

VOLVER A LO EXÓTICO DE NUEVO¹

BACK TO THE EXOTIC

VOLTAR AO EXÓTICO DE NOVO

ANTÓN FERNÁNDEZ DE ROTA²

Universidade da Corunha, España

anton@invisible.net

Recibido: 06 de abril de 2009

Aceptado: 11 de mayo de 2009

Resumen

En este artículo se intenta reconceptualizar lo «exótico» y la alteridad siguiendo las aproximaciones foucaultianas, arqueológicas y genealógicas, al concepto de *l'homme*. Mi intención es discutir las posibilidades de una antropología de lo contemporáneo a la hora de crear un proyecto crítico que tome la figura del *anthropos* de un modo nominalista, intentando rearticular esta cuestión en el trasfondo del ejercicio de la resistencia y los retos planteados por los movimientos sociales emergentes.

Palabras clave: exótico, *anthropos*, antropología, movimientos sociales.

Abstract

In this paper I intend to re-conceptualize alterity and the “exotic” following the Foucaultian archeological and genealogical approaches to *l'homme* notion. I aim to discuss the possibilities of an anthropology of the contemporary in order to create a critical project, taking *anthropos* in a nominalistic way, and trying to articulate this theoretical issue within the frame of the resistance activity and challenges raised today by emergent social movements.

Key words: exotic, *anthropos*, anthropology, social movements.

Resumo

Neste artigo, atenta-se para repensar o «exótico» e a alteridade seguindo as aproximações foucaultinas, arqueológicas e genealógicas, ao conceito de *l'homme*. A minha intenção é discutir as possibilidades de uma antropologia do contemporâneo ao criar um projeto crítico que tome a forma do *anthropos* de um modo nominalista, tentando rearticular essa questão no pano de fundo do exercício de resistência e dos desafios colocados pelos movimentos sociais emergentes.

Palavras chave: exótico, *anthropos*, antropologia, movimentos sociais.

¹ Este artículo es resultado de la investigación del autor sobre la antropología crítica y su relación con los movimientos sociales.

² PhD. Antropología Universidade da Corunha.



ASOMADA
Fotografía de Martha Cabrera

Volver a comenzar no es nunca volver a comenzar *algo*. Ni retomar un asunto justo donde lo habíamos dejado. Lo que vuelve a comenzar es siempre *otra cosa*. Es siempre inaudito. Porque no es el pasado lo que nos empuja, sino precisamente lo que en él *no ha* advenido. Y porque somos también *nosotros mismos*, entonces, quienes volvemos a comenzar. Volver a comenzar quiere decir: salir de la suspensión. Restablecer el contacto entre nuestros devenires. Partir, de nuevo, desde donde estamos, ahora.

Tiqqun, 2009.

Movimiento-y-antropología

1. A menudo, la labor del antropólogo evoca algo de aquel lejano pensamiento de Demócrito, si acaso con rasgos (post)leibnizianos: la antropología ha de estudiar la infinita complejidad de un grano de arena, las sutiles composiciones con las que está hecho. Pero tal afirmación hay que tomarla *cun grano salis*. No hay una duplicación del cosmos en lo que somos, conteniendo en nosotros el conjunto de las influencias del mundo, como argumentaba el Paracelso, sino que por el grano de arena, lo más «pequeño», la mayor intimidad de la playa, ha de ser entendido como aquello que es anterior y causa del sujeto, y como tal, tan pequeño e inmenso cómo el mundo que practicamos y conocemos. Por esta razón, la antropología, al menos aquella que suscribo, siempre habla de los «grandes» cuerpos: enormes conglomerados, capas densas y complejas, sedimentaciones y transformaciones, límites y excedencias, culturales, políticas, sociales. Se trata de un difícil ejercicio, como el ejercicio de un equilibrista, que gobierna bajo sus pies la tensión de una cuerda donde se articulan las grandes narraciones y los grandes temas con los requisitos del *fieldwork*, disminuciones del *scope* para inmiscuirse en cuerpos concretos, con intimidad e indiscreción, como en la labor del cirujano, que conoce por penetración y mientras remodela, substracción e imposición de tal o cual capa de tejidos, siempre en el estrecho contacto con lo conocido.

2. Quisiera visualizar ciertos vectores de la antropología norteamericana contemporánea. Dialogaré muy especialmente con alguno de ellos, la propuesta del *Anthropology of the Contemporary Research Collaboratory*. También me interesa indagar a propósito de ciertos movimientos sociales hoy *emergentes*. De ellos tomo elementos discursivos, programatizaciones políticas y análisis, e interpreto las prácticas que se desterritorializan desde el sustrato de las formaciones *residuales* y *dominantes* (Williams, 2000:143-149). Se trata de un viaje de ida y vuelta por las problematizaciones en los movimientos y las problematizaciones en la antropología. Y hallo discursos científicos (sus trazos, fragmentos, matices, e

incluso líneas desenvueltas) en los movimientos³, y movimientos sociales en el interior de los departamentos académicos⁴; también aquí un combate entre distintas fuerzas, blandiendo discursos morales, evocando legendarias batallas que a veces se revisten con promesas idealistas. Éste es el objetivo que decido, pero que por alguna razón siento que me viene impuesto: estudiar la ciencia en el Movimiento y el movimiento de la Ciencia, rastreando los flujos que se interconectan y combaten, y las marcas que dejan en lugares dispersos. En esta ocasión quisiera hacer oscilar la mirada, y eventualmente posar el ojo lector sobre la zona geográfica que en los mapas delimita el estado español, para luego volver a desplazar el *scope* para articular ciencia y movimiento, teoría y política.

3. Se insinúa en el presente la preparación de lo que denominaré el *intermezzo*, tanto para lo que concierne al movimiento como para lo relativo a la antropología. Valga de contexto una breve enumeración. Durante los últimos años hemos podido constatar la agitación del plano movimentista con una larga proliferación de acontecimientos: el auge del movimiento alterglobalización; las multitudinarias movilizaciones contra las reformas neoliberales de la universidad europea (la LOU en el 2001, la lucha contra el CPE francés en el 2006, Grecia

e Italia 2008); una nueva revuelta incendiaria de las *banlieus* francesas; la preparación de un movimiento global contra una bélica intervención imperial en Iraq (2003-2004). Por definición, un acontecimiento (*event*) elabora nuevos posibles, preguntas anteriormente inexistentes, crea así nuevos problemas⁵. Con ellos aparecen y van ganando terreno ciertos conceptos, a la par que nos adentramos en nuevas perplejidades. En el acontecimiento, la colisión de los cuerpos produce y extrae un *tartamudeo*. Y así, se hablará ahora de lo que puede significar una «globalización desde abajo y a la izquierda», y ante la proliferación de movimientos-red y forma de gobernación reticulares, se intuye que estamos ante un nuevo escenario global para el cual necesitamos nuevos conceptos, pues parece escapársenos. Se dirá que entramos *de nuevo* en una

³ Sobre los movimientos sociales como productores de conocimientos y reelaboradores de discursos científicos véase Arturo Escobar. 2008. *Territories of difference. Place, movements, life, redes*. Durham, NC: Duke University Press. Pero este libro es también una expresión explícita de los movimientos sociales dentro de la Academia. A propósito de varios grupos en los que participa Escobar, como la Red de Antropologías del Mundo (<http://www.ram-wan.net/>) o el Social Movements Working Group (<http://www.unc.edu/smwg>) de Chapel Hill, el autor dirá: «una de las cosas que estos proyectos tienen en común es que toman la producción de conocimientos como algo de por sí problemático; en cierto sentido, todos ellos representan movimientos sociales a favor de un tipo diferente de producción de conocimientos dentro de la Academia», (Escobar. 2008:XII).

⁴ Acerca de esta cuestión, para lo que concierne a la historia de los departamentos de antropología en los Estados Unidos, véase Fernández de Rota, J. 2009. *Una etnografía de los etnógrafos "americanos"*, en prensa. De este libro extraigo un buen número de datos con los que elaboro aquí mi esquema histórico relativo a la antropología de los USA.

⁵ Tomo esta definición del *event* de Deleuze, G. 1987. *Diferencia y repetición*. Gijón: Júcar. Puede leerse una interpretación del concepto deleuziano en Lazzarato, M. 2006. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.

«crisis de la representación», que la sociedad civil ya no es lo que era, que está emergiendo una sociedad civil global, y que la ciudadanía está siendo transformada en su propio concepto, también la soberanía; y se dirá que la globalización requiere repensar la universalidad, cómo escribirla de nuevo y en términos no «esencialistas». ¿Cómo responder e interpretar los acontecimientos? Alguien tartamudeará el nombre de un sujeto político, la «multitud», pues ya no es tiempo de «masas», y otros intentarán explicar qué pasa en las *banlieus*, que no puede ser explicado en los tradicionales esquemas de la lucha de clases, pero que se trata de una extraña «huelga metropolitana» hecha a golpe de *blog*, gasolina y *hip hop* una vez las huelgas obreras han perdido buena parte de su eficacia. Son éstas algunas de las perplejidades, tartamudeos y problematizaciones que emergen, objetos analíticos posibles para una *antropología de lo contemporáneo* que desee estudiar, como es mi caso, los movimientos sociales y la tradición de la izquierda. Ahora bien, a propósito de las recientes emergencias movimentistas, sería demasiado ingenuo pensar que este tipo de proliferación antagonista del *socius*⁶ no va a impactar, lo está haciendo ya, en la trayectoria de la disciplina antropológica. Una rápida mirada hacia el pasado nos puede poner en alerta.

Reinventado la antropología, rescribiendo sus prácticas e historia.

4. El vector crítico de la antropología norteamericana con el que dialogaré en esta intervención es inexplicable sin otra serie de movimientos. Los proyectos críticos de la antropología contemporánea son herederos directos de aquella antropología crítica y experimental que apareció a finales de los años sesenta (*Reinventing Anthropology*), que se diversificó a lo largo de los setenta con el postcolonialismo y el feminismo, y que dio un giro experimental y reflexivo a

⁶ Por el término *socius* nos referimos aquí a la expresión genérica que asumen las distintas formas de lo *social* en paralelo con las transformaciones del *anthropos*. Como en lo referido al *anthropos*, existen distintas modalidades, arqueológica y genealógicamente definidas, del *socius*. Así, por ejemplo, para la emergencia del *socius* biopolítico en el siglo XIX véase Donzelot, J. 1990 *La policía de las familias*. Valencia: Pre-Textos; también Rabinow, P. 1995. *French Modern*. Chicago: Chicago University Press.

⁷ Utilizo estos dos libros como símbolos de dos momentos distintos de crítica antropológica. Del primero no existe traducción al castellano, ver Hymes, D. (ed.) 1999. *Reinventing Anthropology*. Ann Harbor: University of Michigan Press. El segundo libro, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, fue traducido como *Retóricas de la antropología* (Clifford, J., y Marcus, G., 1991. Gijón: Júcar).

lo largo de los años ochenta (*Writing Culture*)⁷. Las movilizaciones contra la guerra en Vietnam, la redefinición «contracultural» de la izquierda, los movimientos anticoloniales del «tercer mundo», el feminismo, el Movimiento por los Derechos Civiles y de negritud, el ecologismo, los movimientos *gay* y *queer*, todos ellos transformaron tanto la política de movimiento como el saber antropológico (Marcus y Fisher, 2000:16, 182; Eriksen y Nielsen, 2001; Stocking, 2002:25-31; Lassiter, 2005:48-76; Rabinow *et. al.* 2008:21-30). Nuestra ciencia es, simplemente, inseparable de

estos meteoritos. Ellos desplazaron la órbita antropológica impactando justo en su eje. Y así, en Estados Unidos, a lo largo de los años noventa se dieron otra serie de debates acerca de la legitimidad de una «antropología militante». Los positivistas se oponían férreamente, curioso ejercicio de *denegación* o mala conciencia, pues estos «positivistas», más bien, y para vergüenza de Compte, era realistas *naïf*, que ya estaban siendo «militantes»⁸. Militaban en el proyecto político de una ciencia metafísica, pura y casta, obviando que sin el *poder constituyente*⁹ (resistente y creativo, antagonista y emergente), ni siquiera serían ellos mismos quienes ahora eran: «Mi herida existía antes que yo; he nacido para encarnarla», que decía Joe Bousquet (Citado en Deleuze, 1989:157).

5. La mencionada lluvia de meteoritos arruinó el viejo cuerpo antropológico, sus metodologías normativas, conceptos y posicionamiento ético. El prólogo de *Los*

⁸ Me refiero a las posiciones adoptadas por antropólogos como Marvin y Roy D'Andrade en la revista *Current Anthropology*, 2005, 36(3).

⁹ Según Negri, el *poder constituyente* es una potencia a la vez creativa y antagonista, innovadora y crítica, es la fuerza resistente que constituye lo político precipitando los tiempos. A lo largo de la historia va asumiendo distintas formas, racionalidades y principios organizativos, y se enfrenta a las cambiantes formas del *poder constituido* (Ley, Soberano, Constitución), y al Terminador, esto es, la medida que pretende capturar bajo la representación de la nueva constitución a la potencia expresiva del poder constituyente. «El poder constituyente es una potencia creativa de ser, es decir, de figuras concretas de lo real, valores, instituciones y lógicas de ordenamiento de lo real. (...) Pero, se dice, desde la revolución humanista hasta la revolución inglesa; desde la revolución americana a las revoluciones francesa y rusa y todas las demás del siglo XX, concluido el momento excepcional e incontenible de la innovación, el poder constituyente parecer agotar sus efectos (...). Esta apariencia de agotamiento es efecto de la mistificación que las prácticas del constitucionalismo ponen en actividad para bloquear la acometida que lo social y lo político llevan a cabo sobre el ser» (Negri, 1994:398).

¹⁰ La tesis que lee la causa de la crisis y reestructuración del capitalismo fordista hacia el postfordista en la potencia antagonista del poder constituyente ha sido largamente sostenida por los teóricos de la escuela *postoperista*. Véase, Cocco, 2003; Negri y Hardt, 2005; Virno, 2006; Negri, 2006; Berardi, 2007. Sobre los efectos de las revueltas, insurrecciones y revoluciones de los años sesenta y setenta sobre la ulterior caída del bloque comunista véase Arrighi, Hopkins y Wallerstein, 1999.

Argonautas (Malinowski, 1975) ya no podía servir ni como manual ni como libro de cabecera. Surgieron entonces otras posibilidades y proyectos. Al igual que puede estar ocurriendo ahora, los acontecimientos que forjaron la revolución crítica de la antropología crearon una suspensión de lo dado y una preparación del por-venir de más amplio alcance. En el terreno político se hablaba de una Nueva Izquierda, y de hecho la izquierda ya no volvería a ser la que era. Tras las revoluciones de los años sesenta y setenta la izquierda entró en crisis. Todo el mundo hablaba de la crisis de la Izquierda. Se le diagnosticaba una grave enfermedad, algunos dirían que degenerativa y terminal. Los acontecimientos creados por las prácticas antagonistas transformaron el signo y la distribución de las semánticas culturales y los deseos. En respuesta, el capitalismo tuvo que reestructurarse, y el «bloque comunista» ya no pudo seguir manteniéndose¹⁰. En los noventa algún neoliberal decretó el *fin de la historia*, pero el fin pronto llegó a su

término. Las crisis de la neoliberalismo se sucedieron una tras otra: crisis de los Tigres Asiáticos (1997), Crisis de la New Economy (2000), Argentina 2001, crisis del neoliberalismo latinoamericano (desde el 2001 en adelante), Crisis del Orden Mundial *bushista* (con la oposición a la guerra y la resistencia iraquí), y hoy Crisis Financiera Global. Más allá de estas crisis parece surgir una hipótesis, la que diagnostica una *apertura* que siendo creada por los acontecimientos recientes elabora una nueva posibilidad, aunque sólo sea eso, la de dar paso a otro estrato en la genealogía del movimiento (hipótesis del nuevo *intermezzo*).

Intermezzo

6. Si tras las emergencias de los años sesenta y setenta la izquierda ya no volvería a ser la misma que era, tampoco lo sería la antropología tras sus propias revoluciones críticas. Tartamudeamos diciendo que la antropología en el estado español puede estar preparando ahora las condiciones para entrar en un *intermezzo*, tan sólo una posibilidad, un tímido posible, insinuado con movimientos casi imperceptibles y eventos y pequeñas publicaciones inconexas. Unos se juntan aquí y allá, circulan los *e-mails*, uno aconseja este o aquel libro a un compañero, se crean nuevas redes, alguien escribe líneas desconcertantes en un artículo, y quien seguía fielmente cierta teoría y metodología se encuentra ahora mezclándola con otro tipo de planteamientos. Deliciosas palabras de un jesuita rebelde: «la historia comienza a ras de suelo, con los pasos. Son el número, pero un número que no forma una serie. No se puede contar porque cada una de sus unidades pertenece a lo cualitativo: un estilo de aprehensión táctil y cinética. Su hormigueo es un innumerable conjunto de singularidades» (De Certau, 1996).

