

## PASOS HACIA UN LABORATORIO ANTROPOLÓGICO\*

**Paul Rabinow**

University of California at Berkeley

rabinow@berkeley.edu

Traducción: Antón Fernández de Rota

anton@invisibel.net

### STEPS TOWARD AN ANTHROPOLOGICAL LABORATORY

**Resumen:** El reto es inventar nuevas formas de indagación, nuevas formas de escritura y de ética para una antropología de lo contemporáneo. Y el problema es el siguiente: ¿cómo repensar y rehacer, en las ciencias interpretativas, las condiciones contemporáneas de producción de conocimientos, de diseminación y crítica? La dirección a tomar no pasará por una nueva apuesta con la cual la antropología vuelva a imitar el modelo de las ciencias naturales, ya que esto no significaría otra cosa que una claudicación en los intentos de la antropología por encontrar para ella una forma distintiva en tanto que práctica de conocimiento. Se ha constatado que la imitación ni es profética para lo que atañe al curso del cambio disciplinar ni tampoco es empíricamente fructuosa. Es cierto que ha servido para fertilizar e impulsar las polémicas. Pero el siglo XX nos ha enseñado que ni las polémicas ni la profecía nos pueden llevar a una salida de la inmadurez epistemológica o ética.

**Abstract:** The challenge is to invent new forms of inquiry, writing, and ethics for an anthropology of the contemporary. The problem is: how to rethink and remake the conditions of contemporary knowledge production, dissemination, and critique, in the interpretive sciences? The direction forward does not include yet another attempt to have anthropology imitate a natural science model anymore than it implies a foreclosure of anthropology finding a form as a distinctive knowledge practice. Mimicry has proved to be neither prophetic of the course of disciplinary change nor empirically fruitful. It has, however, been fertile in bringing forth and fueling polemics. The twentieth century has taught us that polemics and prophecy do not lead to an exit from epistemological or ethical immaturity.

**Palabras clave:** Laboratorio. Antropología de lo contemporáneo. Colaboración. *Anthropos*.  
Laboratory. Anthropology of the contemporary. Collaboration. *Anthropos*.

\* N. del T. El presente artículo fue publicado como documento de trabajo (*working paper*) del Anthropology of the Contemporary Research Collaboratory, el 2 de febrero de 2006, en su website <http://anthropos-lab.net/>. En tanto que documento de trabajo, en el original faltaba la sección bibliográfica, y se encontraban incompletas algunas de las notas a pie de página. Se completan ahora, especificados tales añadidos como “notas del traductor”.

El reto es inventar nuevas formas de indagación, nuevas formas de escritura y de ética para una antropología de lo contemporáneo<sup>1</sup>. Y el problema es el siguiente: ¿cómo repensar y rehacer, en las ciencias interpretativas, las condiciones contemporáneas de producción de conocimientos, de diseminación y crítica? La dirección a tomar no pasará por una nueva apuesta con la cual la antropología vuelva a imitar el modelo de las ciencias naturales, ya que esto no significaría otra cosa que una claudicación en los intentos de la antropología por encontrar para ella una forma distintiva en tanto que práctica de conocimiento<sup>2</sup>. Se ha constatado que la imitación ni es profética para lo que atañe al curso del cambio disciplinar ni tampoco es empíricamente fructuosa. Es cierto que ha servido para fertilizar e impulsar las polémicas<sup>3</sup>. Pero el siglo XX nos ha enseñado que ni las polémicas ni la profecía nos pueden llevar a una salida de la inmadurez epistemológica o ética.

### Orientación.

¿Como podría ser un laboratorio que no quisiese imitar un modelo positivista pero que aún así intentase desarrollar un conocimiento sistemático? Para contestar a esta pregunta puede ser útil ampliar la visión sobre los modos mediante los cuales el conocimiento científico puede operar. Desde la Filosofía y los Estudios Sociales de Ciencia y Tecnología se ha demostrado lo fértil que resulta el concentrarse en: (a) *tecnologías* y *conceptos* específicos, así como formas específicas de experimentación, en lugar de una teoría general del “método científico” (Bachelard, Canguilhem, Hacking); (b) las condiciones históricas y materiales de la producción de saber, en vez de las verdades universales (Kosellek, Shapin); (c) la diversidad de la práctica científica y de sus resultados, en lugar de su unidad (Foucault, Galison).

