

## ***Patrimonium/Anthropos.* Delineamientos de una antropología de lo contemporáneo**

***Antón Fernández de Rota***

Universidade da Coruña  
anton@invisibel.net

### **Resumen**

El presente artículo intenta abrir nuevos caminos para el análisis patrimonial, el análisis cultural y, en general, la antropología. Para ello toma a su cargo, principalmente, el proyecto de Michel Foucault tal y como fue por él definido tras su periodo genealógico. Mi intención es presentar la propuesta a partir de dos ejemplos: primero, un análisis histórico del patrimonio; segundo, un estudio etnográfico donde el problema patrimonial choca con las prácticas de ciertos movimientos sociales. Tras discutir la antropología cultural y proponer una reconstrucción que ponga en el centro de la atención los procesos de subjetivación, el texto hace suya la línea crítica de la filosofía moderna que se pregunta por el sentido de su propia contemporaneidad. Asimismo, en la curvatura de esta ontología histórica, se animará a retomar la pregunta por la actualidad del *anthropos*.

### **Palabras clave**

Patrimonio, cultura, movimientos sociales, Foucault, ontología histórica.

### **Abstract**

This article is an attempt to open new possible ways for Cultural Analysis, Heritage Studies and, broadly speaking, Anthropology. To this aim, I will discuss Michel Foucault's last project –the one he developed after the time of his genealogical History of the Present. My intention is

to do it through two examples: first, a historical analysis of heritage's rationalities and practices; second, an ethnographic case study where heritage's practices meets certain social movements. After discussing cultural Anthropology and propose a reconstruction that would situate at the center of the analysis the processes of subjectification, this text endorses the critical line of modern philosophy that questions the meaning of his own actuality. It also encourages to take up, from the point of view of Foucault's Historical Ontology, the problem of *anthropos* today.

### **Key words**

Heritage, Culture, Social movements, Foucault, Historical ontology.

Pero dentro de la misma filosofía moderna y contemporánea hay otro tipo de cuestión, otro modo de interrogación crítica: la que vemos surgir justamente en la cuestión de la *Aufklärung* o el texto [de Kant] sobre la revolución. Esta otra tradición crítica no plantea la cuestión de las condiciones en que es posible un conocimiento verdadero; es una tradición que pregunta: ¿Qué es la actualidad? ¿Cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo de las experiencias posibles? No se trata de una analítica de la verdad, se trataría de lo que podríamos llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos.

Foucault, 2009: 39

### **Introducción: herramientas**

Las siguientes anotaciones no pretenden más que esbozar un conjunto de líneas, o más bien la evocación de las mismas líneas en estado de puntos, por tanto, y que contornean la precariedad de una figura retratada no en su acabado sino en un laxo estado naciente. Con ella quisiera apuntar hacia una posibilidad, la de ensanchar, por poco que sea, la mirada de los estudios patrimoniales. Me serviré principalmente del pensamiento de Michel Foucault, pero también de Gilles Deleuze, así como distintas críticas antropológicas de la cultura. Mi acercamiento a la temática patrimonial tendrá que bordearla, quizás de un modo tangencial,

desde el problema de la historia y su sentido, a través de lo genealógico, lo virtual y las tecnologías de subjetivización. La figura cuyas sombras busco acariciar es el *anthropos* en su determinación contemporánea.

Con el término *genealogía* hago alusión a la redefinición de la misma que Foucault propuso a partir del método nietzschiano. La genealogía se opone a un tipo determinado de historia, aquella que pasa los universales por su rallador analítico con el fin de dispersar las máscaras y develar la identidad primera, el “eso mismo” oculto bajo los accesorios del tiempo, para encontrar entonces lo que ya existía, ahí inmóvil, anterior a la supuesta exterioridad de los acontecimientos. La genealogía, por el contrario, asume una noción productiva del acontecimiento, una *eventualización* de la historia que va tras la detección y análisis de las singularidades históricas. Y así, “si el genealogista se toma la molestia de escuchar la historia más bien que de añadir fe a la metafísica, ¿qué descubre? Que detrás de las cosas hay «otra cosa bien distinta»: no su secreto esencial y sin fecha, sino el secreto de que no tienen esencia, o de que su esencia fue construida pieza a pieza a partir de figuras extrañas a ella” (Foucault, 2004: 18). Se comprenderá, por tanto, que la metodología genealógica asuma como punto de partida una actitud nominalista, consistente en suponer que los universales no existen para plantearse, acto y seguido, dos cosas: qué historia puede ser contada sin ellos; en qué momento de la historia y bajo qué condiciones hemos podido pensar cosas tales como universales (Foucault, 2007: 18)<sup>1</sup>.

Con la expresión *tecnologías de la subjetivización* quisiera resumir los vectores que convergen en lo que fue la gran preocupación de la investigación foucaultiana: la situación y constitución del sujeto<sup>2</sup>. Las tecnologías de subjetivización han de entenderse como el ejercicio conjunto de tres grandes mallas o matrices experienciales –el saber, el poder y las prácticas o tecnologías de sí– articuladas en cierto punto, en ese punto nodal, concreto, que llamamos sujeto. El primer proyecto de Foucault (arqueología del saber) sustituía la historia del conocimiento, la historia de las ideas o *l'histoire des mentalités* por un rastreo de las condiciones de posibilidad de los modos de *veridicción*<sup>3</sup>, tomados en su singularidad histórica. Las obras genealógicas de su segundo periodo reconfiguraban y articulaban esta preocupación por el saber. Lo hacían en el interior de un entramado donde los sujetos eran producidos a lo largo de una serie de prácticas espacializadas, en las que, necesariamente entrelazadas, las

relaciones de poder y el saber fluyen y resuenan conjuntamente. Su tercer y último proyecto quiso entender cómo el propio sujeto se tomaba a sí mismo en tanto objeto de su propio conocimiento, también objeto de su propia intervención, y cómo con el ejercicio de ciertas técnicas había perseguido en distintos momentos de la historia una transformación de sí, una elaboración, por tanto, también experimentación y vigilancia, de ciertos *modos o formas de vida*<sup>4</sup>. En este punto, no reducible sin embargo a sus investigaciones sobre la ética que estaba realizando, Foucault llamó “ontología histórica de nuestra actualidad” al proyecto global que al final de su propio recorrido vital enhebraba, en esta nueva problematización, las matrices de las prácticas discursivas, de las relaciones de poder y de las prácticas del sujeto, que se condensaban sobre aquel nudo que llamó las *experiencias* históricas (la locura, la sexualidad, la delincuencia, etc.).

El término *tecnologías de subjetivización* aquí utilizado no pretende sino resumir cierta situación en la cual el saber, el poder y las técnicas de sí se encuentran para producir *experiencias* de sujeto. Por supuesto, por *tecnología* no ha de entenderse algo mecánico o inerte, ni tampoco como un operador de objetividad, objetivizador del mundo, de corte heideggeriano<sup>5</sup>. Valgan a modo de indicador las siguientes palabras de Rose: “las tecnologías humanas [de producción de lo “humano”] son ensamblajes híbridos de conocimientos, instrumentos, personas, sistemas de juicio, edificios y espacios, apuntados en el plano programático por ciertos supuestos previos sobre los seres humanos y por objetivos para ellos” (2003: 221).

Por último, pensaré estas cuestiones sobre el trasfondo del par virtual/actual deleuziano, intentando ofrecer así un entramado conceptual con el cual hacer comprensible el pasaje de unas tecnologías y modos de subjetivización a otros. Será necesario explicitar una serie de consideraciones. Primero, lo virtual no ha de entenderse como algo todavía-no-existente o irreal. Segundo, el juego de los posibles expresado entre lo virtual y lo actual tampoco puede confundirse con la realización de los posibles transcendentales de tipo hegeliano (Lazzarato, 2006). Nos interesa aquí el movimiento con el cual Deleuze se acerca a lo virtual a partir de la filosofía de la percepción y la memoria de Henri Bergson y del proceso de individuación descrito por Gilbert Simondon. Desde estas aproximaciones lo virtual se entenderá como algo que co-existe con lo

actual. Lo actual implica individuos ya constituidos. Lo virtual es algo más que las condiciones de posibilidad en un momento dado. Cuando un virtual se actualiza bajo cierta forma, lo virtual sigue existiendo como potencia, si bien transformado (así como el potencial de una situación excede su actualidad, su virtualidad es transformada a lo largo del proceso; Massumi, 1998). Por último, entre lo actual y lo virtual no ha de presuponerse una relación de tipo dicotómica sino un devenir, es decir, una co-constitución de los términos, un “trueque perpetuo” de tal suerte que, “como mostraba Bergson, el recuerdo no es una imagen actual que se formaría luego del objeto percibido, sino la imagen virtual que coexiste con la percepción actual del objeto. El recuerdo es la imagen virtual contemporánea al objeto actual, su doble, su «imagen en el espejo» (Deleuze, 1996). Del mismo modo, relejendo a Sismondon, Deleuze plantea la siguiente cuestión ontológica relativa a los procesos de la constitución del sí mismo: “el individuo tiene que ser contemporáneo de su individuación y la individuación contemporánea de su principio: el principio ha de ser auténticamente genético, no un mero principio de reflexión. El individuo no es sólo el resultado, sino un entorno de individuación” (Deleuze, 2005: 115).

A través de las tecnologías de subjetivación y los modos éticos o formas de vida, con la genealogía como principio y el par virtual/actual de telón de fondo, intentaré esbozar un acercamiento a lo patrimonial y el análisis cultural. Terminaré por ejemplificar la propuesta, con un estudio de caso tomado de mis propias investigaciones sobre movimientos sociales.

### **Patrimonio, entre el rinascimento y el risorgimento**

¿Qué es el patrimonio? Sabemos que el término viene de lejos y que ha sido balanceado de muy distintas maneras. Su origen etimológico se remonta en los siglos, concretamente hasta el Imperio Romano, del latín *patrimonium*, asociado en su inicio a las pertenencias del *pater*; inseparable de la familia o del poder del emperador, y más tarde definido como conjunto de bienes sagrados y eclesiásticos (*Patrimonium Sancti Petri*). Pero como suele ocurrir en estos casos, los orígenes conceptuales son mucho más recientes que el etimológico. Sin dificultad se entenderá que

no es lo mismo el *patrimonium* del Emperador que el *patrimonium sancti* cristiano. Rigen en cada uno de ellos distintos códigos y diferencias prácticas. No en vano el Emperador no es Dios, y aunque al dios se le aplique también la metáfora del padre, no se tratará del mismo tipo de paternidad. El *pater* podía vender al *filium* por ser su patrimonio, con la única restricción cuantitativa del número tres –tres veces vendido, el hijo recuperaba para sí, antes de una *adoptio* venidera, la condición de *persona*. Con el dios trino, en cambio, la *persona* se hacía una en toda su extensión– una vez superada la delimitación del pueblo elegido, sorteada por un tiempo la esclavitud, y reunidos padre, hijo y espíritu en el Uno. El *patrimonium* se vuelve entonces algo sagrado, algo que tiene más que ver con una pertenencia esencial que con la propiedad bajo una ley, la misma suerte que sufrirá entonces la noción de persona. Transformada ahora bajo el dios cristiano, “persona deja de ser una categoría general en cuyo interior se puede transitar, entrando y saliendo, como ocurría en Roma, para convertirse en un predicado implícito de cada hombre [precisamente en tanto que hijo, pero de Dios]” (Espósito, 2007: 122).

La etimología suele evocar continuidades ancestrales y despliegues milenarios de lo *igual a sí mismo*, pero lo que encontramos bajo sus letras es la aleatoriedad de una tirada de dados. Esto es lo que escribió Nietzsche en su *Zarathustra*, y también lo que el filósofo argumentaba en sus grandes capítulos genealógicos (Nietzsche, 2006 y 2008). Pensemos en la historia del concepto moderno de patrimonio. En la búsqueda de sus precursores nos remontamos hasta los primeros museos renacentistas, como el Palazzo Medici de Florencia (1444) o el Museo Capitolino de Roma (1471). La historia bien puede contarse así:

“Entre las primeras colecciones de objetos antiguos, se cita la creación por parte de Sixto IV del Museo Capitolino, a la que siguen pronto las primeras disposiciones para la protección de monumentos (Breve de Paulo III de 1534). Al comienzo de este proceso, son sobre todo las obras de arte clásicas las que se trata de conservar. Los siglos siguientes amplían la admiración del mundo culto hacia obras de arte pertenecientes a otras corrientes y periodos distintos de la época clásica y que antes eran menospreciados. Asimismo las colecciones incluirán objetos correspondientes a nuevos intereses y nuevos objetivos temáticos como los reunidos en los «gabinetes de curiosidades» (J.A. Fernández de Rota, 2000: 14-15).

