CAPÍTULO IV

ANTROPOLOGÍA Y POLÍTICA EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

María Fernanda Galindo¹

Introducción

Llama la atención que desde hace ya una década varias universidades en Colombia hayan considerado abrir dentro de sus programas educativos la carrera de antropología, puesto que durante un poco más de cuarenta años solo dos universidades en Bogotá ofrecieron el programa. En la actualidad, reconocidas universidades han creído en la pertinencia de la disciplina y están en la tarea de consolidar sus jóvenes departamentos y complementar también, desde el campo de conocimiento antropológico, sus facultades de ciencias humanas y sociales. Indudablemente el impacto de este auge se ha reflejado en estudios e investigaciones que han aportado a la academia la mirada antropológica acerca de la guerra, el conflicto y la violencia entre otros muchos fenómenos socioculturales y políticos de los que se ocupa la disciplina desde sus distintas ramas, problemáticas que inundan la realidad nacional y que por lo tanto son necesarias y pertinentes de examinar e interpretar desde el ámbito académico.

1 Antropóloga con opción en Ciencia Política, Universidad de Los Andes. Magíster en Antropología Social, Universidad de Los Andes, Bogotá, Colombia.

Precisamente reflexionar sobre cómo se concibe al ser humano en dichas problemáticas ha sido objeto de la cátedra de Antropología en el Departamento de Humanidades de la USTA. Es sumamente valioso que los estudiantes tomasinos, independientemente del programa académico al que pertenezcan, e inscritos en una formación integral, cuenten con un espacio para plantear y entender problemáticas que desde la antropología se presentan como interpretaciones y representaciones del hombre, la sociedad y la cultura y todos aquellos elementos y variables que rodean esta triada. De otra parte, cabe decir que la cátedra de antropología establece diálogos interdisciplinarios con las demás cátedras del Departamento de Humanidades y con los diferentes programas académicos de la universidad, sin limitarse a enseñar y difundir la concepción de ser humano desde el humanismo cristiano tomista. Este énfasis filosófico pudo haber sido privilegiado durante los primeros años de implementación de la cátedra; sin embargo, a través de las décadas se ha descentrado para darle paso a las principales ramas o subdisciplinas de la antropología que dan cuenta desde otras dimensiones de lo humano, como lo biológico y cultural, de diversos escenarios y realidades que ubican al ser humano y a la sociedad en problemáticas contemporáneas que exigen crítica y reflexión.

La mirada antropológica de la política

Existe una dimensión o ámbito en el ser humano y la sociedad que no se puede obviar ni entender de manera aislada, ya que emerge como un ámbito en donde se producen, reproducen y vehiculan, motivos, decisiones, ordenes que impactan enormemente la vida social. Este ámbito no sería otro que lo político. El presente artículo se ocupará de establecer y analizar la relación que se ha tejido entre la antropología y lo político desde hace ya bastantes décadas, y que hoy es posible reconocer no solo en la producción teórica, sino en nuevos y ya consolidados objetos de investigación. A dicha relación que se abordará, se le ha denominado “antropología política” y se le ha descrito como la mirada antropológica de la teoría política o, también, como reelaboraciones antropológicas de lo político.² En todo caso denominación y descripciones que apuntan a sostener de una o de otra manera el estrecho vínculo entre el hombre, el poder y la sociedad; entre la dominación y la desigualdad; entre el Estado, el individuo y la sociedad; y otras relaciones posibles de leer e interpretar a la luz de la antropología.

2 Mónica Espinosa Arango y Alex Betancourt, *El poder en plural. Entre la antropología y la teoría política* (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2014)