7. A poco que se conozca el arte teatral, se sabrá que el *intermezzo* no se inscribe en teleología alguna. El *intermezzo* es una suspensión de la historia (*story/history/his-story*). Un *intermezzo* es una interferencia. No se define por un futuro apriorístico. No tiene necesidad de él. Su temporalidad es distinta. Por supuesto, en este ensayo el *intermezzo* es una metáfora, pero aquello a lo que se refiere no es del mundo de las representaciones, sino de lo *molecular*¹¹. Con el *intermezzo* hablamos de un momento y efecto que suspende la linealidad de la historia, y que tiene lugar siempre bajo la lluvia de meteoritos (acontecimientos). Anterior al propio sujeto, la suya es una temporalidad acontecimental que antes de efectuarse en el sujeto esquivo todo presente, libre de las limitaciones de un estado de cosas

dado. Un *intermezzo* no es más que una suspensión del acto previo; la suspensión del estado de cosas previo. Cuando llega el entreacto caben dos opciones: dejarlo pasar, y así reanudar la trama restándole importancia a los

¹¹ «El orden molar corresponde a las estratificaciones que delimitan los objetos, sujetos, las representaciones y sus sistemas de referencia. El orden molecular, por el contrario, es el de los flujos, los devenires, las transiciones de fase, las intensidades» en Guattari, 2004.

bailes que se dan el *intermezzo*, o coger las palabras y las cosas y moldearlas, y llevarlas y organizarlas y practicarlas de otra manera. Esta segunda opción es la que define el propio *pensamiento y práctica de intermezzo*. Ahora bien, si el *intermezzo* es el momento de perplejidad que causa el acontecimiento, en la misma práctica y pensamiento de *intermezzo* se prepara el fin de esa perplejidad, buscando con ello comenzar *de nuevo*. El *por-venir*, lo que está por venir, virtual en el pasado que coexiste con lo actual, tan sólo puede preparar sus formas de efectuación en el *intermezzo*, cuando en sus bailes uno se olvida por un momento del guión, se olvida incluso del Uno y se deja que la multiplicidad articule el cuerpo de otra manera, reescribiendo la historia con nuevos términos.

8. Para la antropología en el estado español afirmamos la lenta preparación de un *intermezzo*; impredecible en su desarrollo, indeterminado en cualquier caso. Está ocurriendo en estos precisos momentos. Podemos atender a los síntomas. *Síntomas tomados en negativo*: los signos del desconcierto están por todas partes. No importa con quién hables, cuál sea su línea de investigación, o cómo prescriba el *deber-ser* de la antropología: el interlocutor coincidirá en que la disciplina ha de remodelarse; ha de hacerlo por completo. Existe la sensación generalizada de encontrarse en un *impasse* donde lo que ha quedado obsoleto vuelve sin fin sobre lo obsoleto. Casi todos coinciden en que es necesario, urgente incluso, este cambio. ¿Qué hacer?, o mejor, ¿cómo hacerlo? Seguramente hay múltiples vías y maneras. Lo que se defenderá aquí es una de las propuestas, una entre varias posibles, aquella que más me convence y que responde al siguiente enunciado: volver a lo exótico *de nuevo*.

9. Por otra parte, hay datos triviales que ayudan a apuntalar la hipótesis del *intermezzo*. Estos datos triviales son, si se quiere, *síntomas externos* al *intermezzo*, no necesariamente acontecimentales, poco más que su decorado, pero no por ello menos importantes. Parecen suspender el orden de las cosas ante su inmediata reordenación. La remodelación de los planes de estudio y de los grados; las nuevas prácticas neoliberales de gobierno de la producción universitaria (en línea con Bolonia: culturas de auditoría y precariedad de los investigadores y el profesorado docente); la pronta jubilación de un amplio número de catedráticos; la cada vez más veloz desintegración de las redes que diferenciaban las corrientes y las camarillas antropológicas a lo largo de los años ochenta y noventa... Todos estos datos nos adentran en un terreno incierto, emergente e inminente. Pero estos datos no «dicen» nada de por sí, tan sólo *refuerzan* la hipótesis del *intermezzo*. Hay más.

La muerte de lo primitivo y sus alternativas débiles

10. Por largo tiempo la antropología fue vista como una ciencia que estudiaba a los primitivos. Pero, llegadas las revoluciones críticas, estos grupos pasaron a ser redefinidos como subalternos coloniales contemporáneos, y la singularidad

antropológica entró en crisis. A este desconcierto se añadió la crítica de los modos tradicionales con los cuales se recababa la *autoridad etnográfica* (Clifford, 2001), acompañada por la crítica que el feminismo, el movimiento negro y postcolonial, realizaban en contra de los sesgos androcéntricos, blancos y eurocéntricos que caracterizaba la disciplina. Ya que el modelo malinowskiano no podía ser legítimo por más tiempo, había que buscar otras formas. La propia publicación de los *Diarios* (Malinowski, 1989) íntimos de Malinowski en el 1966, contribuyó a este descreimiento. También el escándalo en torno al Proyecto Camelot¹². *Colonialismo y autoridad*. No hay que ser muy perspicaz para darse cuenta que tras la muerte de lo primitivo se encontraba la potencia de los movimientos anti-imperialistas y anti-coloniales, y que tras la crítica del modelo de autoridad del *realismo etnográfico*¹³ se hallaba una densidad histórica y cultural sedimentada con las luchas anti-autoritarias de los años sesenta y setenta. Crítica de la autoridad etnográfica, reconocimiento del carácter colaborativo de la producción de saberes y del texto, conversión del objeto en sujeto, dar la voz al nativo, dialogía y diversidad polifónica... todas estas propuestas, antecedidas por el movimiento feminista (dentro y fuera de la antropología)¹⁴, están presentes en las propuestas

¹² El Proyecto Camelot se trataba de un amplio proyecto de asesoramiento e investigación coordinado con la CIA para realizar labores de contrainsurgencia en América Latina. Es conocida su actuación antes y durante el gobierno socialista de Salvador Allende. Ciertos antropólogos ejercieron de espías para la CIA, y con el golpe de estado de Pinochet, ayudaron al dictador ejerciendo de «soplones» (ver Price, 2008). No fue el único programa que utilizó a los antropólogos como espías. Existieron proyectos similares en Vietnam, Tailandia, Colombia o Argentina. En la actualidad se ha producido una nueva polémica al haber colaborado ciertos antropólogos con el ejército estadounidense en Afganistán e Iraq (Programa Human Terrain Systems, HTS). En el 2007, en su *Annual Meeting*, la American Anthropological Association decidió prohibir a sus socios colaborar con proyectos como los del HTS.

¹³ Para un análisis y crítica de las convenciones de este género etnográfico ver, Marcus, y Cushman, 1998. Para una discusión sobre el «realismo etnográfico trascendental» y el «realismo etnográfico inmanente y reflexivo» véase Fernández de Rota, 2008 y 2009.

¹⁴ A mediados de los años noventa, en la obra colectiva *Women writing culture* (Behar, R., y Gordon. 1995. Berkeley: University of California Press), distintas antropólogas reflexivas llamaron la atención sobre el silenciamiento de ciertas obras pioneras del llamado «giro reflexivo» y de la figura del «antropólogo nativo». En este sentido, *Women writing culture* puede leerse como una crítica y una continuación feminista del proyecto trazado con el *Writing Culture*. Criticaba a los editores de tal volumen el no haber reconocido tales contribuciones pioneras. Este silenciamiento se apuntaba hacia problematización de las dicotomías conocimientos autorizados y desautorizados, saber etnográfico y saberes ordinarios. Se llamaba la atención sobre autoras como Ella Deloria y Mourning Dove (indígenas norteamericanas) o Zora Hurston, todas ellas mujeres que no habían sido reconocidas como antropólogas dentro de un contexto fuertemente androcéntrico y academicista. La obra de Hurston fue tachada de literatura folclorista, Deloria y Dove no fueron reconocidas como académicas sino que fueron tratadas como informantes (ver en *Woman Writing Culture* los artículos de Finn, J. “Ella Cara Deloria and Mourning Dove: Writing for Cultures, Writing Against the Grain”, pp. 131-147, y Hernández, G. “Multiple Subjectivities and Strategic Positionality: Zora Neale Hurston’s Experimental Ethnographies”; también Casas-Cortés, M. 2008. «Etnografías made in USA: rastreando metodologías disidentes» en Leizaola, A., y Hernández, J., *Minadas, encuentros y críticas antropológicas*. San Sebastián: Ankulegui, pp. 165-171). En esta genealogía que entrecruza el feminismo con la reflexividad, habría que mencionar también el libro de Peggy Golde *Women in the Field: Anthropological Experiences* (publicado en el 1970) y *Return to Laughter* de Laura Bohannan, publicado en el 1954 bajo un pseudónimo, ya que en la fecha «no se consideraba apropiado hablar públicamente sobre los aspectos personales del trabajo de campo, las dudas y los errores, las circunstancias fortuitas y el carácter deslabazado que se ocultaba tras el abstracto concepto malinowskiano de “observación participante”» (Eriksen y Nielsen 2001:123).

micropolíticas de otros autores del momento (Deleuze y Guattari, Foucault, De Certau tantos otros), y resonaban por doquier en las expectativas del movimiento estudiantil y los jóvenes de la Nueva Izquierda, la «contracultura», la Autonomía *Operaia*, ciertos movimientos campesinos anti-imperialistas.

11. Una vez fue declarado muerto lo primitivo, la antropología creyó perder su singularidad. A propósito del conocido fraude de los Tasaday, a finales de los años setenta hablaba Baudrillard sobre los *indios-simulacro*: «indios reconvertidos en lo que eran, es decir en lo que la etnología los ha convertido, indios-simulacro que proclaman en definitiva la verdad universal de la etnología» (Baudrillard, 2005). Baudrillard era tajante: «Para que la etnología viva es necesario que muera su objeto. Éste, por decirlo de algún modo, se venga muriendo de haber sido “descubierto” y su muerte es un desafío para la ciencia que pretende aprehenderlo» (Baudrillard, 2005:20). El *intermezzi* es inseparable de la *problematización*. En la problematización se escuchan los tartamudeos, y ante toda problematización se proponen siempre varias opciones, diversas, respuestas que responden todas ellas al nuevo *problema*¹⁵. Ante la muerte de lo primitivo había varias alternativas; todas ellas pasaban por aceptar esta venganza de los muertos y comenzar la antropología *de nuevo*. Había que darle la vuelta a las cosas, ponerlas al revés. Si la antropología había estudiado a los de abajo, ahora debía estudiar a los de arriba. Si hasta ahora, diría Nicholas Dirks, lo que la antropología hacía era una historia de los colonizadores y una etnografía de los colonizados, el reto era el de etnografiar ahora a los colonizadores y contribuir a escribir la historia de los colonizados – etnografía de la colonización, historización de los pueblos «sin historia» (Dirks, 1996). Y también, si el antropólogo debía emprender un largo y lejano viaje, ahora se apostaba por traer la «antropología a casa», traerla como crítica cultural, de la misma manera en la que los Weathermen gritaban a principios de los años setenta, en relación a la guerra en Vietnam,

“*Bring the war home?*”. Claro que esto no marcará más que unos de los puntos que conformaban la inversión (arriba/abajo, dentro/fuera, historia/etnografía). Otro concernía al giro de la mirada. Hasta ahora la antropología había mirado el mundo, ahora el mundo miraría a la antropología, como cuando los nativos americanos denuncian que los antropólogos violan sus cementerios y exponen en museos los restos de sus parientes expoliados.

¹⁵ Tomo el concepto «problematización» de Michel Foucault. La problematización se refiere al conjunto de prácticas discursivas y no discursivas que hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y lo falso y se constituya como problema y objeto para el pensamiento. Para que algo se problematice, dirá Foucault, es necesario que ese dominio y comportamiento concreto haya perdido su familiaridad o certidumbre. Una vez el objeto entra en la nueva constelación de dificultades a la cual responde la problematización, a menudo surgen varias respuestas posibles, multiformes, incluso contradictorias. El estudio de las problematizaciones ha de comprender lo que las hace simultáneamente posibles. Ver, Foucault, 1999:353-361.

12. Dentro de la antropología este giro de la mirada fue llamado *reflexividad*. Sus autores se centraron durante algún tiempo en la experimentación metodológica, reflexiva, discursiva, narrativa. Fue completamente necesario, sólo así la antropología podía comenzar *de nuevo*, pero la reflexividad no era una alternativa lo suficientemente fuerte¹⁶. ¿Por qué? Atendiendo al *fieldwork* y criticando radicalmente el *exoticismo*, a menudo descuidaron *lo exótico*, que, como veremos, es algo distinto. En el *Writing Culture*, en algunos artículos, no en todos, se echaba en falta esta cuestión. Y por supuesto, surgieron también otro tipo de alternativas, pero éstas eran mucho más débiles. Alternativas débiles, y peor aún, aletargantes e innecesarias, independientemente de que se escribiesen con tintes positivistas o interpretativos, que en este caso es lo de menos. Lejos de intentar comenzar *de nuevo*, desde estas alternativas débiles se reescribía el acontecimiento con los viejos conceptos, las viejas formas, con el gesto muerto; y que el gesto fuese de izquierdas o de derechas vuelve a ser lo de menos.

13. Hasta entonces la habitual en la antropología era esquema analítico «mi isla, mi tribu, mi gente = una comunidad discreta» (Stocking, 2002), una localización aislada de las mallas de saber/poder globales en un extraño *presente etnográfico* que paralizaba el tiempo y la diferencia, sincronía y holismo, haciendo del realismo etnográfico una mala versión de aquel otro desde el cual escribían los literatos del XIX (Dostoievski *et al*). Pronto, afectada por la crítica marxista que en los Estados Unidos comenzaba a retomarse, dado el contexto de los convulsos

¹⁶ Frente a lo reflexivo Donna Haraway propondrá la estrategia de la *difracción*. La difracción se aleja de la reflexividad antropológica y la reflexividad del tipo propuesto por Bruno Latour. «La reflexividad ha sido muy recomendada como práctica crítica, pero sospecho que la reflexividad, como la reflexión, solamente desplaza lo mismo a otro lugar, estableciendo las preocupaciones sobre la copia y el original y la búsqueda por lo auténtico y lo verdaderamente real. La reflexividad es un mal tropo para escapar de la falsa opción entre realismo y relativismo que surge al pensar en la objetividad fuerte y los conocimientos situados dentro del conocimiento tecnocientífico. Es necesario establecer distinciones en los aparatos semiótico-materiales, difractar los rayos de la tecnociencia para obtener modelos de interferencia más prometedores en las placas de grabación de nuestras vida y nuestros cuerpos» (Haraway, 2004). Dificilmente puede extrapolarse esta crítica a la totalidad de las propuestas reflexivas antropológicas. Y aún así, parece justo el sostener que en esencia éstas se limitaban a desplazar lo mismo a otro lugar. La problematización no llegaba lo suficientemente lejos, pero si no lo hacía no era tanto por el problema de la copia y el original como por su desatención a lo que aquí se definirá como lo *exótico*. Entiendo la *difracción* como una forma de aproximarse y narrar lo exótico en tanto que la difracción vislumbra las transformaciones en el *anthropos* (y los elementos tecnológicos, orgánicos, políticos, etc., que lo ensamblan), en el medio de las implosiones de las formas y las certezas (*problematización*), creando con ello nuevas narrativa que permiten ser habitadas por estos objetos/sujetos cambiantes. Criticada la reflexividad en virtud de la afirmación de lo exótico, pudieran ser pertinentes las siguientes palabras de Foucault: «Extrema dificultad la de proveer a este pensamiento de un lenguaje que le sea fiel. Todo discurso puramente reflexivo corre el riesgo, en efecto, de devolver la experiencia del afuera a la dimensión de la interioridad; irresistiblemente la reflexión tiende a reconciliarla con la conciencia y a desarrollarla en una descripción de lo vivido en que el “afuera” se esbozaría como experiencia del cuerpo, del espacio, de los límites de la voluntad, de la presencia indeleble del otro» (Foucault, 1997). Para una crítica de los límites de las etnografías reflexivas, véase Marcus, 1999.

años sesenta (Ortner, 1984:126-166), empezó a generalizarse la antropología de los grupos oprimidos, los subalternos o los sin voz, incluso se empezó a hablar de la necesidad de estudiar a «los poderosos»¹⁷. La atención al antagonismo iba desmembrando el holismo y cualquier funcionalismo. Se hacían trizas bajo las cuchillas de un *poder constituyente* cada vez más declinado bajo la forma de las *políticas de la diferencia*¹⁸.

