

# Permanencia de la crítica<sup>1</sup>



Por Didier Fassin<sup>2</sup>

## Resumen

Últimamente, la crítica en las ciencias humanas y sociales ha sido atacada, e incluso declarada muerta. Considero que este informe de su defunción es una exageración, pero, reconociendo que nunca hay que desaprovechar una buena crisis, propongo una reflexión sobre los desafíos que encara la práctica del pensamiento crítico en antropología, basada en mis investigaciones acerca del sida en Sudáfrica, el trauma entre los palestinos, y el mantenimiento del orden y el castigo en Francia, a la vez que resitúo las cuestiones que genera en una historia más amplia de la disciplina. Más específicamente, analizo dos grandes corrientes, la crítica genealógica y la teoría crítica, sugiriendo un modo en el que pueden ser combinadas, y dos miradas opuestas, la sociología crítica y la sociología de la crítica, mostrando que la etnografía puede superar el supuesto carácter irreconciliable de estas. Afirmando que la crítica, bajo sus múltiples formas, es inherente al proyecto antropológico, sostengo que esta es más necesaria que nunca en estos tiempos cargados de espectros preocupantes.

*Palabras clave:* crítica, crítica de la crítica, etnografía, genealogía, sociología crítica, teoría crítica, historia de la antropología, sociología de la crítica

---

1 El título original "The Endurance of Critique" involucra una doble dimensión de resistir y perdurar. The Endurance of Critique. *Anthropological Theory*, Vol. 17 (1) 4-29. ©The Author 2017

2 Institute for Advanced Study, Princeton, New Jersey.

## Abstract

Critique in the humanities and the social sciences has recently been under attack and even declared lifeless. Considering the report of its death to be an exaggeration but acknowledging that one should never let a good crisis go to waste, I propose a reflection on the challenges faced by the practice of critical thinking in anthropology based on my own research on AIDS in South Africa, trauma among Palestinians, and policing and punishment in France, while resituating the questions it raises in a broader history of the discipline. More specifically, I discuss two major strands, genealogical critique and critical theory, suggesting how they may be combined, and two opposed views, critical sociology and the sociology of critique, showing that ethnography can surmount their supposed irreconcilability. Affirming that critique, under its multiple forms, is inherent to the anthropological project, I contend that it is more than ever needed in times laden with worrying spectres.

*Keywords:* critique, critique of critique, ethnography, genealogy, critical sociology, critical theory, history of anthropology, sociology of critique

*Recibido:* 9 de mayo de 2018

*Aceptado:* 23 de junio de 2018

*La voluntad de saber exige una crítica  
Nietzsche, La genealogía de la moral*

La crítica parece estar bajo ataque en estos días, y la crítica de la crítica se ha convertido en una práctica común entre intelectuales y científicos, así como entre comentaristas y políticos. Considerando las presiones externas actuales junto con las ofensivas internas a las que se ven sujetas las ciencias humanas, y estimando de igual modo la desafección hacia la crítica y la desertión de los críticos dentro de las instituciones académicas, uno se podría preguntar incluso si la crítica no ha entrado en una situación crítica. En otras palabras, la crítica podría no solo ser criticada sino también estar en crisis. Ciertamente, no es la primera ni la última vez que esto ocurre —podemos designar estos episodios históricos como tiempos de reacción, parafraseando a Albert Hirschman—, pero vale la pena preguntarse qué tan particular es el momento presente y qué significado particular tiene: ¿por qué la crítica de la crítica? ¿Y por qué ahora?

Sin embargo, tal como reza la cita apócrifamente atribuida a Winston Churchill, nunca hay que desaprovechar una buena crisis. La impugnación terminante y el posible decaimiento de la crítica pueden ser aprovechados como

una oportunidad para un debate fértil que conduzca a nuevas aperturas en las ciencias humanas así como también en la esfera pública. Y, haciendo referencia a una frase esta vez correctamente atribuida a John Locke, el motivo que nos impulsa a cambiar siempre es un malestar. Usemos entonces el descontento en torno a la crítica como una ocasión para reevaluarla. Este es el espíritu que da vida a mi reflexión: la crítica no es una fortaleza bajo asedio que uno debería defender, sino una tierra en barbecho que debemos resembrar permanentemente. Las críticas dirigidas a la crítica, si se las entiende, responde y contraresta de modo apropiado, pueden clarificar la función de aquella y reforzar su legitimidad. Por cierto, el término polisémico “resistencia” del título significa simultáneamente que la crítica es sometida repetidamente a duras pruebas, que las soporta con paciencia y que continúa existiendo más allá de ellas. Esta situación vale para las ciencias humanas y sociales en general, pero tiene ciertas expresiones idiosincrásicas en la antropología. Examinaré estas expresiones con mayor detalle sin perder de vista el hecho de que pertenecen a un panorama más amplio. En estas disputas está en juego el estatus mismo, el papel y la forma de la crítica; de ahí la necesidad de contemplarlas en su totalidad.

Al analizar la crítica y su destino contemporáneo, identificaré en primer lugar algunos de los argumentos que se le oponen frecuentemente, utilizando como punto de partida una influyente intervención escrita bajo la forma de un obituario; en segundo lugar, intentaré clarificar su concepto y distinguir dos grandes corrientes, la teoría crítica y la genealogía, sugiriendo que pueden ser combinadas en trabajos antropológicos; en tercer lugar, contrastaré dos miradas en conflicto, la sociología crítica y la sociología de la crítica, mostrando cómo la etnografía debe ir más allá de esta disputa. Para desarrollar estos puntos, utilizaré mayormente mis propias investigaciones por la simple razón de que ilustran de un modo concreto las cuestiones y los problemas que he enfrentado al intentar tomar un enfoque crítico sobre los distintos tópicos en los cuales trabajé. Mi argumento general es que debemos resistir tanto la descalificación ligera de la crítica como una práctica pasada de moda, como el uso hiperbólico de la crítica como un mero mantra, y que la antropología en general y la etnografía en particular pueden ayudarnos a tener éxito en esta tarea. Contra la insoportable levedad del ser que paradójicamente caracteriza a ciertas formas de supuesto radicalismo, así como también a ciertas fugas a una torre de marfil, intentaré dar algún peso a la crítica, ya que creo que tiene importancia para los tiempos en que vivimos.

### **La crítica de la crítica**

Con la esperanza de que esto no sea tomado como chauvinismo intelectual o como una reivindicación nacional, comenzaré por la discusión de un texto de

un científico social francés que ha recibido mucha atención en la academia y más allá de ella, especialmente en los Estados Unidos, donde su autor ejerce una influencia duradera: el artículo de 2004 publicado por Bruno Latour en *Critical Inquiry* titulado “Why Has Critique Run Out of Steam?” (¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía?). Una manifestación reciente de esta influencia, que se extiende mucho más allá del dominio de los estudios sociales de la ciencia, es el hecho de que constituye el tema de un número especial de la revista *New Literary History*, editado por Rita Felski (2016) y titulado modestamente: “Recomposing the Humanities – with Bruno Latour” (Reorganizando las Humanidades, con Bruno Latour), con contribuciones del filósofo Graham Harman (2016) y el historiador Dipesh Chakraborty (2016), entre otros.

¿Y “si los intelectuales estuvieran una guerra atrasados, una crítica atrasados?”, escribe Latour (2004, 18), y añade: “especialmente los críticos franceses, especialmente ahora”. En el apogeo de un tiempo de reacción, esto se asemeja mucho, siguiendo el dicho francés, a disparar contra una ambulancia, o quizás más claramente: a patear a un hombre cuando está caído, lo cual Latour mismo concede con humor: “ha pasado bastante tiempo desde que la noción de la vanguardia—el proletariado, lo artístico—, desapareció, fue relegada a la retaguardia por otras fuerzas, o probablemente ubicada en tren de carga”. ¿Por qué este diagnóstico tan severo? En una presunta confesión, el académico francés afirma que estas reflexiones deprimentes surgieron de una serie de epifanías, en particular al leer un editorial de *The New York Times* que evocaba la impugnación del cambio climático por parte de expertos republicanos, y al conversar con un vecino en su pueblo de Bourbonnais que se inclinaba por teorías conspirativas en torno a la destrucción de las Torres Gemelas. Entonces se pregunta ansiosamente si podría ser que el desafío de un hecho científicamente establecido, en el primer caso, y de un evento empíricamente validado, en el segundo, fuera consecuencia de que los cultores de la crítica hayan ido demasiado lejos o hayan sido interpretados de un modo demasiado literal. Después de todo, ¿no había él intentado insistentemente inculcar la duda en la mente de sus contemporáneos? “Yo mismo he gastado bastante tiempo tratando de mostrar la “falta de certeza científica” inherente en la construcción de los hechos” (2004, 19). Y de un modo más general, ¿no son los científicos sociales los que han intentado “detectar los prejuicios reales escondidos tras la apariencia de declaraciones objetivas” y los que afirmaron que “no hay tal cosa como un acceso natural, sin prejuicios e imparcial a la verdad”?

Continuando, y yendo más allá del campo de los estudios sociales de la ciencia, ¿no podemos ver que, entre los discursos de los negacionistas o los conspiracionistas y las teorías de Foucault y Bourdieu, hay “algo perturbadoramente similar en la estructura de la explicación, en el primer movimiento de desconfianza y en el cambio de dirección de las explicaciones causales que sur-

gen de la profunda oscuridad que está abajo”? (2004, 23). De hecho, según Latour, el método arqueológico de Foucault y el concepto de doxa de Bourdieu no solo han inculcado dudas en la sugestionable mente de los legos sugestionables, sino que también el modo de pensar estos cucos sospechosos tiene un parecido de familia, en términos de Wittgenstein, con la empresa intelectual del filósofo y el sociólogo: comparten la misma perspectiva escéptica sobre el mundo. Aquellos que rechazan las verdades científicas e imaginan tramas políticas usan “nuestras propias armas” en las cuales “es muy fácil reconocer, todavía grabada en el metal, nuestra marca: *Hecho en Criticalandia*” (2004: 23-4). ¿Cómo podemos reaccionar ante el anunciado desastre intelectual, cuando la crítica ha sido absorbida, apropiada y reciclada por aquellos que, en forma maliciosa o no, la usan para que sirva a su causa, ya sea el negacionismo o el capitalismo? ¿Cómo podemos curar la enfermedad de la crítica? Sin dudas, antes de considerar un tratamiento, debemos hacer un diagnóstico. Las causas del problema son claras: la crítica sufre de la creencia en la existencia de entidades tales como la estructura, el poder y, en última instancia, la sociedad. “Probablemente las nociones de social y sociedad, tomadas como conjunto, sean responsables del debilitamiento de la crítica”. Este es el legado desafortunado de la sociología de Durkheim. Entonces, ¿qué deberíamos hacer? Mientras que “las luces de la Ilustración lentamente se fueron apagando y una especie de oscuridad parece haber caído sobre los campus”, Latour propone un remedio radical para evitar nuevas derrotas de la razón: una “actitud obstinadamente realista” enfocada en “temas de preocupación, no en cuestiones de hecho”. Este “segundo empirismo” debería ser “siguiente la tarea para los cultores de la actitud crítica” (2004, 25-6). Un giro irónico: el autor de *We Have Never Been Modern* (Nunca fuimos modernos) insiste ahora en que finalmente nos volvamos modernos.