Comenzaré partiendo del planteamiento que hace Hannah Arendt en su obra *La Condición Humana*, publicada en 1958, dado que sus ideas y pensamiento, luego de muchas décadas de originados, permiten entender cómo la o lo político es parte fundamental de nuestra condición humana. Arendt designa tres actividades fundamentales que corresponden a condiciones básicas bajo las que el hombre vive en la tierra, estas son: labor, trabajo y acción. La primera es definida por la autora como “la actividad correspondiente al proceso biológico del cuerpo humano, cuyo espontaneo crecimiento, metabolismo y final decadencia están ligados a las necesidades vitales producidas y alimentadas por la labor en el proceso de la vida”³. En síntesis, esta actividad hace referencia a las características físico-orgánicas del ser humano, por lo tanto hace parte del ciclo vital de la especie y se distancia de la experiencia mundana. El trabajo como la segunda actividad que condiciona al hombre, es definida por Arendt como “la actividad que corresponde a lo no natural de la existencia del hombre, que no está inmerso en el constantemente repetido ciclo vital de la especie [...] El trabajo proporciona un artificial mundo de las cosas, claramente distintas de todas las circunstancias naturales”⁴. Este mundo artificial es entonces producto de la fabricación y producción del hombre como espacio no-natural y que toma distancia de la naturaleza. Por lo tanto, en esta actividad el individuo productor está inmerso en la sociedad del intercambio e inscrito en la lógica de la utilidad con el fin de sobrevivir económicamente.

Por último, la acción es definida por Arendt como la “única actividad que se da entre los hombres sin el intermedio de cosas o materias, corresponde a la condición humana de la pluralidad”⁵. Por lo tanto, la acción desde Arendt se representa en la política, ya que esta vincula a los hombres como individuos que viven como seres distintos y únicos entre iguales. En esencia, la acción es una actividad que no permite el aislamiento, en contraposición a la labor y al trabajo, pues requiere de los demás al manifestarse en la esfera pública. Visto de este modo, afirma la autora: “La pluralidad es la condición de la acción humana”⁶; es entonces a través de esta actividad en la que ese espacio común dispuesto para la convergencia de los hombres, llamado pluralidad, condiciona inevitablemente a los seres humanos, siendo imposible para cualquiera escapar de dicha condición, pues tal como lo plantea Arendt:

3 Hanna Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Editorial Seix Barral, 1974), 19.

4 *Ibíd.*, 19.

5 *Ibíd.*, 19.

6 *Ibíd.*, 20.

Cualquier cosa que toca o entra en mantenido contacto con la vida humana asume de inmediato el carácter de condición de la existencia humana. De ahí que los hombres, no importa lo que hagan, son siempre seres condicionados. Todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo de hombre pasa a ser parte de la condición humana⁷.

De esta manera, los postulados de Hanna Arendt respecto a la condición humana se constituyen en argumentos base desde los cuales se puede hablar claramente de la dimensión política de los individuos, cuya esencia habita en la pluralidad, aspecto fundamental y diferenciador del resto de las especies vivas y que además ha marcado indudablemente el devenir de la humanidad.

Revisemos ahora cómo la antropología ha pensado, ha comprendido y ha hablado acerca de esta dimensión, actividad, esfera o sencillamente parte inevitable e indiscutible de la sociedad y de cada ser humano. Preguntarse por lo político está lejos de referirse únicamente a la organización y al Estado, pues involucra también

Una mirada a la experiencia social, al simbolismo que la rodea, a su cotidianidad y a las prácticas culturales en la que hunde sus raíces. Asuntos como el ejercicio de la autoridad y sus efectos, el establecimiento la legitimación y representación del poder político y los procesos de toma de decisión respecto a recursos que afectan la vida común de una colectividad están integrados en dichas prácticas socioculturales⁸.

Incluso ya desde la teoría política, el pensador alemán Carl Schmitt que en su *Teoría del Estado* planteó la relación entre el Estado y lo político, sienta un referente importante acerca de la relación entre el Estado y las luchas que experimenta la sociedad, dejando ver que en el escenario que reconoce al Estado se encuentran otros objetos que guardan un importante carácter político por fuera de las instituciones estatales⁹. Sobre la misma idea, Schmitt sostiene que “todo es potencialmente político”, negando la posibilidad de asociar exclusivamente lo político con lo estatal, y describiendo un campo social cargado de dualidades y formas heterogéneas que dan lugar de diferentes maneras a grupos de amigos y enemigos; “categoría propia de lo político que

7 Ibid., 22.

8 Espinosa y Betancourt, Op. Cit., 1.

9 Andrés Fabián Henao Castro y Nataly Rodríguez Sánchez., *Estado, nación y globalización. Reflexiones sobre la cultura política latinoamericana* (Bogotá Universidad Nacional de Colombia, 2006).

no está relacionada con sentimientos privados, sino con asociaciones de carácter público”¹⁰. Es evidente que Schmitt ya sostiene lo que Arendt se enfoca en caracterizar cuando plantea la acción como la condición humana de la pluralidad.