14. El esquema «mi isla, mi tribu» solía contraponer lo lento a lo veloz, culturas frías y culturas calientes, lo moderno frente a lo subdesarrollado. Siguiendo este mismo esquema, en el Estado Español fueron muchos los que respondieron a la muerte de lo primitivo optando por estudiar a los campesinos, las tradiciones populares y el folclore, pero lo hacían como si nada hubiese cambiado, aplicando los mismos métodos y los mismos conceptos (por ejemplo, el concepto de cultura) anteriormente reservados para el estudio de los primitivos. De hecho, así era cómo nacía la antropología en el estado español. Nacía dejando pasar los acontecimientos, prolongado los viejos conceptos y formas, con el gesto muerto. Pero las cosas pronto comenzaron a cambiar. Pasados los años se empezó a indagar a propósito de cómo estas culturas se entrecruzaban con los procesos globales y la alta velocidad. En el cuadro aparecían esquemas irreductibles a lo primitivo y a lo ancestralmente campesino, irreducibles en definitiva a una parte del esquema «mi isla, mi tribu», la sincronía y neutralización del poder. Malinowski había borrado de su retrato etnográfico la existencia de los elementos disonantes con el esquema (por ejemplo, borrando las prisiones modernas, todos esos trobiand encarcelados, y que bajo el ojo del poder colonial el antropólogo los obligaba a convertirse en sus informantes). Desde dentro de un proyecto gubernamental estadounidense de colaboración con Indonesia también Geertz

¹⁷ Una de las llamadas más tempranas e influyentes a este estudio de las clases dominantes fue el artículo de Laura Nader "Up the Anthropologist - Perspectives Gained" en *Reinventing Anthrology* (1999). A lo largo de las últimas dos décadas se han realizado una multitud de etnografías del poder, de las elites, de las instituciones de encierro, los grandes centros del poder económico, etc. Uno de los autores que más han enfatizado la necesidad de realizar este tipo de estudios ha sido George Marcus. Su investigación acerca de las familias dinásticas tejanas es ya un clásico. Ver, Marcus y Hall, 1994.

¹⁸ Podríamos señalar la fecha simbólica del 1968 como el inicio de la declinación del poder constituyente en los términos de las políticas de la diferencia (véase, Negri, 2008). Para una crítica del concepto de cultura a partir de las redefiniciones del espacio y el ejercicio de las políticas de la diferencia ver Gupta y Ferguson, 1992.

había olvidado incluir un pequeño detalle: el exterminio a manos de Suharto de alrededor de un millón de rebeldes y comunistas (Ali, 2005). Salvando honrosas excepciones, ésta era la antropología que dominaba los *establishment* centrales (en Francia, Reino Unido y Estados Unidos) durante la «Edad de Oro» de la etnografía. Desde finales de los sesenta, las revoluciones de la antropología en Norteamérica criticaron ácidamente este tipo de descuidos. Aún con retraso, en el estado español estos otros estudios de lo rural comenzaron a insertar los

procesos de industrialización y capitalización en las comunidades estudiadas. Empezaban a esbozar sobre el lienzo los flujos globales que los penetraban, no sólo políticos y económicos, también culturales. Pero aún así, no parecían superar la localización monosituada del tipo «mi isla, mi tribu». Tampoco superaban su holismo, hablaban en los términos de un nacionalismo como tal o miniaturizado en la aldea, en la ciudad, en la nueva etnia o «tribu», una definición de la cultura que estaba siendo cuestionada, por múltiples razones, entre otras por la presencia de lo translocal, la hibridación y el antagonismo¹⁹. Lo mismo ocurrió en lo relativo al patrimonio. Los estudios de patrimonio crearon un abanico de salidas laborales en el ámbito de las políticas de desarrollo local (turismo, pero no sólo turismo). Puede observarse aquí la misma partición: por un lado hubo un regodeo en lo folclórico y sus esencias que borraba lo disonante; por otro lado, se comenzó a problematizar la relación entre tradición e innovación, a menudo de una manera

¹⁹ Sobre la crítica y redefinición del concepto de cultura véase, Abu-Lughod, 1991; Hannerz, 1996; Gupta y Ferguson, 1992; Trouillot, 2002; Fernández de Rota, 2005.

²⁰ Por ejemplo: Hobsbawm, 1991. Anderson, 1993; Gellner, 2008.

similar a la que durante los años ochenta se estaban desarrollando las revisiones críticas del nacionalismo²⁰. Las primeras perspectivas (prolongaciones del esquema «mi isla») simplemente dejaban pasar los acontecimientos.

Por supuesto, con el paso del tiempo, los acontecimientos no los dejan pasar a ellos. Las segundas perspectivas (diacronía, poder) pienso que no llegaron a estar a la altura de los acontecimientos. Pero la proliferación de los efectos acontecimentales tiene siempre múltiples vías y distintas velocidades. Con estas perspectivas se extendió el malestar hacia el estado de la disciplina. Fue uno de los factores. También se abrieron a partir de aquí ciertos *posibles* para que la antropología en el estado español trabaje hoy en el *intermezzo*, renovando la definición del campo de estudio, las temáticas de estudio, posibilidades incluso para renovar las metodologías.

15. En la reconversión de lo primitivo hemos señalado dos vectores: por un lado los campesinos y el folclore (lo ancestral doméstico); por otro lado, la temática de los dominados, los desposeídos, los marginalizados, excluidos, rebeldes y subalternos. En el Estado Español, muchos han encontrado en esto último la forma de continuar con la investigación en el «tercer mundo» más allá de la muerte de lo primitivo. Se estudiarán ahora a los colonizados, o aquellos grupos inmersos en los planes de desarrollo y de cooperación transnacional. Los antropólogos hallarán otra salida en el estudio de los nacientes movimientos indigenistas, fenómeno

²¹ Acerca de las propuestas de «repatriación» de la antropología tras la muerte de lo primitivo, Marcus y Fischer, 2000.

que desde finales de los años ochenta y comienzos de los noventa adquirirá una enorme magnitud y relevancia política. La antropología encontró así

una manera de reactualizarse dentro de su propia geografía tradicional (el «tercer mundo»), pero la temática de los dominados, al igual que ocurría con la temática de los campesinos (y el patrimonio), permitirá también traer la antropología a casa.²¹ Evidentemente, hay rebeldes y oprimidos domésticos: los asalariados, también los flujos migrantes y diaspóricos cada vez más intensos, o los movimientos sociales. Ya fuese en el «tercer» o el «primero», todos estos colectivos sociales se ensamblaban dentro de relaciones de poder y saber más amplias, en relación a largas prácticas institucionales imposibles de reducir a los esquemas «mi isla, mi tribu». La antropología parecía temblar, agitarse y eventualmente renovarse, pero difícilmente consiguió trazar una alternativa *fuerte*. Por ejemplo, a lo largo de los últimos años, en el estado español, ha habido una notoria proliferación de estudios sobre las culturas laborales y sobre las prácticas interculturales y transnacionales de los migrantes. En torno a estas prácticas están surgiendo propuestas ciertamente interesantes, pero es posible que estas sean las menos. La mayoría se contenta con actualizar el campo de estudio dentro de las movedizas situaciones contemporáneas, y aunque aquí se incluya decididamente la historia, en casos contados puede verse como el *anthropos* es discutido dentro de ella. El *anthropos* debe ser llevado hasta el centro de las indagaciones.

16. Uno de los campos donde el *anthropos* es decididamente problematizado es en las etnografías feministas y *queer*, ampliamente influenciadas por las teorías postestructuralistas y el constructivismo social. Al fin y al cabo, las corrientes *post* que han querido radicalizar a Mead y a Beauvoir (extendiendo el cuestionamiento del género a la deconstrucción del sexo), no hacen otra cosa que una *historización del presente*, del presente cambiante del *anthropos*, que termina por evocar, cuando no por indagar directamente, acerca de las reconfiguraciones contemporáneas. Aunque los estudios sobre sexualidades tienen una importante presencia en el medio anglosajón²²;

²² Para un resumen de los estudios LGTB en Estados Unidos hasta el 1993 véase Weston, 2003. Una reseña actualizada puede leerse en Boellstorff, 2007.

en el estado español son escasos. No ocurre lo mismo con los estudios de género, o con aquellos que introducen al menos la variable género en sus

investigaciones. Sin embargo, y en consonancia con la política feminista oficial (la de los partidos y ONGs), la tendencia dominante es la de quedarse en una relativización de los valores social y culturalmente asignados al género, sin prestar atención a la variabilidad de lo que ciertas autoras han denominado el sistema sexo/género (Rubin, 1986), o la producción performativa (Butler, 2007) o tecno-política del sexo (Haraway, 1995), es decir, sin indagar más que sobre la dimensión representativa, obviando la reconfiguración semiótico-material de la «carne» del *anthropos*.

17. Llegados aquí se vuelve necesaria una aclaración. Con lo dicho en los puntos anteriores no se pretende practicar una mera *analítica de la miseria* ni diagnosticar una simple *miseria de las analíticas*. Para lo que se refiere a la antropología en el

estado español podemos decir que las posiciones críticas reseñadas en el punto 14 y 15, completadas con este vector feminista (punto 16), marcan tres líneas entre otras a partir de las cuales es posible llegar a situar la antropología ibérica en el pensamiento de *intermezajo*. Habría que añadir más. Los estudios de las culturas híbridas, los análisis de los procesos en curso de cambio social y cultural, la atención a las articulaciones transnacionales, las etnografías en/del ciberespacio. Pienso que todo esto constituye un sedimento actual en la antropología sita en el estado español a partir del cual es posible llevar a la antropología al *intermezajo*, por más que se trate de un sedimento ciertamente minoritario.

Fieldwork y singularidad del saber antropológico

18. Defino la debilidad o la fuerza de las distintas propuestas en función de la propia definición de la singularidad del saber antropológico. En mi opinión, la singularidad antropológica se compone al menos de dos elementos: el *fieldwork* y lo *exótico*. La debilidad será por tanto el desatender a alguno de los dos componentes. Para lo que concierne al estado español, aunque durante los años setenta, ochenta y noventa el tipo de alternativas mencionadas consiguieron prolongar la disciplina más allá de la muerte de *lo primitivo*, a menudo fallaron a la hora de renovar los dos componentes que definen el saber etnográfico. Y de los dos elementos, lo *exótico* fue lo más desatendido. Digámoslo claro: en los comienzos de esta antropología, inspirados en las claves de la Edad de Oro de la disciplina, algunos consiguieron crear un efecto exótico, pero durante estas décadas la mayoría se contentó con realizar un trabajo sin exotividad posible, poco menos que un recuento y descripción de lo que observaban, una depauperización de la antropología convertida aquí en un conocimiento de carácter técnico, y un hablar sobre lo ya hablado, una utilización del trabajo de campo sin más teoría que la de la *lengua franca* (el lenguaje ordinario) y sin más profundidad que la de las lenguas *hegemónicas* (los conceptos dominantes y residuales, sedimentados en lo social y lo académico como las *metáforas* muertas de las que hablaba Ricoeur, 1980). Era aquí donde la antropología languidecía, y aún languidece, y esto es sin duda una parte de lo que tiene que agitar el pensamiento de *intermezajo*. Por lo demás, habría que decir que los pocos que conseguían realizar una aproximación con posibilidades exóticas, lo hacían reproduciendo las metodologías de un proyecto que ahora desaparecía. Hay que pensar de nuevo el *fieldwork*, los conceptos y toda la metodología. Pero es poco lo que hasta ahora se ha hecho en el estado español.

19. *Zoom* otra vez hasta el mundo anglosajón. Dados los cambios propiciados por las revoluciones antropológicas y el transcurrir de los acontecimientos, decimos que el trabajo de campo tenía que ser redefinido. Ya que lo primitivo se moría, y en el reconocimiento de la heterogeneidad y los flujos globales la definición de «cultura» ya no podía poseer por más tiempo una definición holística y sincrónica y referida a un

grupo discreto, la metodología de la antropología cultural comenzó a experimentar con distintas formas. La polifonía fue una de ellas. De ella se derivaron otra serie de propuestas. Esta subjetividad crítica desembocó, por ejemplo, en un énfasis sobre el estudio de los *ensamblajes* (los distintos tipos de actores, procesos y tecnologías que se dan cita alrededor y a través de un objeto), y en una atención a la multiplicidad de los sistemas morales y las distintas racionalidades, presentes no sólo entre los distintos actores que confluyen alrededor de un objeto, sino también yuxtapuestas en cada uno de los sujetos²³. Asimismo, frente al modelo de localización «mi isla, mi tribu»,

²³ Más adelante expondremos algunos ejemplos al acercarnos al Anthropology of the Contemporary Research Collaboratory.

²⁴ Este carácter multisituado nada tiene que ver con aquellas otras metodologías comparativas (al estilo de George Murdock), que no era sino una mera suma y contraste de las viejas culturas discretas y holísticas.

²⁵ En 1950 escribía Leiris: «El África que yo recorrí en el periodo de entreguerras no era ya el África heroica de los primeros exploradores, ni tampoco el África a partir de la que Joseph Conrad concibió su magnífica obra *El corazón de las tinieblas*, y difería igualmente del continente que hoy vemos salir de un largo sueño y trabajar, a través de movimientos populares como la Agrupación Democrática Africana, a favor de su emancipación. Por ese lado –así, me veo tentado a creerlo– ha de buscarse la razón por la que no encontré en ella sino un fantasma» (Leiris, 2007).

²⁶ En «Antropología e historia», una conferencia pronunciada en la Universidad de Manchester en el 1961, Evans-Pritchard se mostraba rotundo al afirmar que la antropología sin historia no era nada, pero que tampoco lo era la historia sin la antropología (Evans-Pritchard, 1974).

cobraron importancia los enfoques multisituados. Precisemos más: por multisituado hacemos alusión al concepto de George Marcus (1998), esto es, el seguir la trayectoria de objetos y cuerpos, con sus relaciones y recomposiciones cambiantes dependiendo del lugar y el flujo que interconectan, un carácter multisituado que no es simplemente una pluralidad de localizaciones geográficas sino también de posiciones de sujeto (pluralidad de localizaciones subjetivas).²⁴ Por otra parte, en honor al hasta entonces desconocido legado de autores como Michel Leiris²⁵, o a los últimos escritos del bien conocido Evans-Pritchard²⁶, se hizo hincapié en incorporar la historia en el campo de estudio, pero también en la propuesta experimental y reflexiva que

argumentaba la necesidad de incluir la propia temporalidad del investigador (y no sólo del investigador) en la investigación y el texto etnográfico (Fabian, 1983).

20. En la conjunción de estas renovaciones metodológicas y conceptuales, en la definición del campo y de la relación objeto/sujeto, se alcanzó otro tipo de «objetividad» que ya no tenía ya nada que ver con la del positivismo, menos aún

²⁷ En su conocido texto sobre los conocimientos situados, Donna Haraway recurre a una metáfora visual. La visión es siempre una cuestión de «poder ver». No hay visión pasiva sino traducciones y maneras específicas de ver, activas, parciales, situadas, que implican algún tipo de violencia. Los conocimientos así situados, dirá Haraway, han de preguntarse con la sangre de quién y qué se han construido mis ojos en su determinación específica. Con ello se aleja del relativismo –arte de estar en ningún sitio y todos a la vez– y redefine un universalismo que tan sólo puede proceder mediante traducciones y conexiones parciales que han de ser críticamente reconocidas y una objetividad que ha de entender que los objetos siempre son objetos activos. De acuerdo con Sandra Harding en su crítica de la deconstrucción y del relativismo, Haraway apuesta por una forma afirmativa de objetividad, que a partir de estos criterios enunciados, la refuerzan reconociendo a su vez sus propias contradicciones y límites. Ver Haraway, 1995; Harding, 1996.

con los criterios del realismo *naïf*, sino que se fundamentaba en unos *conocimientos*

²⁸Ver, Clifford, 1999. «Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina antropológica». En el inglés el título del artículo varía sustancialmente: en lugar de trabajo de campo, viaje y disciplina antropológica, el subtítulo habla de trabajo de campo, viaje y *localización* antropológica. El título original del libro es *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Juega con la similitud entre *routes* y *roots* proponiendo un cambio metodológico y epistemológico desde las raíces (lo fijo, la esencia) hacia las rutas o itinerarios (localizadas en su movilidad).

²⁹Sobre lo *para-etnográfico* véase Marcus y Holmes, 2006.

³⁰ Este es el objetivo de los cursos que organiza el Center for Ethnography que dirige George Marcus en la Universidad de California, Irvine. Véase su *website* en <http://www.socsci.uci.edu/~ethnog/theme3.htm>. Para más referencias puede leerse su comunicado "Centers Para-Site in Ethnographic Research Projects" en <http://www.socsci.uci.edu/~ethnog/theme3.htm>. Consulta: 11 de marzo de 2009.

situados y podía enunciarse como una *objetividad fuerte*²⁷, enfatizando también el análisis de la propia *producción del campo de estudio*²⁸. Más tarde, en paralelo a la atención por lo que Marcus llamará lo *para-etnográfico* (lo que de «opinión de nativo» hay en los discursos autorizados de los científicos, de los políticos)²⁹, la legitimidad de lo que podía ser definido como «campo de estudio etnográfico» sería de nuevo problematizado. A la desestabilización del campo responde la propuesta de los *para-sitios*, esto es, momentos (conferencias, seminarios, etc.) que hibridan en un mismo tiempo y espacio el acto de la investigación de campo, la exposición de lo investigado y la reflexión sobre las investigaciones³⁰.

