifiesta la capacidad de acción, de memoria, de historia y de futuro, sino es también creación de solidaridades, de alianzas, de intercambios, tejer de nuevo, bajo un nuevo amparo simbólico *otro* conjunto de regularidades y de normas que exceden toda posibilidad de autorreflexividad y de autocontrol. La aportación crucial de la intervención en el sentido de creación de autonomía es su posibilidad de crear zonas de disipación de la fuerza imperativa de los campos normativos que escapan a toda reflexión autónoma sobre sí mismo y sobre la sociedad, ámbitos de posibilidad pura, zonas de juego, donde se hace posible el advenimiento de lo incalculable, de la historia misma. Esa disipación de la fuerza imperativa es la condición, también, para la creación de identidades. Surgen ahí procesos de significación inauditos, campos de acción inusitados, identidades en transición, que carecen de un contorno expreso, que escapan por lo tanto a las estrategias de exclusión a las formas de sometimiento, de estigmatización y de servidumbre. No se trata de zonas de “plenitud”, todo lo contrario: crean también polos locales de confrontación y de poder como acontecimientos, nuevos antagonismos, nuevas supremacías, nuevos deseos de servidumbre, junto a la creación de zonas de vacío normativo, territorios limítrofes, de tránsito, de azar, de invención, de una anomia acotada en el tiempo y en el espacio construidas como la experiencia de la espera.

Pero esta creación de zonas limítrofes, sin identidad, inscritos en ámbitos simbólicos sin perfiles determinados no es reconocible expresamente, no constituye, por su naturaleza misma, por emerger de la *creación* de un acto autónomo de los sujetos, un dominio cla-

ro de su propia reflexión autónoma, no aparece en el movimiento autorreflexivo, que está orientado a la consolidación de la identidad –y por consiguiente, a la conformación de relaciones heterónomas de exclusión. El sujeto no crea estas zonas de manera deliberada. No hay cálculo que desemboque en la creación. No hay diseño meticuloso de la historia y la memoria. Por otra parte, estas zonas limítrofes hacen patente que la autonomía surge únicamente en el ámbito de la acción y no se preserva cuando ésta ha cesado. No hay tal cosa como “identidades” autónomas, sino más bien momentos de acción autónoma. La autonomía no tiene una condición duradera, sino fulgurante, momentánea, es un mero resplandor. Es un acontecimiento y no un rasgo de identidad. No hay, como quizás se pudiera pretender, la conformación de sujetos autónomos. Hay condiciones de aparición de la *experiencia de autonomía*, que es la que hace posible entrever la liberación, las zonas al margen del poder. La autonomía no es un atributo ontológico de un sujeto social, sino un rasgo constitutivo de una acción, de una potencia en acto. De ahí la naturaleza particularmente equívoca de la intervención. Intervenir para crear condiciones de aparición de un fulgor que, además, se sustrae a la plena conciencia. La intervención se hace visible como historia y no como experiencia viva. Su condición al mismo tiempo ineludible e insostenible en la comprensión de los procesos sociales.

Las vicisitudes del método: la observación como pasión

La antropología ha sido, desde su surgimiento, una disciplina privilegiada para la intervención. La antropología no puede ser sino intervención. A veces, su violencia inherente se admite de manera abierta, otras, aparece o bien velada o bien cancelada, silenciada. En otros casos, la intervención antropológica se mira como una inevitable y sin embargo desdeñable distorsión, un “costo ineludible pero insignificante” del trabajo en el terreno. La transformación que suscita –percibida o no– en el sentido de los procesos que ella misma busca comprender es considerada entonces como una mera adhe-

rencia, un efecto suplementario y desdeñable. Asimismo, el efecto de su violencia, si acaso, es considerado como una distorsión tangencial, desigual, atenuada o remitida a los sesgos siempre marginales –indeseables– que se introducen en la “explicación” del proceso por la irrupción de los deseos del investigador o algunos de sus presupuestos o pretensiones. Para algunos, más que algo que es necesario extirpar, ese “ruido” es la fuente de algunas dignidades: es una prueba de un trabajo genuino, legítimo, es también prueba de verdad suficiente para el registro antropológico, es la garantía que reclama el testimonio de verdad.