Dando un gran salto, en el siglo XIX nos encontramos con una “democratización” de lo patrimonial, una extensión por la cual lo que es digno de ser conservado desborda los límites de lo sagrado, la alta cultura y las curiosidades, para abarcar otros tantos elementos de la vida cotidiana, la historia o el medio ambiente. Pero las diferencias no se agotan en una cuestión topográfica, es decir, una ampliación, extensión o extrapolación del signo patrimonial a otros espacios, que de todos modos ya entonces existían en sí, aunque todavía no patrimonializados. Muy por el contrario, se trata más bien de una transformación, desplazamiento e inflexión de lo patrimonial a lo largo de territorios nuevos. Al fin y al cabo, la historia que ahora puede narrarse, el campo histórico que ahora patrimonializa, no es la historia de siempre sino una que tras Kant tiene en cuenta no sólo los límites finitos del conocimiento, sino también su limitación singular en el tiempo y en el espacio. Del mismo modo, ese medio ambiente que ahora puede ser patrimonializado nombra realmente un fenómeno nuevo, no reducible a aquel factor climático del que hablaba Montaigne en sus *Essays*, sino convertido en un nuevo objeto de conocimiento e intervención con su propio modo de veridicción y jurisdicción, y del cual serán sus parteras las ciencias de la vida, las artes de gobierno económico y los desarrollos industriales de finales del XVIII<sup>6</sup>. Dicho en palabras de Sloterdijk, el “descubrimiento” técnico de este medioambiente coincide con un proceso más general por el cual nos volvemos diseñadores de atmósferas artificiales, guardianes del clima, y tecnicamos una región que vuelve ingenuas las nostálgicas metáforas pastoriles de Heidegger, pero que, de algún modo, había empezado tiempo atrás; en la filosofía, con Herder: “el iniciador de una teoría de las culturas humanas en tanto formas de organización de la existencia en invernaderos” (Sloterdijk, 2006: 103).

En relación con ese otro objeto novedoso que acompaña el nacimiento del medioambiente, el que moldea Herder, la *kultur* que más tarde hará suya la antropología, visualicemos otro ejemplo, esta vez en la Roma contemporánea. Junto al Campidoglio y su Capitolino yace desde finales del XIX un monumento y museo bien distinto a éstos: aquel edificado para gloria de Vitorio Emmanuelle II, monarca del *Risorgimento italiano*, rey de la patria unificada. Cuando intentamos historizar nuestro ansia por acumular objetos cargados de emotividad, conservar tiempos que se nos escapan de las manos, o signos museificados que de algún

modo quieren representar lo que somos, a menudo recurrimos a este enlace histórico que pone en relación los siglos XV y XVI con el XIX. Ahora bien, al hacerlo no pretenderemos decir que lo que fue es lo que es: el *Risorgimento* de la *patria* no sigue la misma razón patrimonial que el *Rinascimento* de los clásicos. De nuevo, nos encontramos ante unas paternidades inconmensurables, diferentes en esencia, cuya heterogeneidad no puede obviar el análisis antropológico:

“Es con todo, el romanticismo y su veneración por las ruinas y el profundo valor que la historia adquiere en el siglo XIX, el que inicia en Europa, y posteriormente en el mundo entero, una nueva «era de la conservación» (J.A. Fernández de Rota, 2000: 15).

Y bien decimos que la diferencia entre estos dos momentos no se agota en su efecto de “democratización”. Lo importante es aprehender las nuevas fuerzas que entran en escena, y qué nuevos significados y prácticas discursivas empujan y animan dichos fenómenos. Así, en el siglo XIX veremos cómo lo patrimonial abraza la vida cotidiana de un pueblo, de una humanidad, una inflexión patrimonial que dibuja en su arco el alba de una vida ahora biologizada en la raza, en los ecosistemas, en una colectividad históricamente espiritualizada en términos de *volk* (Fichte) y *kultur* (Herder), en los discursos del nacionalismo y de las ciencias modernas. Se hablará entonces de la necesidad de conservar un patrimonio nacional, un patrimonio ecológico y biológico, el patrimonio de la humanidad. ¿Pero qué humanidad? Hoy existe también un patrimonio genético. Pero no es menos real la humanidad culturizada, la omnipresencia de un patrimonio cultural humano que convierte a esa figura general, la humanidad, en sujeto de una cultura. Incluso existe un derecho devenido el patrimonio de esta figura humanitaria: se dirá de los Derechos Humanos que forman parte de su patrimonio moral. Más que nunca –o tal vez como siempre– en la propia determinación del patrimonio se puede analizar el juego contemporáneo con el que se complica y contorsiona la definición –sin duda conflictiva, si se quiere contradictoria, polisémica y multilaminada también– de lo que significa hoy ser humano.

Surge así una cuestión clave, el problema propiamente *antropológico*, y que puede servir como anclaje desde el cual repensar los análisis patri-

moniales. Las colecciones de los museos renacentistas, los museos del XIX, y las nuevas colecciones genéticas, ecológicas o humanitarias de nuestros días, forman una serie de conjuntos que difieren en esencia. El catálogo de objetos es dispar, también lo son el orden, el pensamiento y la racionalidad que guían la colocación de los signos y los cuerpos unos en frente de otros. El patrimonio debe interpretarse en la singularidad de un entorno que engloba lo humano y los ancestros. Pensar el individuo como un entorno de individuación no implica limitar el individuo en los límites de cuerpo vivo. Los conjuntos patrimoniales bien pueden ser entendidos como uno de los múltiples “entornos de individuación”, de un sujeto, de un pueblo, de una figura de lo humano, términos todos ellos (pueblo, humano, sujeto) que han de seguirse en sus virtualizaciones y actualizaciones, y tomarlos así de un modo diacrónico y nominalista, pero también sistemático: aunque las tiradas sean arbitrarias, los objetos no se alinean de cualquier manera una vez caen los dados. Tampoco están ahí, como en suspense o adormecidos, a la espera de que alguien se limite a valorarlos en virtud de un esquema (patrimonial) preestablecido. Así pues, hay que indagar a propósito de la ordenación de lo museificado, y de la remodelación del conocimiento que se ejercita en sus espacios, en el interior coyuntural de ciertas relaciones de poder y saber, o sobre las maneras con las que se discrimina lo que tiene o no tiene valor.

### **Similitud. Entre las palabras y cosas**

Permítaseme dar un paso atrás hacia la arqueología, pues ésta también tiene su lugar en el proyecto. El Renacimiento ha sido comúnmente definido en función del modo por el cual fueron revalorizados los clásicos. Diría Panofsky (1999) que la división de Petrarca entre *historiae antiquae et novae* significó, para la comprensión de lo histórico, un cambio de tal magnitud como el que pudo ser marcado por Copérnico para lo que concierne a la tradición de las ciencias naturales. Tiempo atrás, en 1860, Burckhardt (1992) interpretaba el Renacimiento como el primer momento de la cultura y la sociedad moderna, y aunque tal suposición ha sido largamente criticada y al fin rechazada, bien podemos concluir que se gesta ahí una nueva relación con los antepa-

sados y con el tiempo. Tiene lugar una reactivación del presente que rechaza el pasado inmediato y retoma la veneración por los antiguos de un modo singular. Grecia y Roma se convierten en una fuente inestimable a partir de la cual pensar el arte, el comercio y la política que estaba emergiendo. Pero no se fabricará con ello la imagen de un tiempo lineal, o el sentido de lo nuevo y el progreso tal y como fue definido a finales del XVIII o comienzos del XIX (véase Hunt, 2008). En los museos renacentistas, en las colecciones particulares de los príncipes, en las prácticas artísticas o los reclamos médicos del momento tampoco encontramos la misma relación con los Antiguos que solía entablarse hasta la llegada de los renacentistas: “*Roma Restaurada*, escrita durante el periodo de 1440 a 1446 por Flavio Bondi, es uno de los primeros registros que indican una ruptura, una nueva forma de ver las cosas materiales existentes” (Hooper-Greenhill, 1992: 32). En obras como ésta comienza a perfilarse un deseo hermenéutico, que Foucault cree ver *in statu nascendi* con los humanistas del siglo XV, y ya en plena flor a mediados del XVI. Este deseo hermenéutico hace que las ruinas se levanten, se cataloguen, cobren un nuevo valor, se conserven para ser admiradas e interpretadas. Ya no se ven como se hacía antes, pero tampoco lo harán con nuestros ojos.

Precisamente, para pensar el patrimonio moderno nos solemos valer de un juego de analogías y contrastes con esa situación histórica, que a partir del XVIII hemos convenido en llamar Renacimiento, y que por entonces quienes participaban en su movimiento (una reducida pero influyente elite política, intelectual y artística, primeramente “italiana”) experimentaba como un momento de ruptura, reforma o restauración, o para decirlo como Petrarca, la llegada de la luz después de un largo tiempo de tinieblas. Esta es la época de los mencionados Palazzo Medici y Capitolino, pero también la que esboza el poeta, con sus nostálgicos cantos frente a las ruinas romanas, y que más tarde modulará en clave triunfalista Paracelso. Sabido es que *Paracelsus* es un seudónimo que hace referencia a un médico y enciclopedista romano del siglo I a. C. Con este nombre von Hohenheim se ponía a sí mismo en relación con Aulo Cornelio Celso, cuya obra fue redescubierta y reimpressa en Venecia en 1478. Común al Celso y el *Paracelsus* es su énfasis en la cirugía, la penetración médica en los cuerpos, el reordenamiento interior de las cosas operado en la escucha de ciertas racionalidades.

En *Las palabras y las cosas*, Foucault interpretó la racionalidad de Paracelso como algo común de su época. En el pensamiento renacentista, decía, la matriz de inteligibilidad que pone en relación lo visible y lo enunciable se articula a partir de la semejanza, por *convenientia* o vecindad, por *æmulatio*, por analogía, por el juego de la simpatía y la antipatía (Foucault, 2006: 26-52). De esta manera, formando una imagen especular podrán decir que las estrellas son la matriz de todas las hierbas, que cada vegetal es una estrella terrestre que mira al cielo, así como los astros son plantas celestiales que apuntan hacia la tierra. Y tirando de este hilo, Paracelso concluye que el ser humano lleva en su interior el conjunto del firmamento, el total de sus influencias. Se dirá también que entre el agua y el fuego existe una antipatía, pero que el fuego simpatiza en su liviandad con el aire, donde adquiere una humedad que lo licúa para devolverlo a la tierra. En su clásico estudio sobre el Renacimiento, Peter Burke sostiene que los fenómenos del universo estaban moralizados y jerarquizados: el calor era considerado mejor que el frío, lo inmutable como los cielos mejor que lo mutable como la tierra (1993: 195). Y en esta taxonomía moral el animal sirve para pensar el mundo, se coloca la animalidad humana en el centro del orden de todas las cosas.

En Florencia, en 1486, Pico della Mirandola publicó sus *900 tesis*. En ellas sostuvo que Dios creó a Adán sin partir de modelo alguno, que lo ubicó en el centro del universo, hecho que, estando lo humano dotado de libre albedrío, hizo de él una figura móvil o corrediza, pudiendo descender, según su propia actuación, hasta el nivel más alto o más bajo en la jerarquía de las criaturas creada y ordenada por Dios. Por la misma época y en alusión a la clasificación aristotélica de las almas, Leonardo da Vinci esbozó otra serie de analogías: el planeta tiene un alma vegetativa, escribe, un alma como la de las plantas, y su carne es tierra, y sus huesos las estructuras de las rocas, su respiración y pulso son el flujo y reflujo del mar (en Burke, 1993: 194). Décadas más tarde Crollius, en su *Tractatus de signaturas* de 1555, dirá que la carne del hombre es gleba y sus huesos rocas, sus venas grandes ríos y sus siete miembros los siete minerales ocultos en las profundidades (Foucault, 2006: 31). En todos y cada uno de estos textos nos encontramos con una ordenación por semejanza, pero existe una afirmación no menos importante: allí donde hay semejanza hay una signatura a la espera de ser leída.

En el modo de veridicción está escrito lo que sigue: el entendimiento ha de descubrir el orden puesto por Dios en las cosas. Surge aquí una hermenéutica estrechamente ligada a ellas, que ha de mantenerse cercana a los cuatro elementos, y a las plantas que son como estrellas, y a las venas que son como ríos. En una estrecha proximidad con las cosas habrá que descifrar los signos con los que, a pesar de la confusión de las lenguas tras el derrumbe de Babel, un dios benevolente ha dejado marcado el mundo. Según Paracelso, no podía ser voluntad de Dios que lo que éste había creado para el hombre permaneciese oculto a su entendimiento. Tienen que estar allí las signaturas, las marcas, las pistas dispuestas por Dios para que el hombre descubra su naturaleza compartida. La adivinación, la magia y la razón, a pesar de sus reiteradas rivalidades, duplican sus formas unas sobre otras de tal suerte que *divinatio* y *eruditio* forman una misma hermenéutica. Sin duda habrá conflicto entre la religión oficial, los magos, brujos y alquimistas, y estos nuevos personajes renacentistas que retoman el controvertido mundo antiguo, pero en sus disputas, tras las respuestas contrarias que pueden dar, y que a menudo resultan antagonistas, se haya un mismo conjunto de problemas. La historiadora Hooper-Greenhill ve entrecruzadas la *divinatio* y la *eruditio*, inseparables desde los tempranos momentos del acopio patrimonial en el Palazzo Medici (1992: 38-39).

El modo de veridicción hermenéutica y sus problemas en torno a las semejanzas y las signaturas responden a la metáfora del libro de la vida. Esto es así para el Paracelso, por supuesto, y los renacentistas en general, pero no sólo para ellos. Este libro que ha de ser abierto, cuyos signos deben ser interpretados para leer ahí el lenguaje oculto de la naturaleza, bien puede ser el libro por antonomasia: aquel para el cual sólo una institución –al menos hasta el XVI– ha de ser la autoridad legítima que pueda desmenuzar y aislar lo verdadero de lo falso. Un libro sagrado donde la verdad ha sido escrita por hombres que en su momento oyeron, y más tarde transcribieron, el Verbo. Por eso se dirá que el conocimiento del hebreo es fundamental, porque en el inicio el lenguaje era claro, transparentaba la verdad del orden de Dios, y aunque con el derrumbe de Babel se volvió opaco y misterioso, en esta primera lengua algunos rastros se conservaron cercanos al origen, cierta memoria, marcas que es posible reinterpretar para dilucidar y reconstituir el lenguaje a través de estas semejanzas con el origen. Luego está el pro-

blema del latín, lengua de la iglesia de Dios, palabra verdadera, que se extiende por el globo. Por voluntad divina el latín se ha convertido también en un lugar de revelación, la lengua de un mundo en vías de salvación, que puede revelar el lenguaje el orden de Dios, pero sólo si interpreta bien la escritura. Entonces tenemos el proyecto enciclopédico del siglo XVI. Persigue la misma misión que la recuperación del hebreo, pero por otros medios: comparar todas las lenguas para descubrir el encadenamiento de las palabras, la correcta interpretación con la cual reparar la humanidad por Babel fraccionada.