Ahora bien, si los acontecimientos imponían la necesidad de redefinir el *fieldwork* y su método, y el pensamiento de *intermezzo* respondió a este reto con nuevas propuestas, no menos urgente era la tarea de redefinición de lo *exótico*.

Anthropos y alteridad

21. La raíz griega *exo* hace referencia a lo que está fuera o a lo foráneo. En el Real Diccionario de la Lengua Española pueden leerse varias acepciones del término. Una acepción nos habla de lo extranjero. Otra se refiere a lo chocante y lo extravagante. La tercera se desplaza hasta México: «3. Mex. Bailarina de cabaré». En inglés el término fue introducido en los diccionarios en el 1599. Aquí nos encontramos con las acepciones que evocan lo foráneo, lo extravagante, también las danzas, en un primer momento las danzas «flamencas» (1599), ahora también el *streptease*. Pienso que la acepción que nos interesa puede guardar alguna relación con esto último, con las danzas y el desnudarse, también con cierta acepción de la alteridad y el *anthropos*.

22. Ya desde los inicios de la antropología en el siglo XIX, la alteridad ha sido uno de sus temas principales. Por supuesto, ha sido siempre definida en función de la figura del central que estudia la antropología: el *anthropos*. Decimos *anthropos* y no el Hombre, *anthropos* y no la Humanidad. La antropología no ha de ser la «ciencia de el Hombre»; esto sería limitarla y petrificarla en el tiempo. Sería mejor retratarla al modo de Rabinow, como ciencia del *anthropos*, asumiendo para ello una actitud metodológica nominalista (partir en nuestra investigación de que los

universales no existen). El Hombre, decía Nietzsche, está llamado a morir de risa junto con los antiguos dioses y la gramática divina³¹, y aunque sigue siendo hoy completamente actual, parcialmente está siendo reconfigurado, maquinado, ensamblado para renacer de distintas maneras. Con el término *anthropos* nos referimos a una superficie de inscripción y efectuación concreta. No hay esencia aquí que desvelar. Hay que indagar sobre sus reconfiguraciones y caducidades. Su única «continuidad» está tejida de una maraña de muy distintos hilos zigzagueante, todos ellos descosidos: reinterpretaciones y rearticulaciones de elementos heterogéneos, conceptos y racionalidades cambiantes, prácticas e instituciones, representaciones y devenires, que se conectan modificando sus términos,

³¹ La muerte de Dios en Nietzsche es inseparable de la muerte de la gramática: «Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática» (Nietzsche, 2004:55). Lo que hay en cuestión es, en fin, el problema de la enunciación y el sujeto. La gramática nos anima a pensar que existe un sujeto separado del predicado, anterior al predicado, una enunciación que es efectuada por un sujeto soberano: «Historia psicológica del concepto "sujeto". El cuerpo, la cosa, el "todo" construido por el ojo, inspira la distinción entre un hacer y un hacedor; el hacedor, la causa del hacer, concebido cada vez más sutilmente, finalmente ha dejado un rastro: el "sujeto"» en Nietzsche, 2006:46.

transformando su consistencia, y con ello su sentido y significado. Concretamente, partiendo de Rabinow, con el término *anthropos* me refiero a las distintas producciones, figuraciones y encarnaciones de lo «humano» habidas desde la aparición de las ciencias del hombre, de las ciencias sociales modernas, de las prácticas del biopoder y gubernamentalidad moderna que hicieron posible la aparición de *l'homme*, como primera composición del *anthropos*, a finales del XVIII y

comienzos del XIX. Un siglo después, en el alba del siglo XX, Heidegger decía que en ninguna época como en la cual vivía se habían atesorado tantos conocimientos sobre lo humano, y que sin embargo, nunca como entonces se sabía menos qué era eso que se llamaba el Hombre. Tal reflexión la tomaba de Nietzsche, que a su vez redefinía el «dios ha muerto» de Stirner (1974). Dicha afirmación parece tener hoy tanto o más sentido. Sea como sea, el *anthropos* y no el Hombre es lo que ha de estudiar la antropología.

23. Será necesario precisar con más finura qué es eso a lo cual le otorgamos que bautizamos como *anthropos*: «*anthropos* sugiere la específica formación de las ciencias humanas: antropologías, *logoi*, de los humanos en tanto que seres biológicos y sociales. Sugiere también una orientación analítica hacia la maleabilidad, la especificidad, y la historicidad de las formas de vida constituidas a través de estas finitudes» (Collier y Ong, 2005). Si bien la historia del *anthropos* comienza con la Modernidad, desde los finales del XVIII han sido varias sus mutaciones. Rabinow habla de tres tipos distintos: el *anthropos* en tanto que *l'Homme*, el *anthropos* como la Humanidad de los «derechos humanos», y una tercera figura emergente: ¿el *anthropos* como *sistemas vitales*? (Rabinow, 2006).

A grandes rasgos, sin duda demasiado toscos, podríamos hablar de otras tres grandes formas de aproximarse a la alteridad. No hay aquí una simetría perfecta ni tampoco una correspondencia estructural limpia, nítida y coherente con la tipología de Rabinow. Se trata de otro aspecto que no obstante dialoga y atraviesa las figuras cambiantes del *anthropos*. Podríamos resumirlas de la siguiente manera: primero, la alteridad como desenvoltura; segundo, la alteridad como intercambio; tercero, la alteridad como advenimiento del afuera. O dicho de otra manera, y pensando en la arqueología de los discursos etnográficos: la alteridad como mismidad cronológicamente diferenciada; la alteridad como intercambio (a partir de la mismidad); y la alteridad como *lo exótico*.

24. Rabinow toma la expresión *l'Homme* de Michel Foucault. En cierto sentido, y con sus matices pertinentes, esta sería la figura del *anthropos* de la que hablaban Stirner, Nietzsche y Heidegger. En *Las palabras y las cosas* Foucault (2006) distinguía tres *epistemes* que se volvían dominantes en tres momentos históricos. De hecho, Foucault hablaba entonces de *épocas*: la renacentista, la Época Clásica y la Modernidad³². En la filosofía

³¹ La muerte de Dios en Nietzsche es inseparable de la muerte de la gramática: «Temo que no vamos a desembarazarnos de Dios porque continuamos creyendo en la gramática» (Nietzsche, 2004:55). Lo que hay en cuestión es, en fin, el problema de la enunciación y el sujeto. La gramática nos anima a pensar que existe un sujeto separado del predicado, anterior al predicado, una enunciación que es efectuada por un sujeto soberano: «Historia psicológica del concepto "sujeto". El cuerpo, la cosa, el "todo" construido por el ojo, inspira la distinción entre un hacer y un hacedor; el hacedor, la causa del hacer, concebido cada vez más sutilmente, finalmente ha dejado un rastro: el "sujeto"» en Nietzsche, 2006:46.

³³ «Las Meninas son utilizadas por Foucault, Cray, Mitchell Alpers y Elias (apoyado ahora por los análisis radiográficos de Nash y Brown) para pensar acerca del *interface* de transición entre dos *epistemes*, las cuales coexisten dificultosamente dentro del cuadro. (...) Para Svetlana Alpers, el cuadro dialoga entre dos estilos regionales de ver/pintar, el descubrimiento italiano del esbozo de la perspectiva, de ver el mundo como si fuese mirado a través de una ventana; y aquél del mapeo holandés que ve el mundo como una superficie llena (...). Para Elias, la pintura dialoga entre el *ego* aislado cartesiano y una subjetividad más moderna constituida por una serie de técnicas de distanciamiento y mediación, aprendiendo a mirarse a sí mismo como los otros lo ven a uno, en el proceso civilizatorio de separación y auto-concienciación de ser un *self social*» (Fischer, 2003:314).

Descartes sería la figura emblemática de lo Clásico y Kant la bisagra hacia el *anthropos* Moderno. En el Renacimiento y la Época Clásica la *humana conditio* esta compuesta y era pensada a través de la forma-dios. El hombre debía interpretar los signos del orden del mundo o medir las representaciones de su orden, un orden que no creaba. Descartes tenía que recurrir a Dios para desbaratar la hipótesis maligna. El *anthropos* no era objeto de reflexión en cuanto tal, lo era la forma-dios. La geometría Spinoziana y la monadología Leibniziana todavía dibujaban una figura-dios de lo humano ajena a la forma-hombre que define el *anthropos* (Deleuze, 2003). Entre ambas formas, se sitúan *Las Meninas* de Velásquez como una expresión de *intermezzo*. Esto es lo que interpreta Foucault. No es el único. Norbert Elias y Svetlana Alpers, entre otros, se han servido del cuadro para interrogar al *intermezso*³³. En *Las*

Meninas hay un pintor, el propio Velázquez, que está mirando al lienzo donde el cuadro es representado, y que da la espalda al espectador. El espectador ocupa la misma posición que el modelo del cuadro, un modelo que no hubiese aparecido retratado en ninguna parte si no fuese por una grácil luz que desciende desde una ventana hasta el espejo, aquel que el modelo y el espectador tienen enfrente, en el fondo de la habitación. Se ve reflejado ahí el modelo del cuadro, ocupa la misma posición que el espectador, el modelo es el rey, el soberano, iluminado junto a la reina por una luz que atraviesa el cristal e ilumina el espejo para producir la representación; un rayo que no se ve de dónde viene. *Las meninas* habitan un *intermezzo*, un lugar que suspende lo clásico e insinúa los elementos del por-venir moderno, es decir, la era del Hombre (*l'Homme*), aquella en la cual la representación se vuelve opaca. Esta forma de conocimiento tiene sus límites. Cuando el hombre es tomado como ser finito, fuente y productor de sus propios saberes, hay algo que permanece *impensado*, que no se logra representar. *Las meninas* articulan un complejo juego de representaciones, pero el pintor que tenemos en frente está inmóvil, no puede pintar. Se diría que nos muestra con su pasividad el límite de la que será la *episteme* moderna: no se puede representar la representación, no se puede representar el acto de la representación. Lo impensado en la modernidad será el *l'Homme*. El trabajo, la vida y el lenguaje, en el discurso de la economía política, la biología, la lingüística, son tomados como positividades, son historizados como elementos explicativos de *l'Homme*, una figura que, en el paso de la metafísica de la infinitud a la analítica de la finitud, queda deshistorizado, localizado en el espacio vacío de la representación. *l'Homme* es en esta *episteme* la finitud que queda sin historia, a pesar ser el objeto y sujeto de la misma, protagonista irrepresentable de una historia, su historia (*his-story*), justificante y justificador de la misma, objeto y sujeto al mismo tiempo, pero sin historizar, sumergido en una profunda opacidad.

25. Con tales argumentos Rabinow se vuelve hacia la antropología. Encuentra la figura del *l'Homme* en Franz Boas y en los estudios de «cultura y personalidad» (Ruth Benedict, Margaret Mead). También en el estructuralismo de Lévi-Strauss, en los marxistas y su teoría del trabajo, los simbolistas y sus formas simbólicas neo-kantianas, y en los neo-hegelianos con su idea del *Volk* y el *Geist* (Rabinow, 2006). Foucault analiza la figura moderna de *l'Homme*. Con su aparición *l'Homme* se convierte paradójicamente en el objeto y sujeto de su propio conocimiento y organizador del espectáculo en el cuál él mismo aparece. Con la emergencia de *l'Homme* se da entonces una inversión sorprendente: a partir de su limitación y finitud reclama el conocimiento total precisamente en virtud de sus propias limitaciones (Rabinow y Dreyfus, 2001). Foucault realiza una arqueología del lenguaje, de la vida y del trabajo para ver cómo tales conceptos hicieron

emerger de un lienzo en blanco la figura finalmente irrepresentable hundida en las profundidades del sujeto. Así, por ejemplo, si en la Época Clásica la riqueza estaba unida a la representación de las grandes *positividades* (la moneda-y-Estado para los mercantilistas; la tierra-y-Estado para los fisiócratas), la Economía Política moderna realizó una inversión radical: la riqueza quedaba unida al sujeto a través de un nuevo concepto, el de la producción que convertía al trabajo cualidad genérica de la *especie*, un semi-trascendental del sujeto que lo acota en su finitud y colocaba al *anthropos* en el vacío de representación que deja. Dirá Deleuze que se trata de «una especie de conversión kantiana a nivel de la economía política» (Deleuze, 2005). Se diría que las palabras y las cosas bailan en metamorfosis alrededor del *intermezzo* y el acontecimiento; lo que baila, en fin, es el propio *anthropos*. Y más allá de aquel *intermezzo* en la antropología Lévi-Strauss nos acercó a otro nuevo. Por supuesto, su racionalidad universal ya no es como aquella de la cual hablaba Spinoza, es decir uno de los infinitos modos de conocimiento pertenecientes a Dios (el Ser) y con el cual el hombre se reconocía en su eternidad. Con Lévi-Strauss la propia ley universal que define a *l'Homme* como tal es definida a su vez por la propia ley de su pensamiento. El círculo se cierra con y en *l'Homme*. Ahora lo que habla ya no es tanto el sujeto sino algo más íntimo, pero no lo hace tampoco como en Kant. Parece hallarse suspendido entre dos mundos. Sobre ello volveremos.

26. La figura de *l'Homme* está presente en los escritores evolucionistas del siglo XIX: Bachofen, Morgan, Tylor. Parten del legado de la primera antropología de las razas. Como en aquella, la alteridad es entendida como una *mismidad diferida*. Se trata de modelo pensado por *desenvoltura*, como una semilla que germina y evoluciona por distintos pasos cronológicos, las etapas de su ciclo vital, un Hombre que evoluciona ahora desplegando primero un tallo, luego una flor –o el nacimiento del mercado, de la Ley, las clases, el Estado-, pero siempre sobre una materia igual a sí misma desde el origen (la semilla de *l'Homme*). La alteridad, el *otro*, es marcado en el proceso de *desenvoltura*, en este caso una *desenvoltura* progresiva y teleológica. Para el civilizado el *otro* puede ser el salvaje o el bárbaro, pero siempre es un pasaje en una misma esencia, la *especie*, una «unidad psíquica» que en la simultaneidad del tiempo distribuye distintas posiciones en el cronograma de la *desenvoltura* teleológica, un acto que ha de pasar a otro acto sin suspensión del orden de las palabras y las cosas en el *anthropos*; un único guión evolucionista que evita (deja pasar) las danzas del *anthropos* en el *intermezzo*. Así es pensada la alteridad como marca de una posición en el cronograma, como punto dentro de la línea hacia la cual circula a distintas velocidades lo *mismo*. Los neo-evolucionistas del XX no hicieron más que ramificar los guiones con los que se escribía *bis-story*.

27. En Lévi-Strauss, en cambio, sobre la base de una semilla común de la cual sale un tronco que se ramifica (las estructuras mentales universales)³⁴, la alteridad pasa de la evolución a la circulación. La producción del *anthropos* se desplazaba hasta el intercambio. La alteridad se produce siempre a partir de

³⁴ «Un primer tipo de libro es el libro-raíz. El árbol ya es la imagen del mundo, o bien la raíz es la imagen del árbol-mundo. Es el libro clásico como bella interioridad orgánica, significativa y subjetiva (los estratos del libro). El libro imita al mundo, como el arte a la naturaleza [...] La ley del libro es la reflexión, lo Uno que deviene Dos [...] La lógica binaria es la realidad espiritual del árbol-raíz. Incluso una disciplina tan “avanzada” como la lingüística conserva la imagen de base ese árbol-raíz que la vincula a la reflexión clásica, (Chomsky y el árbol sintagmático que comienza en un punto S y procede luego por dicotomías). Ni que decir tiene que este pensamiento jamás ha entendido la multiplicidad: para llegar a dos, según un método espiritual, necesita presuponer una fuerte unidad principal» (Deleuze y Guattari, 2004).

una relación de mismidad que puede ser rearticulada, como en Baudrillard, un común compartido y ya presente (por un lado el intercambio de mujeres, por el otro la reversibilidad del común en la seducción y mediante la implosión, respectivamente en Lévi-Strauss y Baudrillard). Este tipo de alteridad puede ser expresada a través de enunciados muy diferentes. Desde una perspectiva distinta, el interaccionismo simbólico de Erving Goffman suscribe su propia versión de *la alteridad como intercambio (a partir de la mismidad)*. Inspirado en Goffman,

Fredrik Barth escribió en el 1969 un influyente ensayo sobre la etnicidad, sus límites y sus fronteras (Barth, 1976). Para Barth la etnicidad se produce en la interacción. La diferencia es construida en relación con el *otro*, con lo que el otro *no es*, y lo que el nosotros *es*, resaltando elementos diacríticos, pero siempre sobre un común compartido (lo que se comparte en una interacción que no es sino un intercambio, aquel común a partir del cual es posible distribuir los diacríticos). Si el *otro* ya no es *nosotros* lo es sólo porque el Uno implica al *otro*. El otro está dentro del Uno haciendo posible pensarlo como *otro*: si los pathanes no son punjab es porque seleccionamos unos rasgos que nos diferencian, que construyen límites, pero los límites se construyen declinando lo común en clave de diferencia; un diacrítico *en* lo compartido, pues los punjab no son tales sin los pathanes. Un punjab ha devenir pathan, ha de captar los códigos y afectos del pathan para diferenciarse de ellos, y viceversa. La alteridad se produce en un *bloque de devenir* compartido, pero no parece haber sitio para lo *exótico*, lo innombrable, lo impensable y el advenimiento del por-venir; no hay sitio para el *afuera*. Muy al contrario de lo que Deleuze y Guattari intentan expresar con el concepto del devenir, este bloque se convierte en una dialéctica. No parece haber nada que llegue desde fuera de los términos de la relación. Aunque carente de teleología, observamos aquí otra versión de la dialéctica de la mismidad y la diferencia. Y la dialéctica es un falso movimiento. Lo que caracteriza a la dialéctica es que en la antítesis ya está implícita la síntesis (los muchos están

implícitos en el Uno)³⁵. Por lo demás, aquí la alteridad remite al revestimiento del *anthropos*, nunca a la propia producción del *anthropos*, éste simplemente queda impensado: no se puede representar el acto de la representación. Desde estas posiciones la alteridad se mide en el reflejo, con la mirada del espejo, se mira de un lado u otro del espejo, desde los diacríticos que diferencian en la interacción compartida o con las estructuras secretas que nos diferencian sobre la base de lo mismo, pero siempre es una cuestión de mirarse al espejo. Con ello se pierden de vista los límites absolutos: aquello que termina por golpear en el filo del espejo sacudiendo la representación y su reflejo. Por esta razón estas alteridades no pueden ser más que relativas (al espejo) y nunca absolutas (afuera del espejo).