La antropología es, de las disciplinas interpretativas, una de las que experimenta de manera más extrema y dramática todas las gamas de sentido acarreadas por el acto de intervención, entendido ya sea como una acción demandada, ya sea como una decisión autónoma y unilateral del investigador. Es también una de las que experimenta de manera más inmediata todo el peso relativo de sus implicaciones epistemológicas y metodológicas, pero también éticas y políticas. En todas sus manifestaciones, la violencia de la intervención corre el riesgo de anular su objeto, de cancelar su materia, de condenar sus categorías a la esterilidad, o quizás de confinar su mirada en la clausura y la circularidad del conocimiento: mirar lo ya mirado, mirar en el otro la propia identidad forjada y percibida a través de las categorías construidas, contemplar en el otro el sentido de la experiencia que se anticipaba ya en la construcción de los conceptos mismos.

Ese riesgo es su rasgo primordial y constitutivo, como ocurre también con las disciplinas psicológicas o psicosociológicas –incluido en análisis institucional. No obstante, la antropología permaneció indiferente durante muchos de sus momentos cruciales a las consecuencias éticas y políticas de su presencia y sus acciones entre los grupos étnicos. El ejercicio de la disciplina de observación, de las interrogaciones, de la participación –aunque fuera marginal y relativamente acotada, restringida, confinada a las zonas de visibilidad expresa de la vida comunitaria– estuvo excluida con frecuencia de la reflexión política. Las implicaciones éticas del acto de conocimiento parecían mantenerse al margen de la exigencia de *responsabilidad*. A

partir de las primeras décadas de este siglo, apareció de manera relevante en la antropología la exigencia de una corroboración directa, testimonial, de los procesos sociales que son el objeto de la reflexión. Malinowski contribuirá de manera decisiva a la consagración de esa exigencia, a transformarla en una de las piedras angulares del trabajo antropológico y, más tarde, en uno de los soportes de la disciplina. No obstante, el tema de la observación, en la estela de las transformaciones que experimentó el sentido de la mirada en la construcción de las categorías del siglo XIX, no apareció despojado de interrogantes, pero permaneció obstinadamente al margen de consideraciones éticas sustantivas. Sin embargo, las implicaciones del *acto antropológico* no dejaron de suscitar inquietudes e incluso ansiedad. La incertidumbre ante la mirada, visto desde las consideraciones contemporáneas, giraba en torno de dos puntos relevantes: por un lado, la mirada como acto –tema crucial no sólo de la antropología, sino también de la reflexión fenomenológica que se desarrollaba contemporáneamente– por el otro, la mirada como atribución o reconocimiento de sentido. La mirada como acto involucra ya una interrogación, no sólo cognitiva sino ética. El sentido ético del mirar no es una dimensión adyacente, periférica o contingente al acto de conocimiento, sino que ética y comprensión –conocimiento– se implican necesariamente, son consustanciales y quizás inextricables. La mirada no puede ya concebirse como un mero registro pasivo o, incluso, una síntesis constructiva, sino un acto asociado a la presencia perturbadora de un sujeto en un ámbito que habitualmente lo excluye, pero esta presencia engendra de manera inmediata y circunstancial una condición de vínculo con el otro, dotada de una potencia expresiva, de una capacidad de creación de un juego de deseo, capaz de investir con un sentido específico aquello que se constituía, que emergía originariamente como objeto de observación. En el curso del trabajo antropológico, la mirada se revela –la palabra y los actos también lo hacen– al mismo tiempo como un instrumento de reconocimiento y suscita la alteración de su entorno como una vía de la invención de su propio conocimiento. Mirar es sin duda un recurso de la descripción, pero es también acto creador de intercambio,