Esta misma racionalidad hermenéutica es la que define la nueva relación con los clásicos, con sus cánones de belleza, su ciencia y política. El tesoro transmitido por la Antigüedad, su lenguaje, no vale sino como signo de las cosas. Iluminada por la luz divina, “la herencia de la Antigüedad es, como la naturaleza, un amplio espacio que hay que interpretar; aquí como allí, es necesario destacar los signos y hacerlos hablar poco a poco” (Foucault, 2006: 42). Y puede ser que no podamos entrever el lenguaje de Dios mejor que los Antiguos, como temía Petrarca, pero también es posible retomar la hendidura en las palabras y los cuerpos con mayor destreza, hendirlos hasta hacer surgir del espacio abierto la divina piedra filosofal, como intentará hacer el *Paracelsus*. Una cosa está clara, ya no bastará con escuchar las interpretaciones de los árabes o de los filósofos medievales. Una vez desechado el pasado cercano, hay que ir hasta las fuentes para interpretarlas directamente, para poder hacer surgir un *Paracelsus*, colocarse a la altura de los antiguos, emularlos y superarlos, revivir Grecia y Roma a la luz del presente, trazando con ello algo que no será la línea recta del progreso, pero sí una espiral donde se envuelve la historia *novæ* sobre la *antiquæ*. Por eso se levantan las ruinas, se dictan leyes para proteger las ruinas, se emprende toda una labor enciclopédica destinada a salvaguardar los viejos saberes y poder destilar así, con paciencia hermenéutica, todos sus tesoros.

### ***Homo deus***

Hasta aquí he evocado el análisis del Renacimiento realizado por Foucault en *Las palabras y las cosas*. Pero es sabido que este libro arqueológico todavía estaba demasiado cerca del estructuralismo. Si esta obra pre-

tendía ser precisamente un diálogo crítico con tal corriente de pensamiento (el primer subtítulo que el autor manejaba era “una arqueología del estructuralismo”), poco después Foucault reconocerá los propios límites de la arqueología del saber<sup>7</sup>. La genealogía supone dar un giro y desplazar la centralidad del análisis desde los enunciados hacia el dominio de las fuerzas, las prácticas, y la inseparable relación co-constitutiva del sujeto en el interior de la tríada poder, saber y subjetivización. Por otra parte, en su desplazamiento hacia lo genealógico, Foucault abandonó aquel esquema por el cual a cada etapa (Renacimiento, Época Clásica, Época Moderna) le correspondía algo así como una y sólo una “cultura”; el término preciso será *episteme* o campo epistemológico<sup>8</sup>, e implica la comprensión del saber de un periodo como algo unitario<sup>9</sup>. Si es esto lo que Foucault deja atrás, de la misma manera, en su revisión de su libro *El Renacimiento italiano*, el historiador Peter Burke resituará el problema del Renacimiento pensándolo no tanto como un periodo sino como un movimiento, como un conjunto de autores con sus círculos personales y redes, una serie de efectos en las instituciones, a distintas velocidades, también contagios y modulaciones, en función de los distintos contextos que pueden ser geográficamente centrales o periféricos<sup>10</sup>.

Esta vía es la que a su manera había emprendido Foucault a comienzos de los años setenta. Entonces comienza a pensar en los términos de múltiples prácticas y racionalidades que son simultáneas y enfrentadas, formas de poder/saber que aparecen en distintos tiempos y que en su encuentro se redefinen mutuamente. Pero no se trata simplemente de un “giro lingüístico” o su efecto, como lo clasificaba Burke en su revisión, sino de un giro sobre el giro lingüístico que abrazará y se mantendrá muy cerca de la materialidad de las prácticas y los juegos habidos entre lo discursivo y lo no discursivo. Tal es así en *Vigilar y Castigar* con su conocida descripción del panóptico, o su explicación de las múltiples entradas –temporales y espaciales– al poder disciplinario (1984 [1975]). Asimismo, este giro hacia las prácticas guiará desde el comienzo su *Historia de la sexualidad* (2005b [1976]). Pero donde con mayor nitidez se puede observar esta pluralización o polimorfismo de las diversas racionalidades y ejes de subjetivización coexistentes, es en los cursos que impartió en el Collège de France (Foucault, [1975/1976] 2003; [1977/1978] 2006; [1978/1979] 2007). El giro hacia las prácticas y el rechazo de la noción unitaria de la “cultura” se ha dado también en la

antropología, al menos desde finales de los años setenta<sup>11</sup>. Sobre esta cuestión volveremos, no sin antes precisar otro de los caminos posibles a la hora de repensar el análisis patrimonial. Si este análisis ha de apuntar hacia algo en concreto, ese algo será la paternidad que diremos que lo engendra. Justamente en ese punto coincide con el objeto empírico de la antropología. Ese algo es el *anthropos*. Algo que ha asumido distintas formas y rostros. Si nos preguntamos de nuevo por esos dos puntos inevitables de la historia del patrimonio, los siglos del Renacimiento y aquella modernidad nuestra que aparece en la transición del XVIII al XIX, podremos ver al menos dos figuras antropológicas con relativa nitidez: el *homo deus* y su posterior reconfiguración moderna. Me limitaré a delinear algunos contrastes entre ellos.

En la interpretación en espiral de la historia que realizaba el movimiento de los renacentistas, con los juegos de la semejanza y las firmas será definida lo que llamarán la *humana conditio*, una condición que, no obstante, troquela una figura de lo “humano” muy distinta a la nuestra. Creo que podríamos describirla como una *forma-dios*. Deleuze (2003) utiliza esta expresión para caracterizar un pensamiento posterior al del movimiento renacentista. Concretamente, se refiere a la filosofía del siglo XVII, a Pascal, a Spinoza, a Leibniz, es decir, una figura donde las fuerzas que la componen se establecen en relación con un orden en el infinito; una representación y una elevación al infinito.

Ya en el siglo XV Laurentius Valla, entonces condenado por herejía, llamaba al alma el *homo deus*, y describía su ascenso al cielo de un modo que rememoraba la heroicidad antigua romana. El *homo deus* renacentista y aquel del siglo XVII señalan dos formas distintas de la forma-dios del animal humano. Y entre una y otra podríamos decir que *El Quijote*, analizado por Foucault en *Las palabras y las cosas*, parece encarnar un *intermezzo*: allí donde el *homo* renacentista se descompone, se anuncia una formación venidera (por entonces llamada por Foucault “clásica”). A pesar de las reminiscencias romanas, en la primera de las formas la composición de lo humano es explicada por la semejanza, hallándose su figura suspendida en la variabilidad de sus ordenamientos:

“La máquina antropológica del humanismo, que verifica la ausencia en *Homo* de una naturaleza propia [como el humano sin modelo de Pico della Mirandola], y le mantiene suspendido entre una naturaleza celestial

y una terrena, entre lo animal y lo humano, y en consecuencia su ser siempre es menos y siempre más que el mismo [...] dado que su creación se ha producido sin ningún modelo definido (*indiscretæ opus imaginis*), no tiene propiamente ni siquiera una cara (*nec propriam faciem*) y debe modelarla a su arbitrio en forma animal o divina” (Agamben, 2005: 43).

En la segunda, la interpretación de la semejanza da paso a un análisis de la representación. Sirva de ejemplo *El Quijote*. Él es el héroe de lo Mismo –nos dice Foucault– que se detiene escrupulosamente ante todas las marcas de la semejanza para interrogarlas. El propio personaje es un signo: “largo grafismo flaco como una letra, acaba de escapar al bostezo de los libros” (Foucault, 2006: 53). Pero el problema es que los signos ya no se parecen a los seres visibles. No encontrarán signaturas entre las palabras y las cosas. Piénsese en los molinos que son tomados por gigantes: la semejanza se ha convertido en locura. Ha dejado de ser la prosa del mundo. Las semejanzas engañan, esto es lo que nos dice Francis Bacon sobre los *idola* y lo mismo lo podemos encontrar en el pensamiento cartesiano. Lo cual no quiere decir que el lenguaje simplemente haya muerto, impotente.

En la segunda parte de *El Quijote* el texto parece plegarse sobre sí mismo para convertirse en objeto de su propio relato: *El Quijote* comenta *El Quijote*, el personaje de ficción es comentado en la propia ficción. El lenguaje es tomado como objeto representado. Y a partir de ahora el lenguaje representa: “rompe su viejo parentesco con las cosas para penetrar en esta soberanía solitaria de la que ya no saldrá, en su ser abrupto, sino convertido en literatura” (2006: 55). Por gracia de la flexión sobre sí, rompe con la hermenéutica compuesta por la *eruditio* y la *divinatio*. El problema ya no será descifrar las marcas sino explicar cómo un signo puede estar ligado a lo que significa. Del juego de las semejanzas se pasa entonces al de las identidades y las diferencias, las medidas y el orden, dentro de series representadas en el infinito, o mejor dicho, en los distintos infinitos: “el infinito de inmensidad y el infinito de pequeñez, según Pascal; el infinito de por sí, el infinito por su causa y el infinito entre límites, según Spinoza; todos los infinitos de Leibniz” (Deleuze, 2003: 160). Una vez puesta en cuestión la racionalidad de la semejanza, la forma-dios se transforma y se recompone de modo representativo, pero aún “no cesa de perderse en el infinito; como dice Michel

Serres, pierde todo el centro y todo territorio, se angustia intentando fijar una posición de lo finito entre todos esos infinitos [de los que habla Pascal, Spinoza, Leibniz], quiere establecer un orden en el infinito” (*ibidem*: 160). Tenemos, por tanto, dos figuras distintas del *homo deus*. Y el primado de este tipo de *anthropos*, el primado del *homo deus* cualquiera sea su forma, sólo terminará cuando con un giro moderno el *homo* se encare a sí mismo, se vuelva objeto y sujeto de su propio conocimiento en su historicidad y finitud.

Si en el epígrafe anterior ponía el énfasis en las posibilidades del análisis en clave genealógica de la ordenación de lo patrimonial, a propósito de estas reflexiones intento argumentar la necesidad de pensar la “humanidad” que contempla y en relación a la cual se engendran estos órdenes. Ahora bien, dicho lo dicho a propósito del giro hacia las prácticas, se comprenderá que no es posible pensarlo con independencia de las relaciones de poder presentes en cualesquiera sean los entornos de individuación. Volviendo al Renacimiento, valga para ilustrar tal afirmación el estudio de Hooper-Greenhill sobre el Palazzo Medici. Aún empleando el lenguaje que Foucault había dejado atrás, la historiadora dirá que

“[los] elementos de la *episteme* general [del Renacimiento temprano] formaban parte del contexto dentro del cual el Palacio de los Medici fue formado. Estos elementos incluyen: la creencia en los efectos reales de las correspondencias [valga decir, las distintas formas de la similitud], la naturaleza animada del mundo [como hemos visto en Leonardo], los movimientos lentos del pasado y la sensación de un movimiento rápido del presente [expresada en la nueva relación con los antiguos que hemos ejemplificado con Paracelso], la construcción de un nuevo pasado a partir del mundo antiguo [diremos: directamente interpretado] y las nuevas miradas mercantiles evaluativas y calculadoras [racionalidades y relaciones de poder inseparables del entorno de subjetivización]” (Hooper-Greenhill, 1993: 46).

Y esto último es importante. Lo que podemos observar en el *Palazzo* es la emergencia de una práctica con la que se formula una nueva posición de sujeto, construida meticulosamente en el espacio, una subjetivización que pronto devendrá autónoma, es decir, que se convertirá en una marca y figura de poderío y conocimiento por derecho propio. Los

Medici, la gran familia de mercaderes, banqueros y gobernantes florentinos, construirán el palacio-museo como una muestra de su fortaleza y signo de su jerarquía, un punto del entorno de individuación con el cual quisieron “construir una posición de sujeto en la cual fuese posible para los Medici el convertirse, y ser vistos cómo se convertían, en más poderosos, con más conocimientos, y más ricos que sus conciudadanos” (Hooper-Greenhill: 1993, 46).

Genealogía de los ordenamientos y los discursos patrimoniales, de sus prácticas, de las figuras de lo “humano” que expresan y conforman. Lo dicho hasta aquí sirve para ilustrar en el pasado, y espero que para que evocar en el presente, la primera cuestión que quería tratar: un análisis patrimonial en una clave arqueológica, que no obstante, ahora, ha de abrirse a la genealogía (de las relaciones de poder). Recapitulo para poder avanzar a partir de un punto importante: tal análisis no sólo debe prestar atención a las transformaciones de lo que en un momento dado el patrimonio puede significar, sino tomar en clave nominalista los términos con los que se define. Si hablamos de patrimonio ecológico, tanto “patrimonio” como “ecología” pueden ser puestos en duda, dados para una interpretación histórica, y analizados etnográficamente en el presente. Y lo mismo ocurre con el patrimonio humano o de la humanidad. No estaría de más acercarse a lo “humano” al modo nominalista (véase Rabinow, 1988). Si la antropología es la “ciencia del hombre”, y se pretende una ciencia que tiene en cuenta la diferencia, bien haría en poner entre comillas su principal referente: “el hombre”, “el ser humano”, “la humanidad”.