La reflexión antropológica sobre la vida política y el poder fueron recurrentes hacia finales de la década de los sesenta del siglo XX, afirman Espinosa y Betancourt, “desde unas perspectivas críticas de la antropología tradicional, influenciada por los paradigmas del estructural funcionalismo y de la evolución política, algunos antropólogos propusieron nuevos modos de ver la vida política con relación a las prácticas socioculturales”¹¹. Durante este periodo sobresalen dos estudios, el primero de ellos contó con la participación de reconocidos y hoy clásicos antropólogos como Glukman, Swartz, Turner y Tuden, quienes se encargaron de ver el impacto, tanto en la metodología como en la teoría antropológica, producido por las transformaciones políticas y los procesos de descolonización de la mayoría de sociedades que en ese entonces estudiaban los antropólogos. Para ello, se propusieron volver a la teoría, pero a la luz de los fenómenos de cambio sociocultural y modernización político-económica que estaban ocurriendo en las sociedades no occidentales, esto con el fin de comprender mejor los procesos dinámicos del conflicto¹².

El segundo estudio que sobresale en este fructífero periodo es el realizado por George Balandier, quien a través de sus argumentos fundamentó la crítica antropológica sobre la evolución de la política y la economía política de las sociedades primitivas también llamadas arcaicas, pues su interés apuntaba a establecer que lo político también formaba parte de las sociedades sin Estado, y que “por lo tanto era un fenómeno susceptible de ser estudiado de modo comparativo. Su propuesta resaltaba la necesidad de aprehender las diferentes expresiones de la realidad política en toda su extensión histórica y geográfica”¹³.

Hasta el momento, es posible afirmar que un importante aporte de la mirada antropológica sobre lo político ha sido distinguir este aspecto en ausencia del Estado y que este, la o lo político, es un ámbito presente en todas las sociedades. Por lo tanto, desde ese periodo se hizo necesario, como plantea Balandier, encontrar y comprender las expresiones de la realidad política, pues hasta el momento la antropología política tradicional había utilizado las formas de organización

10 *ibíd.*, 133.

11 Espinosa y Betancourt, *Op. Cit.*

12 *Ibíd.*

13 *Ibíd.*, 7.

política de las sociedades europeas modernas, en donde por su puesto las sociedades no europeas y sin Estado fueron categorizadas negativamente como tribales o premodernas¹⁴.

A la par de estas reinterpretaciones se fue gestando una importante crítica no solo respecto al carácter eurocéntrico de la antropología política, sino en general de la antropología. En dichas críticas es posible reconocer el infortunado nacimiento de la antropología como ciencia, en el sentido que el interés por la alteridad y en conocer y describir a esos “otros” no respondió en sus inicios a exaltar la diversidad humana, sino que respondió a objetivos de proyectos imperialistas con fines de dominación. Por lo tanto, las críticas expuestas entrada ya la década del setenta, como la de Pierre Clastres, pueden considerarse como una contribución a la absolución de tan infortunado nacimiento, sin que eso signifique para los antropólogos olvidar el oscuro origen de la disciplina bajo el paradigma evolucionista.

En su obra *La Sociedad contra el Estado* publicada en 1974, Clastres denuncia el carácter etnocéntrico de la antropología por referirse a las sociedades no occidentales como sociedades incompletas y atrasadas por carecer de Estado.

Los indios de América del Sur se consideraron “menos civilizados” por carecer de esta división entre dominantes y dominados. En el esquema de occidente, lo político –entendido como el ejercicio del poder– es la esencia de lo social. Según este pensamiento, solo en el terreno de lo infrasocial, lo no-social, no encontramos una división entre los que mandan y los que obedecen¹⁵.