es gestación de la reciprocidad, un rasgo constitutivo del trabajo de don. Así, esta invención era producto de una doble condición: el sentido de la mirada como efecto y testimonio de la finitud del sujeto y como suplemento de categorías interpretativas. La antropología surgía de esta condición al mismo tiempo precaria y exacerbada de la observación. Pero Malinowski advierte los límites de la mirada: su condición finita, la tiranía de la atención, que es al mismo tiempo, el signo de la condición serial y temporal de la mirada. La mirada es al mismo tiempo finita, espacial y temporalmente. Se despliega como una serie, se encadena —cuando lo hace— en secuencias, implica a veces secretamente una narración y una memoria. Está confinada a su propio horizonte. Está atada al cuerpo, al aquí y ahora de la presencia, mientras que las instituciones, la cultura y el universo simbólico que la constituyen tienen otros ritmos, otras duraciones, está puntuada por otros acontecimientos.

La relación entre la mirada y los símbolos es conflictiva: se oponen en el tiempo, discrepan en su arraigo en el instante, pero más que todo, la mirada es también el vehículo del deseo, expresión de la fuerza constructiva de la fantasía, la expresión viva de la intensidad de los vínculos y de la agitación de la experiencia. Los símbolos aportan su arraigo material a la conciencia y lo que la rodea, hacen posible la experiencia del tiempo, señalan las secuencias de los actos, los órdenes de las semejanzas y anomalías del mundo, los movimientos y dramas de la vida social. Pero la observación antropológica no se ata a las determinaciones simbólicas, explora y busca comprender también los sentidos elusivos y transitorios de las acciones. La trama de las acciones sociales se despliega en espacios, ritmos y tiempos dispares, compromete a sujetos en todos los ámbitos, abiertos y encubiertos, visibles y secretos, públicos e íntimos, evidentes y recónditos. Y estos ámbitos constituyen constelaciones simultáneas, ajenas a la dinámica y la naturaleza temporal de la mirada. Ante el espectáculo de las acciones colectivas que se despliegan, y cuyo sentido se adivina más allá de todo testimonio, la mirada articula silenciosamente la trama de sus categorías, dispone una lógica, vislumbra un régimen de determinaciones. Pero la observación es impoten-

te ante la sucesión desbordante de las constelaciones de actos, de las alusiones simbólicas, de las categorías en acto en cada gesto, en cada movimiento. La lógica de lo social excede a las capacidades de la mirada. El acto antropológico –su singular intervención– es inevitablemente construcción, interpretación, comprensión, un arduo trabajo de conjeturar lógicas cuya regularidad se teje en el vacío de la mirada, presupone lo que no puede registrar, traza los contornos de lo irremediamente oculto, lo que elude por principio toda observación. La reflexión antropológica, ante la cortedad de la mirada, ante su desfallecimiento, no puede sino reaccionar con un gesto de arrogancia: la apuesta a la capacidad constructiva, objetivante, de las categorías. Las categorías aparecen como el suplemento de la mirada. Aquello que confiere a la mirada una fuerza capaz de vislumbrar, a través de síntomas, de vestigios, de los trazos residuales de los procesos, la totalidad elusiva de la “danza de la vida”. La fugacidad de la acción, la disipación del acontecimiento y la condición permanentemente equívoca y elusiva de la repetición, los espejismos de la semejanza y la analogía de los actos y la permanente dislocación de las interpretaciones, señalan confines irreparables para la mirada antropológica. Pero no es sólo la condición de la mirada, sino también la presencia del cuerpo, la condición pasional del vínculo inherente a las presencias, a los rostros, a la fuerza de afección de la mirada y la voz, es decir, la *incorporación* del antropólogo al universo que lo acoge transforma el sentido mismo de lo mirado, al mismo tiempo que engendra dramas, procesos, tensiones extrínsecas a las determinaciones habituales de la acción colectiva. Con sólo inscribirse como una presencia, una identidad, un nombre, un cuerpo y una mirada en el universo de la acción la perturbación de su entorno vela la condición normada, crea otras normas, engendra otras regularidades, da lugar a otros acontecimientos, construye otras posibilidades. La creación de un universo de potencias corporales, de deseos, carece de marcos de referencia previos. El antropólogo crea, a partir de sí mismo, un territorio limítrofe, una zona de indeterminación normativa, un ámbito de anomia circunscrito, que no es posible analizar porque su condición es la de un engendramiento simbólico incesan-