Continuemos el relatar antropológico. En la bisagra del XVIII y el XIX aparece una nueva figura ajena a cualquier modo del *homo deus*. Para que este *anthropos* pudiese aparecer –ahora finito, histórico, a la vez objeto y sujeto de su propio conocimiento– fue necesario que la representación clásica, y sus figuras de la infinitud, se sumergiesen en una profundidad opaca, enterradas al fin en el sujeto. Y esto ocurre con la historización de una serie de elementos que, si bien funcionarán como semi-trascendentales, ya no seguirán la lógica representativa anterior. Estos nuevos elementos, tomados como semi-trascendentales pero historizados, son el trabajo, la vida y el lenguaje, tal y como fueron pensados por la economía política, la biología moderna y la filología diacrónica. Tal figura de lo humano fue estudiada por Foucault primeramente de manera arqueológica, pero más tarde también desde una perspectiva genealógica.

Desde este último punto de vista, la figura del humano moderno se ensambla a partir de un tipo de poder que aparece por aquellas mismas fechas y que Foucault denominará *biopoder*; esto es: “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales, podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana” (2006: 13). Más concretamente, el dispositivo fundamental aquí no es tanto algo que podamos encontrar en las nuevas versiones biopolíticas del poder disciplinario o la soberanía, sino algo que surge como pieza capital del dispositivo de la seguridad y regulación biopolítica, o más generalmente hablando, de la gubernamentalidad de la vida; un componente novedoso éste, que es de inestimable importancia para el arte de gobierno económico-liberal, por ejemplo, o para la administración de las ciudades modernas, para la comprensión de los organismos vivos y sus medios de vida, e incluso para la filología histórica del XIX. Tal componente, dice Foucault, es lo que a partir de ahora se llamará “población”.

Ha de entenderse por población un conjunto de elementos donde pueden ser señaladas constantes y regularidades en sus accidentes, prevenirse así los acontecimientos, patrones que es posible calcular a fin de deducir normas de comportamiento, y proceder, en fin, a gobernar a través intervenciones securitarias y de normalización en la cuidadosa atención de los múltiples factores que en ella influyen y que requieren de estas atenciones técnicas (2006: 103-108). Tenemos así la población darwiniana como intermediario biológico entre el individuo y el medio; estudios de población sociológicos y públicos de opinión; poblaciones de riesgo; poblaciones demográficas; poblaciones biológicas resumidas en razas; el problema de las poblaciones históricas, de sus medios físicos y culturales, del nacionalismo y de la filología histórica. En definitiva, la población nos remite a un nuevo problema “medioambiental”, la relación entre el *vivant* y su *milieu*, y en cierta manera, a esa modernidad comentada por Sloterdijk, poblada por diseñadores de atmósferas, guardianes del tiempo y gestores de invernaderos culturales.

Está por precisar todavía si este *anthropos* finito, como entonces le ocurrió al *homo deus*, puede haber estado últimamente, a lo largo de las

últimas décadas, incubando otra figura en su interior; otra suerte de *anthropos* finito que establezca algún tipo de relación distinta entre la identidad de su finitud, su individualidad, y la conexión de ésta con su medio. Deleuze diría que sí: “las fuerzas en el hombre entran en relación con fuerzas del afuera, las del silicio que toma su revancha sobre el carbono, las de los componentes genéticos que toman su revancha sobre el organismo, las de los enunciados gramaticales que toman su revancha sobre el significante” (Deleuze, 2003: 169), es decir, que viajan desde el modelo del pliegue al del sobrepliegue, de la analítica de la finitud a otra que parte de lo finito-ilimitado, como en las recombinaciones de la cibernética y la informática, de la biotecnología y la nanotecnología. ¿Qué pasa entonces con las poblaciones y todo lo que a su alrededor gira y las penetra? Esta puede ser, creo, una buena pregunta para la antropología contemporánea; esto es: una vía posible para retomar la antropología de nuevo, ahora por otros medios. Creo que, en esta dirección, los escritos y trabajos más interesantes son los firmados por Paul Rabinow (2003, 2008). Con estas reflexiones pienso que no estamos tan lejos como pudiese parecer del análisis patrimonial. De hecho, creo que estamos escarbando sus propias entrañas.

### **La torre de la humanidad y la casa abandonada**

A Coruña se adentra en el Océano Atlántico con un estrecho brazo de tierra que termina por desplegar un desproporcionado puño abultado. Allí está el barrio de Monte Alto, encabezado por la Torre de Hércules, una arquitectura-palimpsesto de orígenes milenarios. La torre apuntala desde un extremo el *skyline* de la ciudad. Su motivo sirve para ilustrar el escudo municipal. En él, junto a las siete conchas de los peregrinos y bajo la corona real, el faro se yergue sobre dos tibias cruzadas y una calavera, como si de una bandera pirata se tratase, de pie sobre los restos óseos del gigante Gerión, que según cuenta la leyenda conoció la muerte en estas tierras a manos de Hércules. El 27 de junio de 2009, este edificio, presentado como el faro en funcionamiento más antiguo del mundo, fue reconocido por la UNESCO como Patrimonio de la Humanidad. El gobierno municipal celebró ese mismo día una fiesta en el centro de la ciudad, en la plaza del Ayuntamiento, presidida por la

amenazante estatua de María Pita, la prostituta que avivó la resistencia frente a las tropas británicas de aquel Sir inglés, Francis Drake, que en el siglo XVI pretendía conquistar la urbe portuaria.

Dos horas después de hacerse pública la resolución de la UNESCO me hallaba en una manifestación *queer* organizada por el colectivo Maribolheras Precarias. Mientras cortábamos el tráfico de las calles más céntricas, durante el transcurso del evento una mujer entrada en años se encaró a los manifestantes y con enfado nos gritó: “hoy es el día para celebrar la Torre de Hércules y no estas mariconadas”. En otra ocasión la Torre ha servido para aplacar ciertos conflictos. Junto a la principal avenida de acceso a la ciudad, yacía entonces un polémico motivo floral que daba la bienvenida a los viajeros. Allí podía leerse el nombre de la municipalidad, escrito con el cuerpo de los vegetales. Durante años los nacionalistas gallegos y el nacionalismo español en el gobierno batallaron por una de sus letras. Los nacionalistas arrancaban la “L” de “La Coruña”, y los españolistas enviaban a los jardineros municipales para restituirla, hasta que, tras un cambio de gobierno, se decidió sustituir en el motivo floral el nombre de la ciudad por el de la Torre de Hércules, referente conciliador dado que se escribe igual en ambos idiomas.

Así pues, la ciudad herculina, como tantas otras, nos ofrece una serie de elementos bien jugosos para el análisis patrimonial (la torre de la humanidad, María Pita, el nacionalismo, las leyendas renacentistas sobre héroes griegos), y sin embargo, para lo que nos atañe, creo puede ser igual de interesante prestar atención a otra casa de Monte Alto, una casa cualquiera, sin ninguna peculiaridad arquitectónica ni histórica, sin ningún reconocimiento patrimonial oficial, sin más singularidad que un hecho circunstancial, y si acaso marginal, esto es, el haber sido tomada por un grupo de okupas al hallarse por largo tiempo abandonada.

La okupación fue planeada por varios de los colectivos que participaron en la manifestación *queer*, aquella que en nombre del patrimonio oficial era despreciada y tachada como una “mariconada” inoportuna. En la parte final de este escrito me serviré de este ejemplo para ilustrar las reflexiones que articulan el patrimonio en las tecnologías de subjetivización, su actualización y virtualización, y aquel cambiante concepto de cultura con el cual las distintas antropologías han trabajado. Comienzo con unas anotaciones sobre esto último.

## La cultura en el punto de mira

Siguiendo a James Clifford (2005) podríamos decir que hasta finales de los años sesenta, e incluso bien entrados los setenta, había un acuerdo compartido a la hora de definir la antropología en función de cuatro criterios: 1) su objeto empírico (los primitivos, los no-occidentales, no-modernos); 2) un método distintivo (el trabajo de campo con observación participante); 3) un *telos* (el ser humano); 4) un paradigma interpretativo (la cultura). Todos y cada uno de los puntos de acuerdo fueron radicalmente cuestionados: se dejó de hablar de lo primitivo y aparecieron un sin fin de posibles objetos empíricos; se cuestionó el trabajo de campo, y se vivió un tenso movimiento experimental que perdura hasta nuestros días; incluso lo humano fue cuestionado en sus contornos y contenidos, especialmente en la antropología de la ciencia. La cultura tampoco pudo escapar a las críticas<sup>12</sup>. De hecho, tal concepto fue siempre algo ambiguo, difícil de acotar, objeto de múltiples discrepancias dentro de la antropología. Da testimonio de ello la enciclopédica labor de Kroeber y Kluchohn (1985) que en 1952 recopilaron 164 usos distintos. No obstante, a grandes rasgos, había una serie de trazos compartidos que tal vez permitan hablar de un concepto de cultura dominante.

Frente a esa forma dominante, en un artículo que pretende repensar y reseñar el análisis cultural, Michael Fischer (2009) advirtió que podía tratarse de un concepto peligroso. Así lo era cuando se petrificaba, se singularizaba, se reificaba el concepto, como cuando se decía que una cultura estaba compuesta por una serie de variables más o menos inmóviles, o descritas sincrónicamente. Fischer, que cartografiaba el estado del análisis cultural, estaba haciéndose eco de una larga serie de críticas que abogaban por ir “*beyond culture*” o escribir “*against culture*”, y que, a pesar de tales expresiones, realmente no proponían tanto abandonar el análisis cultural como reconstituirlo.

Las obras colectivas *Recapturing Anthropology* (Fox, 1991) y *Culture, Power, Place* (Gupta y Ferguson, 1997) resumen buena parte de estas críticas, posteriormente discutidas en otra obra colectiva: *Anthropology Beyond Culture* (Fox y King, 2002). En el primero de estos libros Lila Abu-Lughod proponía una explicación del “paradigma” antropológico de la cultura. La cultura, decía, se trata del “término escondido” que habla en cualquiera de los discursos que esta disciplina ha podido verte-

brar: “la cultura es importante porque la distinción antropológica entre el *self* y el otro descansa en ella” (1991: 143). La cultura había funcionado durante algún tiempo como una suerte de arma política. Así debe leerse la propuesta de Franz Boas: permitía desplazar la diferencia y la desigualdad y sacarla del campo de lo natural y lo innato, colocándola en otro bien distinto, el de lo aprendido, lo circunstancial y los valores relativos. No obstante, rápidamente pasó de ser un dominio de análisis a un objeto, una cosa “ahí fuera”. De ser una herramienta conceptual descriptiva se convirtió en un concepto explicativo. De funcionar como un *movimiento político en la teoría* terminó por justificar un *movimiento teórico hacia afuera de lo político* que silenciaba sus propias condiciones de posibilidad en una especie de naturalización de la cultura (Trouillot, 2002).

Abu-Lughod explicaba esta cuestión ayudándose de la obra de Edward Said: el *orientalismo*, la producción en términos culturales del Oriente como el otro de Occidente, fijaba el Oeste y el Este en términos tan rígidos que casi se convertían en cualidades innatas, precipitando una sobre la otra, la geografía, la cultura y la raza hasta hacerlos términos casi inseparables. De esta manera, lo que con Boas era una herramienta destinada a combatir el racismo, terminó por funcionar de un modo similar a la raza. Al pensar la cultura como un objeto, como algo coherente, presentado como intemporal y discreto, tal era el caso de aquellas clásicas etnografías sincrónicas y holistas que retrataban la cultura Nuer en Nuerland o una cultura Trobiand acotada por el archipiélago de islas, “a pesar de un vocación anti-esencialista, el concepto de cultura mantenía algunas de las tendencias con los que el concepto de raza petrificaba la diferencia” (Abu-Lughod, 1991: 144). Y por fin, en la victoria de la cultura, con la generalización en las últimas décadas del siglo XX de este concepto a tantos otros campos (cultura empresarial, subculturas urbanas, *etc.*), incluso el racismo pasó a ser definido en términos culturales; tal es el caso del racismo-diferencial teorizado por Etienne Balibar<sup>13</sup>, característico de los partidos de nueva extrema derecha (el Front Nacional de Le Pen), como de ciertas posiciones neoconservadoras (sirva de ejemplo el *crash of civilizations* de Samuel Huntington)<sup>14</sup>.

En la introducción de *Culture, Power, Place* Akhil Gupta y James Ferguson profundizaban en esta crítica cultural vinculándola estrechamente con los pliegues del espacio, de la construcción subjetiva de los lugares

y la topografía del poder. Como el resto de autores, Gupta y Ferguson rechazaban el tipo de visiones que reproducía la lógica pictórica de los mapa-mundi, o como diría más tarde Clifford Geertz, la imagen de un mosaico de culturas o “cuadro puntillista de las culturas del mundo”, esbozado sobre un espacio cultural compuesto por motas o tejas: “bloques discontinuos de pensamiento y emoción” (Geertz, 2002: 253)<sup>15</sup>. Tal conceptualización establecía un isomorfismo territorio-cultura-población similar al del nacionalismo, si bien miniaturizado en las “tribus” o maximizado en las “civilizaciones”. Esto será lo que critiquen los autores de *Culture, Power, Place*, del mismo modo que rechazarán el llamado multiculturalismo, una versión de lo mismo, que, proyectando una extrapolación en fractal, distribuía este esquema puntillista sobre un territorio político compartido por varias culturas.