Ciertamente es notable que un cientista social –además de estudioso de sociología de la ciencia– responsabilice a su profesión entera por la existencia de mentalidades negacionistas y teorías conspirativas, como si los historiadores no hubieran ofrecido múltiples ejemplos de tales creencias heréticas que se remontan hasta donde llegan los archivos (en todo caso, mucho antes de que se inventaran las ciencias sociales) y como si los antropólogos no hubieran provisto amplia evidencia de cosmovisiones no tan diferentes que a veces son interpretadas como brujería o hechicería en diversas sociedades remotas (sin dudas antes de que los nativos pudieran leer los trabajos de aquellos). ¿Deberíamos culpar al nominalismo de Ockham por el florecimiento de herejías medievales o al elogio que Kant hace de la emancipación de la autoridad intelectual por la diseminación de rumores de complot durante la epidemia del cólera de 1830? ¿No es esto echar la culpa demasiado precipitadamente a los cientistas sociales por la engañosa influencia de su conocimiento, a la vez que se les da crédito por ello? ¿No es concederles a la ligera demasiada indignidad

y, a la vez, mucho honor? Uno podría seguramente encontrar investigaciones más rigurosas en torno a la variedad de razones detrás de las actitudes negacionistas en *Estados de negación* de Stanley Cohen (2005) y en *Merchants of Doubt* (Mercaderes de la duda) de Naomi Oreskes y Erick Conway (2010), y definitivamente se pueden leer discusiones más ricas acerca de la complejidad de las teorías conspirativas en la serie de estudios de caso recolectados en *Paranoia within Reason* (Paranoia dentro de la razón) de George Marcus (1999) y en *Transparency and Conspiracy* (Transparencia y conspiración) de Harry West y Todd Sander (2003). Pero aun si aceptáramos la confianza de Latour en el impacto que tienen las ciencias sociales sobre la gente, en otras palabras, aun si ocurriera que los científicos sociales tuvieran tal poder de influir en la cosmovisión de las personas, ¿deberían estos inferir a partir de una supuesta mala comprensión o una apropiación deshonesta de su trabajo la necesidad de abandonar su posición crítica? ¿Han desaparecido los prejuicios e intereses, o su estudio se ha vuelto menos relevante, porque algunos precisamente esconderían intereses políticos y económicos detrás de su negación del cambio climático, mientras que otros expresarían *al modo de una revelación* prejuicios sobre las relaciones de poder globales a través de sus teorías conspirativas en torno a los ataques terroristas? ¿Deberíamos tirar de la bañera al bebé de la crítica junto con el agua de las ideas negacionistas y conspirativas?

En contraste con esta desmentida, podemos pensar en la respuesta que, en el epílogo de *Orientalismo*, Edward Said (2002), otro académico que también ha escrito acerca del destino de los intelectuales, aunque aparentemente de un modo más positivo, dio a los críticos que lo acusaban de presentar a “todo Occidente como enemigo de los árabes y del islam, o incluso de los iraníes, de los chinos, de los hindúes y de muchos otros pueblos no europeos que sufrieron el colonialismo y los prejuicios occidentales”, y que sostienen que “criticar el orientalismo, como yo hice en mi libro, es ser un defensor del islamismo o del fundamentalismo musulmán” (Said 2002: 435). En lugar de aceptar que su lectura crítica de los prejuicios occidentales en torno al mundo de Medio Oriente y Asia podrían alentar animosidad entre las personas e incluso fomentar el extremismo religioso, y en lugar de renunciar a su crítica decisiva al orientalismo, Said sostiene e incluso amplía su análisis. Insiste en que todas las sociedades desarrollan “un mismo proceso interpretativo que incluye las identidades de distintos «otros», ya sean extranjeros y refugiados o apóstatas e infieles” y que su libro “solo puede leerse como una defensa del islam, si se suprime la mitad de [su] argumentación”, de acuerdo con la cual “incluso la comunidad primitiva a la que pertenecemos por nacimiento no es inmune al debate interpretativo al que antes aludí y lo que en Occidente parece ser aparición, regreso o resurgimiento del islam es, de hecho, una lucha en las sociedades islámicas respecto de la definición del islam” (Said 2002: 436-7). Dos décadas después, cuando representaciones distorsionadas de las sociedades



musulmanas e islámicas han abrumado la esfera pública en los países occidentales, este análisis no podría ser más pertinente. Por lo tanto, al contrario de su colega francés, el académico palestino no renegó de su crítica porque considerara que había sido mal comprendida o mal apropiada. La volvió a explicar y la reafirmó. La crítica necesita de apertura, pero también requiere consistencia.

Las actitudes negacionistas y las teorías conspirativas ciertamente han sido mi terreno durante los seis años que trabajé sobre la crisis del sida en Sudáfrica (Fassin 2007). En este país tan severamente golpeado por la epidemia, con estadísticas escalofrantes que indican que a principios de la década de 2000 uno de cada cuatro adultos estaba infectado, lo cual significaba casi cinco millones de personas, y que la esperanza de vida podría caer 20 años en la década siguiente, mayormente entre la población negra, el presidente y parte de su gobierno, incluyendo dos ministros de salud sucesivos, pusieron en duda la realidad de la epidemia, su etiología y su tratamiento. Más precisamente, discutieron tanto el hecho de que un virus pudiera explicar la expansión de la enfermedad, privilegiando en cambio el papel causal de la pobreza, cuanto el hecho de que las drogas antiretrovirales pudieran mejorar a los pacientes, en lugar de producir efectos colaterales mortales. Por otro lado, atribuyeron alternativamente a la industria farmacéutica, a la élite blanca y al mundo occidental la intención maliciosa de ignorar la causa real de la epidemia y sus vínculos con el *apartheid*, de estigmatizar a la gente negra al culpar su conducta sexual antes que su condición social, y de usarlos como conejillos de indias para probar drogas cuya eficacia e inocuidad no habían sido establecidas, empleando a menudo el lenguaje pseudo-científico más confuso y vergonzoso. En breve, la negación y la conspiración en su mayor expresión. Pero estas representaciones no se limitaban a políticos presuntamente perturbados o cínicos: las encuestas mostraban repetidamente que eran compartidas por la mayoría de la población negra del país; esto también lo observé en los *townships* en los que hacía trabajo de campo, así como en las reuniones académicas a las que asistía.

¿Cuál debería ser entonces el papel del antropólogo al enfrentarse con esta situación? ¿Debería elegir entre constructivismo y realismo? ¿Puede examinar exhaustivamente el modo en que la enfermedad ha sido construida tanto por enfoques ortodoxos como heterodoxos, o debe proclamar con fuerza que el virus es real, las drogas efectivas, la etiología social una quimera y el legado histórico un espejismo? Esto no es una alternativa ilusoria. En los primeros años de investigación, me di cuenta de que cada vez que presentaba mi análisis de la crisis del sida en Sudáfrica se sospechaba o se me acusaba abiertamente de ser un negacionista o un conspiracionista críptico, como si interpretar fuera justificar –un argumento común entre los críticos de la crítica. Esta incompreensión me llevó entonces a comenzar sistemáticamente mis exposiciones con una declaración de advertencia en la que afirmaba mi creencia en la existencia y la significancia del VIH, así como se declara no tener conflictos de

intereses cuando se publica un artículo científico, una novedad extraordinaria para mí ya que incluso cuando estaba estudiando brujería en Senegal nunca debía decir si creía o no en las fuerzas sobrenaturales. Después de haber articulado esta profesión de fe científica, podía por fin comenzar a desarrollar mi análisis con una pequeña posibilidad de ser escuchado. Pero a medida que intentaba explicar tanto la crisis médica como la social, no tenía que establecer si el sida era una construcción social o una realidad, si debía ser entendida como un asunto de hecho o un tema de preocupación. Era intrincadamente ambas cosas —una construcción real y una realidad construida. Ejercer un pensamiento crítico consistía precisamente en relacionar ambas, sin tener que caer en el constructivismo nihilista del que se burla Ian Hacking (1999) en *The Social Construction of What?* (¿La construcción social de qué?) o en el realismo ingenuo desacreditado mucho antes por Ludwig Fleck (1979) en *Genesis and Development of a Scientific Fact* (Génesis y desarrollo de un hecho científico).

Para hacer esto, tuve que tomar en serio tanto la versión oficial como la posición disidente acerca de la epidemia para poder entender qué significaban, qué implicaban y qué revelaban. Pues la controversia no era solo científica: era política y ética, y tenía ramificaciones históricas y sociológicas. Incluso más que la caja negra que correctamente exploran los estudios sociales de la ciencia, la sustancia oscura en la que está incrustada, o quizás más propiamente que la rodea y subyace, parece ser, aunque mucho menos investigada, de gran relevancia. En el caso del sida, la teoría oficial había establecido un vínculo biológico entre el virus y la infección y un vínculo conductual entre el riesgo individual y la contaminación potencial, pero no daba cuenta de la rápida expansión de la enfermedad y la diferenciación socio-racial de su distribución entre la población excepto en la implícita, o a menudo explícita, asignación de culpa a las víctimas. Ciertamente, el énfasis exclusivo en la causa biológica y la conducta individual eclipsó la dimensión estructural de la epidemia y no explicó la intensa sobrerrepresentación de negros pobres de los *townships* entre las personas afectadas, a la vez que la insistencia en concentrarse en la conducta ignoraba la falta frecuente de correlación entre actividad sexual y contaminación infecciosa y alentaba la trivialización de los discursos racistas sobre la promiscuidad sexual y las representaciones racializadas de los africanos como violadores. Dejando aparte las condiciones sociales que subyacían a la transmisión del virus y la efectivización del riesgo, la visión ortodoxa pasaba por alto la economía política de la enfermedad, como ocurrió tantas veces con las teorías médicas. Aun así, las tasas de prevalencia extremadamente altas observadas en áreas mineras se relacionaban con la organización de esta industria caracterizada por la concentración de medio millón de trabajadores masculinos viviendo en barracas de un solo sexo y la instalación en el sitio de bares y los así llamados “locales calientes” que atraían a mujeres empobrecidas del campo. Similarmente, el empobrecimiento de regiones rurales y el alto



desempleo en áreas urbanas dejaron a muchas mujeres que habían migrado a la ciudad con pocas alternativas a lo que se conocía como sexo de supervivencia. En ambos casos, uno podría pensar en una producción socialmente organizada de la epidemia. Las falencias de la teoría ortodoxa, que ignoraba estas lógicas sociales, facilitó la recepción de las tesis heterodoxas que veían las explicaciones biológicas y conductuales como pantallas engañosas para eludir causas más profundas, y se enfocaban en cambio en la pobreza a riesgo de poner en peligro intervenciones curativas y preventivas. Además, las razones del éxito de las interpretaciones disidentes en la comunidad africana se encontrarían en la desconfianza acumulada por más de un siglo hacia la salud pública, que repetidamente había servido como instrumento para estigmatizar a sus miembros y una justificación para segregarlos, comenzando por la epidemia de peste, que a comienzos del siglo XX sirvió como justificación para la creación de los llamados asentamientos nativos (*native locations*) para segregar africanos. Estas cuestiones salieron a la superficie en mis conversaciones con intelectuales negros así como también con los habitantes de los asentamientos quienes continuamente evocaban planes secretos para eliminar a la población pobre excedente.