te. No se hace posible, como un recurso de esclarecimiento para el saber antropológico, un análisis autorreflexivo: la autorreflexividad, en ese campo limítrofe, no es sino un simulacro, una variante inocua y extraviada de la búsqueda inútil de una serenidad confesional. La antropología no puede menos que recurrir a un artificio imaginario: inventar su propia mirada, construir la ficción de su propia ubicación, delimitar para sí un territorio inaceptable aunque ineludible. Esta invención de sí mismo es imprescindible. Sin ella, la mirada antropológica no es sino el testimonio de la imposibilidad de la comprensión de los otros. Así, el antropólogo inventa para sí mismo una identidad vacía, pone en juego un instrumento en la vaga estela de la “reducción fenomenológica”. La invención del antropólogo como un sujeto neutro, que se inscribe en una zona extrínseca a lo que mira, escucha y atestigua: tiene que recurrir a la invención imposible de una mirada inscrita en un vacío, en un más allá de la identidad. Esa distancia es la de un desarraigo radical: mirar desde los márgenes –y no en un afuera imposible– de la otra cultura y de la propia, en esa convergencia vertiginosa de las líneas de fractura, que construyen territorios de tránsito, parajes difusos sin otra identidad que sombras momentáneamente disipadas. No se interviene solamente en la trama de las otras culturas y en la génesis de los territorios de incertidumbre, sino en la propia identidad, en la propia historia. El desdibujamiento de los otros procesos no es sino una resonancia del derrumbe del propio universo de categorías, de experiencias y de identidades.

La comprensión antropológica como experiencia

Desde su origen, la mirada antropológica experimenta el agobio de una nostalgia de vacío, de inocencia, de errancia. Su intransigencia disciplinaria es, no pocas veces, el rostro equívoco de la voluntad de pureza, de disolución de la identidad. Es la encarnación del deseo de una mirada sin peso, tenue, transparente, ajena a toda perturbación. La ilusión obstinada de una pureza disciplinaria que ha afec-

tado en momentos a la antropología académica acaso responda a la experiencia de otro vértigo, el que surge de la mutación incesante de las sociedades, de las identidades. El universo que describe se transforma, mientras lo hace también el propio punto de vista de los saberes antropológicos que reconstruyen una y otra vez sus propios horizontes, borran y bosquejan de nuevo los confines que señalan la validez de sus propias categorías. La mirada antropológica se alimenta del vértigo de esa reinención de su propia mirada. Ese vértigo compromete en su totalidad al pensamiento disciplinario de la antropología y al sentido mismo del *acto antropológico*. La exigencia de universalidad se ve cada día desalentada por las vicisitudes que ha experimentado la propia intervención antropológica, por la invención de nuevos territorios de transición, por el surgimiento de nuevas derivaciones del universo simbólico contemporáneo, por el sentido enrarecido de los hábitos aparentemente intemporales, de arraigos ancestrales, pero también por la irrupción de significaciones y símbolos inesperados pero que se implantan con plena identidad, como formas incontrovertibles de la convicción o de la fe.