Gupta y Ferguson ejemplificaban la necesidad de ir *beyond culture* a través de las figuras limítrofes; aquellos que viven en las fronteras, pero también los migrantes y los refugiados, las zonas intersticiales, híbridas, de desplazamiento y contagio, los procesos de re/des/territorialización en un espacio pulverizado. A partir de aquí proponían un cambio analítico que debía atender no tanto a un simple registro de la diferencia como a *los procesos por los cuales esta diferencia es producida*, siempre en el seno de relaciones de desigualdad, asimétricas, enraizadas en una historicidad geopolítica.

Abu-Lughod defendió tres maneras de escribir *against culture*: 1) atendiendo a las prácticas, como una alternativa a la cosificación presente en el concepto dominante de cultura; 2) reconociendo las conexiones y el tráfico bidireccional, discursivo y práctico, entre el antropólogo y sus informantes; 3) asumiendo una relación con el texto etnográfico de corte reflexivo, tal y como proponía, por ejemplo, el *Writing Culture* y ciertas etnografías feministas. Gupta y Ferguson, como añadido a la experimentación textual y las cuestiones epistemológicas, entendían que el estudio de la producción geopolítica de la diferencia debería tener en cuenta las “raíces extra-textuales” del problema, pero más allá de la geopolítica y sus llamadas al activismo y al compromiso, común ya en el primer momento reflexivo, no precisamente con claridad que era eso que llamaban “lo extra-textual”. En mi opinión, incluso para esta última cuestión señalada, es necesario repensar otra vez algo que siempre ha estado ahí: la relación *política* entre sujeto y cultura.

## ¿La cultura de un sujeto *sujeto* a la cultura?

Geertz dirá que la cultura es el mundo en el que vivimos, anterior y posterior al sujeto, pero en el sentido de un sujeto que es sujeto del enunciado, que se apodera de las redes de significado y las articula: así como el mundo susurrando al oído de la fenomenología, el susurrar performativo de la pela de gallos en Bali (Geertz, 2001a). Una cultura que forma parte de la propia naturaleza humana, incluso desde antes de la aparición del *homo sapiens*, pues los órganos de este animal, su sistema nervioso, la articulación de la mano, sólo han podido desplegarse a lo largo de la evolución gracias a ella (Geertz, 2001b: 43-59). Así pensado, la cultura es un atributo genérico y una maya sistemática, colectivamente creada, heredada y rearticulada, pero el sujeto es el que habla al hacerse con ella y hacerla hablar. Por eso la cultura le pertenece al sujeto. Por eso el sujeto pertenece a una cultura, ya sea en tanto que javanés o minoría negra en los Estados Unidos. Entonces se concluirá que un sujeto tiene una cultura. Lo de menos es que se ponga en singular o plural (una, dos, *n*, culturas y subculturas). Y se programatizará para la antropología el estudio de los “eventos humanos paradigmáticos” (como en *Macbeth*: comprender qué se siente al ganar un reino y perder el alma), también el estudio de las formas que parafraseando a Aristóteles “dicen algo sobre algo”, es decir, en la interpretación de Geertz, las formas que susurran la cultura de un pueblo producida en la continua performatividad del susurro.

Tal vez sea más interesante pensarlo al revés, de un modo más nietzscheano, y decir que una relación “cultural” tiene uno, dos, *n* posiciones sujetos posibles, y que un sujeto es un resultado de un posicionamiento bien activo o bien reactivo, una actualidad en el proceso de antagonista de individualización, y por tanto afirmar con esto que un sujeto no puede ser de ninguna manera lo que somos sino una de las formas que podemos asumir mientras otras coexisten. De esta manera, como tales, *en lo que somos además de sujetos*, ni pertenecemos ni nos pertenece una “cultura”, en todo caso, nos atraviesan sus partículas. Entonces podría decirse que el sujeto es producido por la cultura, pero rápidamente se concluirá que hay elementos extra-textuales, no-significantes, intensidades, como el poder y el deseo, que no son pasivos sino productivos, y surgirán nuevas dimensiones constitutivas del cuerpo, y *a poste-*

*riori* del sujeto, ciertamente entrelazadas: el poder hace hablar y ver aunque no sea lingüístico ni visual; y también, lo que hace el poder lo hace a través de codificaciones semióticas e interpretaciones de su actuación dentro regímenes de signos y visibilidades.

En mi ayuda recurro a Nietzsche en oposición a Geertz, a pesar de que el antropólogo incluía al filósofo en su propia tradición de pensamiento. Y es cierto que Nietzsche sostenía que el conocimiento tenía que ver con la interpretación, no con la explicación, y que se preguntaba ¿quién habla?, ¿quién interpreta?, pero sólo lo hacía para afirmar rápidamente que en la pregunta estaba la trampa: “¿Quién interpreta? –Nuestras afecciones” (Nietzsche, 2006: 47). Y nuestras afecciones no son nunca igual al sujeto, pero tampoco se reducen a la suma del sujeto que articula la malla de significados.

“Nuestra mala costumbre de tomar un signo mnemotécnico, una forma de abreviación, como esencia y –finalmente– como *causa*; por ejemplo, decir del rayo que «ilumina». O incluso la palabrita «yo». Poner nuevamente un tipo de perspectiva en la visión como *causa de la visión misma*, ¡tal fue el juego de manos de la invención del «sujeto», del «yo!» (*ibidem*).

Es de aquí, de este problema así enunciado, que el nominalismo genealógico extrae su legitimidad ontológica. Y ahora podemos decir: el rayo no ilumina sino que de la iluminación surge el rayo, recortada su forma en la intensidad de su potencia. O del mismo modo: el sujeto no interpreta sino que es el resultado de la “interpretación” de la fuerza que lo compone. Se trata de una cuestión de composición y fuerzas. Nadie puede encontrar en *Macbeth* un “evento humano paradigmático”, ambigüedad con la que no se nombre otra cosa sino las distintas versiones posibles de lo que se considera *a priori* un sentimiento universal. Por eso, y contra esto, la genealogía toma los valores al modo nominalista e intenta aproximarse a las experiencias en su singularidad. Por eso no está de más escribir *against culture* e incluso pensar una antropología *beyond culture*, o cuando menos replantear la cultura y su análisis en términos nominalistas y, por decirlo con claridad, apátridas y apatrimoniales. En esta modulación del análisis cultural, la genealogía es una pieza capital; la otra tiene que ver con la noción de cultura. Si en 1958 Geertz retrataba la

aldea de Bali como un conjunto de quinientas personas que constituía un mundo en sí mismo, bien puede cuestionarse el confín y la impermeabilidad de tales límites, pero no es menos importante otra cuestión: la mallas significativas se hallan formando parte de, y al mismo tiempo des-territorializadas en relación a, el propio cuerpo. Hay flujos y hay cortes, y en esta reterritorialización que opera por segmentos es elaborado el sujeto, con lo cual, analíticamente, más que escuchar lo que dice de su propia cultura un evento (la pelea de gallos hablando de la aldea) habría que pensar qué flujos la atraviesan y exceden, hasta qué otros lugares llegan estos fluidos, en qué punto y para qué problemas fueron producidos, y cómo se transforman a lo largo del tiempo dando lugar a secreciones dispares (Deleuze y Guattari, 2004a, 2004b).

Siendo así, ya no sería cuestión de decir que la cultura es nuestro patrimonio, nuestra propiedad o aquello a lo cual pertenecemos. Habría que abandonar los esquemas secularizados que en su tiempo heredó el nacionalismo estatal, el “nacionalismo” miniaturizado o maximizado (tribu, civilización), el “nacionalismo” fractal del multiculturalismo, y los esquemas que de ellos a su vez nosotros hemos heredado. El peligro de la cultura es tanto el de objetivarla como el de subjetivarla. Por supuesto, no existe una cultura balinesa, como tampoco existe –para volcarlo sobre mi propia investigación– una subcultura okupa. De la existencia de mallas de significados no se infiere la existencia de un sujeto (el balinés, el okupa). Habrá que prestar atención a las prácticas, a los procesos y entornos de subjetivación actuales y virtuales. A la luz de la crítica, el “pienso, luego infiero que existo” no parece tener una mayor credibilidad que el “camino, luego infiero que existo”, así como tiene tan poco o tanto sentido categorizar algo por lo que se dice del sujeto de enunciación como clasificarlo por lo que se dice del predicado.

Gregory Bateson bromeaba sobre ello cuando decía que los hombres eran hierba. Al silogismo “Sócrates es hombre / los hombres mueren / Sócrates muere”, contraponía el inverso: “la hierba muere / los hombres mueren / los hombres son hierba”. Esta última lógica parece encarnarse en el lenguaje de los poetas y los esquizofrénicos, la forma de pensar de la filosofía que retoman Deleuze y Guattari, el pensamiento que parte de la ecuación de los predicados y no de los sujetos, de las acciones y no de las representaciones. He aquí lo importante. A Bateson no le faltaba sentido del humor:

“Parece que hasta hace cien mil años, tal vez como máximo hace un millón de años, no había silogismos en la forma *Barbara* en este mundo [“Sócrates es hombre”], y que sólo había los de la forma Bateson [“los hombres son hierba”], y aun así, los organismos seguían sin problemas. Consiguieron organizarse en su embriología para tener dos ojos, uno a cada lado de la nariz. Consiguieron organizarse en su evolución. De modo que había predicados compartidos entre el caballo y el hombre, lo que los zoólogos de hoy llaman homología. Y se hizo evidente que la metáfora no era simplemente bonita poesía, no era ni buena ni mala lógica, sino que, de hecho, era la lógica sobre la cual se había construido el mundo biológico, la característica principal y el pegamento organizador de este mundo del proceso mental” (1992: 45-46).

## Separarse

Atocha Alta, 14. Ésta es la dirección de la casa okupa situada en Monte Alto. A escasos metros se encuentra otro centro social autogestionado. Allí se ideó la toma del inmueble, coordinando para ello en una misma asamblea distintos colectivos que ahora carecían de local pero que en los años recientes habían okupado otras instalaciones o montado sus propios centros sociales. Durante los nueve meses que duró la gestación del proyecto, antes de entrar en el nuevo espacio, confluyeron en la asamblea un variopinto elenco de activistas. Sirva de muestra de su heterogeneidad la lista de un breve inventario: anarquistas de estética *punk* aferrados a la bandera negra; abogados; un grupo *queer* que rechaza la naturalización del género y la “heterosexualidad normativa”; intelectuales y anti-intelectuales; jóvenes que tocan en grupos de Hard-Core/Crust, muchos de ellos vegetarianos; arquitectos de diversa índole organizados en una ONG o fuera de ella; nacionalistas de izquierdas o post(nacionalistas), comprometidos con la defensa del idioma gallego; otros con influencias situacionistas que parecían recién salidos del Mayo más contracultural y *hippie*; quienes luchan por recuperar los metarrelatos modernos y quienes se consideran post-indentitarios, a su vez vistos por los primeros, despectivamente, como postmodernos; también acérrimos críticos de la alienación tecnológica, y junto a ellos mediactivistas enamorados de los devenires cibernéticos.

El isomorfismo entre cultura-población-territorio ni siquiera es válido para un espacio tan reducido como Atocha Alta, 14. Tampoco lo es aquella versión del multiculturalismo que habla de las subculturas. Tal vez no sea lo más oportuno creer ver en el listado de tipos que acabo de mencionar algo así como una “subcultura okupa”. Las razones son múltiples. La primera es su enorme variabilidad interna. Otra tiene que ver con la ubicación de la okupación dentro de las vidas y narrativas de los activistas. Así, por ejemplo, para cierto grupo de activistas coruñeses, la “okupación” es un momento dentro de su estrategia e identidad, una identidad que forma parte de las grandes narrativas políticas (anarquismo, comunismo), difícilmente etiquetable como subcultural. Para otros, en cambio, estas grandes políticas carecen de importancia, son anacrónicas y estériles, y la okupa no tiene más valor que el hecho de ser un momento y espacio de subjetivización más en sus propias vidas. De hecho, las distintas categorías que conforman nuestro inventario pueden ser leídas mejor como *posiciones de sujeto* que como *representaciones* de cada uno de los sujetos. Cada uno de los activistas se constituyen en la mezcla de varias de estas posiciones. Nada nuevo. Sobre esta cuestión, pensadas como “identidades plurales” y formas híbridas o mestizas, han insistido un largo número de autores en las últimas décadas; en la antropología, en los *cultural studies* y los estudios postcoloniales, por ejemplo.

Ahora bien, no quiero decir con esto que la fragmentación deba llevarse hasta lo más minúsculo impidiendo establecer grandes conjuntos, amplias categorías o tipologías, o pensar las conexiones o los continuos compartidos. El problema es otro, el de los conjuntos; qué conjuntos, cómo interpretarlos. Tal vez siga siendo válido cierto consejo que ofrecía Geertz a las ciencias sociales, haciéndolo derivar del que a su vez Whitehead daba a las naturales: “[Whitehead les proponía la máxima] «busca la simplicidad y desconfía de ella»; a las ciencias sociales tal vez podría haberles dicho: «Busca la complejidad y ordénala» (2001: 43). Y por esta razón también son relevantes las advertencias de los discípulos de Geertz, la primera antropología reflexiva, pues el discurso y la escritura, ya sea por lo primero o lo segundo, por simplicidad u ordenación, no pueden librarse jamás de su propia forma de violencia. Por lo demás, así como no estoy defendiendo una reproducción al infinito de la fragmentación, tampoco sostengo que la “cultura” ya no sirva o que el análisis cultural

no tenga sentido: la cuestión es cómo lo definimos, y dónde se coloca en nuestro análisis y teoría esa envoltura compuesta de imágenes, sonidos, signos, sentidos y significados que hoy podemos llamar cultura. Una apreciación a este respecto: la cultura como envoltura no ha de entenderse como máscara, ni como artificio pegado al cuerpo, ni como *persona* o carácter esencial del individuo, sino como tejido que compone un cuerpo, en sus estratos, junto con tantas otras dimensiones<sup>16</sup>.