La economía política y la historia médica proveyeron entonces claves para entender la controversia del sida. Las creencias supuestamente irracionales, tan a menudo ridiculizadas, podían ser interpretadas. Al hacerlo, el antropólogo definitivamente no estaba desafiando la verdad científica de los biólogos y los médicos (virus y conductas, drogas antiretrovirales y campañas de educación), aun cuando resaltaba sus puntos ciegos (omisión de lo social, ignorancia de las disparidades), pero estaba dando existencia a otro tipo de verdad, no científica sino política y étnica, la de la población negra y su experiencia histórica de inequidad y violencia. La negación y la conspiración no estaban fuera del alcance intelectual: comprenderlas podía incluso ser de ayuda para la acción. En efecto, explicar lo que parece extraño y proveer inteligibilidad a lo que aparece como incomprensible –“examinar los dragones, no domesticarlos o aborrecerlos”, como dice Clifford Geertz (1984: 275)- es una de los cometidos más emocionantes que un antropólogo puede lograr, especialmente en nuestro tiempo de interpretaciones maniqueas del mundo.

Al discutir con cierta extensión este artículo influyente y provocativo, he intentado desentrañar ciertos rasgos retóricos que frecuentemente se encuentran en la crítica de la crítica: la oposición irreconciliable entre la realidad y su representación; el rechazo de la construcción social de los hechos y el regreso nostálgico al positivismo; las tiradas globales contra teorías sociales heterogéneas y a veces contradictorias; la elusión o incluso la desestimación de la historia y la política en la explicación de situaciones mundiales; la insinuación de que el pensamiento crítico podría infiltrarse peligrosamente en la sociedad; a veces, el mea culpa típico de los convertidos que rechazan su

fe previa; finalmente, la afirmación de que la crítica de la crítica es de hecho la forma máxima de pensamiento crítico. En este artículo, todos estos rasgos están asociados, pero otros dos elementos deberían ser añadidos. Primero, la crítica nunca se define claramente, y confundir a Foucault, Bourdieu y a Latour mismo entre otros, cuando estos autores son tan diferentes y a menudo opuestos unos a otros, no contribuye a clarificar el objetivo de la crítica de la crítica, especialmente cuando uno no sabe en última instancia si la crítica está muerta, superada, desactualizada o equivocada y, en consecuencia, si debería ser abandonada definitivamente en favor de un proyecto enteramente nuevo, resucitada, rejuvenecida o arreglada. Segundo, la crítica es considerada problemática no solo por lo que dice, sino también por lo que hace, y más específicamente por sus peligrosos efectos colaterales involuntarios, en cuanto ha sido secuestrada por enemigos ideológicos y adversarios políticos, terminando, así, siendo usada como un arma contra sí misma.

Un contrapunto interesante a esta crítica de la crítica es ofrecido por Jacques Rancière (2009), quien ha sido durante décadas un crítico tanto del pensamiento moderno y posmoderno en arte y estética como en la filosofía y la política. Reflexionando sobre las “desventuras del pensamiento crítico”, discute el impase de la crítica social contemporánea en cuanto esta ha virado de la exposición de “la realidad oscura y sólida oculta detrás del brillo de las apariencias” al rechazo de la idea misma de “alguna realidad que contraponer al reino de las apariencias”, con pensadores como Guy Debord o más recientemente Peter Sloterdijk, explicando que ya no hay diferencia entre vida y espectáculo, entre verdad y falsedad (Rancière 2009: 28). Como consecuencia, la emancipación ya no es posible: no hay esperanza de que la crítica vaya a descubrir algo que estaba oculto ya que nada está oculto. En este nuevo panorama intelectual, que definitivamente es francocéntrico, “la melancolía de izquierda” de aquellos que afirman, con Luc Boltanski y Eve Chiapello, que la crítica es permanentemente desarmada por el neoliberalismo y absorbida por el capitalismo, y el “frenesí de derecha” de aquellos, como Alain Finkielkraut y Jean-Claude Milner, que aseveran que la crítica se ha convertido en una exaltación perjudicial del individualismo, son “dos caras de la misma moneda”. Ambos han invertido el paradigma neomarxista, que consistía en el develamiento de las relaciones de explotación y dominación. “La melancolía de izquierda nos invita a reconocer que no hay alternativa al poder de la bestia y a admitir que estamos satisfechos con él. El frenesí de derecha nos advierte que cuanto más intentemos romper el poder de la bestia, más contribuimos a su triunfo” (Rancière 2009: 40). Así, el ciclo se completa: cuarenta años atrás, la ciencia crítica nos hizo reír de los imbéciles que tomaban imágenes por realidades y se dejaban seducir por sus mensajes ocultos. En el ínterin, los “imbéciles” han sido educados en el arte de reconocer la realidad detrás de las apariencias y los mensajes encerrados en las imágenes. Y ahora, naturalmente,

la ciencia crítica reciclada nos hace sonreír ante los imbéciles que aún piensan que existen cosas como mensajes ocultos en imágenes y una realidad distinta de las apariencias (Rancière 2009: 48). Pero qué viene a continuación no está claro aún.

Como un ejercicio bien aceitado, la crítica de la crítica, no está limitada, sin embargo, a las humanidades. Toma distintas formas y adopta diferentes estilos dependiendo del dominio social en que despliega su artillería. Entre economistas, *cientistas* sociales, sociólogos cuantitativos o científicos cognitivos, la crítica es menos atacada que marginada y a veces repudiada. El positivismo contemporáneo, que descansa en alto grado sobre técnicas cuantitativas o modelos experimentales tomados de las ciencias naturales y que apunta a establecer leyes o al menos hechos basados en evidencia, deja poco lugar para la crítica epistemológica e incluso menos aun para la crítica social en estos campos. Pero su éxito indiscutido en instituciones científicas, la esfera pública y el ámbito político no deja mucho espacio tampoco para dicha crítica fuera de estos campos. Por lo tanto, de acuerdo con uno de sus mayores expertos, Gary King (2014), el surgimiento de la big data inaugura “una transformación radical” en las ciencias sociales: de estudiar problemas a resolverlos; de arreglarse con un número pequeño de conjuntos de datos dispersos a analizar cantidades crecientes de datos diversos altamente informativos; de académicos aislados trabajando por sí solos a equipos de investigación de mayor escala, colaborativos, interdisciplinarios, al estilo de laboratorios; y de una búsqueda puramente académica enfocada hacia adentro a tener un gran impacto en la política pública, el comercio y la industria, otros ámbitos académicos, y algunos de los principales problemas que afectan a los individuos y las sociedades.

Esta perspectiva eclipsa la crítica más que cuestionarla. Como nos recuerda George Steinmetz (2005), esta no es la primera vez que los científicos sociales celebran la gloria del positivismo, y como ha sucedido antes, existen signos de rebelión contra su hegemonía con, por ejemplo, el movimiento de la “perestroika” en la ciencia política en Estados Unidos o la movilización a favor de una economía “post-autista” en Francia.

Entre los políticos, criticar a los críticos involucra tanto una descalificación del contenido de sus argumentos como un llamado demagógico al anti-intelectualismo, estudiado hace mucho tiempo por Richard Hofstadter (1962), una variación del cual es el anti-sociologismo, cuestionado recientemente por Bernard Lahire (2016). Esta actitud es asociada de buena gana con los políticos de derecha como parte de una tendencia populista que ha ganado impulso en décadas recientes. Sin embargo, no escatima a sus contrapartes de izquierda. En Francia, dos primeros ministros socialistas –Lionel Jospin en 1999, en referencia a la reducción del delito, y Manuel Valls en 2015, después de los ataques terroristas– han denunciado de manera lamentable lo que llamaron “una cultura de la excusa” entre científicos sociales, mediante lo cual se referían

a interpretaciones sociales de hechos sociales: “mientras aceptemos excusas sociológicas en lugar de invocar la responsabilidad individual, no resolveremos estos problemas”, afirmó el primero; “explicar es ya estar dispuesto a excusar”, declaró el segundo –una retórica que no deja de recordarnos la tan citada frase de Margaret Thatcher: “No existe tal cosa como la sociedad”. De hecho, más que las afirmaciones oscurantistas que parecen ser, estos ataques a las ciencias sociales son una crítica de su pensamiento crítico, de su esfuerzo por comprender en lugar de meramente condenar, y de su esfuerzo por insertar el delito y el terrorismo en marcos estructurales más amplios. Son tanto más notables puesto que las voces de los científicos sociales apenas han sido escuchadas en estos tópicos en años recientes, ya que fueron esencialmente reemplazadas en la esfera pública por autodenominados expertos.

Las manifestaciones de la descalificación de la crítica son por lo tanto diversas, y van de la refutación al desconocimiento, del cuestionamiento a la intimidación. Pero, ¿hay siquiera un acuerdo entre sus críticos acerca de lo que es la crítica? De hecho, para muchos, parece ser más una molestia epistemológica y política que un método o un estado mental. Podemos encontrar alguna explicación de esa hostilidad en la historia de la palabra.

### Variaciones sobre la crítica

La palabra “crítica” fue introducida relativamente tarde en el idioma inglés, a principios del siglo XVIII. Significa “el arte de criticar”, un término ligeramente más antiguo derivado a su vez de crítico, “aquel que formula juicios”, todos sustantivos que provienen del término francés medieval *critique* y, más allá, del término griego *kritikós*, “capaz de producir juicios”, que proviene de *krínein* “separar, distinguir”. Como nota Raymond Williams en *Palabras clave* (2000: 85-87), “el sentido general predominante [de “crítica”] es el de detectar errores”. Pero también tiene un sentido “especializado en relación con el arte y la literatura”. Hay por lo tanto una doble connotación de la palabra crítica: sugiere evaluación negativa (aspecto normativo) y juicio de autoridad (dimensión social). Por lo tanto, no solo deberíamos intentar evitar la reducción de la crítica a la detección de errores, sino también tener en cuenta el recurso a la autoridad bajo la apariencia de abstracciones y generalizaciones neutrales. El sustantivo “crítica” [*critique*] ha heredado este significado ambiguo, aunque quizás ha conservado más del segundo sentido como sugiere la traducción al inglés de los títulos de las obras más importantes de Kant. El francés, el español y el alemán no tienen estas diferencias sutiles, ya que tienen una sola palabra: *critique*, *crítica* y *Kritik*, respectivamente. Pero en todas estas lenguas, el sentido común de depreciación y el trasfondo social de la autoridad coexisten. No es, sin embargo, un problema meramente lingüístico: es un tema

real para las ciencias sociales. Por un lado, la crítica tiende a implicar un cuestionamiento de un cierto estado del mundo al que subyace una insatisfacción por lo que es, ya sea desde un punto de vista moral o político o desde un punto de vista epistemológico o teórico. Por el otro, la crítica intenta darle a la evaluación una altura que esté por encima de la mera reacción normativa, lo cual involucra cierto distanciamiento mediante operaciones intelectuales. Entonces, ¿cómo podemos manejar esta tensión?