La exigencia epistemológica de universalidad que pesa sobre la ciencia contemporánea –y de manera no menos implacable sobre la antropología– vacila ante los interrogantes surgidos a la luz de las teorías contemporáneas. De la universalidad, la antropología transitó de manera abrupta, vertical, tajante, al culto a una única exigencia: la de construir una comprensión que responda a un principio de localidad, a una acotación del horizonte de la interpretación en referencia a un aquí y ahora, a un tiempo y un espacio –territorial y social– característico e imposible de extrapolar o generalizar. Pero esta exigencia de una circunscripción local de la comprensión no es sólo una acotación epistemológica, sino más radicalmente, una transformación del universo ético y político del *acto antropológico*. La antropología se enfrenta así a la incertidumbre sobre una interpretación que desaparece junto con el proceso mismo que busca comprender, sin siquiera alcanza la más difusa certeza de sus propias concepciones, de la justeza de sus propias conjeturas. Esta transitoriedad de la comprensión arroja una sombra densa o hasta ominosa sobre la

intervención antropológica, sobre su acto. Si bien le devuelve toda la potencia de creación: cada *acto antropológico* adquiere una fuerza perturbadora, única, irrepetible, cuya resonancia y alcance de creación es imprevisible, al mismo tiempo condena toda posibilidad de generalización y de anticipación. La antropología asume finalmente un carácter radicalmente conjetural, en el cual el espectro de posibilidades que surge de la intervención es ampliado hasta el paroxismo. La antropología se enfrenta a una paradoja temporal: anclada en el aquí y ahora, condenada a no poder hablar más que de lo que contempla y no experimentar sino lo que transforma y transgrede, está obligada a una mirada siempre retrospectiva. Aquello que describe ha transcurrido ya en el momento mismo en que sus imágenes se escriben. Más allá de las inciertas reiteraciones, toda la carga de creación inherente a lo social se disipa en el momento mismo de la observación. Las disciplinas de lo social son saberes siempre retrospectivos cuyo horizonte se abate hasta confundirse con el instante mismo: no alcanza a vislumbrar un futuro y, acaso, encuentra su sentido en la experiencia siempre vertiginosa de un presente absoluto. La antropología ha de explorar las condiciones éticas y políticas de este saber construido sobre la figura determinante de la posibilidad: el *acto* mismo de comprensión, la aprehensión de los vínculos, la creación y reconocimiento de la afectación que surge de la tentativa misma del saber antropológico, hace posible la visibilidad de la potencia de los actos y de las formas reactivas de la norma, de las pautas de la acción disciplinaria; hace patentes también las estrategias de la estigmatización, la exploración de sus recursos simbólicos.

Eso que se suele llamar intervención es inherente a la disrupción provocada por el *acto* mismo de conocimiento, lo que se hace inteligible es ese ámbito perturbado —aunque lo sea de manera ínfima, el efecto que adquiere, en el espacio simbólico esa perturbación puede ser imprevisible— que es, a su vez, capaz de perturbar los marcos de inteligibilidad propios de un ámbito colectivo determinado. Pero la perturbación no alcanza sólo al otro, sino que conmueve radicalmente las propias categorías de quien interviene. Se suspende la validez y la elocuencia de las categorías previas, no

hay teoría, no hay marco de referencia suficientemente estable para la construcción de una interpretación canónica. Todo vuelve a surgir en esos marcos locales y su orientación es incalculable. El desafío ético es incluso equívoco. No puede haber recursos técnicos, dispositivos, pautas de acción deliberadas orientadas a ahondar las fracturas y las perturbaciones de lo instituido. Eso presupondría que las zonas de ambigüedad, las regiones normativas transicionales, los hábitos perturbados son susceptibles de una comprensión canónica. La apuesta de la “intervención” es límite: la exploración de las líneas potenciales de equilibración que responderán a la violencia del quebrantamiento.