Ilustraré este grupo de consideraciones a través de un pequeño suceso: la ruptura entre los activistas, y el consecuente abandono de la casa por parte del colectivo que había sido el grupo promotor de la okupación. Seguramente encontremos entre los motivos que propiciaron tal ruptura elementos identitarios, como las cuestiones que revolotean alrededor del uso de tal o cual idioma, español o gallego, y los grandes relatos políticos con que se defienden o que prefieren dejar a un lado (anarquismo, nacionalismo). Pero el problema no se agota ahí, ni mucho menos.

Dentro de la okupa se dio una lucha de fuerzas. Si uno de los colectivos se marchó del local fue porque perdió frente a otros; porque dos grupos, los anarquistas y la *milieu* del Hard Core, que en un primer momento no sentían especial simpatía, terminaron por unirse en contra del grupo promotor. Y aunque es cierto que los conflictos en torno al uso de una lengua u otra animaron las tensiones, me inclino a pensar que este elemento, que era el símbolo más sencillo con el cual marcar los diacríticos, fue poco más que una excusa. Lo cierto es que ya antes de entrar en la casa la asamblea estuvo a punto de romperse: mientras el grupo promotor insistía en hacer de la toma del inmueble un acto espectacular, teatral, mediático, los anarquistas se oponían a tener cualquier contacto con los medios de comunicación “burgueses” por considerarlos parte del enemigo con el cual no se debía ni negociar ni dialogar. Pienso que lo realmente importante no era tanto el diacrítico, la representación diferencial de las identidades de los sujetos, como el antagonismo entre distintas formas de pensar y vivir un centro social okupado, entendido éste como una arquitectura, parte de entornos de individuación enfrentados y animados por tecnologías de subjetivización distintas, que por tanto, elaboraban sujetos varios.

Me centraré en una de estas tecnologías. La denominaré *separatismo*. Añadiré un elemento más acerca del conflicto, un ejemplo trivial que

para los foráneos bien puede resultar tan incomprensible como una nimia riña de enamorados. Hubo una desavenencia a propósito de los modos de financiación de la okupa por medio del bar que habían construido. Los del colectivo promotor proponían vender cerveza de buena calidad a un precio similar al de los bares comerciales. Los anarquistas y la *milieu* del Hard Core querían vender la marca más económica del mercado y a un precio “popular”: los hardcoretas se oponían a extraer de la venta plusvalía alguna; los ácratas optaban por el mínimo beneficio. En torno a lo que puede ser una mera política de precios se articulaba lo que E. P. Thompson (2002) llamaría una “economía moral”, y que en nuestro caso responde a los dictados de una tecnología específica, reafirmada en un adorno que los anarquistas colocaron sobre la barra, un espejo garabateado con una leyenda: “no seas el reflejo de su sociedad de consumo”.

Defino brevemente lo que llamo separatismo. No hallaremos aquí un “evento humano paradigmático”, sino algo relativamente reciente que surge con la modernidad. El separatismo sigue una racionalidad y norma que podría resumirse a través de la siguiente dialéctica: *separarse para superar la separación a través de la separación*. Colocaré algún elemento más: los anarquistas se oponían a cualquier subvención estatal o empresarial para las actividades de la okupa (“el que paga manda”); se oponían también a lo que ha venido a llamarse “autoempleo”. Algunos de los activistas del grupo promotor habían participado en otro centro social autogestionado: el Mil Lúas. Los anarquistas, que venían del centro social Oveja Negra, habían chocado con este centro social precisamente en lo relativo a este autoempleo. Para ellos esto significaba introducir las lógicas capitalistas en un espacio que ha de ubicarse en el afuera del “sistema”. En Oveja Negra, un cartel colocado para ser visto nada más entrar en el local, definía el espacio como una “zona libre de estado”. Operaba en esta acotación algo así como la vieja distinción entre profano y sagrado, aunque no eran estos los términos que discriminaban lo permitido y prohibido en uno u otro espacio. La norma implícita era la siguiente: un activista podía trabajar asalariadamente fuera de la “zona libre”, pero no dentro de ella. En todo caso, lo único que podría estar permitido en tal espacio sería construir una suerte de cooperativa (“o todos o ninguno”, adquisición de dinero sí, pero nunca asalariado). Pienso que todos estos elementos apuntan

hacia una tecnología de subjetivización (separatismo) inseparable de un *ethos* específico: la autenticidad.

Tomo el nombre de esta tecnología del feminismo separatista de los años setenta. En las luchas de los *long sixties* (Jameson, 1984) el separatismo se convirtió en una de las tecnologías dominantes. Estaba ahí, por todas partes, en el escrito de *La sociedad del espectáculo* de Guy Debord por ejemplo, un manifiesto bien conocido por los anarquistas contemporáneos y por los okupas de los que hablo. El texto comienza con la siguiente declaración:

“La vida entera de las sociedades en las que imperan las condiciones de producción modernas se anuncia como una inmensa acumulación de *espectáculos*. Todo lo que era vivido directamente se aparta en una representación” (2009: 39; traducción corregida).

Según Debord, el capital se había condensado hasta un nivel tal que devenía imagen, y la alienación espectacular se convertía en el mediador universal por el cual la enajenación, como separación en la representación mediática, era consumada:

“La alienación del espectador en favor del objeto contemplado (que es el resultado de su propia actividad inconsciente) se expresa de este modo: cuanto más contempla, menos vive; cuanto más acepta reconocerse en las imágenes dominantes de la necesidad, menos comprende su propia existencia y su propio deseo. La exterioridad del espectáculo en relación al hombre activo se hace manifiesta en el hecho de que sus propios gestos dejan de ser suyos, para convertirse en los gestos de otro que los representa para él. La razón para que el espectador no se encuentre en casa en ninguna parte es que el espectáculo está en todas partes” (2009: 49).

Otro de los situacionistas lo expresaba así: “en la vida cotidiana, los roles impregnan al individuo, le mantienen alejado de lo que es y de lo que quiere ser auténticamente; son la alienación incrustada en lo vivo” (Vaneigem, 1998: 134). El problema entonces era el de erradicar la separación consumada en el espectáculo con una suerte de movimiento dialéctico. Pero, para que la antítesis pudiese proliferar, era necesario cons-

truir un espacio *otro*, un paradójico “afuera” en el interior del “sistema” o “espectáculo”, un lugar propio en donde separarse para superar la separación. No tanto un espacio geográfico como un lugar compuesto de prácticas subjetivas, y que no obstante requerían ser encorporizadas dentro de arquitecturas propias, es decir, lo que al inicio de este ensayo hemos definido como una tecnología de subjetivización.

En el ejemplo de los anarquistas la tecnología se compone con la arquitectura de la okupa, su definición como espacio libre de estado y salario, con las normas que han de seguirse con diligencia para asegurar la autonomía del sujeto, en respuesta a un *ethos* separatista de lo auténtico. Y la autenticidad, entendida como *ethos*, es también un fenómeno relativamente reciente. Tal es la idea que defendía en 1970 el crítico literario Lionel Trilling al diferenciar entre el *ethos* de la sinceridad y el de la autenticidad. Para ilustrar la sinceridad Trilling recurría a un pasaje del *Hamlet* de Shakespeare en el cual Polonio da un consejo a su hijo: “This above all: to thine own self be true / And it doth follow as the night upon the day / Thou canst not be false to any man” (en Trilling, 1971: 3). La sinceridad se enuncia así: al hecho de ser veraz, leal, honesto con uno mismo, le sigue, como a la noche le sucede el día, el ser veraz con los otros. Pero en un momento de la historia se rompe esta cadena de equivalencias de tal modo que las semánticas casi se invierten. Desde el punto de vista de la genealogía de las éticas, pasamos aquí de la última forma-dios a la primera finitud del hombre. De repente, la verdad con uno mismo se pliega en lo más profundo de uno. Ya no se tratará de ser veraz con uno mismo para poder ser veraz con los demás, o evitar ser falaz con los demás para ser veraz con uno mismo, sino de ser veraz con uno mismo para alcanzar la autenticidad. La sinceridad con uno mismo dejará de ser un medio, y la autenticidad, replegada en las profundidades del sujeto, se convertirá en un fin, para uno mismo y para su proyecto conjunto con los demás.

Esta idea está en Marx, especialmente en sus *Manuscritos*<sup>17</sup>, se encuentra también en el psicoanálisis freudiano, y en la literatura en el *Hart of Darkness* de Joseph Conrad. Es la idea que expresan las citas anteriores de los situacionistas (Debord, Vaneigem). Está también en la psicodelia de Haight-Ashbury, en el *slogan* separatista de Timothy Leary que rápidamente se populariza en Estados Unidos, “*turn on, turn in, drop out*”, y que sus términos significa una llamada a activar

las mentes, alcanzar la autenticidad mediante un recorrido químico y shamánico, pero para ello es necesario un *drop out*, salir y dejar los lenguajes de lo que Marcuse podría llamar el “hombre unidimensional”, abandonar los “aparatos ideológicos del estado”, salir del espectáculo, dejar la escuela, la universidad, la fábrica, la familia, los universos mediáticos del consumo.

La estrategia separatista articulada en lo auténtico está presente en las comunas rurales y urbanas de los sesenta, con ellas los jóvenes intentan extraerse de la sociedad alienada para constituir una comunidad verdaderamente humana. La podemos encontrar también en el movimiento negro guiando a los Black Panthers y el MOVE de Philadelphia, cuando sustraen de la beneficencia blanca la administración de los comedores populares en los barrios negros, y lo hacen con vistas –por supuesto a una revolución socialista– pero también a la realización y reconocimiento de una identidad, la negra, indisoluble de una comunidad (la que hay trabajar para liberar mediante la secesión). Y luego está el feminismo por sí mismo llamado separatista, y aquel episodio que trastocó en New York el desarrollo del Second Congress to Unite Women. Un colectivo de lesbianas irrumpieron en el evento distribuyendo un panfleto en el cual se decía “lesbiana es una palabra, la etiqueta, la condición que mantiene a las mujeres a raya; cuando una mujer escucha esta palabra da media vuelta, sabe que está pisando fuera de la raya” (Radical Lesbians, 1970). Lesbiana y heterosexual, decían, eran categorías creadas por el hombre, por el dominio masculino, y que desaparecerían tan pronto desapareciese el patriarcado. La lesbiana era la rabia de toda mujer, definida en los términos del hombre. Pero la forma de escapar de la presión de sus tenazas pasaba necesariamente por la separación. Había que separarse de los espacios políticos y discursivos masculinos, un camino en dirección a “una identidad que tenemos que desarrollar en referencia a nosotras mismas, y no en relación al hombre”, y el texto prosigue: “juntas tenemos que encontrar, reforzar y validar nuestros auténticos *selves*”, “encontrar nuestros centros en el interior de nosotras mismas”.

Ahora bien, habrá que realizar dos aclaraciones. Primero, el separatismo no tratará simplemente de encontrar lo que es conforme a sí mismo en la profundidad del pliegue, sino que lo perseguirá en la declinación del posible presente-que-viene, es decir, aquel en el cual el

espectáculo se disipará y el consumidor podrá formular sus verdaderos deseos, y la “lesbiana” desaparecerá y con ella lo hará también dicotomía hetero/homo, posibilitando a la mujer definirse –al margen del hombre– por sí misma. Se trata de todo un arte de la autenticidad, con un modo de veridicción que ha de definir cuál es ese sujeto ajeno (el hombre, el blanco, etc.) cuyo discurso falso en nosotros tomamos por verdadero, y que sólo después de librarse de ello podrá comenzar a enunciar su verdad en tanto que sujeto, lo cual requiere un trabajo ético, una práctica de sí, un conjunto de técnicas a menudo colectivas y espacializadas, toda una artesanía o estética de las formas de vida en la duplicación de la esencia y su declinación singular en el presente que está a punto de venir, y que implica, en fin, un arte de la creación de sí en el medio del recorrido histórico de lo auténtico. Por lo tanto, no simplemente una vuelta al origen. De ahí la inseparable apuesta simultánea por la creatividad y autenticidad en estos movimientos.

Segundo, aunque en este periodo se forma un nuevo tipo de separatismo, el núcleo del mismo no surge en los *long sixties*. El separatismo está en el arte de ingeniería política de los falansterios pasionales que Fourier diseñaba a comienzos del XIX, un pensamiento que es recuperado en los sesenta y que reivindica Marcuse. También lo podemos encontrar en los discursos nacionalistas del XIX, donde un pueblo ha de dejar de definirse por otro o poder definirse por sí mismo, y para eso se separa del conjunto de pueblos (creando un estado propio). Tenemos por tanto una larga familia del separatismo, que habrá que analizar meticulosamente para ir descomponiendo, y agrupando líneas, a fin de definir umbrales que distingan momentos de inflexión histórica y tipologías. Un trabajo que queda por hacer. Tan sólo señalaré una pequeña bifurcación, relativa a mi propia etnografía, y acerca de lo cual más que respuestas tengo preguntas.

## **Recombinar**

En mi estudio de caso, el rechazo a aceptar subvenciones, o funcionar a través de la lógica de los *mass media* y del mercado, la oposición a incluir el trabajo asalariado en la “zona libre de estado”, así como la exhortación a dejar de ser un “reflejo de la sociedad de consumo”, res-

ponde todo ello a esta racionalidad general, estrategia y tecnología que denomino separatismo. Hacen de Atocha Alta 14 un elemento arquitectónico dentro de una tecnología de subjetivización, compuesta por normas que deben de ser practicadas y custodiadas para asegurar la “autonomía”, creando un entorno donde trabajar el sujeto en su relación con el sí mismo, un espacio ético en el cual poder definirse por sí mismos, en función de sus propias normas, en contraposición dialéctica con el exterior.