Para conseguir progresos en esta dirección es necesario cambiar las normas y las formas de las prácticas, los hábitos y los afectos actuales. Sobretodo, se requiere un tipo de experimentación y aprendizaje que han de ser recursivos y colaborativos. En sus fases iniciales la “experimentación” significa simplemente probar diferentes formas de indagación y crítica. “Recursivo” significa evaluación puntual y reconfiguración. “Colaboración” quiere decir inventar nuevas formas de trabajo que redistribuyan las contribuciones individuales y colectivas.

Una marca distintiva de la temprana experimentación modernista del siglo XX fue su esfuerzo por ir más allá de la figura del artista como genio o creador solitario, y en consecuencia, sus ensayos con modos de trabajar que combinaban las maneras artesanales e industriales. Tanto en la Bauhaus como en los talleres soviéticos de los años 1920 se emprendieron múltiples experimentos para crear un nuevo ambiente de trabajo. Y aunque fueron políticamente derrotados desde la izquierda y la derecha, nos han dejado un legado y archivo de técnicas, formas y resultados.

1 Gracias a Stephen Collier, Andrew Lakoff, Roger Brent, y a Tobias Rees, Meg Stalcup, Carlo Caduff, Nicolas Langlitz, Tarek el-Haik. El término “analíticas interpretativas” fue acuñado por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Es explicado en su libro *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: University of Chicago Press. 1982. [N.del T. Existe traducción en castellano. Véase en el apartado bibliográfico, Dreyfus y Rabinow, 2001].

2 Tanto Geertz como Bourdieu compartían este posicionamiento.

3 Sobre las polémicas: Michel Foucault, “Problems, Polemics, etc.” También Richard McKeon... [N. Del T. El profesor Rabinow se refiere aquí a la entrevista que mantuvo con Michel Foucault, titulada “Problems, Polemics and Problematizations”. Existe traducción en castellano: Foucault, 1999. “Polémica, política y problematizaciones” en *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós. Sobre tales cuestiones puede consultarse también McKeon, 1998].

A pesar de que las condiciones y los problemas actuales se han transformado en múltiples y significativas maneras, hay cosas bien importantes que aprender de los experimentos previos. Aunque existen evidentes (y no tan evidentes) diferencias epistemológicas y pragmáticas entre las disciplinas (pasado, presente, futuro), existe un remanente heredado de estas prácticas previas que puede ser de utilidad – realizando la re-adaptación necesaria - para afrontar el problema de qué métodos, qué tecnologías y qué formas son las más apropiadas para la situación actual. Sin duda, sería interesante indagar (usando tanto los métodos genealógicos como arqueológicos) en los espacios (incluido el de las Artes) de las distintas prácticas críticas y colaborativas. Un paso necesario en esta dirección, si bien no suficiente de por sí, sería inventar las prácticas de producción de conocimientos, de diseminación y crítica, que decididamente rechazasen el capital simbólico que atesora el individualismo, tan frecuente en un mundo académico permeado con su propia forma de capitalismo de consumo. Por lo demás, si tal forma de trabajo ha de permanecer distinta a lo terapéutico, tendrá que ser riguroso, comprometido, despersonalizado, y ha de integrar formas innovadoras de co-trabajo.

No es que no haya experimentos recientes. Por ejemplo, durante los años 1990 los *think tank* de derechas crearon en Estados Unidos unas políticas y formas efectivas de trabajo dirigido-a-una-meta. Proporcionaron un lugar alternativo fuera de la academia y el gobierno –si bien enlazado con ambas instituciones-, mientras que los esfuerzos críticos de los izquierdistas se canalizaban en direcciones muy distintas. Los *think tank* produjeron una serie de re-formulaciones con gran impacto en distintas áreas: desde la teoría política al derecho, pasando por las teorías económicas. Lo hicieron desde una infraestructura forjada gracias a un apoyo financiero masivo y unas potentes alianzas políticas. Por su parte, el contra-pensamiento que era requerido, si bien no ha estado ausente, ha tenido menor un éxito político e intelectual. No es que no hubiese recursos, la cuestión es que no se han utilizado bien. En cualquier caso, el papel de un laboratorio es completamente diferente de aquél del *think tank* o el *policy shop*. El *think tank* es convencional por definición en tanto que su función es responder a las agendas establecidas por otros. Busca respuestas en vez de preguntas. Tiene por función producir ítems específicos o deliberados en lugar de problematizar las agendas dadas o existentes.