28. En los años setenta Marshall Sahlins abandonó el neo-evolucionismo. En 1985 escribió *Islas de Historia* (Sahlins, 1998). Estaba muy influenciado por el estructuralismo, y a su pesar, también por el postestructuralismo. En *Islas de Historia* se plantea la relación entre acontecimiento y estructura a propósito del primer encuentro entre los hawaianos y los ingleses en el siglo XVIII. Hablaba en el lenguaje del estructuralismo: como el maná para Lèvi-Strauss, en el sexo de los hawaianos se hallaría el «significado flotante» que engarza todas las series culturales. Pero a partir del propio Lèvi-Strauss la estructura mental que éste defendía parecía comenzar temblar. Tras la publicación de *Islas de Historia* Sahlins protagonizó una conocida polémica con un antropólogo cognitivista. Obeyesekere defendía la universalidad de *l'Homme*, una única racionalidad universal, etc. Sahlins ejemplificaba en las islas hawaianas del XVIII la existencia de racionalidades distintas. El acontecimiento planeaba sobre Hawái, y Sahlins a momentos parece tentado de subirse encima, pero el peso de la estructura le impide volar, tampoco logra ver a los hawaianos más allá del esquema «mi isla, mi tribu». Fuese como fuese, el vuelo del acontecimiento llegaba de tierras lejanas, enfrentado fuerzas, poder y resistencia, visibilidades y decibilidades dispares. Desde tierras lejanas

³⁵ Como sostiene Deleuze, podríamos decir que la antítesis está implícita en la síntesis, y los muchos en lo uno, en tanto que el Sí mismo es uno (tesis) y es múltiple (antítesis), y la síntesis viene como unidad de lo múltiple. Deleuze considera que éste se trata de un falso movimiento. Desde un punto de vista neoescolástico (principio de que un efecto no puede tener más realidad que su causa), aproximándonos a la crítica de la dialéctica platónica y hegeliana que realiza Bergson y Deleuze reinterpreta, podríamos decir lo siguiente: «Para que el ser sea necesario, la causa ontológica fundamental debe ser interna a su efecto. [...] Si bien el mecanismo y el platonismo lograron concebir la diferencia, sólo llegaron a las diferencias contingentes (*per accidens*); la concepción de Bergson de la diferencia interna nos lleva a reconocer las diferencias sustanciales (*per se*)» en Hardt, 2004:43-45. Según Deleuze y Hardt, en Bergson la cosa difiere de sí misma primero, de modo inmediato, mientras que en Hegel la cosa difiere de sí misma porque primero difiere de todo lo que no es (el esquema tesis-antítesis-síntesis, o la producción del devenir en el paso del ser por el no-ser). Hardt concluirá que este movimiento dialéctico no puede ser sino falso. Con Bergson sostiene que el «ser en general», el «no ser en general», lo «Uno en general» y lo «Múltiple en general» son todos ellos ropajes demasiado amplios. El movimiento dialéctico es falso ya que no puede más que implicar una *causæ per accidens*, y ya que «lo singular nunca podrá alcanzarse corrigiendo una generalidad por otra» (Deleuze, 2004:52).

nos aproximábamos entonces a *lo exótico*, pero hay que advertirlo: lo exótico no ha de recorrer grandes travesías para llegar hasta el filo del espejo y atravesar los primeros planos que se reflejan. Lo exótico está mucho más cerca. Se diría que demasiado cerca, que realmente el problema es ese, que uno ha de ser indiscreto, ya que es algo demasiado íntimo. Más íntimo que *yo* mismo. Paradójicamente, para poder ver lo que está tan cerca hace falta mirar lejos. Nietzsche lo ha dicho a su manera: «Se desaprende a conocer a los hombres cuando se vive entre ellos: demasiado primer plano hay en todos los hombres, -¡qué tienen que hacer allí los ojos que ven lejos, que buscan lejanías!» (Nietzsche, 1999).

Así habló Zaratustra

29. Lévi-Strauss creyó encontrar aquel átomo elemental, respuesta al dilema central de la antropología. El estructuralista llegaba de tierras lejanas con el método adecuado para el objetivo de su alquimia. Al fin había hallado las leyes de *l'Homme*. El estructuralismo parecía ser la respuesta. *L'Homme*, ahora más allá del *yo*, se reconciliaba con su unidad de especie más acá del *yo*: la estructura y no el *cogito* es el sujeto de enunciación; el *yo* es su enunciado. Llegamos aquí a la preparación de otro *intermezzo*. En sus bailes ahora se pinta sin invocar al pintor; el problema de *Las meninas* resuelto. Pero su proyecto finalmente se hundió en el océano de los tristes trópicos. Aunque, bien pensado, esta aguas tal vez no fuesen tan tristes... El dios finito de Lévi-Strauss *vs.* la humanidad divina de Spinoza; Lévi-Strauss contra el mayor de los ateos, Nietzsche; y la venganza de los muertos *de nuevo*: «Los viejos dioses hace mucho tiempo, en efecto, que se acabaron: - ¡y en verdad, tuvieron un buen y alegre final de dioses! / No encontraron la muerte en el “crepúsculo”, -¡ésa mentira que se dice! Antes bien, encontraron su propia muerte - ¡riéndose! / Esto ocurrió

³⁶ Foucault explica del siguiente modo este pasaje nietzschiano: «lo que se afirma no es tanto la ausencia o la muerte de Dios, sino el fin del hombre (este desplazamiento mínimo, imperceptible, este retroceso hacia la forma de la identidad que hacen que la finitud del hombre se haya convertido en su fin); se descubre entonces que la Muerte de Dios y del último hombre han partido unidos: ¿acaso no es el último hombre el que anuncia que ha matado a Dios, colocando así su lenguaje, su pensamiento, su risa en el espacio del dios muerto, pero dándose también como aquel que ha matado a Dios y cuya existencia implica la libertad y la decisión del asesinato? Así, el último hombre es a la vez más viejo y más joven que la muerte de Dios; dado que ha matado a Dios, es él mismo el que debe responder de su propia finitud; pero dado que habla, piensa y existe en la muerte de Dios, su asesino está avocado él mismo a morir» (Foucault, 2006:373).

cuando la palabra más atea de todas fue pronunciada por un dios mismo, -la palabra: “¡Existe un único dios! ¡No tendrás otros dioses junto a mí” - / un viejo dios uraño, un dios celoso se sobrepasó de este modo: - / Y todos los dioses rieron entonces, se bambolearon en sus asientos y gritaron: “¿No consiste la divinidad precisamente en que existan dioses, pero no dios?” El que tenga oídos, oiga» (Nietzsche, 1999:260). En efecto, así habló Zaratustra... a propósito de los *intermezzos*. Lo *intempestivo* o el pensamiento de *intermezzo*³⁶.

Lo exótico y el exoticismo

30. Llegados aquí es necesario terminar por definir el concepto de *lo exótico*, y para eso volveré a *Las palabras y las cosas*. Pero, antes que nada, el diccionario tiene que rendir cuentas. Lo exótico no tiene nada que ver con lo chocante ni lo extravagante, por mucho que lo exótico puede producir estos efectos en quien no tenga oídos, o no quiera oír. Lo exótico tampoco tiene nada que ver con el «exoticismo». Bien conoce la antropología este recurso. El *exoticismo* fue inteligentemente criticado por Edward Said (2002). En cierto sentido, lo que expone el argumento central de *Orientalismo* puede ser leído como una crítica de cierta estrategia en torno a la alteridad leída como *intercambio (a partir de la mismidad)*. El *exoticismo* creía encontrar lo exótico en sus *otros*, los primitivos, los salvajes, los marginales. Pero hay que cambiar el signo para entender a qué nos referimos aquí con *lo exótico*. La tarea tiene unas magnitudes considerables. Se trata de un reto de tipo nietzschiano. Debe transmutarse el valor, una completa inversión: *lo exótico no son los objetos de la antropología, lo exótico es la antropología*.

31. Creo hallar esta idea, aunque no sea con las mismas palabras, en la obra de Foucault. En el capítulo final de *Las palabras y las cosas* habla de la antropología y el psicoanálisis. Dice que estas ciencias ocupan un lugar privilegiado en nuestro saber, y esto es así porque «en los confines de todos los conocimientos sobre el hombre [*l'Homme*], forman con certeza un tesoro inextinguible de experiencias y de conceptos, pero sobre todo un perpetuo principio de inquietud, de poner en duda, de crítica y de discusión de aquello que por otra parte pudo parecer ya adquirido» (Foucault, 2006). Hágase notar que hablamos de los límites del espejo. Lo que caracteriza a tales ciencias es la función crítica que ejercen en el espacio general de la *episteme*, dice Foucault, y las llama «contra-ciencias». Apuntando hacia el inconsciente, el psicoanálisis desbordaba lo irrepresentable esbozando los contornos de sus fronteras³⁷. Por su parte, de la antropología dirá Foucault que franquea el espacio de *l'Homme* y dibuja los contornos de lo *impensado* al colocarse en lo que nombra como *historidad*. Este argumento resulta extraño. Téngase en cuenta que está escribiendo en el año 1966, justo cuando van a despegar en la antropología aquellas revoluciones críticas de las que he estado hablado. Hasta aquel entonces la antropología era básicamente la ciencia sincrónica de los pueblos «sin historia». Por lo demás, Foucault realiza otra inversión: a pesar de lo que pudiera parecer, dirá Foucault que la antropología no interroga al hombre (*l'Homme*) como tal, sino otra cosa distinta. Si no era el estudio de *l'Homme* lo que

³⁷ Para una crítica del psicoanálisis, de su idea del inconsciente como teatro de representaciones y una apuesta por el inconsciente productivo, sin duda más en línea con la noción de lo exótico que aquí se propone, véase Deleuze y Guattari, 2004.

hacía de la antropología una contra-ciencia, ¿qué era esa otra cosa que estudiaba y cómo es que se situaba en la historicidad? Dice Foucault: «la antropología, como el psicoanálisis,

interroga no al hombre mismo, tal como puede aparecer en las ciencias humanas, sino a la región que hace posible en general un saber sobre el hombre, lo mismo que el psicoanálisis atraviesa todo el campo de ese saber en un movimiento que tiende a alcanzar sus límites» (Foucault, 2006). La etnografía, al menos cierta etnografía, lo hacía acercándose a las singularidades sociales y culturales, manteniéndolas como singularidades, y oponiéndolas a las grandes *positividades* de *l'Homme* (la vida, la necesidad y el trabajo, el lenguaje). «Así sale a luz el fundamento de esta deriva histórica en el interior de la cual toman su validez las diferencias ciencias humanas y pueden ser aplicadas a una cultura dada y sobre una playa sincrónica dada» (Foucault, 2006:366-367). Aún en una playa sincrónica, la antropológica interrogaba la historicidad del propio *Homme*. Lo exótico está aquí, al fin. Al final de *l'Homme*. Lo exótico no está bajo las palmeras ni en las dazas flamencas, sino en lo impensado de las *epistemes*, produciendo un efecto de *streaptease* de las certezas, desnudándolas. He aquí el exotismo que quisiera reivindicar y al cual deseo volver *de nuevo*. Tal función del pensamiento antropológico puede servir para explicar la amplia repercusión que tuvo la antropología en el resto de las Ciencias Sociales durante su Edad de Oro. No era sólo que el lector se acercase a ella atraído por el «exoticismo» de lo chocante, lo lejano, etc. Las ciencias sociales críticas encontraban en la antropología una fuente inagotable de recursos que cuestionaban las propias *epistemes* de las que hablaba las Ciencias, para comprender así cómo había sido elaborado el espejo. En tanto que contraciencia, cuando funcionaba como contraciencia, lo *exótico* era la antropología.

32. Claro que empezar *de nuevo* no es retomar un asunto justo donde lo habíamos dejado. Por eso lo pertinente de la cita de Tiqqun que encabeza este ensayo: «porque no es el pasado lo que nos empuja, sino precisamente lo que en él *no ha* advenido». Y por supuesto, no podemos quedarnos en el *entre* de las palabras y las cosas. Rabinow y Dreyfus (Rabinow y Dreyfus, 2001) sostienen que hay un salto cualitativo en la obra de Foucault y que va desde la *arqueología* a la *genealogía*. La arqueología de las palabras y las cosas camina entre los acontecimientos centrándose en el estudio de los discursos. En la genealogía los discursos se piensan a la luz de las prácticas. De hecho, dirá Deleuze, en este último Foucault existe una primacía del poder sobre el saber (Deleuze, 2003:111). El pequeño ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Foucault, 2004) señala el paso de una metodología a otra. Y aún con este salto, habría que concluir con el propio Foucault que existe un cierto hilo que recorre toda su obra. Al final de su vida Foucault advierte que sus escritos han perseguido un mismo interés: «no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación» (Rabinow y Dreyfus, 2001:242). Lo que le interesa a Foucault es cómo se produce el sujeto; cómo en un momento dado aparece una y no otra figura del *anthropos*. Con la arqueología

rastrea los discursos y los enunciados. La genealogía entrecruza el poder y el saber en el *anthropos*. Pone en relación, e incluso subordina, las formas y los contenidos cambiantes de lo visible y decible (*saber*) a las modulaciones y las potencias informadas de las prácticas. En sintonía con el *poder constituyente* de Antonio Negri³⁸, o con la relación de los planos *molares* y *moleculares* propuesta por Deleuze y Guattari³⁹, podría decirse que Foucault también subordina las prácticas del poder (integración en *diagramas*) a la inestabilidad del *afuera*, y más concretamente, a lo que adviene como nuevas *resistencias*. Dirá Deleuze que en Foucault lo que va primero es realmente la resistencia, esto es, la resistencia en tanto que fuga, desestabilización y potencia creativa que remueve las prácticas de *integración* del poder. Es conocida aquella máxima foucaultiana que afirma que el poder, tanto o más que reprimir, lo que hace es producir. No reprime ninguna esencia sino

³⁸ «Hemos invertido el cuadro dentro del cual juristas y constitucionalistas, no sólo sociólogos y políticos perversos, nos dan la definición del poder constituyente. Esto no viene después de lo político, como en una atormentada pausa sociológica, en una suspensión de lo real institucional, ni puede ser reducido a un extemporáneo *Blitz* de la voluntad colectiva (...) No, el poder constituyente viene antes, es la definición misma de lo político, y allí donde es retomado y excluido, lo político se reduce a pura naturaleza mecánica, a enemigo y a poder despótico. Un poder político sin poder constituyente es como una empresa sin beneficios, sin el trabajo vivo de la innovación y el enriquecimiento de la productividad» (Negri, 1994: 408-407).