En su conferencia de 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía titulada “¿Qué es la Ilustración?”, Foucault (1993) en lugar de responder directamente la pregunta, eligió sustituir la definición estricta de crítica mediante la idea de la “actitud crítica”. Y para caracterizar esta actitud, se inspiró en el famoso texto de Kant (2009: 81) *¿Qué es la Ilustración?*, que comienza así: La Ilustración es la salida del hombre de su minoría de edad, de la cual él mismo es culpable. La minoría de edad es la inhabilidad de hacer uso del propio entendimiento sin dirección de otro. El hombre incurre por sí mismo en esta minoría de edad cuando su causa estriba no en la falta de entendimiento sino en la falta de resolución y coraje para usarlo sin dirección de otro.

En otras palabras, la actitud crítica se presenta como una emancipación del sujeto que es ética antes de ser política, ya que la liberación de uno mismo es precondition para el cuestionamiento de la dominación –lo que Foucault llama “autogobierno”. ¿Pero existe solo un modo de lograr esta emancipación? ¿Hay un modo homogéneo de pensar que pueda ser llamado crítica? Sin dudas sería difícil sostener que Marx y Nietzsche, o Freud y Wittgenstein, tuvieron concepciones similares de qué es la crítica. De hecho, sus legados respectivos han generado posturas bastante diferentes en las ciencias sociales; por ejemplo, el título de “antropología crítica” es reclamado por varios autores que tienen dificultades para reconocerse unos a otros como críticos legítimos.

Para explicar estas diferencias y resolver las disputas, David Owen (2002: 216) establece una distinción fundamental: hay (al menos) dos formas lógicamente distintas de restricción autoimpuesta, no-física sobre nuestra capacidad de autogobierno: ser cautivo de una ideología (i.e. falsa conciencia) y ser cautivo de una visión o perspectiva (i.e. lo que podríamos llamar “conciencia restringida”).

Hay, por lo tanto, dos formas correspondientes de crítica. La primera crítica esta “dirigida a liberarnos de la cautividad a una ideología”. Por más lejanos que puedan parecer, los enfoques marxistas y freudianos comparten este mismo proyecto, y la Escuela de Frankfurt, fundada en 1923, combinó las dos tradiciones en lo que Max Horkheimer acuñó como “teoría crítica” y que fue desarrollada particularmente por Theodor Adorno. La segunda crítica está “dirigida a liberarnos de la cautividad a una visión o una perspectiva”. Por más lejanas que sean sus teorías, el esfuerzo de Nietzsche y Wittgenstein por comprender cómo la gente ve el mundo y le da sentido



desde perspectivas particulares, para el primero, o a través de visiones comunes, para el segundo, y sus enfoques, los cuales implican que estas perspectivas son determinadas históricamente y que estas visiones son heredadas culturalmente, pueden ser designados como “genealogías”. Foucault es el representante contemporáneo más prominente de estos enfoques –de hecho mucho más del primero que del segundo.

Una diferencia principal, para Owen, entre teoría crítica y genealogía –así como también una fuente principal de desacuerdo entre sus respectivos defensores en cuanto a qué debería hacer la crítica– es que la teoría crítica considera que es posible separar lo que es verdadero de lo que es falso (siendo la ideología precisamente lo que engaña a los humanos al borrar esta separación y permitiendo así la reproducción de la dominación), mientras que la genealogía se interesa por identificar lo que cuenta como verdadero y falso en un mundo dado en un momento dado (los conceptos de perspectiva y visión no presuponen la existencia de verdad y falsedad pero enfatizan el poder y los juegos de lenguaje entre ambos). La emancipación consiste, por lo tanto, para los teóricos críticos, en remover el velo ideológico impuesto sobre la gente para permitirle darse cuenta del engaño que hace que su dominación sea posible, y para los genealogistas, en impugnar las representaciones autoevidentes del mundo que toman por verdaderas a la vez que se reconoce la posibilidad de otras representaciones. En el primer caso, se supone que los sujetos deben moverse de la falsedad a la verdad, mientras que en el segundo, se espera que comprendan que existe otro arreglo potencial entre verdadero y falso. Aunque ambos enfoques son analíticos, la teoría crítica es normativa mientras que la genealogía intenta no serlo. De ahí los malentendidos entre ambas.

La distinción entre teoría crítica y genealogía puede servir para analizar cómo funciona la crítica en la antropología, aunque sugeriré que el enfoque etnográfico en cierto grado complejiza y enriquece este modelo. La investigación que llevé a cabo sobre el mantenimiento del orden urbano cae por lo tanto en su mayor parte bajo la tradición de la “teoría crítica” (Fassin 2016). Los 15 meses de trabajo de campo que realicé en las afueras de París corresponden a un período en el que sucesivos gobiernos de derecha desarrollaron políticas de ley y orden que a menudo tuvieron como resultado interacciones violentas con hombres jóvenes de bajo ingreso de origen norafricano o subsahariano. La muerte de dos de ellos dio origen a los llamados disturbios de 2005 a lo largo del país. Mi interés estaba enfocado, sin embargo, en la cotidianeidad de la imposición de la ley antes que en estos desórdenes urbanos. El estudio reveló la contradicción con la cual se enfrentó la policía ya que se suponía que su actuación, evaluada sobre la base de la cuota de arrestos, demostraba la eficacia de la política mientras que las estadísticas mostraban un descenso a largo plazo del delito. Para alcanzar sus inverosímiles objetivos, los policías debían por



lo tanto concentrarse en violaciones a la ley de inmigración y la ley de drogas, y arrestaron mayormente a personas indocumentadas y usuarios de cannabis, considerados presa fácil. Los primeros fueron identificados y chequeados sobre la base de su apariencia física en estaciones de tren y metro o simplemente en la calle. Los segundos fueron encontrados en ocasión de paradas arbitrarias y cacheos en complejos de viviendas sociales, mientras que estudiantes de la prestigiosa escuela de negocios local que estaban fumando marihuana de un modo ostensible en lugares públicos fueron ignorados. Basadas en el *profiling* racial, estas prácticas fueron ilegales y reconocidas como tales por los policías y sus superiores. A menudo asociadas con comentarios humillantes y trato brusco, llevaron al acoso permanente de jóvenes que pertenecían en su mayoría a minorías.

Mientras que se esperaba que hiciera cumplir la ley, la policía estaba de hecho reforzando un orden social. A través de sus rituales ilegales y degradantes, que eran conocidos, permitidos y a veces alentados por sus instituciones y el gobierno, inculcaron en estos jóvenes y, por extensión, en sus familias el sentido de la posición inferior que ocupaban en la sociedad. A la vez que estas poblaciones estaban afectadas por altas tasas de pobreza y desempleo, y eran víctimas de discriminación en el trabajo y segregación en la provisión de viviendas, la política represiva implementada mediante el poder discrecional de la policía era un modo de gobernar la inequidad en lugar de combatir el delito. En resumen, la investigación llevó a la devaluación –aún más por ser la primera etnografía en torno al mantenimiento del orden urbano en Francia en ese momento– de mecanismos de dominación operando en el nombre de una ideología de ley y orden. Contribuyó a un gran cambio que tuvo lugar en ese período en la representación de las interacciones entre los policías y los habitantes: la discriminación racial, negada durante mucho tiempo, comenzó a ser reconocida e incluso se convirtió en el objeto de casos judiciales; la violencia policial, hasta entonces no tenida en cuenta, se volvió objeto de debate público.

Sin embargo, una diferencia significativa de mi análisis con la teoría crítica clásica, tal como fue defendida recientemente por Steven Lukes (2011), es que yo encuentro pocos rastros de falsa conciencia entre las minorías dominadas, quienes eran bien conscientes de estos mecanismos y ocasionalmente me contaban su frustración por la injusticia que soportaban. La ignorancia se encontraba en cambio entre la mayoría, la cual participaba en la dominación sin necesariamente ser dominante. Si uno considera con Raymond Geuss (1981: 55), que “las teorías críticas apuntan a la emancipación y la iluminación, a hacer que los agentes sean conscientes de la coerción oculta”, paradójicamente estos procesos ocurrían del lado de la mayoría. De hecho, luego de la publicación de mi trabajo, mientras que los testimonios de personas que pertenecían a las minorías expresaban un sentimiento que Charles Taylor (1994: 25)

llama “reconocimiento” (“cuando decimos estas cosas, nadie quiere creernos, pero ahora la gente lo hará”, comentaban), por el contrario, las reacciones de la mayoría, cuando no eran de negación y desestimación puras, incluso entre expertos franceses en criminología que descalificaban mis hallazgos etnográficos, porque consideraban que reflejaban una situación excepcional antes que común, manifestaron una suerte de “revelación” (por ejemplo, un juez me escribía: “siempre tuve dudas acerca de los jóvenes acusados de insultar a la policía y resistirse al arresto, ahora lo entiendo”). Analizada por James Scott (1985: 39-43) en el caso de los campesinos asiáticos y redescubierta en el surgimiento del movimiento Black Lives Matter, puede que esta inversión de conciencia sea un giro no-tan-inusual.

En contraste, el estudio que llevé a cabo sobre el trauma y la condición de ser víctima pertenece principalmente a la tradición de la crítica como “genealogía” (Fassin & Rechtman 2009). En años recientes, el trauma se ha convertido en un tropo familiar que sirve para dar cuenta de la consecuencia de eventos violentos, ya sea colectivos o individuales, y cubre un amplio espectro de situaciones, desde genocidios a violaciones, desde terremotos a accidentes aéreos. El término es usado en un sentido clínico, validado por pruebas psicológicas, así como también en un sentido metafórico, haciendo referencia al sufrimiento genérico, siempre en relación con una experiencia trágica. La identificación de situaciones traumáticas tales como la guerra, ataques terroristas, tiroteos masivos, accidentes de trenes o desastres naturales, recientemente ha dado lugar al surgimiento de intervenciones de salud mental y también a compensaciones financieras. Estrechamente vinculado al estatus de víctima, el trauma es, por lo tanto, una categoría legítima así como también un instrumento de legitimación. Tendemos a considerarlo cognitiva y moralmente autoevidente. Hoy, un soldado que vuelve de la guerra con síntomas físicos tiene derecho a que se le provea un diagnóstico, tratamiento e indemnización. Sin embargo, esto no siempre ha sido así y el reconocimiento del trauma es algo bastante reciente. Hasta la década de 1970 no estaban establecidas ni la entidad científica ni su connotación moral. Durante la primera mitad del siglo XX, la neurosis traumática estaba asociada a la simulación o la histeria y por lo tanto aquellos que estaban afectados eran sospechados de duplicidad deliberada o inconsciente. La supuesta cura a veces consistía en la electroterapia que de hecho se usaba como disuasorio o castigo. La movilización de veteranos de Vietnam y de activistas feministas en busca de reconocimiento de, respectivamente, los efectos posteriores de la guerra y el impacto del abuso sexual fue lo que llevó a la configuración del TEPT, trastorno por estrés postraumático, en 1980. La consolidación cognitiva fue acompañada por una inversión moral: el paciente embustero pasó a ser una víctima desgraciada.