De vuelta a los motivos de las discrepancias entre los okupas, podríamos emplazar a los anarquistas y al grupo promotor dentro de dos distintas tendencias en las que se ha ido dividiendo aquello que se conoce como los movimientos sociales autónomos, o simplemente, la Autonomía. Como es sabido, la Autonomía forma parte de los fenómenos de *new left* que eclosionaron en los años sesenta y setenta. Desde comienzos de los años noventa en distintos puntos de la península itálica, y en los últimos diez años en la ibérica, se comenzó a hablar de una nueva autonomía, una autonomía “no identitaria”, a veces incluso “no ideológica” (es decir: no necesariamente identificada con un gran relato político), y más comúnmente, una autonomía de “segunda generación”, o aludiendo al nuevo léxico digital, una “autonomía 2.0”. En el punto de bifurcación de estos dos trayectos divergentes de la autonomía, se encuentra el grupo promotor de la okupación coruñesa, o al menos muchos de los que conformaron su núcleo central. Podría decirse, esto es lo que habría que investigar, que esta “autonomía 2.0” virtualiza el separatismo tal y como fue declinado en las *políticas de la identidad/diferencia*, y por desterritorialización trastoca sus mecanismos modificando su propia configuración. Si la norma del separatismo es la de “separarse para superar la separación a través de la separación”, aquí tal vez nos encontremos con algo más, quizás una metamorfosis por la cual la separación comienza a cobrar elementos ya no separatistas sino de recombinación, y donde el *ethos* de la autenticidad va dejando sitio al de la remediación (remediar ubicando el objeto en otro *medio*). Si Deleuze estaba en lo cierto, tal vez estas problematizaciones en los movimientos de la autonomía no respondan tanto al pliegue del primer *anthropos* finito, sino que sea sintomático de una reconfiguración antropológica más general, la de aquel sobrepliegue que el filósofo creía ver y entender como un fenómeno antropológicamente novedoso y significativo.

En una de mis entrevistas con uno de estos activistas, cuya biografía política había estado unida al nacionalismo gallego, le pregunté sobre qué entendía por la cultura gallega. Alguna de sus afirmaciones respondían a las ideas clásicas del nacionalismo moderno (la lengua como expresión de una “cosmovisión” diferencial), pero otros fragmentos del discurso apuntaban en otras direcciones. Se oponía a la definición de la cultura gallega como algo acabado, habitualmente ejemplificada en el folclore del rural, un mundo que ya no nos acompañaba y que no había que recuperar, decía, pues la cultura gallega debía ser entendida como algo con lo cual trabajar para oponerse al poder: no ya para restaurarla sino, instrumentalizarla en luchas políticas de diverso signo; no ya conservarla, sino construirla a lo largo de la lucha. En referencia a la terminología y a la forma de utilizar los relatos y la identidad de los zapatistas chiapecos, e incluso en oposición a la visión romántico-nacionalista, el activista concluía lo siguiente: “o importante é a caixa de ferramentas. O importante non é recuperar o carro. O importante é recuperar a parte do carro para, hoxe en día, facer un carro galáctico”. Y ejemplificaba su propuesta con el caso del emergente *bip hop* anticapitalista rimado en gallego. Tal instrumentalización no creo que pueda ser vista como un simple cinismo, sino como un tipo de relación concreta con los problemas para él muy reales que planteaba el nacionalismo. Teniendo en cuenta la presencia de los viejos componentes del nacionalismo, por ejemplo el concepto de la cultura como cosmovisión de una forma de ser colectiva, ¿podríamos llamar a esto “remediación” y pensarlo como parte de un *ethos* más general donde algún elemento significativo de la autenticidad esté transformándose de manera no menos significativa?

A su vez, en su discurso, y en la práctica del centro social que participaba, se entrecruzaban las redes de inteligibilidad separatistas con otras que ellos llamaban “recombinantes”, y que debían cuestionar lo que metafóricamente denominaban su propio “ADN político”. Si se decían de sí mismos “no-identitarios” era porque consideran que, hacía mucho tiempo ya, los otros espacios de la autonomía (anarquista o marxista-nacionalista) se habían convertido en *ghettos* identitarios. Consideran que el antagonismo político ya no podía ser construido en los términos que yo he llamado “separatistas”, pues los enclaves de “conciencia política” habían perdido cualquier carácter universalista, funcionando los meta-relatos como recursos identitarios de una minoría, no ya de lo social,

sino de una estrecha franja del cómputo de los antagonismos. Por eso apostaban por redefinir la autonomía en la articulación de diversas posiciones de sujeto irreductibles a las categorías y formas políticas anteriores. Pero además, de algún modo rompían con el “socialismo”, quiero decir, con las políticas de derechas o izquierdas que identifican la política con el medio o espacio “social”, con el “gobierno a través de lo social”. No pretendían una revolución social donde la sociedad fuese invertida, ni tampoco, exactamente, una reforma de la sociedad en sí. En su lugar, acordes con el léxico recombinante, pensaban en interconexiones de redes y experiencias con sus propias dinámicas, a menudo irreducibles al espacio homogéneo de “lo social” tal y como fue pensado y ensamblado desde los comienzos del siglo XIX en adelante (ver Rabinow, 1989; Rose, 1999). En relación con esta transformación del espacio ajeno, manifiesto en esa crisis de lo social donde siempre la izquierda tradicional ha creído ver reflejada su propia crisis, el “espacio propio” debía convertirse ahora en impropio, la pureza debía contaminarse, y el centro social no podía ser ya un enclave separatista sino que tenía que ser pensado, dicho en sus propios términos, como un *interface* o conector de distintos flujos metropolitanos. En lugar de un invernadero, el centro debía ser lo que llamaban un “dispositivo”, cuya misión sería interconectar y “recombinar” las distintas posiciones marcadas por el género y la sexualidad, la migración, la precariedad, *etcétera*.

De igual modo, el centro social tenía que funcionar como especie de interceptor de renta y recursos provenientes de distintos campos (no sólo autogestionarios, sino también públicos, estatales), con los cuales jugar en una difícil tensión entre lo institucional y la crítica institucional. Tal tensión se entendía como una necesidad para la autonomía, ahora también pensada como un proceso de autonomización que posibilitase la no-dependencia con respecto a las dinámicas del *gbetto* político, sus normas, modos políticos, retóricas o estéticas. Pero además, veían en el “auto-empleo” (crear ellos mismos sus puestos de trabajo, hacer del activismo su sustento), una estrategia valiosa en sí misma. A diferencia de las tradicionales cooperativas, este modelo permitía pensar el movimiento y su política funcionando como un conjunto de empresas sociales. De alguna manera, aunque antagonistas, no estaban lejos de esa lógica neoliberal que dice: hacer funcionar y gestionar cualquier unidad *como si* fuese una empresa.

Creo que, a propósito de estas cuestiones, lo que está puesto en cuestión es lo que significa la autonomía en su relación con lo social y la política. Siendo así, siendo en su punto extremo, el *ser* recombinarse, la tecnología del yo separatista parece estar siendo problematizada, conjuntamente con sus prácticas y las normas a las que debe responder el sujeto que las pone en marcha. Aún así, no es que el separatismo desaparezca, como tampoco desaparece lo social. ¿Podría decirse, al menos, que tal vez estemos viendo aquí cómo la tecnología separatista pierde alguna de sus piezas, para ensamblarse con otras nuevas, en el medio de cierta crisis de las políticas de lo social? A menudo, en este centro social, junto a este tipo de posiciones se encuentran otras típicas de las llamadas “políticas de la identidad”. A decir verdad, estas últimas terminaron por convertirse en mayoritarias. Sin embargo, la pregunta realmente importante no es de orden cuantitativa –si hay más de lo uno o lo otro– sino cualitativa: ¿señalan los elementos colocados alguna transformación significativa en las tecnologías de subjetivización, y por ende, de elaboración del *anthropos*? Al fin y al cabo, no es evidente de por sí que los cambios mencionados por Deleuze sean en efecto antropológicamente significativos. ¿Podemos decir que nos encontramos aquí ante una virtualización en la que coexisten elementos, matrices de inteligibilidad y prácticas, de una y otra tecnología de subjetivización, recombinación y separatismo, y donde la autonomía y la autenticidad, aún presentes, se desgarran mutuamente, y aunque conviven, malviven? Una forma adecuada de contrastar la validez de la intuición teórica deleuziana, consiste en hacerlo sobre el campo, siguiendo de cerca sus desarrollos y vaivenes.

## Conclusión

Decía que el edificio situado en Atocha Alta 14 no tiene ninguna singularidad al margen de la que le imprimen sus actuales inquilinos. Sin embargo, está colocado dentro de una trama densamente histórica. Al poco de la toma de este espacio, la Asociación por la Recuperación de la Memoria Histórica realizó un acto en esta casa: presentaron su investigación documental sobre el barrio de las Atochas. Allí murieron nueve miembros de la resistencia anarquista a manos de las fuerzas militares, en 1939, al final de la Guerra civil, cuando la ultraderecha se hizo con el

mando herculino. A través de su lista de correo electrónico y las asambleas, los okupas compartieron información, distribuyeron fotos de la época, buscaron más datos, reivindicaron tal conexión histórica, el legado, un espacio ético y representativo, inseparable de su tradición. De repente, la casa se convertía en un objeto legítimo del análisis patrimonial. Pero esta legitimidad es la que hay que cuestionar. Tiene sentido preguntarse, ¿qué es el patrimonio para los habitantes de A Coruña? Si es así, ¿cuál es el patrimonio de estos inquilinos ilegales? Limitarse a registrar la Torre de la Humanidad como patrimonio coruñés y restarle importancia a este edificio *cualquiera* que es la casa abandonada, ¿no sería hacer funcionar la cultura como un objeto en vez de un campo politizado más del análisis? ¿No sería hacerla corresponder con un sujeto y sujetar a él el acto de la individuación silenciando la lenta y conflictiva labor de los virtuales? ¿No sería, acaso, reproducir una política similar a aquella que escenificó la vecina de mi relato, quien en nombre del patrimonio oficial impugnaba los gestos de la disidencia en las calles?

Como posibilidad para el análisis patrimonial, lo que he querido proponer aquí es pensar lo cultural como una maya inseparable del poder, pero sobre todo, como un componente más de las tecnologías de subjetivización, como algo que no se corresponde con las identidades, que va hasta más lejos y más acá de ellas, un flujo del cual no es detentador un sujeto, una inversión antropológica, también, de la *teoría jurídica del patrimonio*, proyectado sobre la faz del *anthropos*, en su contemporaneidad, y en la eventualización de una ontología histórica que se pregunta por aquello que hoy somos o podemos ser.

## Bibliografía

- ABU-LUGHOD, L. (1991): "Writing Against Culture" en *Recapturing Anthropology*. FOX, R. (ed.). Santa Fe: School of American Research Press, pp: 137-162.
- AGAMBEN, G. (2005): *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- APPADURAI, A. (2007): *El rechazo a las minorías*. Barcelona: Tusquets.
- ASAD, T. (2008): *Sobre el terrorismo suicida*. Barcelona: Laertes.
- BALIBAR, E.; WALLERSTEIN, I. (1991): *Raza, nación y clase*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos para América Latina.
- BATESON, G. (1992): "Los hombres son hierba. La metáfora y el mundo del proceso mental", en *Gaia: Implicaciones de la nueva biología*. THOMPSON, W. I. Barcelona: Cairós, pp: 37-46.

- BURCKHARDT, J. (1992): *La cultura del Renacimiento en Italia*. Madrid: Akal.
- BURKE, P. (2005): "El Renacimiento italiano y el desafío de la postmodernidad", en *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. SCHÖEDER, G.; BREUNINGER, H.; Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, pp: 25-35.
- (2000): *El Renacimiento europeo*. Barcelona: Crítica.
- (1993): *El Renacimiento italiano*. Madrid: Alianza.
- CANGUILHEM, G. (2008a): "Machine and Organism", en *Knowledge of Life*. New York: Fordham University Press, pp: 75-97.
- (2008b): "The Living and Its Milieu" en *Knowledge of Life*. New York: Fordham University Press, pp: 98-120.
- CLIFFORD, J. (2005): "Rearticulating Anthropology", en *Unwrapping the Sacred Bundle*. YANAGISAKO, S.; SEGAL, D. (eds.). Durham: Duke University Press, pp: 24-48.
- DEBORD, G. (2009): *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, G. (2005): "Gilbert Simondon: El individuo y su génesis físico-biológica", en *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos, pp: 115-119.
- (2003): *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- (2009): "Lo virtual y lo actual" en <http://caosmosis.acracia.net/?p=483>. Consulta: 27 de julio de 2009. Originalmente publicado en DELEUZE, G.; PARNET, C. (1996): *Dialogues*. Paris: Flammarion.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (2004<sup>a</sup>): *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós.
- (2004b): *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos.
- ESPOSITO, R. (2007): *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, A. (2009): "Volver a lo exótico *de nuevo*". *Tábula Rasa* (en prensa).
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A. (2005): *Nacionalismo, cultura y tradición*. Barcelona, Anthropos.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, J. A.; IRIMIA, P. (2000): *Betanzos frente a su historia*. Santiago de Compostela: Fundación Caixa Galicia.
- FISCHER, M. (2009): "Culture and Cultural Analysis as Experimental Systems". *Anthropological Futures*, 23, 2-3, pp: 1-49.
- (2003a): *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*. Durham: Duke University Press.
- (2003b): "Deep Play and Social Responsibility in Viena", en *Emergent Forms of Life and the Anthropological Voice*. Durham, NC: Duke University Press, pp: 29-36.
- FOUCAULT, M. (2009): *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires/México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2007): *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires/México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2006): *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.
- (2005<sup>a</sup>): *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- (2005b): *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- (2006): *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires/México DF: Fondo de Cultura Económica.
- (2004): *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- (2003): *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.