³⁹ Lo *molar* es definido por estos autores como el reino de las representaciones, individuales o colectivas, cortadas por máquinas molares que dividen las categorías en pares binarios a partir del tronco de una Unidad primera que es también una representación (hombre/mujer a partir del sexo, por ejemplo). Lo *molecular* está compuesto por *deseo*, afectos, flujos e intensidades, como los devenir-mujer del hombre que ya no son representaciones sino capturas de afectos que fluyen y exceden los moldes binarios. Ha de comprenderse que el *deseo* no es para estos autores algo que surja *a posteriori* o que apunte hacia algo de lo que se carece. El deseo es siempre productivo: desear algo es articularlo de alguna manera, producirlo, mientras que la representación es lo que viene después para cortar el deseo y contenerlo en sus moldes representativos. Para un análisis de las semejanzas entre esta teoría, la de Negri y la de Foucault, véase Fernández de Rota, 2008.

que produce las propias «esencias». Sin embargo, el poder es productivo tan sólo *a posteriori*. Viene después. El poder se ejerce, dice Foucault, pero su ejercicio es una *praxis* de integración en los diagramas del poder, en lo que Deleuze llama instituciones, con las categorías *molares* que las definen. Por eso la resistencia viene primero. Lo que ella desestabilizada debe ser integrado. Lo que adviene en nosotros es un inestable, agitado y cambiante *afuera*, tejido por relaciones de fuerzas informadas, potencias e intensidades que se combaten continuamente. De ahí que la cuestión sea al fin el preguntarse tanto por el saber que compone el *anthropos* en un momento dado, como por el poder y la resistencia. La genealogía foucaultiana concluye que no basta con estudiar los discursos. Para aprehender las transformaciones del *anthropos* (históricas y contemporáneas), es necesario atender a las transformaciones de las racionalidades del poder y la resistencia, sus diagramas e instituciones.

Redefinición de lo exótico

33. Resumo a continuación la definición que estoy proponiendo:

Lo exótico no tiene nada que ver con aquel exoticismo que acertó a criticar la antropología reflexiva y los estudios postcoloniales. No tiene nada que ver ni con la romantización ni con la colonización del *otro*. Hay que invertir los términos del exoticismo, modificar el concepto de alteridad e ir más allá de los modelos del despliegue y el intercambio: lo exótico es la antropología cuando la antropología funciona como contra-ciencia. Lo exótico es *lo otro* que adviene y adentra al *sí mismo* en un *intermezzo*. La alteridad que propone no puede pensarse ni como la cronicidad de una esencia compartida ni en el intercambio sobre lo compartido. Situado al fin en el *intermezzo* y lo *emergente*, la alteridad de lo exótico no es una alteridad relativa (al juego de los espejos), sino *absoluta*, una reconfiguración del *anthropos* que adviene desde el *afuera*. Lo exótico tampoco puede definirse en función de lo chocante o lo extravagante, en todo caso éstos pueden ser sus efectos, pero lo exótico no tiene necesidad de ellos; todo depende del oído: «quien tenga oídos, oiga». En cierto sentido este exótico guarda relación con lo ajeno y lo foráneo. Pero no porque venga de lejos sino porque está demasiado cerca: «más íntimo que yo mismo». La alteridad de lo exótico es la transformación del *anthropos* que puede ser aprehendida en el *intermezzo*. Cuando ésto es entendido no puede dejarse pasar el *acontecimiento*: el *intermezzo* se vuelve productivo. Siempre es una cuestión de producción, y por tanto requiere de la elaboración de nuevos conceptos y nuevas metodologías. Por fin, en cuanto que inseparable del *afuera*, del saber y la resistencia que adviene, es también inseparable de la cuestión del *poder constituyente*. En definitiva, no existe lo exótico sin el antagonismo, y si adviene, adviene por gracia de la resistencia.

Un ejemplo de aplicación: el A.R.C.

34. No invento absolutamente nada con estas reflexiones. Dentro de lo que aquí se expone entraría un largo número de obras más o menos recientes. No sólo en la antropología, por supuesto, sino en múltiples campos distintos. Para ejemplificar la propuesta expondré unos ejemplos que indagan a propósito de las transformaciones habidas en uno de los ejes de las *epistemes* modernas con la que Foucault definía a *l'Homme*, esto es, la *vida*, y más concretamente, la vida específicamente biológica. También sobre las transformaciones en una de las prácticas que según Foucault efectuaban esta figura del *anthropos*: el *biopoder*. Podríamos citar aquí un largo número de trabajos antropológicos, por ejemplo: las propuestas de Donna Haraway a propósito de la reconfiguración *cyborg* del

anthropos o de las recombinaciones co-evolutivas de las especies (Haraway, 2004); aquella revisión del primer volumen de la *Historia de la sexualidad* de Foucault que realizó Ann Stoler en *Race and the education of the desire* (Stoler, 1995); el *Dolly Mixtures* de Sarah Franklin (Franklin, 2007); *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice* de Michael Fischer (Fischer, 2003); o *Biocapital: The constitution of postgenomic forms of live* de Kaushik Sunder Rajan (Rajan, 2006). También el proyecto del Anthropology of the contemporary Research Colaboratory (ARC)⁴⁰. Tal y como han sido definidos los términos, considero que estos libros citados, así como la propuesta del ARC, pueden entenderse como una vuelta a lo exótico *de nuevo* y como una alternativa *fuerte* de renovación disciplinar. Unas notas sobre el ARC me permitirán ejemplificar la *praxis* de una antropología de lo *exótico*. De igual modo, el enfoque sobre la labor del ARC me permitirá volver sobre la recombinación de lo movimentístico con la producción de conocimientos.

35. El ARC es un laboratorio multiemplazado: Berkeley, New York, San Diego y Rice. Sus directores son Paul Rabinow, Stephen Collier, Andrew Lakoff, James Faubion, Christopher Kelty y Gaymon Bennett⁴¹. Trabajan en estrecha relación con otros proyectos experimentales, como el Center for Ethnography que dirige George Marcus en la University of California, Irvine⁴², o el centro de investigación BIOS de la London School of Economics (en el cual participan Sarah Franklin y Nikolas Rose⁴³). Con el fin de superar las metodologías monosituadas y el modelo de investigación individualista que por largo tiempo ha predominado en la antropología, en paralelo a un amplio conjunto de proyectos en curso que proponen modelos de producción de conocimientos colaborativos (Lassiter, 2005), los miembros del ARC enfatizan la necesidad de estudiar colectivamente los *objetos* contemporáneos «(grandes, multi-dimensionales y altamente fluidos), a través de modos que sean apropiados para su complejidad y volatilidad» (Rabinow, 2006:18), esto es, creando y diseñando colaborativamente los conceptos y las investigaciones, produciendo en común para poder aprehenderlos en sus múltiples dimensiones, temporalidades y espacios.

36. Lo *contemporáneo* es uno de los conceptos que han elaborado. Este término puede servir tanto para identificarse *con* como para diferenciarse *de* lo moderno. Se podría diferenciar de lo moderno del mismo modo que la música contemporánea se diferencia de la clásica. Pero la relación es más compleja. Definen lo contemporáneo como «una proporción en movimiento, que se mueve entre el pasado reciente y el futuro cercano en un espacio (no-líneal) que calibra la modernidad, entendiendo por modernidad un *ethos* que se

⁴⁰ <http://anthropos-lab.net/>

⁴¹ Puede leerse una lista completa de los diecinueve miembros del ARC, así como de las instituciones y grupos con los que están coordinados, en <http://anthropos-lab.net/network/individuals>. Consulta: 21 de febrero de 2009.

⁴² <http://www.socsci.uci.edu/~ethnog/>

⁴³ <http://www.lse.ac.uk/collections/BIOS/>

está convirtiendo en algo ahora histórico» (Rabinow, 2008:2). En definitiva, lo que estudian son las transformaciones del *anthropos*, la pervivencia de *l'Homme* y la Humanidad, pero sobretodo la emergencia de una nueva figura del *anthropos*, a la cual, de igual modo que los autores citados en el punto 35, intentan ponerle un nombre, aunque sea un nombre parcial. Para aproximarse a esta reconfiguración parcial del *anthropos* contemporáneo el ARC estudia los grandes objetos, y testea un concepto que intenta aprehender esta emergencia: la redefinición del *anthropos* y el *socius*⁴⁴ en los términos de los *sistemas vitales*.

37. James Faubion señala que a lo largo de las últimas dos décadas se ha producido

⁴⁴Ver nota 4.

un giro disciplinar hacia la *antropología de los objetos* (como en el trabajo de Arjun Appadurai (Appadurai, 1988)

sobre la vida social de las cosas, o de Daniel Miller (1987) con su antropología de los objetos de consumo). Un evento significativo que propició la creación del ARC fue la celebración del *workshop* “*Oikos and Anthropos: Rationality, Technology and Infraestructura*” (Praga, 2002), a partir del cual se publicaría la obra colectiva *Global Assemblages* (Ong y Collier, 2005:12). Los *ensamblajes* son los «grandes objetos» a los que se aproxima ARC. En la introducción del libro, Aihwa Ong y Stephen Collier definen el ensamblaje como un producto de múltiples determinaciones que no son reducibles a una única lógica. Los ensamblajes son compuestos heterogéneos, contingentes, inestables, parciales y situados. Analíticamente poseen una temporalidad *emergente*, ya que, aun cuando no siempre implican la elaboración de formas nuevas, sí que sugieren formas que están cambiando o que se rearticulan ahora de distintas maneras (Ong y Collier 2005:12). *Global Assemblages* toma a su cargo múltiples temáticas esparcidas sobre el campo global y diferencialmente reterritorializadas. Examina por ejemplo cómo los individuos reflexionan sobre sí mismos a propósito del fin de la ciudadanía social y del *welfare*, sobre las transformaciones de la soberanía, etcétera. En este libro Rose y Novas debaten el auge de lo que llaman la *ciudadanía biológica*. En su ensamblaje confluye el cuerpo de los migrantes y el de los refugiados, los grupos de ciudadanos que padecen catástrofes como la de Bophal, el activismo de las comunidades biosociales (los afectados por el desastre y muy distintos grupos de pacientes médicos), los discursos científicos de la medicina o la biología, también la ley y la bioética, las empresas farmacéuticas y los laboratorios de investigación, y los planes de salud pública nacionales y transnacionales. En su articulación se produce un ensamblaje que redefine la participación política a partir de un cuerpo biologizado. De igual modo, se da ahí una redefinición de los términos de la participación de los pacientes en la investigación científica, modificando asimismo la propia noción de ciudadanía, no necesariamente limitada al marco de

la soberanía, sino en el cruce del discurso científico y el reclamo ético (ciudadanía biológica). Aunque es cierto que la ciudadanía ha poseído una dimensión biológica desde al menos el siglo XIX, en este ensamblaje se ve latir un nuevo *anthropos*, ahora dibujado con los pinceles del código genético, la biosociabilidad y la individualidad somática, esto es, pensado como carne biotecnológicamente problematizada y fabricada, sujetos biotecnológicamente políticos. En torno a esta problematización y remodelación del *anthropos* surgen nuevas formas de poder y regulación, también nuevas subjetividades, y nuevas formas de política y de (bio)ética. Aquí, el *afuera* y el advenimiento de *lo exótico* es inseparable del antagonismo: «al experimentar con, y contestar las nuevas relaciones de verdad, poder y comercio que atraviesan sus vidas, sufriendo, los cuerpos mortales están desafiando sus límites vitales, están redefiniendo qué significa hoy ser humano» (Rose y Novas, 2005:458). Concretaré algo más acercándome de nuevo a la investigación colectiva y colaborativa del ARC.

38. Los ensamblajes contemporáneos que el ARC ha tomado a su cargo son principalmente, aunque no exclusivamente⁴⁵, los aparatos concernientes a la *bioseguridad*. Sus investigaciones son multisituadas y también multidimensionales, una investigación que realizan en calidad de «observadores de segundo orden», es decir, observadores que observan a quienes observan (por ejemplo, los científicos y políticos) (Rabinow, 2008:54-72). Collier estudia los esfuerzos del gobierno estadounidense para controlar las armas biológicas y los científicos que se han

⁴⁵ Se ha discutido, por ejemplo, la posibilidad de ampliar las indagaciones de la *antropología de lo contemporáneo* al estudio del *free software* y de los trabajadores migrantes. En relación a lo primero expondremos al final de este artículo la contribución de Christopher Kelty en su libro *Two Bits*. Para lo segundo, en lo tocante al estudio de los trabajadores migrantes, habría que intentar adentrarse en lo emergente, en los movimientos conceptuales y las remodelaciones en curso que afectan a las formas, las normas y las prácticas: «Pienso que todo lo que haría falta sería salir de esa comprensión de los trabajadores migrantes como un grupo definido por y expresado en una identidad social y cultural dada de antemano, y expandir la atención que prestamos a los trabajadores migrantes en relación a los atributos definitorios, es decir “trabajo” y “migración”. Y el trabajo y la migración están relacionados con la economía y las políticas y la tecnología, también con la nación estado y potencialmente con la ciencia» (Rabinow, 2008:78-79). En Berkeley se está discutiendo también como podría ser este enfoque de la antropología de lo contemporáneo aplicado al estudio de los movimientos sociales (entrevista personal con Paul Rabinow (22 de noviembre de 2008)). Esto mismo es lo que estoy intentando hacer en mi investigación actual.

desperdigado tras el hundimiento de la Unión Soviética. Lakoff se centra en la transformación de las políticas sanitarias ante las amenazas biológicas a la «seguridad nacional». Rabinow indaga a propósito de las reconfiguraciones del *anthropos* y de los discursos científicos en empresas biotecnológicas y en los grandes laboratorios que intentan completar la secuenciación del Genoma Humano (Collier, Lakoff, y Rabinow, 2004:3-7). En sus investigaciones se entretiene el afán arqueológico con el genealógico. Por ejemplo, en diálogo con su *fieldwork* en la compañía Celera Genomics, Rabinow se aproxima arqueológicamente a una de las dimensiones en las cuales el

anthropos está siendo problematizado en el campo de la biología molecular y la bioética. Lakoff y Collier debaten genealógicamente las transformaciones en el *socius* y uno de los polos que definen el funcionamiento del biopoder.⁴⁶

39. Durante las últimas décadas hemos sido testigos del cambio más significativo,

⁴⁶ Tanto el estudio arqueológico y como el genealógico están presentes en cada uno de estos autores. De hecho, enfatizan la necesidad de incorporar ambas metodologías. Sin embargo, en lo que sigue, ejemplificaré por separado cada una de las aproximaciones con el fin de clarificar ambos modelos.

desde aquella revolución que se inició a mediados del XIX con Charles Darwin, en las Ciencias de la Vida. Rabinow rastrea la semiótica y la cibernética, el auge de la biotecnología (molecular y sintética), el mapeo del genoma humana y la generalización de

la bioética. Aunque todos estos campos intentan articular un lenguaje común, en el *landscape* contemporáneo no existe un único *logos* y un único *discurso* unificador, sino múltiples capas arqueológicas simultáneas. Rabinow se aproxima a la redefinición biológica del *anthropos* a partir de los ensamblajes globales. Distingue ente *l'homme*, la Humanidad y las figuras emergentes. *L'Homme* ya ha sido presentado en los epígrafes previos. Aproximándose al activismo humanitario y las reformas legales, Rabinow ve emerger la figura de la Humanidad tras la Segunda Guerra Mundial, tras el holocausto judío y en paralelo a distintos movimientos sociales (en Estados Unidos el Movimiento por los Derechos Civiles, por ejemplo). Es ahí cuando se crean los marcos legales internacionales que definen los derechos humanos, y se deconstruye y combate el concepto de raza (Rabinow, 2003:13-30). Rabinow investiga las nuevas reconfiguraciones contemporáneas de la bioética y cómo la «raza» vuelve a introducirse ahora en términos de variaciones estadísticas diferencialmente distribuidas a lo largo de los códigos de la vida. Estudia los discursos de *verdad*, pero también los discursos morales de los biólogos moleculares. En “Vehement Contemporaries” se aproxima a los discursos morales y los valores que animaron las polémicas entre Celera Genomics y el consorcio público (National Institutes of Health *et. al.*), a comienzos del siglo XXI, en su competición por lograr terminar los primeros la secuenciación del genoma humano. Identifica tres capas arqueológicas en el paisaje moral contemporáneo que investiga: valores cristianos que obligan a justificar la ambición personal so pretexto de un bien común general (dios, la humanidad, el bien); otros valores modernos, como el concepto de la *autenticidad* (ser veraz con uno mismo; la veracidad como un medio) que invierte los términos de la *sinceridad* pre-moderna (no ser falaz con los otros para ser veraz con uno mismo: la veracidad como un fin); y otros valores contemporáneos que redefinen novedosamente el *thumos* griego, la idea que vincula la *justicia* a la *cólera* (frente a lo injusto), ahora en relación a la autenticidad, el reconocimiento personal y el bien común (Rabinow, 2008:78-100).