Esto fue lo que exploré etnográficamente a través de una investigación sobre las cuestiones que surgieron a partir de la introducción del trauma en la in-

tervención humanitaria y en la solicitud de asilo, en cuanto la nueva categoría nosológica sirvió de justificación para la asistencia psicológica y de prueba de la persecución soportada, respectivamente. En el primer caso, la invocación del trauma en Palestina devino un asunto principal durante la segunda Intifada, ya que psiquiatras tanto de Palestina como de Francia usaron este diagnóstico para explicar el sufrimiento de la población en los territorios ocupados bajo la presión del ejército israelí y para traducir a una audiencia internacional la experiencia cotidiana de los jóvenes y sus familias en este contexto. Con este nuevo lenguaje, las organizaciones humanitarias enfrentaron dos desafíos, que generaron debates acalorados entre sus filas: primero, surgió la cuestión de la interpretación, ya que las historias clínicas a menudo revelaban que el trauma tenía otras causas distintas de la guerra, tal como evidenciaban los testimonios publicados por Médicos sin Fronteras; segundo, el principio de imparcialidad llevó a que algunos pidieran análisis y denuncias simétricos del trauma que experimentaban los israelíes como resultado de los ataques palestinos, lo cual fue finalmente realizado por Médicos del Mundo, creando profundas divisiones dentro de la organización. En el segundo caso, la introducción de la pericia psicológica en la evaluación de solicitudes de asilo en Francia llegó en un momento de rápido declive en las tasas de admisión debido a una creciente desconfianza hacia los postulantes. La certificación por parte de profesionales de la salud mental se volvió cada vez más requerida por el gobierno y solicitada por los consejos legales de los solicitantes de asilo para dar fe de la persecución soportada. La nueva situación creada por lo que los activistas de derechos humanos designaban como un bono de tortura tuvo dos consecuencias importantes: poner el foco en el documento contribuyó a desvalorizar aún más la palabra de los solicitantes; el pedido de pruebas psicosomáticas llevó a excluir a aquellos que no tenían estos síntomas o no querían mostrarlos. Así, el reconocimiento del sufrimiento de las víctimas de opresión y persecución estaba lejos de tener las virtudes que se podrían haber esperado o deseado.

La crítica como genealogía depende, así, de un trabajo intelectual de distanciamiento del sentido común y de des-familiarización de lo que consideramos establecido. En palabras de Raymond Geuss (2002: 212), “ofrecer una genealogía es proveer una disolución histórica de identidades autoevidentes”. Así, usando la historia y los mitos junto a la biología y el psicoanálisis, *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir (2005) disuelve las identidades de género al des-esencializar la distinción jerárquica entre hombres y mujeres. En el caso del trauma, la disolución opera en dos niveles: uno cognitivo, en la medida en que la categoría dudosa se convierte en una entidad estable; y uno moral, en la medida en que el paciente sospechoso se vuelve una víctima legítima. Reconocer que el trauma es, por lo tanto, una realidad cognitiva y moralmente construida no suprime la experiencia de sufrimiento, ni tampoco reduce el valor de ser reconocido como una víctima. Una vez que se alcanza la disolu-

ción histórica, la pregunta pasa a ser: ¿en qué cambia tener la configuración actual (el evento, el trauma, la víctima) en lugar de cualquier otra posible? Existen al menos dos pruebas empíricas posibles para contestarla, como se puede demostrar en situaciones de guerra y opresión. Primero, uno puede preguntarse cuál era la relación entre trauma y víctima antes de que se los viera como trauma y víctima: vimos que el primero generaba duda y la segunda despertaba sospecha. Segundo, uno puede preguntar cuál es la relación entre el evento y la víctima antes de que se los viera como evento y víctima: el primero era llamado violencia o persecución y la segunda era descripta como enemigo o minoría. En otras palabras, la creación del tríptico evento-trauma-víctima ha tenido dos consecuencias principales: dotar de legitimidad a las víctimas en general (independientemente de la causa, ya que cualquier evento puede estar involucrado) con posibles beneficios médicos, económicos y de estatus; eludir la dimensión política de la relación (el diagnóstico por parte del psiquiatra elude la experiencia del Al-Shabab y la explicación del que solicita asilo se desvanece detrás de la expectativa de certificados) con un cambio léxico significativo que va de la resistencia a la resiliencia. Por lo tanto, la crítica como genealogía procede en dos pasos. El primero disuelve la auto-evidencia para revelar lo que Foucault (1993) describe como “singular, contingente y el producto de restricciones arbitrarias” (no había una necesidad absoluta en la configuración evento-trauma-víctima). El segundo va más allá al reevaluar la situación después de esta disolución preguntando cuáles son los “riesgos” de esta transformación así como qué se gana, qué se pierde y qué se transforma en la nueva configuración (la legitimidad de las víctimas a costa de la pérdida de la política). Este último paso es la contribución específica de las ciencias sociales y más en particular de su trabajo empírico, en este caso la etnografía, a la crítica genealógica. No provee un juicio final sino un análisis crítico de las consecuencias complejas de la producción de distintas verdades.

La distinción entre crítica social y crítica genealógica no debería, sin embargo, ser opuesta de un modo demasiado radical. Mientras que los dos enfoques parecen filosóficamente incompatibles, ya que uno busca una verdad oculta y el otro se interesa por regímenes de verdad, Judith Butler (2008: 142, 150) sostuvo que es posible reducir su diferencia, en cuanto Adorno considera que la crítica debe “captar los modos en que las propias categorías se instituyen, la manera en que se ordena el campo de conocimiento, y cómo lo que este campo suprime retorna, por así decir, como su propia oclusión constitutiva”, lo cual implica una forma de genealogía, mientras Foucault muestra que “el saber y el poder finalmente no son separables, sino que operan juntos para establecer una serie de criterios sutiles y explícitos para pensar el mundo”, lo cual implica una teoría crítica. Basado en mi propia experiencia, sostendría similarmente que los dos enfoques pueden ser combinados, cuando no reconciliados. Así, en mi estudio de la policía, rastree la genealogía del tratamiento de las minorías

étnicas, que mayormente procede de las ex colonias francesas al norte o sur del Sahara en África, hasta el tratamiento de los súbditos coloniales, en particular en la Francia continental, con la creación de las Brigadas norafricanas en 1925 y de las Brigadas antiasaltos y antiviolencia en 1953 para disciplinar y controlar a estas poblaciones potencialmente rebeldes: en referencia a la situación colonial de Georges Balandier, analicé las tensiones con los agentes de la ley en los complejos de viviendas subvencionadas como una situación postcolonial (Fassin 2015). De manera simétrica, en mi investigación sobre el trauma en el contexto de la Segunda Intifada desde el 2000 en adelante, propuse una teoría crítica para dar cuenta de las implicaciones del uso de categorías psicológicas en la medida en que, por un lado, dicha interpretación llevó a la calificación de palestinos como víctimas, socavando así su voluntad de ser representados como resistentes antes que resilientes, y, por el otro, contribuyó a la legitimización de la idea de una equivalencia entre las condiciones de ser víctima en ambos lados del conflicto: utilizando el marco teórico de Reinhart Koselleck, concluí que desdibujar las dimensiones históricas y políticas del conflicto equivalió a un rechazo de la versión de los vencidos y a la imposición de una dominación simbólica (Fassin 2016b). En resumen, la perspectiva genealógica iluminó la teoría crítica del mantenimiento del orden, mientras que el enfoque de la teoría crítica enriqueció la genealogía del trauma.

Siguiendo la delineación de Owen de las dos tradiciones de la crítica, ciertamente podríamos concebir la narración de la historia de la antropología, y más específicamente la de sus momentos de compromiso crítico siguiendo esos lineamientos –aunque no voy a ocuparme de esta tarea en detalle. De hecho, a pesar de que raramente son concebidos como críticos, los proyectos intelectuales de Franz Boas, Bronislaw Malinowski y Marcel Mauss proceden de críticas de categorías y prejuicios en torno a la raza, el delito y el intercambio económico, respectivamente, que pueden ser leídas como genealógicas en el sentido de que revelan que hay otros modos de darle sentido al mundo más allá del nuestro, con la consecuencia obvia de que el nuestro es solo uno entre muchos. Esto es más que mero relativismo, ya sea cultural o moral. Esto es un esfuerzo por liberarnos de ideas y perspectivas que consideramos establecidas.

Lo que se conoció como antropología crítica surge, sin embargo, mucho más tarde, en la década de 1960, en un contexto de crítica general de las sociedades occidentales, sus valores, sus guerras y su dominación imperial, tanto material como simbólica. Había estado precedida por un desplazamiento importante del enfoque antropológico en Gran Bretaña, con Max Gluckman y la Escuela de Manchester. En el contexto colonial que pronto sería un contexto de descolonización, estos académicos estaban virando su mirada de sociedades tradicionales a otras que cambiaban rápidamente, en las cuales las identidades, el poder y la dominación estaban en juego. Pero la antropología crítica adquirió su expresión más típica en Estados Unidos, con la antropología marxista



personificada en las figuras de Eric Wolf y Sidney Mintz, proclamada en el manifiesto de Dell Hymes (1969), y más adelante expresada en la revista *Critique of Anthropology*. Era a la vez una crítica del orden mundial desigual y de la antropología, donde se acusaba a esta de acompañar e incluso de dar apoyo científico a aquel, tal como se expresó en una resolución del Radical Caucus (Comité radical) en la Conference of the American Anthropological Association de 1969: la antropología desde sus comienzos ha contenido una herencia dual y contradictoria. Por un lado, deriva de una tradición humanística de preocupación por la gente. Por el otro, la antropología es una disciplina desarrollada a la par y dentro del crecimiento de los poderes colonial e imperial. Pero lo que han estudiado (y lo que no han estudiado) los antropólogos ha asistido, o al menos ha prestado conformidad, a las metas de la política imperialista (Hymes 1969: 51).

La visión más matizada o contrastada presentada por Talal Asad (1973), quien se centró en la antropología británica, dio como resultado un análisis similar: los antropólogos pueden afirmar que han contribuido a la herencia cultural de las sociedades que estudian mediante un registro comprensivo de formas de vida indígenas que de otro modo se hubieran perdido para la posteridad. Pero también han contribuido, a veces indirectamente, a mantener la estructura de poder representada por el sistema colonial (Asad 1973:17).

La crítica del imperialismo se había vuelto inseparable de la crítica de la antropología, ya que se los veía como ideológicamente vinculados. De ahí en más, los antropólogos habían perdido su inocencia política.