Respecto a categorías vinculadas desde occidente a lo político, y que reflejan algún nivel de complejidad, Clastres mencionó que el poder no debía identificarse necesariamente con la coerción, la subordinación y la violencia, pues existen sociedades donde el poder no significa cohesión. Asimismo, sostiene que el poder puede tener lugar separado totalmente de la violencia y que es ajeno a toda jerarquía,

Por consiguiente, todas las sociedades arcaicas o no, son políticas. Incluso en las sociedades en las que el poder político está ausente (donde no existen jefes), incluso en ese caso, lo político está presente, incluso allí se plantea la cuestión del poder, pero no en el sentido engañoso que

14 Ibíd.

15 Beltrán Roca Martínez, *Repensar el poder. A propósito de “La Sociedad contra el Estado”* de Pierre Clastres (octubre del 2014), <http://goo.gl/WzxEQA>.

incitaría a querer poner de manifiesto una ausencia imposible, sino por el contrario en el sentido de que quizá misteriosamente, algo existe en la ausencia¹⁶.

Clastres no veía el poder político como una necesidad inherente al hombre como ser natural; mientras para Arendt sería no necesario para la labor, pero sí una necesidad inherente a la vida social, ya que no se puede pensar lo social sin lo político, lo que para ella sería la acción; por lo tanto, para Clastres no hay sociedades sin poder¹⁷.

Hasta aquí se ha intentado establecer cómo el ámbito político ha sido y puede ser interpretado y reelaborado desde la antropología; asimismo, queda en evidencia la necesidad de no desconocer ni concebir aisladamente, o asociar exclusivamente con el Estado, lo político puesto que hace parte de nuestra condición humana, condición de pluralidad; por lo que para la antropología es esencial identificar, examinar y comprender prácticas culturales, vivencias colectivas, cotidianidades y simbolismos que expresan y rodean lo político.

Ni el célebre Clifford Geertz escaparía a estos intereses, pues además de repensar y reformar el concepto de cultura como una ciencia interpretativa¹⁸, fue también de los pocos antropólogos que se interesó por temas de la filosofía política, proponiéndose la tarea de reflexionar sobre los efectos de la modernidad y los problemas políticos contemporáneos resultantes de los conflictos étnicos¹⁹. Incluso afirmó que “el hombre se hace para bien o para mal, un animal político por obra de la construcción de ideologías, de imágenes esquemáticas de orden social”²⁰. Para Geertz la ideología revela sistemas simbólicos en interacción y, como estructura entretrejida de significaciones, las ideologías funcionan como un sistema cultural que llega a convertirse en fuente de actitudes sociopolíticas cuando un proceso político no es mostrado de manera adecuada por estructuras culturales más generales²¹.

Puntualizando sobre la cultura, Geertz afirma que se la comprende mejor “no como complejos esquemas concretos de conducta, costumbres, usanzas, tradiciones, conjuntos de hábitos, [...] sino como una serie de mecanismos de control que gobiernan la conducta

16 Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado* (Barcelona España. Editorial Virus, 2010), 31.

17 *Ibíd.*

18 Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Editorial Gedisa S.A., 1986).

19 Espinosa y Betancourt, *Op. Cit.*

20 *Ibíd.*, 189.

21 Geertz, *Op. Cit.*

humana”²². Entonces, las estructuras culturales de naturaleza dinámica se convierten en esenciales de la existencia humana y en sistemas de significación en los cuales los individuos se inscriben y socializan sus experiencias, de esta manera el hombre se ve inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido.

Aunque exista la sensación de que para Geertz lo político sea exclusivo de un campo del conocimiento —en el que la antropología interviene tímidamente solo cuando expande su mirada hacia otros eventos enmarcados en situaciones políticas coyunturales, como el conflicto—, es evidente que es un campo que el autor reconoce e intenta no dejar de lado. Es necesario entonces ver si cabe una elaboración sobre la conceptualización de la cultura en categorías arendtianas o si estas se quedan cortas debido a que no hay claridad respecto a si los sistemas culturales condicionan la vida humana. La respuesta nace de la experiencia y sería afirmativa; sin embargo, Arendt pudo no haberle dado tanta importancia a lo cultural, lo que daría paso a las críticas sobre la importancia restada por parte de la filosofía política a los sistemas o estructuras culturales.