40. Por otra parte, podemos observar una aproximación genealógica de las racionalidades y los diagramas del biopoder en los escritos de Lakoff y Collier acerca de la bioseguridad (Collier y Lakoff, 2006). En el primer volumen de la *Historia de la sexualidad* (2005) Foucault diferenciaba el biopoder del poder soberano. Si el poder soberano se cimentaba en la lógica del «hacer morir, dejar vivir», el biopoder invertirá los términos («dejar morir, hacer morir»). El biopoder toma la vida a su cargo con el fin de vigorizarla, potenciarla y regularla. Al hacerlo redefine el concepto de vida y con ello el *anthropos* y el *socius*. El diagrama del biopoder articulaba dos polos: la *anatomopolítica* del cuerpo y la biopolítica de la *población*⁴⁷. Más allá de las políticas de la «carne» cristianas, la *anatomopolítica* definía los afectos del cuerpo en términos de normalidad o desviación. La biopolítica de la población tomaba a su cargo el *cuervo-especie* para regular una vida poblacional, de especie, leída ahora en clave estadística: nacimientos, mortalidad, longevidad, etc. La sexualidad era para Foucault un objeto analítico esclarecedor⁴⁸. La sexualidad era producida en el *ensamblaje* de los nuevos discursos científicos (médicos, pedagógicos, biológicos, psicológicos) con los dispositivos de poder que hacían entonces su aparición (los hospitales y psiquiátricos modernos, las nuevas políticas demográficas e higienistas, etc.). El sexo servía para articular la

⁴⁷ «La nueva tecnología de poder [el biopoder] no tiene que vérselas exactamente con la sociedad (o, en fin, el cuerpo social tal y como lo definen los juristas); tampoco con el individuo/cuerpo. Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de “población”. La biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento» (Foucault, 2003:210).

⁴⁸ «Sobre el fondo puede comprenderse la importancia adquirida por el sexo como “reto” del juego político. Se sitúa en el cruce de dos ejes, a lo largo de los cuales se desarrolló toda la tecnología política de la vida. Por un lado, depende de las disciplinas del cuerpo: adiestramiento, intensificación y distribución de las fuerzas, ajuste y economía de energías. Por el otro, participa de la regulación de las poblaciones, en razón de todos los efectos globales que induce. Se inserta simultáneamente en ambos registros; da lugar a vigilancias infinitesimales, a controles de todos los instantes, a reorganizaciones espaciales de una meticulosidad extrema, a exámenes médicos o psicológicos indefinidos, a todo un micropoder sobre el cuerpo; pero también da lugar a medidas masivas, a estimaciones estadísticas, a intervenciones que apuntan al cuerpo social por entero, o a agrupamientos tomados en su conjunto» (Foucault, 2005:154).

doble faz del biopoder, la anatómica y la poblacional. Sin embargo, la sexualidad no era más que uno de los elementos. Collier y Lakoff estudian las políticas sanitarias públicas y la bioseguridad para intentar aprehender las últimas transformaciones del biopoder. Así, por ejemplo, Lakoff concluye lo que estamos presenciando es la emergencia de un nuevo diagrama que se centra en los *sistemas vitales* más que en la *población* (Lakoff, 2008:399-428). Con ello no se quiere decir que los viejos dispositivos desaparezcan, sino que emergen nuevas configuraciones. De igual modo que en el paisaje moral contemporáneo se yuxtaponen distintas capas arqueológicas (*ethos* modernos, *ethos* contemporáneos, etc.), se entrecruzan también distintos dispositivos y diagramas de poder y resistencia (simultaneidad arqueológica, heterogeneidad genealógica). Lakoff

centra su atención en fenómenos recientes tales como la gripe aviar, la amenaza del ántrax con el 11-S o la catástrofe en New Orleans con la llegada del Huracán Katrina. En el modelo securitario poblacional la racionalidad normativa era la de la prevención; el tipo peligro al que atendía era los acontecimientos recurrentes; la forma ejemplar de conocimiento era estadística; y la operabilidad del dispositivo buscaba distribuir el riesgo. En el modelo securitario de los sistemas vitales aparece una nueva racionalidad, el estar preparado (*preparedness*) frente unos peligros que son vistos como impredecibles y potencialmente catastróficos, amenazas que ya no son ni recurrentes ni específicas sino eventos singulares y peligros genéricos (en tanto que pueden tomar cualquier forma), buscando así anticipar el peligro y diagnosticar las vulnerabilidades de los sistemas vitales nacionales, ya no tanto mediante modelos estadísticos que cuantifican las recurrencias, sino mediante modelos de simulación singulares (*scenario-based simulations*), y que no puede sino incorporar elementos necesariamente globales (terrorismo global, flujos víricos globales, etc). En esta transición el *socius* se ve transformado, pero también el *anthropos* y sus formas de conocimiento: así como se transforma la racionalidad normativa, las simulaciones de escenarios posibles se convierten en formas de conocimiento autorizadas, y en la articulación de los mecanismos de preparación de los sistemas vitales nacionales, la seguridad nacional y la sanidad pública entran en una nueva relación, integrando las instituciones, las formas de conocimiento y las técnicas de intervención de maneras novedosas. En este encuentro, el de los sistemas vitales, se produce, en fin, un nuevo tipo de sujeto.

Antropología-y-movimiento

41. Los valores morales, los discursos de verdad, las formas de poder y resistencia, sus dispositivos y diagramas, todo ello se da cita en la indagación a propósito del *anthropos* y lo exótico, en el medio de las prácticas y los significados, requiriendo a su vez nuevos conceptos y nuevas metodologías, también nuevas formas de articular la producción y la diseminación de conocimientos. Llego con ello al último punto del cual quería hablar. Comencé mencionando una serie de movimientos sociales contemporáneos y una serie de problematizaciones que éstos instauran. Precisamente, uno de los retos que plantean guarda relación con la producción y la diseminación de conocimientos, también con la propiedad intelectual. Como con toda problematización, surge aquí una serie de respuestas distintas: desde los grupos indígenas que combaten las grandes compañías biotecnológicas y sus patentes reclamando la propiedad colectiva (indígena) de sus conocimientos y recursos materiales, hasta el movimiento *open source* que combate el *copyright* y el código cerrado (patentado y encriptado), apostando por tecnologías abiertas, ensambladas cooperativamente (como el *software* libre), y formas legales que reconozcan este tipo de tecnología, producción y diseminación de los saberes

(licencias *creative commons*, *copyleft*, *et al*). La emergencia y proliferación de estos movimientos exigen a la antropología el redefinir sus postulados críticos. Con lo exótico nos aproximamos a *lo crítico*, pero tenemos que preguntarnos también, en un nivel institucional, ¿qué es la antropología crítica hoy?

42. En un artículo elaborado para la Red de Antropologías del Mundo (RAM) Arturo Escobar y Eduardo Restrepo diferencian tres momentos de crítica en el interior de la antropología norteamericana (Escobar y Restrepo, 2005:109-134). Expondré el esquema simplificándolo tal vez en extremo. El primero momento estaría representada por publicaciones como *Reinventing Anthropology* o el libro *Anthropology and the Colonial Encounter*, editado por Talal Asad (1973), que aparecieron a finales de los años sesenta y comienzos de los setenta. En ellos se criticaba el imperialismo y las colaboraciones de la antropología con los proyectos coloniales abogando por una antropología políticamente comprometida, fuertemente influenciados por las nociones marxistas del momento. En estos libros aparecían los primeros bocetos de lo que se llamaría la antropología reflexiva. Ésta eclosionaría a mediados de los años ochenta. La reflexividad ahondaba en las críticas textuales, en las formas de representación y en las modalidades de autoridad y autoría etnográfica. El tercer momento nos adentraba en la década de los noventa, con la crítica de las micro-relaciones institucionales y las prácticas en el interior de la Academia. Se cuestiona entonces la producción de conocimientos en lo relativo a las jerarquías internas, los mecanismos de formación, contratación y promoción académica. La RAM pretende ir un paso más allá, aunando estas críticas y extendiéndolas al plano global en el que se inscriben las antropologías hegemónicas. Tomando los análisis de Immanuel Wallerstein, muchos de sus autores proponen una lectura crítica de la división del trabajo intelectual en el *sistema mundo*. Cuestionan las maneras con las que son sistemáticamente ignoradas las antropologías periféricas y apuestan por tres tipos distintos de descolonización: una descolonización epistémica que nos lleve más allá de los paradigmas de la modernidad; una desconolización social y política, localizando (y criticando) la antropología en el interior de la configuración de la globalidad imperial actual; una deslocalización institucional que vaya más allá de los límites de lo disciplinario/no-disciplinario, buscando formas transdisciplinarias, y más allá de la división académico/no-académico, creando relaciones colaborativas

⁴⁹ Para más información sobre este proyecto véase Escobar, A y Ribeiro, L. y. (eds). 2006. *Antropologías del Mundo. Transformaciones disciplinares dentro de sistemas de poder*. Popayán (Colombia): Envión Editores; Restrepo, E. 2006. «Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología», en *Universitas Humanística*, 62: 43-70.

entre los distintos tipos de saberes dentro y fuera de la Academia⁴⁹. Quisiera relacionar la propuesta de la RAM con las transformaciones contemporáneas en la producción y diseminación de conocimientos. Vuelvo ahora al ARC para terminar el argumento.

43. La *web* del ARC está construida a partir de un soporte *wordpress* (*software* libre). En su *web* se discuten *on-line* los conceptos, los análisis y las metodologías. Cualquiera puede ver en tiempo real cómo se producen colaborativamente, y lo que es más importante, cualquiera puede participar en los debates. El ARC publica una serie de *working papers* y *conceptual works*. A menudo estos trabajos son formalmente inconclusos. En las notas a pie de página puede leerse señales inacabadas del tipo «citar tal libro», «desarrollar tal idea», o citas donde la referencia bibliográfica está incompleta. Otras veces los artículos van encabezados por una fecha, y posteriores revisiones del artículo recogen la nueva datación, como se ha puesto de moda entre los escritores del *software libre*, que realizan varias versiones de un mismo trabajo presentado como «versión 0.1», «versión 0.2», etc. Entre una y otra versión se recogen las aportaciones que han ido surgiendo. En este tipo de propuestas el proceso productivo tiende a convertirse en una *opera aperta*, más transparente, también más participativa, aún cuando cierto es que la incompletud formal se remedia en las publicaciones finales, en libros que casi siempre están regulados por las rígidas leyes del *copyright* estadounidense, y en revistas que, aún cuando ahora puedan colgar sus artículos *on-line* para los socios adscritos a ciertas bases de datos (por ejemplo AnthroSource), suelen estar cortadas por los mismos patrones legales privativos. Frente a esta situación, uno de los investigadores del ARC, Christopher Kelty, apuesta por crear una disciplina y una institucionalidad antropológica del tipo *open access* y *open source* inspirada por la cultura del *software libre*⁵⁰.

44. El proceso productivo del ARC no se trata de nada excepcional. Por citar un ejemplo distinto, McKenzie Wark, autor de *Un Manifiesto Hacker*, escribió su *Gamer Theory*⁵¹ de un modo similar, incluso más participativo: el libro se dividía en fichas colgadas en su página *web* que eran comentadas por los internautas, ya fuesen académicos o personas ajenas al mundo universitario. La práctica del ARC se enmarca dentro de una reconfiguración más general de las formas de producción y diseminación de conocimientos. El último libro de Christopher Kelty, *Two Bits*,

⁵⁰ Para un debate sobre los cambios más recientes en la política editorial en la antropología estadounidense, y las perspectivas de una antropología *open access* y *open source*, véase Kelty, C., Fischer, M., Golub, A., Jackson, J., Christen, K., Brown, M. y Boellstorff, T. 2008. "Anthropology of/in Circulation: The Future of Open Access and Scholarly Societies" en *Cultural Anthropology*, 23(3): 559-588.

⁵¹ Ver <http://www.futureofthebook.org/mckenziwark/>

⁵² Esta otra *web* lleva por título Recursive Public (recursivepublic.net) y cuenta con la colaboración de la Duke University Press y el HASTAC (Humanities, Arts, Science, and Technology Advanced Collaboratory, www.hastac.org). El concepto de la *recursividad* es tomado de las matemáticas. Se refiere a un proceso por etapas en el cual en cada etapa está implícito los resultados de la primera, y en la final se evalúan todas ellas. En este sentido se diferencia de la simple repetición o iteración. Kelty define el público recursivo como aquel que sólo puede existir a través de un procedimiento de continuas referencias técnicas y discursivas acerca de los propios sentidos con los que se crean a sí mismos en tanto que público. La Wikipedia, con sus aspectos tecnológicos y legales, y sus procedimientos de escritura, evaluación y debate de los textos, sirve para ejemplificar este público recursivo.

es un ejercicio de la *antropología de lo contemporáneo* que busca indagar a propósito del significado cultural del *software* libre (Kelty, 2008). Está publicado con una licencia libre (*creative commons*) y colgado en la web en formato PDF. Desde la página de *Two Bits* se puede acceder a otra desde la cual se hace una llamada a *modular* colectivamente los resultados del libro⁵². Se invita a los internautas a reconfigurar los argumentos, desarrollarlos de manera novedosa, con el fin de adentrar esta producción antropológica en los *recursive publics*. Con este concepto Kelty se refiere a un público emergente, un público preocupado e implicado en el mantenimiento y la modificación de las cuestiones técnicas, legales, prácticas y conceptuales de su propia existencia en tanto que público. Y en tanto que público recursivo, dirá Kelty, se diferencia de otras formas de organización como los sindicatos, los grupos de interés, las iglesias o las corporaciones. El público recursivo pone en cuestión cómo las cosas son dichas, quién controla los *medias*, quién y cómo se recaba la autoridad, y al hacerlo lo que en definitiva pone en cuestión es la forma de agregación y la infraestructura que permite su propia existencia (Kelty, 2008). Kelty habla del significado cultural del *software* libre, pero el término «cultura» parece dar un salto y las cuestiones relativas al *software*, las ideas del *software* libre, se expanden ante nuestros ojos a muy diversos dominios. Kelty está interesado en las reorientaciones del poder y el conocimiento. Bajo la expresión «significado cultural» se refiere a un sistema experimental en marcha. Este sistema permea muy distintos campos, desde el *software* a la música, la ciencia, la empresa, creando nuevas posibilidades, prácticas y debates: «Lo abierto y la escalabilidad, la modulación y la confianza, la transparencia y la seguridad; estas son algunas de las palabras clave de los debates contemporáneos acerca de la estructura y el futuro de Internet que se dan entre los ingenieros, los empresarios y otros individuos íntimamente implicados en la programación y diseño de las infraestructuras tecnológicas» (Kelty, 2005:185). Como sugiere George Marcus, la forma dominante que asume hoy la colaboración en la antropología es la colaboración a través de las nuevas tecnologías, especialmente en el ciberespacio (Marcus, 2007:34). Y esto nos obliga a replantear la pregunta qué es la antropología crítica hoy sobre un suelo inestable y emergente.

45. Uno de esos trabajos inconclusos del ARC es la Concept Note N°1. Se titula “Steps Toward an Anthropological Laboratory”. Está escrita por Paul Rabinow. Al modo de un *recursive public*, se reflexiona aquí sobre la política del dispositivo de producción de conocimientos que estaban diseñando en el ARC. Rabinow lo confronta con otras formas emergentes: los grandes *think tanks* de derechas que proliferaron sin igual a lo largo de los años noventa. Piensa que en este punto la izquierda se había quedado atrás pero no quiere imitar el modelo de la derecha. En oposición a estos *think tanks* define los contornos de su proyecto: «El *think tank* es convencional por definición en tanto que su papel no es otro que responder a las agendas establecidas por otros. Busca respuestas en vez de preguntas. Su función

es la de producir ítems específicos o deliberados en lugar de problematizar las agendas dadas o existentes» (Rabinow, 2006:2). El colaboratorio ha de crear esas preguntas, posibilitar así el reconstruir los discursos reflexionando sobre lo dado. Pero también hay que pensar la articulación dentro de la cual se producen los dispositivos. Los *think tanks* son instituciones independientes pero estrechamente ligados política y financieramente a los partidos y las grandes empresas. El colaboratorio debe buscar alianzas, pero de un modo distinto. Rabinow debate sobre de la relación entre el colaboratorio y la universidad⁵³. Habla de diseñar el ARC como una organización adyacente a la universidad, si acaso parasitaria, y lo que es más interesante, como una organización híbrida, o más bien, *recombinante*.

46. Entre las prácticas y reflexiones del ARC y la RAM se dibuja una nueva forma de institucionalidad crítica, una especie de público recursivo, que apunta hacia una producción de conocimientos colaborativa, hacia diseminaciones abiertas, dinámicas de *opera aperta* y formaciones adyacentes (que reclaman su autonomía), recombinaciones de los códigos que cuestionan los confines y los límites: la distinción entre saber autorizado y desautorizado, por ejemplo. Lo más interesante es que no tiene nada de excepcional. Muy por el contrario, se engloban dentro de las reorientaciones actuales del poder/saber. En Europa, en el ámbito de los movimientos sociales, a la par que se generalizaba la cultura del *free software*, durante los últimos años hemos sido testigo de otro tipo de éxodo académico, minoritario: las distintas universidades libres, piratas, invisibles, nómadas, etc.⁵⁴. Estas «universidades» dicen estar en el intersticio de lo académico, la producción cultural y el activismo. En nombre del *común*, el *general intellect* o lo intertextual, reinventan el *comunismo* colocando en el centro de su política lo relativo a la crítica de propiedad intelectual y las barreras con las que se cortocircuita la producción

⁵³ «Ya que las Humanidades y las Ciencias Sociales en el sistema universitario de los Estados Unidos son esencialmente aquellas del siglo XIX, y hay poca voluntad dentro de las disciplinas de abolirse a sí mismas, no somos optimistas respecto a la idea de que el nuevo trabajo pueda basarse exclusivamente en la universidad. La universidad (o partes restringidas de ella) siguen siendo una fuente de empleo, y de recursos como las bibliotecas y la pedagogía. Con esta cuestión en mente, imaginamos nuevas organizaciones híbridas, adyacentes a y en muchos casos parásitas de la universidad. No parece haber lugar para la esperanza sobre una reforma global desde dentro de la propia universidad, y probablemente ésta fuese peligrosa dada sus corrientes políticamente dominantes y la siempre creciente demanda de hacer del conocimiento algo terapéutico e instrumental» (Rabinow, 2006:3).