La crítica posmoderna que surge en la década de 1980, con la publicación crucial de *Writing Culture* de James Clifford y George Marcus, tiene una naturaleza muy diferente. El material bajo examen no es la sociedad sino los textos acerca de la sociedad. La tarea consiste en “introducir una conciencia literaria en la práctica etnográfica, mostrando las diversas vías en las cuales puede procederse a una lectura, y merced a las cuales puede verificarse la escritura” (Marcus 1991: 357), aun cuando se aclara que para reconocer las dimensiones poéticas de la etnografía “no hay sino que desprejuiciarse. Lo poético no es cosa circunscrita a una visión romántica, modernista o subjetiva; también puede ser lo histórico, lo preciso, lo objetivo” (Clifford 1991: 60). Lo que está en juego, por lo tanto, ya no es la ideología de la disciplina sino la disciplina como representación. La crítica es política, pero es acerca de la política de escribir. El punto no es la connivencia de los antropólogos con el dominador, sino las ficciones que estos generan bajo el rótulo de etnografía. Los críticos cuestionan sus relaciones no con el poder imperial sino con la autoridad científica. No suponen que los científicos sociales deban develar una verdad enmascarada mediante la ideología para proteger intereses, sino que están condenados a producir únicamente verdades parciales, en el sentido dual de ser incompletas y sesgadas, ya sea que conciernan a la organización política de los nuer o a la



jerarquía de estatus de los balineses. En otras palabras, la crítica se dirige a las visiones que los antropólogos producen y las perspectivas que adoptan, dos procesos que sin embargo rara vez reconocen y discuten. Un enfoque diferente pero paralelo fue desarrollado al mismo tiempo en *Au coeur de l'ethnie* (En el centro de la etnia) de Jean-Loup Amselle y Elikia M'Bokolo (1985). Fue paralelo en el sentido en que analizaron textos coloniales y etnológicos, en este caso con el objetivo específico de deconstruir la reificación de la etnicidad. Pero fue diferente en el sentido en que no limitaron su análisis al material textual y prestaron más atención a la historia y la política de la formación étnica.

Sin dudas, la distinción entre la crítica orientada-a-la-teoría-crítica de las décadas de 1960 y 1970 y la crítica orientada-a-la-genealogía de las décadas de 1980 y 1990 es demasiado esquemática, y hay influencias y pasajes de una a otra. Aun así, aunque los críticos de la segunda mitad del siglo XX combatieron las múltiples manifestaciones del positivismo antropológico, así como sus ancestros habían peleado contra el etnocentrismo y el evolucionismo, lo hicieron de dos maneras diferentes: algunos cuestionaron la neutralidad política de los antropólogos mientras que otros cuestionaron su imparcialidad epistemológica: los primeros criticaron el orden desigual del mundo mientras que los segundos cuestionaron el proceso no examinado de su descripción. Como se puede imaginar, el diálogo entre estos dos fue a menudo difícil, incluyendo aquel acerca del punto mismo de qué significa la crítica. Se podría, sin embargo, considerar que la crítica poscolonial propuso una forma de síntesis de los dos enfoques, movilizándolo tanto la teoría crítica para interpretar la escena global más allá de las ideologías que oscurecen relaciones de poder, así como también la genealogía para cuestionar las imágenes dadas-por-hecho y las perspectivas implícitas de las ciencias sociales occidentales.

¿Es este un efecto del presentismo que tiende a prevalecer cuando se examinan hechos que están ocurriendo? Mi impresión es que a lo largo de las últimas dos décadas ha habido una aceleración del surgimiento de movimientos críticos que aseguran ser radicalmente nuevos. Puede pensarse en el giro ético, el giro ontológico, el giro post-humano así como también en el nuevo materialismo, la teoría multiespecies, la antropología del Antropoceno, por nombrar algunos (enfaticando la carrera competitiva hacia lo nuevo, un artículo reciente de la revista online *Somatosphere* se titula: "Multiespecies vs. Antropoceno"). Tengo la impresión de que puede no ser solo un sesgo actualista. El mundo académico está necesitado de innovación y novedades, y se espera que los académicos creen constantemente y etiqueten o patenten sus creaciones. La antropología no es ninguna excepción. En ese respecto, se ha dicho correctamente que las grandes teorías han desaparecido en nuestro campo como ocurre en otros: evolucionismo, funcionalismo, culturalismo, estructuralismo, marxismo y algunas otras. Pero no se ha notado tanto que los "ismos" han sido reemplazados por "giros", transformando así a los académi-

cos en derviches giradores a riesgo de un vértigo teórico. No deseo minimizar la importancia de los nuevos enfoques propuestos y de las nuevas preguntas planteadas, ni tampoco quiero subestimar las presiones de publicar-o-perecer de la academia. Sin embargo, la crónica de giros radicales aquí contada a veces se parece a la reinención de tradiciones –tales como el actual llamado a retornar al viejo y buen realismo. ¿Y por qué no? Los filósofos aún piensan con Platón, los sociólogos con Durkheim, y los economistas con Smith –o contra ellos. El encanto de la actual aceleración de las revoluciones intelectuales, tales como la actual crítica de la crítica, consiste en que llevan rápidamente a sus promotores de vuelta a su punto de partida. Si queremos ahorrarnos el mareo de este giro de 360 grados, ¿cómo deberíamos proceder? Quisiera explorar una alternativa posible que ofrece bases más estables para la crítica. Llamémosla etnografía crítica.

### El etnógrafo como crítico

En el prefacio a *The Company of Critics* (La compañía de los críticos), Michael Walzer (2002: xix-xx) distingue entre aquellos que “buscan únicamente la relación con otros críticos” y “encuentran a sus pares solo afuera de la caverna, en el resplandor de la Verdad”, y aquellos que “encuentran pares y a veces incluso camaradas dentro de ella, en la sombra de las verdades contingentes e inciertas”. Aunque admite que tiene más afinidades con los segundos, Walzer añade: pero esa preferencia no determina nada. Lo que está en debate es la cohesión y la contundencia, la verosimilitud y el matiz, de la crítica que resulta de estas distintas elecciones. Pues hace una diferencia dónde se pare el crítico, dentro de la caverna o fuera de ella, hace una diferencia cómo se relaciona con los habitantes de la caverna.

Al comentar sobre este pasaje, Axel Honneth (2009) concuerda con que la posición es importante, pero privilegia “un elemento excéntrico”, el de un “exterior interior”, en el cual los críticos sociales no estén tan alejados de sus culturas de origen que tengan que adoptar una perspectiva simplemente externa, ni tengan la suficiente confianza y lealtad hacia ellas como para ser capaces de disponer de una perspectiva crítica simplemente interna. Esto corresponde típicamente a los críticos sociales en el exilio, tales como Rousseau o Marx, añade.

Extendiendo esta figura retórica, quiero sugerir que los etnógrafos no tienen que enfrentar la decisión radical de Walzer y pueden ser considerados como los críticos sociales en el exilio de Honneth: están parados en el umbral de la caverna, pisando alternativamente adentro y afuera, perteneciendo parcialmente a cada mundo pero a ninguno por entero. Como trabajadores de campo, están en la caverna, entre la gente con quien y acerca de quien llevan a cabo su investigación. Como escritores, están afuera de la caverna, entre

sus colegas con quienes y contra quienes plantean su reflexión. Por supuesto, esta división del trabajo es tan metafórica como es alegórica la caverna. Pero el punto crucial es el siguiente: como etnógrafos críticos, sabemos lo que le debemos al sentido crítico de nuestros interlocutores e informantes, tanto como sabemos que modelamos nuestro propio análisis en el diálogo crítico con textos y teorías. Reconocemos la inteligencia social de las personas y nuestra propia autonomía intelectual. Esta dialéctica es hasta cierto punto específica de la etnografía, e incluso de la etnografía llevada a cabo por antropólogos (sin querer afirmar una exclusividad metodológica o una homogeneidad disciplinar). De hecho, es relativamente específica de la etnografía, ya que otros enfoques no alcanzan la misma profundidad en la conexión con la gente: los archivos del historiador son fragmentarios y por supuesto en su mayor parte tratan con los muertos, y las entrevistas del sociólogo a menudo imponen un diseño y siempre determinan un marco. Y es relativamente específico del abordaje antropológico de la etnografía: mientras que otras disciplinas generalmente la usan de un modo ilustrativo, para ejemplificar los argumentos del autor, la antropología tiende a representar su sustancia de un modo descriptivo, narrativo e incluso poético, lo cual le da su espesor distintivo.

La dialéctica del umbral tiene por lo tanto implicancias tanto epistemológicas como éticas. Epistemológicamente, indica que la producción de conocimiento etnográfico no es ni la mera explicación inmediata de hechos ni la pura producción intelectual de teorías: es una coproducción, en la cual, sin embargo, el autor tiene, al menos provisionalmente, la última palabra. Éticamente, reconoce la deuda que el etnógrafo tiene hacia las personas con quien trabaja sin implicar que estas serían transparentes para sí mismas: es una coproducción, en la cual las personas tienen su decir, pero también sus límites. Por coproducción me refiero simplemente a la elaboración tanto de material empírico como a su interpretación teórica como un proceso interactivo entre el etnógrafo y sus interlocutores. Esta interacción dialéctica refuta por lo tanto la alternativa entre sociología crítica y crítica de la sociología que ha dividido a la sociología francesa durante dos décadas con la oposición entre Bourdieu y su antiguo discípulo Boltanski, prolongada a través de sus epígonos. Por un lado, la sociología crítica de Bourdieu (1991), que logra una inverosímil pero exitosa síntesis de Marx y Weber, ofrece una teoría general de la dominación. Por el otro, la sociología crítica de Boltanski (2014), que encuentra su inspiración en el pragmatismo norteamericano, ofrece una teoría general de la justificación. Para la primera, la crítica es el proyecto; para la segunda, es el objeto. Una habla de *habitus*, disposiciones y estructuras; la otra de disputas, pruebas y políticas. A riesgo de simplificar un poco, uno puede decir que Bourdieu considera que el papel del sociólogo, fuera de la caverna, es esencialmente revelar a los dominados los mecanismos de dominación oscurecidos por los dominantes, mientras que Boltanski piensa que este papel, dentro de la caverna, consis-

te primordialmente en establecer una gramática de los argumentos invocados y las lógicas utilizadas en las disputas. Aun si en el último período de su vida, al unirse al movimiento social de 1996, Bourdieu intentó entrar al ring (¿acaso no comparó él a la sociología con un deporte de combate?), y aun si después de la muerte de su antiguo mentor, Boltanski reconoció la importancia de la crítica social (después de haberse distanciado de ella por dos décadas), ambos tuvieron mayor éxito en reconocer el problema con su teoría que en encontrar la solución para el mismo.