Lo que he bosquejado hasta aquí sugiere que la intervención se encuentra en una encrucijada epistemológica y ética: o bien es, en efecto, un acto que suscita la visibilidad de un régimen insospechado de interacción o de pautas inadvertidas, silenciosas, sofocadas de acción y significación —que en parte son producto de la propia intervención y no existían previamente a ella— y en esa medida la intervención trastoca todo el universo de las categorías propias y ajenas y desencadena un proceso cuyo curso es al mismo tiempo imprevisible e inaprehensible en términos teóricos, o bien es un mecanismo para el engendramiento de signos de interpretaciones previsible, anticipables en la teoría, dóciles a esquemas conceptuales previos, ajenos por completo a la circunstancia y a los procesos del ámbito mismo en el que se interviene y es por lo tanto la génesis contractual —y comercial— de un simulacro. No obstante —una paradoja adicional— el simulacro es en sí mismo una intervención incalculable: el “teatro” de la intervención, la mascarada engendrada por quien interviene, surgida del contrato de intervención —y de lo que es quizás un proceso del orden de lo que el psicoanálisis llama *transferencia*— engendra significados extraños, interpretaciones equívocas imposibles de anticipar y que desbordan por completo el mecanismo “teórico” que modeló el propio simulacro. La intervención hace patente su contradicción irresoluble: afirma la violencia del simulacro, y con ello la destrucción irreversible de la trama de relaciones en la que se interviene, o bien, es un gesto que desencadena y alimenta un movimiento

regresivo, una búsqueda del retorno al equilibrio con un recrudescimiento de las pautas de control, de los regímenes de exclusión, de la severidad de las disciplinas y de las articulaciones jerárquicas inclinadas —ahora legítimamente— a una violencia mayor.

Las resonancias de esta paradoja son a la vez cognitivas, éticas y políticas: las acciones orientadas a la génesis de inteligibilidad desencadenan procesos en sí mismos ininteligibles, obligan a recrear los marcos de interpretación, cancelan la validez de las categorías, crean identidades y valores, o bien, se sumergen en el olvido, engendran ficciones o bien deleznales o bien redundantes. Destruye lo que busca comprender o su comprensión es una ficción construida con las categorías de la “teoría” que ampara la intervención. La intervención, privada de una posibilidad de acción autónoma de los sujetos —de su posibilidad de creación de horizontes propios para la acción colectiva, política— se transforma en una ficción y un simulacro sustentado en la exaltación de la corrupción como valor.

Si la intervención busca ante todo acrecentar la potencia de afectación de las acciones singulares y colectivas, su capacidad de producir enlaces, vínculos y, por consiguiente, esta potencia de afectación se manifiesta como la creación de posibilidades de sentido cuyo desenlace es imprevisible, entonces la intervención tiene como condición primordial volverse contra sí misma. Hacer de toda intervención una contra intervención. La intervención orientada éticamente a la cancelación de su propia posibilidad busca quebrantar los hábitos para hacer posible una ampliación de las potencias de acción colectiva articulada sobre el deseo, la búsqueda de autonomía no involucra sólo al ámbito social en el que se inscribe la intervención, sino en el propio agente de ésta. Acrecentar la potencia de acción es también ampliar, trastocar, transformar la calidad significativa de los signos y símbolos presentes, crear otros inauditos: quien interviene habrá de quebrantar entonces su propio marco, desmontar sus categorías, dislocar sus marcos de referencia, construir su propia acción como una creación de su propia autonomía. La interrogación sobre el sentido de la intervención no puede sino derivar en una crisis fundamental sobre el sentido del conocimiento social.

Castoriadis cifra en un término esta dinámica compleja de la creación de sentido y de autonomía: la experiencia de la historia. El tema de la historicidad conlleva el análisis de la experiencia. El concepto de experiencia de extraña conjugación de condiciones simbólicas duraderas, valores, saberes, que fundan una referencia objetivada al mundo a partir de la intervención de estructuras históricas de la subjetividad que dan su relevancia, su orientación y su significado a la manifestación de las afecciones, la voluntad, el deseo, como momentos cruciales en la creación de la autonomía. La experiencia es la forma colectiva de la historicidad: revela una articulación de estas vertientes de la significación, donde se expresan cierto tipo de condiciones objetivadas, condiciones materiales ineludibles del propio cuerpo, del entorno de los objetos, de los acontecimientos, de la acción humana, incluso del cuerpo propio. A partir de la posición central de la experiencia la relevancia de la dimensión temporal de las acciones, su vínculo con la memoria, con la imaginación lleva a pensar la *situación* –toda situación social– no sólo como una configuración de fuerzas, una fisonomía del acontecimiento colectivo en el aquí y ahora, sino como un complejo proceso de la reinención colectiva del tiempo, de la narración, de los vínculos.