- FOUCAULT, M. (2002): "The Subject and Power", en *Essential works of Foucault 1954-1984. Power. Vol. 3*. FAUBION, J. (ed.), pp: 326-348.
- (1997): "On the Genealogy of Ethics", en *Foucault. Ethics, Subjectivity and Truth*. RABINOW, P. (ed.). New York: The New Press.
- (1984): *Vigilar y castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- FOX, R. (1991): *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research Press.
- FOX, R.; KING, B. (2002): *Anthropology Beyond Culture*. Oxford/New York: Berg.
- GEERTZ, C. (2002): *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*. Barcelona: Paidós.
- (2001<sup>a</sup>): "Juego profundo: Notas sobre la riña de gallos en Bali", en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, pp: 339-372.
- (2001b): "El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre", en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, pp: 43-59.
- GRAEBER, D. (2007): "There Never Was a West: Or, Democracy Emerge From The Spaces in Between", en *Possibilities. Essays on Hierarchy, Rebellion and Desire*. Edimburgh/Oakland, CA: AK Press, pp: 329-374.
- GROS, F. (2005): "Situación del curso", en *La hermenéutica del sujeto*. FOUCAULT, M. Madrid: Akal, pp: 467-503.
- GUPTA, A.; FERGUSON, J. (1999). *Culture, Power, Place*. Durham: Duke University Press.
- HADOT, P. (2006): "Ejercicios espirituales", en *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid: Siruela.
- HOOPER-GREENHILL, E. (1992): *Museums and the Shaping of Knowledge*. London/New York: Routledge.
- HUNT, L. (2008): *Measuring Time, Making History*. Budapest/New York: Central European University Press.
- JAMESON, F. (1984): "Periodizing the Sixties", en *The Sixties, Without Apologies*. SAYRES, S. (ed.). Minneapolis: University of Minnesota Press, pp: 178-209.
- KROEBER, A.; KLUCKHOHN, C. (1985): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*. Nueva York: Random House.
- LAZZARATO, M. (2006): *Por una política menor*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- MASSUMI, B. (1998): "Sensing the Virtual, Building the Insensible", *Architectural Design*, 68, 5-6, pp: 16-24.
- NIETZSCHE, F. (2008): *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- (2006): *Nibilismo: Escritos póstumos*. Barcelona: Península.
- ORTNER, S. (1984): "Theory in Anthropology since the Sixties". *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1, pp: 126-166.
- PANOFSKY, E. (1999): *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid: Alianza.
- RABINOW, P. (2008): *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (2003): *Anthropos Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- (1988): "Beyond Ethnography. Anthropology as Nominalism". *Cultural Anthropology*, 3, 4, pp: 355-364.
- (1989): *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*. Chicago: The University of Chicago Press.
- RABINOW, P.; DREYFUS, H. (2001): *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- RADICAL LESBIANS (1970): “*The Woman Identified Woman*”. Disponible *on-line* en <http://scriptorium.lib.duke.edu/wlm/womid/>. Consulta: 9 de julio de 2009.
- ROSE, N. (2003). “Identidad, genealogía, historia”, en *Cuestiones de identidad cultural*. HALL, S.; DU GAY, P. (comps.). Buenos Aires: Amorrortu.
- (1999): *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMPSON, E. P. (2002): “La economía «moral» de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en *Obra esencial*. Barcelona: Crítica.
- TRILLING, L. (1971): *Sincerity and Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- TROUILLOT, M-R. (2002): “*Adieu, Culture: A New Duty Arises*”, en *Anthropology Beyond Culture*. FOX, R.; KING, B. Oxford/New York, Berg.
- SLOTERDIJK, P. (2006): *Esferas III*. Madrid: Siruela.
- VANEIGEM, R. (1998): *Tratado del saber vivir para el uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama.
- WRIGHT, S. (1998): “La politización de la «cultura»”, en *Constructores de otredad. Una introducción a la antropología social y cultural*. BOIVIN, M.; ROSATO, A.; ARRIBAS, V. (eds.). Buenos Aires: Eudeba.

## Notas

- 1 En su última etapa Foucault diferenció lo que había hecho durante los años setenta –genealogía de las tecnologías del poder– de aquello que se hallaba trabajando en los ochenta: una “ontología histórica de nosotros mismos”, por entonces centrada alrededor de la cuestión de las tecnologías o prácticas de sí. No obstante, aunque esta “ontología histórica” se diferencie de la “historia del presente” genealógica, los principios metodológicos generales de la genealogía que aquí se han señalado siguieron estando presentes en este proyecto, al que, no en vano, a veces llamó también “genealogía de las éticas” (Foucault, 1997).
- 2 Así lo reconoce el propio autor en Foucault, 2002: 326-348.
- 3 Por *veridicción* ha de entenderse el decir veraz, la verdad que se dice, aquello que es experimentado como verdad en un momento concreto, aquello que en cierto momento pasa por el juego de lo verdadero y lo falso y es aceptado como tal en función de algún tipo de autoridad –que, asimismo, el análisis del modo de veridicción debe interpretar–.
- 4 Esta relación con el *sí mismo* implica un trabajo ético reglado realizado sobre sí y que implica, a su vez, *modos de sujeción*, es decir: “la forma en que el individuo establece su relación con esa regla y se reconoce vinculado con la obligación de ponerla en obra” (Foucault, 2005a: 27). Para comprender tal cuestión es fundamental la lectura de un texto que tuvo una gran influencia sobre Foucault: “Ejercicios espirituales” (Hadot, 2006). Sobre la articulación de esta matriz analítica con las dos restantes (arqueología del saber, genealogía de las tecnologías del poder), véase Foucault, 2009: 17-22.

- 5 “Para Heidegger, el conocimiento del objeto selló el olvido del Ser a partir de la *tekhne* occidental. Demos la vuelta a la cuestión y preguntémosnos a partir de qué *tekhnai* se formó el sujeto occidental y se iniciaron los juegos de verdad y error, libertad y coacción que los caracterizan” (Foucault en Gros, 2005: 483). A propósito de las metáforas tecnológicas de Foucault vale la pena consultar el texto de su mentor, Georges Canguilhem, “Machine and Organism” (2008a). El autor critica aquí la manera por la cual se ha pensado el organismo a partir de las máquinas (*à la* Descartes), también cómo la técnica ha sido vista como una operación humana solamente intelectual. En su lugar, propone pensar “al hombre en continuidad con la vida a través de la técnica antes que insistir en la ruptura por la que asume responsabilidad a través de la ciencia” (2008a: 97). La definición que dio de los “mecanismos”, en tanto que ensamblaje de partes deformables con restauraciones periódicas de las relaciones entre ellos, vistos asimismo como configuraciones en movimiento por cuyo movimiento no se ve abolida su propia configuración, inspiró también las metáforas foucaultianas.
- 6 Sobre la historia conceptual del término *milieu* (del cual el medio ambiente será una derivación), y su migración primera desde la física newtoniana hasta el campo de la historia natural de finales del XVIII, primero, y luego a la naciente ciencia biológica de comienzos del XIX, véase Canguilhem, 2008b. Sobre la noción de *milieu* historizada desde la genealogía de las tecnologías de poder/saber, véase Foucault, 2006: 40-44 y 103-108.
- 7 Sobre esta cuestión véase, Rabinow y Dreyfus (2001).
- 8 La *episteme* es la condición de posibilidad del conocimiento, esto es, el *a priori* histórico o fundamento, la coherencia o sistematicidad de una serie de conexiones de problemas y objetos del saber dispuestos a lo largo de distintos campos discursivos. La expresión *a priori* histórico que Foucault utiliza ha de entenderse en relación crítica con Kant. La *episteme* se relaciona asimismo con el estructuralismo. De alguna manera, se trata de la “estructura” pero aquí ésta deja de ser ese *a priori* ahistórico del ser humano que a pesar de la transformación de sus contenidos a lo largo de la historia persiste por siempre su estructura más profunda igual a sí misma. En *Las palabras y las cosas*, Foucault, por el contrario, historizará la propia estructura, y con ello descubrirá no una sino múltiples razones variando en el tiempo.
- 9 En *Las palabras y las cosas* escribe: “en una cultura y en un momento dados, sólo hay una *episteme*, que define las condiciones de posibilidad de todo saber” (2006: 166). En sus obras posteriores rechazará explícitamente esta afirmación.
- 10 Desde una posición constructivista y hermenéutica hablará de identidades plurales, frágiles e imprecisas; de la simultaneidad de formas medievales y renacentistas; intercambios e hibridaciones de lo gótico con la escolástica, con la cultura bizantina, con la cultura popular; y se cuestionará la extensión de lo renacentista haciéndose eco de estudios que se preguntan si la mujer tuvo entonces su propio Renacimiento (Burke, 2005: 25-35). Burke desarrollará sus inquietudes por descentrar el Renacimiento en su libro *El renacimiento europeo* (2000).
- 11 Sobre el giro hacia las prácticas en la antropología véase Ortner (1984).
- 12 Las transformaciones del “paradigma cultural” serán abordadas en este epígrafe. Son conocidos los replanteamientos metodológicos a raíz del giro reflexivo y la muerte de

- lo primitivo; para una perspectiva esquemática de los mismos véase Fernández de Rota, 2009. Consúltese también este ensayo citado, a propósito de las problematizaciones del *telos* humano de la antropología. A este respecto puede resultar de especial interés: Fischer, 2003a, y Rabinow, 2003.
- 13 El racismo diferencial hace suya la crítica a aquella diferenciación del ser humano en grupos raciales, discretos y homogéneos, que postulaba el anterior racismo biológico. En cambio, este nuevo racismo retoma el discurso del pluralismo cultural, la irreductibilidad de los grupos culturales, su diferencia cultural, aunque históricamente determinada, sólidamente grabada, nítidamente delimitada por identidades, categorizaciones de grupos humanos discretos con sus propias costumbres y casi irreductibles formas de vida. De esta manera, el racismo diferencial ya no tiene necesidad de recurrir a una herencia/diferencia biológica, tampoco de postular directamente una superioridad de determinados grupos o pueblos, “sino «simplemente» la nocividad de la desaparición de las fronteras, la incompatibilidad de las formas de vida y de las tradiciones” (Balibar, 1991: 37). Por otra parte, sobre la expansión del concepto de cultura a otros campos y las implicaciones de ello para la antropología, ver Wright, 1998.
  - 14 Para una crítica antropológica de la obra de Huntington ver Appadurai, 2007; Graeber, 2007; Asad: 2008.
  - 15 El análisis de Geertz sobre la cultura balinesa es un ejemplo clásico de lo que estoy hablando. En *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos* asume con ambigüedad las críticas al concepto de cultura con el que trabajaba: “se podría plausiblemente ver a los nuer o los amhara como una unidad integral, al menos si se dejan fuera las variedades internas, las relaciones externas y cualquier cosa que esté en camino de una historia más amplia, pero sería algo mucho más difícil de hacer en el caso de Sudán o Etiopía; imposible si se trata de África, si bien algunos lo han intentado. Una minoría indonesia, como una minoría china, una marroquí, como la judía, una ugandesa, como la india, o una americana, como la minoría negra, mostrarían cierto carácter especial y propio, pero difícil de comprender si no es atendiendo a los Estados y sociedades en las que aquéllas se incluyen” (2003:253); “Apenas quedan unos cuantos países, y tal vez nunca los hubo, que de modo aproximado coincidan con entidades culturales sólidas”; “parece errar el tiro a medida que nos volvemos hacia los fragmentos y las fragmentaciones del mundo contemporáneo. La visión de la cultura, *una* cultura, esta cultura, como un consenso sobre lo fundamental (...) apenas aparece visible a la vista de tanta dispersión y desmembramiento” (2003: 254). De hecho, Geertz nunca abandonó del todo el esquema puntillista que no obstante criticaba. En esta cita, su forma de pensar las minorías responde como un calco a las interpretaciones del multiculturalismo.
  - 16 El retrato del cuerpo deseante en Deleuze y Guattari, con sus juegos spinozianos de movimiento y reposo, asediado por los regímenes de signos, intensidades y afectos, puede ofrecernos algunas pistas sobre estas capas o estratos: “Consideremos los tres grandes estratos que se relacionan con nosotros, es decir, aquellos que nos atan más directamente: el organismo, la significancia y la subjetivación. La superficie de organizativa, el ángulo de significancia y de interpretación, el punto de subjetivación o de sujeción. Serás organizado, serás un organismo, articularás tu cuerpo –de lo contrario,

serás un depravado—. Serás significante y significado, intérprete e interpretado —de lo contrario, serás un desviado—. Serás sujeto, y fijado como tal, sujeto de enunciación aplicado sobre un sujeto de enunciado —de lo contrario, sólo serás un vagabundo—. Al conjunto de los estratos, el CsO [Cuerpo sin Órganos, el ensamblaje de elementos a través del cual se desarrollan los procesos deseantes] opone la desarticulación (o las *n* articulaciones)” (2004b: 164).

- 17 Marx no articulará la autenticidad con el separatismo, precisamente porque el comunismo y la desaparición del proletariado son gestados en el interior del propio desarrollo contradictorio del enemigo. Separatismo y autenticidad no se necesitan mutuamente. El separatismo incorpora en su definición a la autenticidad, pero ésta no tiene por qué declinarse en términos separatistas.