⁵⁴ Estas «universidades» se constituyen en la recombinación de los códigos, las normas y las formas de los movimientos sociales, la Academia y la producción cultural. No se trata simplemente de un *think tank* del movimiento ni de un *lobby* político en la Academia, aunque puntualmente puedan atravesar estos devenires. Se trata más bien de un ejercicio de yuxtaposición y recombinación de las distintas figuras de la producción intelectual, cultural y el activismo con el fin de construir un nuevo tipo de institucionalidad que cruza en transversal cada uno de estos campos. En calidad de activista e investigador académico participo en una de ellas, la Universidad Invisible (www.invisibel.net), que a su vez se coordina dentro la red Universidad Nómada Expanded (www.universidadnomada.net). Esta red vincula distintas experiencias de Madrid, Barcelona, Tarrasa, Zaragoza, Iruña, Málaga y A Coruña, y se inscribe dentro de una red más amplia, de carácter europeo, donde se hayan otras experiencias similares como por ejemplo la Rete Per L'autoformazione italiana (www.uniriort.org).

y diseminación de conocimientos. La historia de la antropología es, entre otras cosas, la historia de una disciplina que reflexiona sobre sí misma en lo tocante a sus formas de producción y diseminación de conocimientos. Se ha reflexionado sobre los recursos textuales y metodológicos que construyen cierta autoridad etnográfica, acerca de las microprácticas institucionales que modulan el trabajo etnográfico, y de las relaciones geopolíticas dentro de las cuales un conocimiento etnográfico es valorizado sobre otro. A la pregunta ¿qué es la antropología crítica hoy? se debería responder atendiendo a todas estas cuestiones, sin aislarlas de los contextos más amplios en los que la disciplina se ubica, colocándola dentro de los procesos en marcha de un nuevo capitalismo (cognitivo, semiótico, nervioso) y los emergentes antagonismos. Ahora bien, por las razones expuestas en este texto, habrá que advertir que nada de esto es suficiente por sí mismo. No se trata simplemente de crear una antropología *open source* o una institucionalidad en clave de *recursive publics*. La antropología crítica, en tanto que crítica y en tanto que antropología, ha de volver a lo *exótico*, ya que *lo crítico* se manifiesta en lo *exótico*. Deberá interpretar el advenimiento del *afuera* que reconfigura las posibilidades de la producción de conocimientos, trazando formas nuevas y creando nuevos posibles y sujetos. De ahí, otra vez, la urgente necesidad, preparada en el deseo que anima las distintas propuestas, de volver a lo *exótico de nuevo*.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila. 1991. "Writing Against Culture" en Richard Fox, (ed.), *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press, pp 137-162.

Ali, Tariq. 2005. *El imperialismo y la resistencia*. Madrid: Foca.

Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Appadurai, Arjun. 1988. *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

Arrighi, Giovanni; Terence Hopkins, e Immanuel Wallerstein,. 1999. *Movimientos antisistémicos*. Madrid: Akal.

Asad, Talal. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. Atlantic Highlands: Humanities Press.

Barth, Fredrik. 1976. «Introducción» en Fredrik Barth (comp.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F.: FCE.

Baudrillard, Jean. 2005. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Paidós.

- Behar, Ruth y Deborah Gordon,. 1995. *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press.
- Berardi, Franco. 2007. *El sabio, el mercader y el guerrero. Del rechazo al trabajo al surgimiento del cognitariado*. Madrid: Acuarela.
- Boellstorff, Tom. 2007. "Queer Studies in the House of Anthropology" en *Annual Review of Anthropology*, 36:17–35.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Casas-Cortés, María Isabel. 2008. «Etnografías *made in USA*: rastreando metodologías disidentes» en Aitzpea Leizaola, y Jone Hernández, *Miradas, encuentros y críticas antropológicas*. San Sebastián: Ankulegui, pp. 165-171.
- Clifford, James. 2001. «Sobre la autoridad etnográfica», en *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, James. 1999. «Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina antropológica» en James Clifford *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Clifford, James y George Marcus (eds).1991. *Retóricas de la antropología*. Gijón: Júcar
- Collier, Stephen; Lakoff, Andrew. 2006. "Vital Systems Security" *ARC Working Paper*, No. 2, February 2, 2006. Disponible en <http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/05/wp-no2.pdf>. Consulta: 10 de marzo de 2009.
- Collier, Stephen; Andrew Lakoff y Paul Rabinow. 2004. "Biosecurity: Towards an anthropology of the contemporary" en *Anthropology Today*, 20 (5): 3-7.
- Collier, Stephen y Aihwa Ong 2005. "Global Assemblages, Anthropological Problems" en Aihwa Ong y Stephen Collier, *Global Assamlages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell, pp. 3-21.
- Cocco, Giuseppe. 2003. *Trabajo y ciudadanía*. Xátiva: L'Ullal Ediciones.
- De Certau, Michel.1996. *La invención de lo cotidiano*. México D.F.: Universidad Iberoamericana.
- Deleuze, Gilles. 2007. *Dos regímenes de locos*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles. 2005. *Derrames entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, Gilles. 2003. *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles. 1989. *La lógica del sentido*. Barcelona: Paidós.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari 2004. *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari 2004. *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona: Paidós.

- Dirks, Nicholas. 1996. "Foreword" en Bernard Cohn, *Colonialism and its Forms of Knowledge*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. IX-XVII.
- Donzelot, Jacques. 1990. *La policía de las familias*. Valencia: Pre-Textos.
- Eriksen, Thomas y Finn Nielsen 2001. *A History of Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- Escobar, Arturo. 2008. *Territories of difference. Place, movements, life*, redes. Durham, NC: Duke University Press.
- Escobar, Arturo, y Eduardo Restrepo, 2005. «Antropologías en el mundo» en *Journal of World Anthropology Network*. (1): 109-134.
- Escobar, Arturo, y Lins Ribeiro, (eds). 2006. *Antropologías del Mundo. Transformaciones disciplinares dentro de sistemas de poder*. Popayán (Colombia): Enviñon Editores.
- Evans-Pritchard, Edward. 1974. *Ensayos de antropología social*. Madrid: Siglo XXI.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other*. New York: Columbia University Press.
- Fernández de Rota, Antón. 2009. «Michael Haneke y los *funny games* del saber/poder contemporáneo». En prensa.
- Fernández de Rota, Antón. 2008. «Las políticas de la narración en la antropología y los movimientos sociales» en Ángel Espina Barrio (ed.), *Antropología aplicada en Iberoamérica*. Recife: Fundación Joaquim Nabuco.
- Fernández de Rota, Antón. 2008. «Movimientos sociales. Una lectura a partir del postestructuralismo» en *Athenea Digital*, 14: 63-81.
- Fernández de Rota, José Antonio. 2009. *Una etnografía de los etnógrafos «americanos»*. *Culturas departamentales y debates postmodernos. Volumen 1*. En prensa.
- Fernández de Rota, José Antonio. 2005. *Nacionalismo, cultura y tradición*. Barcelona: Anthropos.
- Finn, Janet. 1995. "Ella Cara Deloria and Mourning Dove: Writing for Cultures, Writing Against the Grain" en Ruth Behar, y Deborah Gordon *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, pp. 131-147.
- Fischer, Michel. 2003. *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*. Durham, NC: Duke University Press.
- Fischer, Michel. 2003. "Las meminas and Robotic-Virtual Surgical Systems: The Visual Thread" en Michel Fischer, *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*. Durham, NC: Duke University press, pp. 309-332.
- Foucault, Michel. 2007. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Foucault, Michel. 2006. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2005. *Historia de la Sexualidad. Volumen 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.

- Foucault, Michel. 2004. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel. 2003. *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Madrid: Akal.
- Foucault, Michel. 1999. «Polémica, política y problematizaciones», en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Volumen III*. Barcelona: Paidós, pp. 353-361.
- Foucault, Michel. 1997. *El pensamiento del afuera*, Valencia: Pre-Textos.
- Franklin, Sarah. 2007. *Dolly Mixtures: The Remaking of Genealogy*. Durham, NC: Duke University Press.
- Geertz, Clifford. 2002. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- Gellner, Ernest. 2008. *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- Guattari, Félix. 2004. *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. 1992. “Beyond «Culture»: Space, Identity, and the Politics of Difference” en *Cultural Anthropology*, 7(1): 6-23.
- Hannerz, Ulf. 1996. *Conexiones transnacionales*. Madrid: Cátedra
- Hardt, Michael. 2004. *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*. Buenos Aires: Paidós.
- Haraway, Donna. 2004. *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra©_Conoce_Oncoración®*. Barcelona: UOC.
- Haraway, Donna. 2003. *The Companion Species Manifesto. Dogs, People and Significant Otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Harding, Sandra. 1996. *Whose Science? Whose Knowledge?* New York: Cornell University Press.
- Hernández, Graciela. 1995. “Multiple Subjectivities and Strategic Positionality: Zora Neale Hurston’s Experimental Ethnographies” en Ruth Behar y Deborah Gordon, *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California Press, pp. 233-245.
- Hobsbawm, Eric. 1991. *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- Hymes, Dell (ed.). 1999. *Reinventing Anthropology*. Ann Harbor: University of Michigan Press.
- Kelty, Christopher. 2008. *Two Bits. The Cultural Significance of Free Software*. Durham, NC: Duke University Press.
- Kelty, Christopher et. al. 2008. “Anthropology of/in Circulation: The Future of Open Access and Scholarly Societies” en *Cultural Anthropology*, 23(3): 559-588.
- Kelty, Christopher. 2005. “Geeks, Social Imaginaries, and Recursive Publics” en *Cultural Anthropology*, 20(2): 185-214.

- Lakoff, Andrew. 2008. "The Generic Biothreat, or, How We Became Unprepared" en *Cultural Anthropology*, 23(3): 399-428
- Lassiter, Luke. 2005. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: The Chicago University Press.
- Lazzarato, Maurizio. 2006. *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Leiris, Michel. 2007. *El África fantasmal*. Valencia: Pre-Textos.
- Malinowski, Bronislaw. 1989. *Diario de campo en Melanesia*. Gijón: Júcar.
- Malinowski, Bronislaw. 1975. *Los argonautas del Pacífico Occidental. Un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: Península.
- Marcus, George. 2007. "Notes on the Contemporary Imperative to Collaborate, the Traditional Aesthetics of Fieldwork That Will Not Be Denied, and the Need for Pedagogical Experiment in the Transformation of Anthropology's Signature Method" en Tobias Rees, (instigator), "Concept Work and Collaboration in the Anthropology of the Contemporary", *ARC Exchange*, N° 1. Disponible en <http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/08/exchangeno1.pdf>. Consulta: 11 de marzo del 2009, pp. 33-44.
- Marcus, George. 1999. "Critical Anthropology Now: An Introduction" en George Marcus, (ed.), *Critical Anthropology Now. Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Marcus, George. 1998. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography" en *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp 70-104.
- Marcus, George y Dick Cushman. 1998. "Las etnografías como textos" en Carlos Reynoso, (comp.), *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa, pp. 171-213.
- Marcus, George y Michael Fischer, 2000. *La antropología como crítica cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Marcus, George y Peter Hall, 1994. *Lives in Trust. The Fortunes of Dynastic Families in Late Twentieth Century America*. San Francisco: Westview Press.
- Marcus, George y Douglas Holmes, 2006. "Fast Capitalism. Para-Ethnography and the Rise of the Symbolic Analyst" en Melissa Fisher, y Gregg Downey. *Frontiers of Capital*. Durham NC: Duke University Press.
- Miller, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford : Blackwell.
- Nader, Laura. 1999. "Up the Anthropologist – Perspectives Gained from Studying Up" en Dell Hymes (ed.). 1999. *Reinventing Anthropology*. Ann Harbor: University of Michigan Press, pp. 248-312.

- Negri, Antonio. 2008. *La fábrica de porcelana. Una nueva gramática de lo político*. Barcelona: Paidós.
- Negri, Antonio. 2006. «La derrota del '77» en Nanni Balestrini y Primo Moroni, *La borda de oro. 1968-1977. La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 633-639.
- Negri, Antonio. 1994. *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*. Madrid: Prodhufi/Libertarias.
- Negri, Antonio y Michael Hardt. 2005. *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- Nietzsche, Friedrich. 2006. *Nibilismo: escritos póstumos*. Barcelona: Pensínsula.
- Nietzsche, Friedrich. 2004. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Así habló Zaratustra*. **Madrid: Alianza.**
- Offe, C. 1992 *Partidos políticos y nuevos movimientos sociales*, Madrid: Sistema.
- Ortner, Sherry. 1984. "Theory in Anthropology since the Sixties" en *Comparative Studies in Society and History*, 26(1): 126-166.
- Ong, Aihwa y Collier, Stephen. 2005. *Global Assamblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell.
- Price, David. 2008. *Anthropological Intelligence: The Deployment and Neglect of American Anthropology in the Second World War*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rabinow, Paul. 2008. *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rabinow, Paul. 2008. "Observation", en Rabinow, P. *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 54-72.
- Rabinow, Paul. 2008. "Vehement Contemporaries" en Rabinow, P. *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 78-100.
- Rabinow, Paul. 2006. "Steps toward an anthropological laboratory", *ARC Concept Note*, No. 1, February 2, 2006. Disponible en <http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/08/conceptnoteno1.pdf>. Consulta: 10 de marzo de 2009.
- Rabinow, Paul. 2003. "Midst Anthropology's Problems" en Paul Rabinow, *Anthropos Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 13-30.
- Rabinow, Paul. 1995. *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago: Chicago University Press
- Rabinow, Paul y Hubert Dreyfus. 2001. *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rabinow, Paul et. al. 2008. *Designs for An Anthropology of the Contemporary*. Durham, NC: Duke University Press.

- Rajan, Kaushik. 2006. *Biocapital: The constitution of postgenomic forms of life*. Durham, NC: Duke University Press.
- Restrepo, Eduardo. 2006. «Diferencia, hegemonía y disciplinación en antropología», en *Universitas Humanística*, 62: 43-70.
- Ricoeur, Paul. 1980. *La metáfora viva*. Madrid: Ed. Europa.
- Rose, Nikolas. 2003. «Identidad, genealogía, historia» en S. Hall, y P. Du Gay, *Cuestiones de identidad cultural*. Madrid: Amorrortu.
- Rose, Nikolas y Carlos Novas. 2005. “Biological Citizenship” en Aihwa Ong, y Stephen Collier (eds.) *Global Assemblages. Technology, Politics, and Ethics as Anthropological Problems*. Oxford: Blackwell, pp. 439-463.
- Rubin, Gayle. 1986. «El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo» en *Nueva Antropología*, 3(30), pp. 95-145.
- Said, Edward. 2002. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo.
- Sahlins, Marshall. 1998. *Islas de historia. La muerte del Capitán Cook, metáfora, antropología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- Stoler, Ann. 1995. *Race and the education of desire Foucault's history of sexuality and the colonial order of things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Stirner, Max. 1974. *El único y su propiedad*. Barcelona: Labor.
- Stocking, George. 2002. «Delimitando la antropología. Reflexiones históricas acerca de las fronteras de una disciplina sin fronteras» en *Revista de Antropología Social*, 11: 11-34.
- Tiqqun. 2009. «¿Cómo hacer?» en Espai en Blanc (ed.), *La fuerza del anonimato*. Barcelona: Espai en Blanc y Ediciones Bellaterra, pp. 211-225
- Trouillot, Michel-Rolph. 2002. “Adieu, Culture: A New Duty Arises” en Richard Fox y Barbara King, *Anthropology Beyond Culture*. Oxford/New York: Berg
- Virno, Paolo. 2006. “Do you remember counterrevolution?” en Nanni Balestrini y Primo Moroni, *La borda de oro. 1968-1977. La gran ola revolucionaria y creativa, política y existencial*. Madrid: Traficantes de Sueños, pp. 641-662.
- Weston, Kath. 2003. “Lesbian/gay studies in the house of anthropology” en *Annual Review of Anthropology*, 22:339-67.
- Williams, Raymond. 2000. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.