Mientras que las dos sociologías, por lo tanto, no parecen ser reconciliables, para el etnógrafo lo son. Dar cuenta de la comprensión social que la gente tiene del mundo que habita y analizar los procesos sociales de los cuales esa gente solo tiene una visión parcial, no solo es compatible sino también necesario, como demuestra el trabajo de autores tan diferentes como Nancy Scheper-Hughes (1997) y Veena Das (2007). Los casos de estudio previamente mencionados muestran cómo, de un modo más o menos consciente y explícito, las personas en los asentamientos sudafricanos, los jóvenes de las minorías en los complejos de vivienda social franceses y las organizaciones de derechos humanos que trabajan en Palestina y con refugiados expresan su entendimiento crítico de la situación en la que están involucrados, con sus relaciones de poder y juegos de verdad. Lo que el etnógrafo “descubre” es de hecho cualquier cosa menos un descubrimiento para muchos de sus interlocutores, y es en parte en el contacto con ellos como él capta esta realidad y sus contradicciones. Su tarea es ciertamente exponer el conocimiento nativo y hacerle justicia en su análisis. Pero establecer la gramática de estas representaciones no es suficiente. Es también esencial descubrir hechos que permanecen invisibles o inexpresables. El etnógrafo debe por lo tanto enfrentar los varios discursos unos con otros, relacionarlos con la posición social de los agentes, compararlos con los hechos observados en el campo e interpretarlos a la luz de otros tipos de conocimiento –histórico, sociológico, y filosófico, en particular. Lo que está en juego en el caso que está siendo estudiado sirve como un punto de partida. En la controversia del sida, lo que estaba en juego era la encarnación de inequidades de larga data, tanto objetivas como subjetivas, que revelaban el resurgimiento del pasado en el presente. En el caso de la vigilancia urbana, era la reproducción de un orden social en el nombre de la lucha contra el delito y el paso de un Estado de bienestar a un Estado penal para gobernar a los pobres a medida que las disparidades crecían. En el caso del trauma, era el riesgo de eclipsar tanto la historia como las voces de la población oprimida en el caso de los palestinos y de contribuir a la deslegitimización de los refugiados en un contexto de creciente xenofobia en Francia. En definitiva, la interpretación del mundo de los etnógrafos es siempre una combinación compleja de lo que deben a sus interlocutores y

lo que añaden a la comprensión de estos. Entre ambas, se establece la relación de reciprocidad, en la cual los etnógrafos se mueven incesantemente dentro y fuera de la caverna.

Pero al hacer esto, reconocen tanto la particularidad de su enfoque como sus límites. La etnografía no es, por cierto, suficiente para desarrollar por completo una comprensión crítica del mundo. Se beneficia de otros enfoques. El caso del castigo en la sociedad contemporánea puede servir como ilustración. Lo desarrollaré sobre la base de la etnografía de una cárcel de corto plazo francesa, que conduje entre 2009 y 2013. Durante ese período, los datos demográficos nacionales de la prisión, que se habían triplicado en 60 años y expandido más de la mitad en la última década, alcanzaron niveles sin precedente, a pesar de un descenso en los delitos serios y en su mayor parte como resultado de políticas penales más severas. Tanto el personal como los internos eran conscientes y críticos de esta evolución notable.

Por un lado, el personal está más indignado al respecto ya que se ve directamente afectado por la superpoblación de las cárceles, con el exceso de trabajo consecuente, la deficiencia de los recursos, las tensiones con y entre los prisioneros, y el riesgo incrementado de su propia seguridad. Las autoridades de la cárcel a menudo tienen la visión más lúcida, ya que conocen a cada interno nuevo en su entrada a la prisión. Con las reservas propias de su posición, hablan de su incompreensión y su desaprobación de la tendencia creciente del sistema de justicia de impartir sentencias de prisión cortas por faltas menores tales como manejar sin licencia de conducir y de volver a citar a infractores con viejas sentencias de prisión no ejecutadas del todo por una infracción menor varios años después del hecho, con el consiguiente traslado a las cárceles de corto plazo. De acuerdo con ellos, este castigo es doblemente contraproducente ya que interrumpe la vida de la persona encarcelada y empeora la situación demográfica en las prisiones de corto plazo. Además, como comentó uno de estos directores, puesto que las instalaciones de las cárceles de corto plazo están superpobladas, exponen a los internos a la violencia y sufren de escasez crónica de trabajos, en contraste con las prisiones de estadía larga, donde cada prisionero tiene una celda y una actividad, la paradoja reside en que aquellos que son considerados inocentes, puesto que todavía están esperando el juicio y no han recibido sentencia, y aquellos con penas cortas y por lo tanto culpables de delitos menores soportan una situación mucho peor que los delincuentes que han cometido delitos graves.

Por el otro lado, los internos también hablan acerca tanto de la inequidad ante la ley como de las circunstancias nocivas de su estadía en prisión. Mirando las noticias en televisión, contrastan la dureza del sistema penal por sus faltas, aun cuando no hayan tenido consecuencias graves, y la benevolencia del mismo hacia el delito económico, en su mayoría cometido por aquellos que están en el poder. Notando la abrumadora presencia de minorías étnico-racia-

les de vecindarios desaventajados, concluyen que existe un sesgo racial y social en el modo en que se dispensa justicia. Aunque rara vez objetan la corrección de su condena, tienen una visión clara y decepcionada del funcionamiento del sistema legal y el aparato judicial. Pero también critican el sistema correccional por lo que ellos ven como su disfunción interna, la indignidad del ambiente material, la inequidad del proceso disciplinario y, sobre todo, la inutilidad y el sinsentido de una institución que los mantiene en un estado de ociosidad y desesperanza, sin preparación para reincorporarse a la sociedad.

El etnógrafo debe por lo tanto reconocer su deuda con sus interlocutores, y parte de esta actividad consiste en transcribir y reordenar el conocimiento invaluable que ha recibido de ellos. Sin embargo, no solo es un intermediario cultural entre el mundo que estudia y sus distintos públicos. Él traduce pero también interpreta. Basado en la observación dual del personal y los internos, tiene que dar cuenta tanto del aumento en la dureza como de la selectividad del castigo. Estudiar otras escenas, tales como la calle, donde la policía usa su poder discrecional para decidir a quién parar y requisar, y los juzgados, donde los jueces determinan la sentencia de acuerdo a criterios subjetivos que reflejan su distancia cultural del acusado, es un complemento importante para una comprensión más amplia del sesgo racial y social reflejado en la composición de la población de la prisión. Pero las estadísticas también son cruciales en cuanto demuestran a grandes escalas tanto las diferencias en la severidad para distintos tipos de delitos, mostrando por ejemplo cómo, en el caso del delito financiero, el número de condenas crece mientras que el número de sentencias decrece como resultado de una expansión de los acuerdos negociados, los cuales no existen para delitos menores, y el riesgo más alto de reincidencia para personas encarceladas al contrastarlo con aquellas con otras sentencias, tales como suspensión de pena o libertad bajo vigilancia electrónica, incluso después de controlar una serie de variables. No hace falta decir que la oposición a menudo presentada entre técnicas cualitativas y cuantitativas es de poca relevancia aquí y cierto grado de positivismo puede incluso respaldar la crítica. De hecho, con todos estos elementos en mano, es posible ofrecer una interpretación más amplia tomada de Michel Foucault (2002), para quien el papel del castigo no es reducir el delito como quisieran los consecuencialistas, ya que por el contrario en su forma actual tiende a aumentarlo, y ni siquiera corregir un daño como afirmarían los retributivistas, ya que de hecho no todos los delincuentes son penalizados, sino diferenciar el delito para discriminar entre criminales –en otras palabras, circunscribir el delito condenable en función de distinguir a las personas punibles. Esta interpretación se basa en las distintas formas de experiencia aportadas por los guardias y autoridades de la cárcel así como también por los internos: las incorpora pero también las excede.

Volviendo a la alegoría de la caverna, parece claro que la etnografía puede superar lo que parecía ser irreconciliable entre la sociología crítica y la socio-



logía de la crítica. No es que vaya a proponer una verdad definitiva pero sí desafía la simplificación del dualismo irremediable entre el adentro y el afuera de la caverna. Los etnógrafos son viajeros modestos que se encuentran en el borde de la caverna. Adentro, conocen una gran variedad de personas: en este caso, estas son los internos y sus parientes, guardias y autoridades, capellanes y abogados, agentes de la libertad condicional y funcionarios del sistema penal. Afuera, se cruzan en sus caminos con gente aún más diversa: activistas, políticos, legisladores, periodistas, personas comunes e incluso científicos sociales. Todos se convierten a la vez en objetos y sujetos de la etnografía.

Pero son también sus públicos potenciales. Esta dimensión es importante al menos por dos razones (Fassin 2017). Primero, desde una perspectiva intelectual, el encuentro con públicos es una fuente de enriquecimiento de la crítica. Es un modo de poner a prueba, corregir, reforzar, desarrollar e incluso abandonar interpretaciones mediante la confrontación con miradas alternativas, preocupaciones concretas, y malentendidos fructíferos. La vida pública posterior de la etnografía no es meramente un tipo de servicio post-venta, es también parte de la tarea antropológica del mismo modo en que lo son el trabajo de campo y la escritura. Segundo, desde una perspectiva política, el pensamiento crítico necesita urgentemente hacerse público en los tiempos difíciles que atraviesa el mundo. A medida que la inequidad, la violencia, el fanatismo, la intolerancia, y la censura y autocensura creciente se expanden, el trabajo del etnógrafo no puede estar limitado a círculos académicos. Las voces que hace audibles, así como el material y las interpretaciones que produce, tienen su lugar en la esfera pública, donde están destinados a ser apropiados, transformados u objetados. Al final, la presencia pública de la antropología (Eriksen 2006) puede ser vista como una expansión de la crítica en la sociedad.

## Conclusión

“La teoría crítica hace tiempo que desapareció”, escribe Latour (2004: 47) al final de su artículo. *¿Requiescat in pace?* El responso es prematuro. En cambio, esta afirmación invita a recurrir a la ironía de Mark Twain: el anuncio fúnebre es una exageración. De hecho, más que la inexactitud del obituario, es el éxito de su recepción, particularmente entre los antropólogos, lo que debería ser fuente de preocupación –un “tema de preocupación”. Dicho anuncio puede, por cierto, ser performativo y convertirse en la crónica de una muerte anunciada. Por el contrario, he intentado mostrar en este ensayo que la crítica está bien viva. Es irrigada por varias tradiciones, entre las cuales podemos distinguir la teoría crítica y la genealogía, no tanto para oponerlas sino para demostrar que contestan diferentes preguntas a la vez que ofrecen la posibilidad de una combinación. A su vez, me he negado a elegir entre las dos corrientes

designadas como sociología crítica y sociología de la crítica, señalando que la etnografía crítica descansa tanto sobre el reconocimiento de la inteligencia social de nuestros interlocutores como sobre la necesidad de que nosotros demos una explicación más amplia de una variedad de perspectivas.