Volvamos a la discusión sobre el Estado, pero ahora entendiéndolo más como una bisagra para reconocer realidades y fenómenos socioculturales y distanciándonos de conceptualizaciones unificadoras y homogenizantes. Como se mencionó en párrafos anteriores, existen sociedades sin Estado, pero también se puede hablar de poblaciones que han quedado sin Estado y que han quedado desprotegidas. Un interesante planteamiento al respecto, abordado a la luz del pensamiento feminista, es el que realizan Judith Butler y Gayatri Spivak. Estas autoras retoman la problemática en la que ya había trabajado Hannah Arendt en su obra *Los orígenes del totalitarismo*, en especial el ensayo “La decadencia del Estado-Nación y el final de los Derechos del Hombre”. Ambas autoras resaltan la descripción arendtiana del Estado-Nación como estructuralmente vinculado a la producción de personas sin Estado y cómo estas personas pueden ejercer sus derechos, a pesar de que estos no estén garantizados en ningún lugar ni protegidos por ley escrita²³. “La categoría de sin-Estado es reproducida no solamente por el Estado-Nación, sino por una operación de poder que busca alinear por la fuerza la Nación con el Estado, que considera el guión, por así decirlo como el eslabón de la cadena”²⁴.

22 Ibid., 54.

23 Judith Butler, Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 4 N° 3 (2009): 321-336.

24 Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 51.

Las implicaciones de esta condición, afirma Butler, son: en primer lugar que el Estado-Nación expulsa, pero también contiene a individuos en esta condición, a quienes sitúa en espacios donde necesitan vigilancia e intervención, y en segundo lugar, convertirse en un individuo sin Estado, sostenido y confinado por operaciones jurídicas y militares del poder estatal²⁵. Bajo esta condición no solo se priva a la persona, también se le adjudica un estatus que la prepara para ser desposeída, desplazada y despojada de formas jurídicas de pertenencia. Es difícil imaginar cómo una persona puede ser un sin-Estado dentro de un Estado; sin embargo, es una condición recurrente e innegable que viven, por ejemplo, los presos o inmigrantes ilegales²⁶.

Así, el estatus que confiere la condición de sin-Estado a un grupo de personas se vuelve el medio por el cual los sin Estado son producidos discursivamente dentro de un campo de poder, a la vez que son privados de los derechos. Así, la vida abandonada se encuentra saturada de poder, aunque no de derechos y obligaciones²⁷.

En estas afirmaciones encontramos nuevamente cómo el poder, además de no significar coerción, como sostiene Clastres, tampoco implica necesariamente derechos y obligaciones. Menciona Butler, sobre el ejercicio de los derechos, que para Arendt no se trata de algo que un individuo realice, pues debe ser una acción con otros y debe ser pública, en esta forma la eficacia y el verdadero ejercicio de la libertad no es resultado de la individualidad, sino de las condiciones sociales que involucran el lugar y la pertenencia política. Sin embargo, continua Butler, no es necesario antes un lugar o forma de pertenencia, sino que los derechos que se ejerzan estén basados en derechos prelegales a la pertenencia y al lugar²⁸. La autora encuentra valioso que Arendt establezca un derecho que no está apoyado en ningún precedente, “el derecho de tener derecho o el derecho de cada individuo a pertenecer a la humanidad debería estar garantizado por la propia humanidad”²⁹.

Esta lectura que hace Judith Butler sobre la obra de Arendt despoja al poder de frecuentes vínculos esencialistas, pues no solo no implica derechos, como se revela en la condición de

25 Ibid.

26 Butler y Spivak, Op. Cit.

27 Ibid., 65.

28 Butler, Op. Cit.

29 Ibid., 328.

los sin-Estado, sino que el ejercicio de estos es deslocalizado y no tiene necesariamente forma de pertenencia. Sobre la misma vía, Spivak, aunque argumenta que Arendt limitó su análisis a los Estados-Nación europeos y por lo tanto este tipo de análisis no es efectivo para revisar las dinámicas de los Estados-Nación del mundo contemporáneo, sí plantea que el Estado-Nación ha sido generado sobre los hombros de la gente sin Estado, permitiendo así que estas mismas poblaciones representen el legado del colonialismo para hacer y sostener al Estado-Nación³⁰. Spivak ha producido diversas críticas en torno a las fronteras del Estado-Nación y cómo estas han servido a colonialismo, afirma que “el Estado-Nación pertenece a Europa y no es posible reivindicar, de manera feliz o utópica, el globo como el lugar al que uno pertenece”³¹.