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

## I: Líneas genealógicas.

Ya que la presente configuración del conocimiento sigue sufriendo esta reconfiguración terapéutica/instrumental, y durante el periodo del que estamos hablando no se ha creado todavía un cuerpo de trabajo académico alternativo y continuado, una opción disponible es la de comenzar por bosquejar las líneas genealógicas remontándose más atrás en el tiempo. La genealogía es una técnica, un componente satisfactoriamente testeado, de la “historización del presente”. Por definición, existen una multitud de líneas genealógicas. Aquellas que presentaremos aquí serán debatidas para animar a otros a presentar más y para abrir el reto de construir una práctica académica con más calado histórico.

### (Una) Historia del Presente (antropológico).

En tanto que estudiantes de instituto de la Stuyvesant High School de New York (1958-61) se nos decía, sin mucha pretensión o fanfarria, que estábamos entrando en una larga y maravillosa tradición de matemáticos y de las matemáticas. Se esperaba de nosotros que fuésemos partícipes de ella y que, llegado el día, realizásemos nuestra propia contribución. La cantinela favorita de uno de los profesores de matemáticas era “chicos, algún día uno de vosotros descubrirá la prueba del teorema de Fermat”. Por aquel entonces, reconstituir la prueba perdida del teorema era un desafío teórico que permanecía sin respuesta desde hacía tres siglos. La proclama de nuestro profesor parecía perfectamente adecuada al contexto, ya que éramos un grupo compuesto casi enteramente por chicos judíos, pertenecientes a una larga comunidad de pensadores, y tal reto, heredado del pasado, seguía poseyendo un carácter completamente contemporáneo. No había duda posible acerca de la importancia de este desafío. En la 15th Street, entre la Primera y la Segunda Avenida de Manhattan, el teorema de Fermat poseía, sencillamente, un estatuto ontológico; era una cosa del mundo. Incluso si uno sentía que no iba con él, como me parecía a mí, resultaba estimulante pensar que algún día alguien proporcionaría la prueba. Yo me sentiría reconfortado cuando esto pasase. Y así fue, aunque llegados a este punto, lo que valió como prueba ya no era comprensible más que para un grupo bien reducido de personas. Cuarenta años después, Stuyvesant ha dejado de ser un enclave de chicos judíos, tiene ahora un cuerpo estudiantil vibrante, multi-género, intensamente diverso. Sigue siendo una institución pública.

Como estudiante de grado de la Universidad de Chicago (1961-65) teníamos una sensación similar, si bien mucho más amplia y comprensiva, de hallarnos en un comunidad ética e intelectual largamente desplegada en el tiempo y el espacio. Su importancia era constantemente resaltada y corporizada en los planes de estudio. Existía una autoridad legítima. Era evidente que alguna gente sabía mucho más que otros. Del mismo modo, resultaba igual de obvio que, si bien uno había sido invitado a participar en la comunidad, siempre era a condición de aceptar una formación intensiva que incluía un duro trabajo sobre el propio *self*. La autoridad estaba integrada en seres humanos individuales, pero a los ojos de un estudiante de grado estos seres humanos – Richard McKeon, Hannah Arendt, Leo Strauss, Paul Tillich, entre otros- formaban parte de un grupo mucho más amplio que incluía por ejemplo a Aristóteles, John Dewey y Spinoza (Galileo, Newton, Maxwell, Hobbes, etc.). Dentro de esta larga lista, inexplicablemente, se ignoraba a Fermat.

Dos imágenes tendrán que bastar, en lugar de una discusión adecuada, para exponer tal situación en Chicago. En las dos imágenes, la filosofía era tomada como una práctica comprometida con el mundo, con largas y profundas conexiones con los problemas del pasado y con los más importantes retos éticos y políticos del presente, en definitiva, se trataba de una empresa de la más elevada relevancia civilizatoria, y en la cual se entrelazaba la búsqueda impersonal del conocimiento y la búsqueda de la buena vida.