En la casa de la antropología hay muchas habitaciones. La riqueza de la disciplina reside en su bienvenida a la diversidad. Mientras que otras áreas – pensemos en la economía, por ejemplo, con su teoría del actor racional – afirman un único paradigma hegemónico, la diversidad de los legados de la antropología es un signo prometedor de la vitalidad de sus futuros. Entonces, dejemos que prospere la nostalgia por el realismo y otras viejas lunas disfrazadas de nuevos soles. Dejemos que se desarrollen los enfoques posthumanos, que florezcan las ontologías, que crezcan los experimentos y que los “giros”... giren. Pero este remolino intelectual no debería llevarnos a perder de vista la presencia obstinada de un presente cargado de espectros preocupantes, construcciones perturbadoras de la otredad, discursos inquietantes sobre la cultura y la religión, el olvido angustiante de pasados recientes y la negación de desafíos futuros, todos “temas de preocupación” sobre los cuales los antropólogos han tenido algo para decir durante mucho tiempo. Este no es por lo tanto un tiempo oportuno para que abandonen la herramienta intelectual que ha acompañado su desarrollo desde los primeros vacilantes pasos de su disciplina: el pensamiento crítico.

La crítica es, ciertamente, inherente al proyecto antropológico: de un modo más obvio en su corriente de “genealogía” ya que su investigación siempre involucra y a veces incluso surge de una forma de asombro ante cierto ordenamiento del mundo (en cuanto sabemos que otros ordenamientos podrían haber sido posibles); de un modo más discutible en su corriente de “teoría crítica”, aunque más de lo que muchos probablemente admitirían de nuestra investigación se origina en la insatisfacción o incluso en la indignación frente a cierto estado del mundo (en cuanto comprendemos el costo de este estado para muchos de aquellos con quienes trabajamos). El asombro y la indignación son, por cierto, las dos fuerzas que impulsan la antropología y, en cierto grado, a otras ciencias sociales. Son lo que motiva la indagación crítica. Pero esta indagación no es gratuita: es una intervención en el mundo para transformar representaciones y afectar prácticas.

Un antropólogo del cual no se puede sospechar que haya usado por demás la palabra “crítica”, Claude Lévi-Strauss, finaliza *Antropología estructural* con esta afirmación con aires durkheimianos: “la antropología reclamaría en vano ese reconocimiento que merece por sus solas conquistas teóricas, si no se esforzase, en el mundo enfermo y angustiado en que vivimos, por demostrar además para *qué sirve*” (1987: 391). Hay muchas maneras de entender qué es “servir” para un antropólogo y cómo “demostrarlo”. En un mundo que está sin dudas aún “enfermo y angustiado”, defendería que lo más crucial continúa siendo la crítica.

## Reconocimientos

Este texto es una reescritura sustancial de una conferencia que presenté el 20 de julio de 2016 en el 14th Biennial Conference of the European Association of Social Anthropologists “Anthropological Legacies and Human Futures” realizado en Milán. Estoy agradecido a Thomas Hylland Eriksen y al Comité Ejecutivo de la asociación por su invitación, la cual me obligó a dedicarme a una reflexión sobre el tópico que me ha asechado por cierto tiempo, pero que no me hubiera animado a encarar si no me lo hubieran solicitado. También quiero agradecer a Joan Scott ya que, aunque probablemente ella no lo sepa, una breve conversación que tuvimos después de uno de nuestros seminarios en el Institute for Advanced Study sobre la reacción contra la crítica determinó mi decisión de no posponer este proyecto. Los comentarios generosos –y críticos– sobre una versión previa que recibí de Lori Allen, Fadi Bardawil, Nick Cheesman, Karen Engle, Vanja Hamzic, Bernard Harcourt, David Kazanjian, Juan Obarrio, Ayse Parla, Massimiliano Tomba, y Linda Zerilli, así como también de Julia Eckert y Stephen Reyna, han sido de gran ayuda para clarificar y afilar mi argumento. Debería mencionar que terminé la revisión de este ensayo en un día particularmente siniestro, cuando se hizo público el resultado de las elecciones presidenciales de Estados Unidos –un día que quedará en la memoria de aquellos que intentan reflexionar de un modo crítico sobre el mundo, como otra fecha infame: 11/9.

## Declaración de intereses en conflicto

El autor declara que no existe ningún potencial conflicto de interés con respecto a la investigación, la autoría y/o la publicación de este artículo.

## Financiamiento

El autor no ha recibido apoyo financiero para la investigación, la autoría, y/o la publicación de este artículo.

## Bibliografía

Amselle, J.-L. & M<sup>o</sup>Bokolo (1985). *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*. Paris: La Découverte.

Asad, T. (ed.) (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

- Beauvoir, S. de (2005 [1949]). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Boltanski, L. (2009). *De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación*, Akal, Madrid. 2014.
- Bourdieu, P. (1991 [1980]). *El sentido práctico*. Barcelona: Taurus Ediciones.
- Butler, J. (2008 [2002]). “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault”. En *Transform: “Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional”*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños, Colección Mapas, pp. 141-167.
- Chakraborty, D. (2016). “Humanities in the Anthropocene: The crisis of an enduring Kantian fable”. *New Literary History* 47 (2-3): 377-397.
- Clifford, J. (1991 [1986]). “Introducción: Verdades parciales”. En: Clifford J & Marcus G (eds) *Retóricas de la antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, pp. 25-60.
- Clifford, J. & Marcus, G. (eds.) (1991 [1986]). *Retóricas de la antropología*. Trad. José Luis Moreno-Ruíz. Madrid: Ediciones Júcar.
- Cohen, S. (2005 [2001]). *Estados de negación. Ensayo sobre atrocidades y sufrimiento*. Buenos Aires: Departamento de Publicaciones. Facultad de Derecho. Universidad de Buenos Aires.
- Das, V. (2007). *Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary*. Berkeley: University of California Press.
- Eriksen, TH. (2006). *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.
- Fassin, D. (2007). *When Bodies Remember: Experiences and Politics of AIDS in South Africa*. Berkeley: University of California Press
- Fassin, D. (2015). “Maintaining order: The moral justifications for police practices”. En: Fassin D, et al. (eds) *At the Heart of the State: The Moral World of Institutions*. Londres: Pluto Press, pp. 93-116.
- Fassin, D. (2016 [2014]). *La fuerza del orden. Una etnografía del accionar policial en las periferias urbanas*. Trad. Andrea Sosa Varrotti. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Fassin, D. (2016b [2012]). “Una subjetividad sin sujeto: la metamorfosis de la figura del testigo”. En: Fassin, D (ed.) *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Fassin, D. (2017). “When ethnography goes public”. En: Fassin, D. (ed.) *If Truth Be Told: The Politics of Public Ethnography*. Durham: Duke University Press.
- Fassin, D. and Rechtman, R. (2009 [2007]). *The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood*. Princeton: Princeton University Press.
- Felski, R. (2016). “Introduction” to the special issue “Recomposing the Humanities – with Bruno Latour”. *New Literary History* 47(2–3): 215–229.
- Fleck, L. (1979 [1935]). *Genesis and Development of a Scientific Fact*. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1993 [1984]). “¿Qué es la Ilustración?” Trad. Antonio Campillo. *Daimon. Revista de filosofía*. 7: 5-18.
- Foucault, M. (2002 [1975]) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Geertz, C. (1984). “Anti anti-relativism”. *American Anthropologist* 86(2): 263–278.
- Geuss, R. (1981). *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Geuss, R. (2002). “Genealogy as critique”. *European Journal of Philosophy* 10(2): 209–215.
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harman, G. (2016). “Demodernizing the humanities with Latour”. *New Literary History* 47(2–3): 249–274.
- Hofstadter, R. (1962). *Anti-Intellectualism in American Life*. New York: Vintage Books.
- Honneth, A. (2009). *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría*

*crítica*. Trad. Griselda Mársico. Buenos Aires: Katz.

Hymes, D. (1969). "The use of anthropology: Critical, political, personal". En: Hymes D (ed.) *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Vintage Books, pp. 3–79.

Kant, I. (2009 [1784]). *¿Qué es la Ilustración?* Trad. Roberto Aramayo. Madrid: Alianza.

King, G. (2014). "Restructuring the social sciences: Reflections from Harvard's Institute for Quantitative Social Science". *Political Science and Politics* 47(1): 165–172.

Lahire, B. (2016). *Pour la sociologie. Et pour en finir avec une prétendue "culture de l'excuse"*. París: La Découverte.

Latour, B. (2004). "¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación". Trad. Antonio Arellano Hernández. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 11(35): 17–49

Lévi-Strauss, C. (1987 [1958]). *Antropología estructural*. Trad. Eliseo Verón. Buenos Aires: Paidós.

Lukes, S. (2011). "In defence of 'false consciousness'". *University of Chicago Forum*. Disponible en: <http://chicagounbound.uchicago.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1473&context=uclf> (accedido el 26 de diciembre de 2016).

Marcus, G. (ed.) (1999). *Paranoia within Reason: A Casebook on Conspiracy as Explanation*. Chicago: University of Chicago Press

Marcus, G. (1991 [1986]). "Epílogo: La escritura etnográfica y la carrera antropológica". En: Clifford, J. & Marcus, G. (eds.) *Retóricas de la antropología*. Madrid: Ediciones Júcar, pp. 357–364.

Oreskes, N. & Conway, E. (2010). *Merchants of Doubt: How a Handful of Scientists Obscured the Truth on Issues from Tobacco Smoke to Global Warming*. New York: Bloomsbury Press.

Owen, D. (2002). "Criticism and captivity: On genealogy and critical theory". *European Journal of Philosophy* 10(2): 216–230.

Rancière, J. (2009 [2008]). *The Emancipated Spectator*. Londres: Verso.



Said, E. (2002 [1978]). *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: Random House Mondadori.

Scheper-Hughes, N. (1997 [1992]). *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*. Barcelona: Editorial Ariel.

Scott, J. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.

Steinmetz, G. (2005). "Positivism and its others in the social sciences". En: Steinmetz G (ed.) *The Politics of Method in the Human Sciences*. Durham: Duke University Press, pp. 1–56.

Taylor, C. (1994). "The politics of recognition". En: Taylor, C., et al. (eds.) *Multiculturalism*. Princeton: Princeton University Press, pp. 25–74.

Walzer, M. (2002 [1989]). *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*. New York: Basic Books.

West, H. & Sanders, T. (eds.) (2003). *Transparency and Conspiracy: Ethnographies of Suspicion in the New World Order*. Durham: Duke University Press.

Williams, R. (2000 [1976]). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Didier Fassin es profesor de ciencias sociales en el Institute for Advanced Study y director de estudios de la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Ha realizado investigaciones en Senegal, Congo, Sudáfrica, Ecuador, y Francia. Recientemente brindó las Tanner Lectures en Berkeley tituladas "The Will to Punish" y las Adorno Lectures en Frankfurt tituladas "Life: A Critical Anthropology". Entre sus publicaciones se encuentran *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present* (University of California Press, 2011), *Enforcing Order. An Ethnography of Urban Policing* (Polity, 2013), *Four Lectures on Ethics. Anthropological Perspectives* (con M. Lambek, V. Das & W. Keane, Hau Books, 2015), *Prison Worlds. An Ethnography of the Carceral Condition* (Polity, 2016), y *Punir. Une passion contemporaine* (Seuil, 2017).