El pensamiento poscolonial contemporáneo de esta autora indudablemente revela la mirada eurocéntrica con la cual se continúan viendo y pensado los estados y sociedades no occidentales. “Ahora que se han construido los muros entre Estados Unidos y México, entre Israel y Palestina y que ni India ni China permitirán a los tibetanos cruzar las fronteras, ¿vivimos con el deseo de imaginar un mundo sin fronteras solo porque los estados europeos pueden cruzar sus bordes libremente?”³². Con este certero interrogante, Spivak evidencia que las ideas de movibilidades transnacionales y los eventos como las migraciones y las deportaciones son problemáticas que no deben subestimarse, dado que el único lugar en donde se puede hablar de fronteras flexibles es en la Unión Europea.

Así entonces, a través de los planteamientos de Judith Butler, relevante autora que ha reconceptualizado la teoría de género y ha aportado desde este campo de conocimiento a la antropología y a la política, y de Gayatri Spivak, referente absoluto en el campo de los estudios poscoloniales contemporáneos, desde donde se cuestiona la tendencia de las instituciones y de la cultura en excluir y marginalizar a los subalternos.

Así, esta revisión histórica en torno a la mirada y pregunta por lo político desde la antropología —campo que empieza a tomar fuerza después la segunda mitad del siglo pasado y que pasadas cinco décadas se encuentra, podríamos decir, a medio llenar —resalta la importante contribución que esta hace sobre el análisis político, a través del hacer etnográfico, como concepto, método y práctica. En términos generales, la antropología y la sociología particularmente, son disciplinas construidas desde la necesidad de acercamiento y de “entendimiento del otro”: del indígena, del campesino, del extranjero, del pandillero y de cada una de esas otras realidades ajenas al

30 *Ibíd.*

31 *Ibíd.*, 329.

32 *Ibíd.*, 329.

observador, pero susceptibles de análisis desde estas disciplinas. Así, estas visiones del otro, que son omitidas y despreciadas de manera frecuente e intencional, son el sustrato desde el cual antropólogos y sociólogos hacen visibles dichos discursos a través de la interpretación y el análisis cultural. En este orden de ideas, la etnografía aparece como la herramienta base sobre la cual se establece y fortalece el análisis antropológico del discurso del otro, a través de la observación sistemática y profunda del contexto ambiental y social del observado, de sus dinámicas comunes y de aquellas excepcionales, de sus anhelos y sus sentimientos como motores de su accionar, y ese accionar como causa y consecuencia de sus realidades sociopolíticas y culturales específicas.

La pregunta es si sería posible hablar de una dimensión política de la etnografía. Vemos que esta en el trabajo de campo no solo es una herramienta de observación y análisis, sino que emerge como estrategia política de visibilización y socialización de contextos, vivencias, dinámicas y, en suma, de realidades que, de manera consciente y algunas veces premeditada, tienden a ser ignoradas y apartadas de nuestro imaginario. En tanto que se hace difícil hablar de antropología política, en la etnografía se permite hablar de géneros y sería allí donde se aloja la etnografía de lo político y a una nascente etnografía política en su fase experimental.

Conclusiones

La historia de Colombia, marcada por constantes y profundos procesos de violencia, tiene en los protagonistas de la guerra (víctimas, victimarios, cómplices, desplazados) y en la guerra en sí misma, un escenario para la comprensión, análisis y teorización —aunque no solo de la perspectiva política— de la violencia como escenario sociocultural de nuestra nación. Por ello, desde hace más de una década las etnografías de la guerra y de la violencia son recurrentes en las investigaciones y proyectos de antropólogos colombianos que han puesto su mirada en estos fenómenos. Muestra de ello es el trabajo de Alejandro Castillejo *Poética de lo otro. Antropología de la guerra y el exilio en Colombia*, publicado en el año 2000. Trabajos como este han permitido que las voces de esos otros, que bien reflejan a las minorías y a los sin-Estado se escuchen y sus historias no se silencien. Una etnografía de la guerra pretende también otorgar al antropólogo como “traductor” cierto carácter amable y atenuante a la hora de socializar y relatar las crueles realidades de la guerra, sin dejar de lado las complejidades emocionales y los alcances políticos, económicos y sociales de su ejercicio.