La calidad central de la libertad como categoría ética constitutiva del marco de la comprensión de lo social admite, en consecuencia, una revisión radical a partir de la noción de autonomía. Más allá de los determinismos y de las teorías inciertas de una individualidad confinada en su propia y restringida racionalidad, aparece la posibilidad de la libertad como el desenlace de una experiencia de incertidumbre asumida colectivamente, vinculada de manera fundamental con la experiencia misma de la significación y sus enigmas. Finalmente, eso que llamamos responsabilidad, no puede sino surgir de la concepción misma de libertad, irreparablemente vinculada a ésta. Responsabilidad y libertad no pueden pensarse al margen de los marcos regulatorios que dan su sentido contemporáneo al acontecimiento y a la memoria, no puede prescindir de la significación radical de las identidades, de su singularidad y su fragilidad, de la apuesta

siempre abierta, irresuelta de la significación, de una permanente reinención del pasado y de las vicisitudes de los vínculos colectivos: eso que se suele llamar “política”. En efecto, replantear la significación de la historia, la noción y la relevancia de la subjetividad, la ética, es obligarse necesariamente a pensar de nuevo la política. El tema de la experiencia obliga a una revisión drástica de las concepciones de lo político, de las expresiones, la visibilidad y la eficacia de los vínculos diferenciales en el proceso social –poder, prestigio, autoridad, tiranía– que fincan su diferencia en el ámbito de la experiencia.

La antropología para poder existir como antropología tiene que abandonar los ejes fundamentales de la reflexión antropológica y situarse en un ámbito extraño, asumir el impulso de un diálogo –que cancela toda posibilidad de intervención– y que obliga necesariamente a construir situaciones y a experimentarse en condiciones permanentes de ruptura de las identidades, de los hábitos, de las anticipaciones.

El diálogo antropológico no puede ser sino una expresión de “hospitalidad” [Derrida], un ejercicio mutuo del reconocimiento de las diferencias irreductibles y de la incertidumbre que se resiente en la mirada misma y que conlleva una crítica de la comprensión cultural –una crítica que no es la afirmación de la imposibilidad, un relativismo insuperable y sin salidas. El relativismo extremo es ajeno, intrínsecamente a la mirada antropológica y al régimen que estamos proponiendo de “hospitalidad”. El relativismo extremo es la imposibilidad de constituir el diálogo como posibilidad, como potencia, como incertidumbre, como la irreductibilidad de la diferencia, pero también como la posibilidad incalculable de creación de historia. El universalismo no enfrenta menos desafíos y no compromete en menor medida una vocación paradójica. La confrontación antropológica, entendida como la expresión de la voluntad de comprender *totalmente* por medio del otro, al hombre mismo, incluso mi propia identidad, desemboca siempre en una encrucijada: el universalismo revela, como lo exhibió Malinowski desde sus exploraciones etnográficas iniciales, una esterilidad que condena al saber antropológico a la redundancia, a velar la visibilidad de los momentos de creación, de

ruptura, de incertidumbre, de vacío. La antropología se vuelve entonces una tentativa de explicación del otro, que despliega y enmascara un *acto confesional*, que construye su tentativa de elucidación a partir de la contemplación de la propia cultura, la propia historia y la propia identidad. La comprensión antropológica, si recogemos las resonancias de la propuesta de Dilthey, no puede ser sino una experiencia, no es sólo un saber, sino un modo de significar, de dar sentido al mundo a través del deseo, de la libertad, de la afección, de un régimen de valores en permanente reconstitución y cancelación de sus propios horizontes: la ética de la “intervención” antropológica no puede eludir este riesgo. Es ese riesgo.