Por lo tanto, es indispensable que las recientes y futuras generaciones, en especial las latinoamericanas, formadas en disciplinas humanas y sociales, nos comprometamos a examinar críticamente temáticas como el desarrollo, la desintegración o la rearticulación de los sistemas político-sociales no occidentales, las relaciones de poder y dominación, la desigualdad y exclusión, las reivindicaciones sociales, el conflicto y la violencia. Del mismo modo, es necesario promover la lectura de lo político como pluralidad y de esta como la condición de la acción humana, condición que va más allá del paradigma del Estado y del mundo y pensamiento modernos. Asimismo, debemos procurar investigaciones que impacten también la acción individual del hombre, de modo que, tal como lo dice Butler, “sea un tipo de acción que busque establecer antes que nada la igualdad, de modo tal que el acto pueda volverse un acto plural y, de esta manera, afirmar la posibilidad de convertirse en políticamente eficaz”³³.

Finalmente, la cátedra de antropología del Departamento de Humanidades de la USTA se presenta como el escenario propicio, si bien no para formar investigadores sociales, sí para aproximar a los estudiantes al contexto sociocultural y político colombiano contemporáneo, permitiéndoles entender causas y consecuencias, así como la posibilidad que desde su cotidianidad establezcan relaciones con dicho contexto y se reconozcan e identifiquen como actores activos y agentes de cambio y transformación. De esta manera, el vínculo entre antropología y educación se consolida y hace tangible a través de la cátedra, así como la contribución de esta a la formación integral, por lo que, en este sentido, es evidente cómo la perspectiva antropológica del Modelo Pedagógico “tiene una profunda raigambre humanística que centra en el hombre y en la dignidad de la persona la visión y el quehacer pedagógico, con sentido de utilidad al servicio de la sociedad”³⁴.

De igual manera, y como se mencionó en la introducción, cabe la posibilidad de que ante los ejes problemáticos sobre los cuales se sostiene hoy la cátedra, esta reclame un lugar a la antropología política sin que esto signifique una disonancia con el propósito de la universidad, pues es objetivo de la universidad Santo Tomás de Aquino “articular en su plan de estudios institucionales diversas disciplinas científicas, técnicas, tecnológicas y humanistas, por exigencia intrínseca de su finalidad universalista, orientada hacia el hombre y a la humanidad de la vida para responder a las

33 Ibid., 82.

34 Vicerrectoría Académica, *Modelo Educativo Pedagógico* (Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2009), 10.

necesidades más apremiantes de su entorno social, regional, nacional e internacional”³⁵. En este sentido, se entiende que desde la perspectiva dominicana se acepta y valora el carácter flexible y dinámico tanto de la cátedra como de la disciplina.

Referencias

- Arendt, Hanna. *La condición Humana*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1974.
- Butler, Judith. Performatividad, precariedad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 4 N° 3 (2009): 321-336.
- Butler, Judith y Gayatri Chakravorty Spivak. *¿Quién le canta al estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Clastres, Pierre. *La sociedad contra el Estado*. Barcelona: Editorial Virus. 2010.
- Espinosa, Mónica y Alex Betancourt (Eds.). *El poder en plural. Entre la antropología y la teoría política*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2014.
- Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa S.A., 1986.
- Henao Castro, Andrés Fabián y Nataly Rodríguez Sánchez. *Estado, Nación y globalización. Reflexiones sobre la cultura política latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- Roca Martínez, Beltrán. *Repensar el poder. A propósito de “La sociedad contra el Estado” de Pierre Clastre*, <http://goo.gl/WzxEQA>, (octubre, 2014).
- Universidad Santo Tomás. *Consejo de fundadores. Estatuto orgánico*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2010.
- Vicerrectoría Académica. *Modelo Educativo Pedagógico*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2009.

35 Universidad Santo Tomás, *Consejo de fundadores. Estatuto orgánico* (Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2010), 9.