Richard McKeon, en “Ideas y Métodos”, su curso de tres trimestres sobre los fundamentos de las ciencias físicas, las ciencias sociales y las humanidades, preguntaba a sus alumnos siguiendo el orden alfabético de la clase. McKeon eran duro, frío, y no especialmente cercano<sup>4</sup>. Entre nosotros hablábamos a menudo de sus procedimientos por la angustia que nos producían, incluso por el temor que inspiraban. Estaban dirigidos hacia la producción de una forma distintiva de despersonalización. Durante una de las heladas mañanas de Chicago, a un estudiante de la lista se le preguntó: “Mr. M., ¿por qué Spinoza comienza el *Tractatus* con la siguiente distinción?”. Mr. M. respondió con un “bueno, yo pienso”, y en este preciso momento McKeon lo interrumpió diciendo, “no le he preguntado lo que usted piensa sino porque Spinoza empezó esa sección del *Tractatus* del modo que lo hizo”. Para

---

4 Para una visión menos benévola de McKeon en tanto que profesor, ver *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*. [N. del T.: véase Pirsig, 1974.]

mí este fue un momento de liberación. Fue el ejemplo más puro –no la mera historia sino la experiencia completa- de lo que Michel Foucault dos décadas después definiría como la meta de la filosofía: “*Se déprendre de soi*”. Ir más allá del *self* a través del conocer. Pero McKeon nunca pareció ponerse a sí mismo en cuestión y esto creó un efecto de temor en aumento, a pesar de su repetida afirmación de que su aproximación filosófica era pragmática y sujeta a revisión.

Hannah Arendt impartió un seminario de diez semanas de duración sobre el prefacio de la *Fenomenología* de Hegel. Si no me falla la memoria, acudían a él diez jóvenes. En el seminario era Arendt quién atesoraba a palabra. Combinaba la pasión y el compromiso con un estilo muy seductor a lo Greta Garbo. Fumaba. Mientras iluminaba un pasaje de la *Fenomenología*, encendía un segundo cigarrillo y continuaba hablando sobre Hegel con un pitillo en cada mano, echando el humo hacia arriba. Nadie dijo ni una sola palabra durante esas diez semanas. Éramos transportados por Hegel. Y Arendt. Pero la dimensión performativa era tan fuerte, y su persona tan singular, que resultaba difícil imaginar, en tal situación, como podría participar uno en algún proyecto común y colectivo.

Pensando sobre estas cuestiones, diría que nuestra enseñanza incluía a la vez formas virtuosas y corruptas. Por ejemplo, debería escrutarse el auge de los *neo-cons* y la relación que su programa tenía con Leo Strauss. Lo mismo es aplicable a otros iconos como Alan Bloom. O también Ravelstein.

En el doctorado del Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago (1966-70), los alumnos tenían que realizar dos cursos de un año de duración seguidos de un examen de tipo comprensivo. Los exámenes se corregían anónimamente. Existía entre el profesorado un proyecto explícito dirigido a construir una ciencia social comprensiva –y orientada fuertemente hacia lo cualitativo y simbólico-. Una ciencia así tenía que componerse de múltiples partes (la influencia de Talcott Parsons y sus tablas era inequívoca), asimismo, implicaba la elaboración de dispares dominios de conocimiento y requería la aceptación de una gama de temperamentos distintos. El proyecto no se fundaba en una teoría (la “teoría de alcance medio” no estaba tan lejos de un inventario conceptual), ni a partir de una agenda política (aunque la ideología liberal del estado de bienestar era claramente dominante), tampoco se edificaba sobre una única historia o filosofía explícita (el marxismo era el oponente del momento, pero se ensañaba a Marx). Y aunque el tipo de esperanzas que albergaban por el mundo y las ciencias sociales sea hoy algo que ha quedado atrás con el tiempo, hay mucho de admirable en sus aspiraciones. Al igual que McKeon y Arendt, los antropólogos estaban seguros de que lo que estaban haciendo era de relevancia para el mundo de la política, la economía y la sociedad. Para McKeon el principio pragmatista según el cual el pensamiento es considerado una actividad práctica, era en sí mismo un *a priori*, una respuesta natural ante una perplejidad y desmembramiento que debía repararse dándole coherencia con el pensamiento. Para Arendt, el pensamiento era quizás el último jirón de lo político que perduraba en el mundo moderno, tomado “político” en el sentido griego del término. A pesar del valor de estos planteamientos, por supuesto, todas estas posiciones y afirmaciones pueden y deben de ser criticadas. De otra manera uno haría de la filosofía una doctrina, o un *ídolo* en el sentido que le daba Bacon a este término, en lugar de una práctica que ha de enfrentarse con las rupturas y los problemas.

Conjuntamente con otros científicos sociales, un grupo formado por antropólogos de renombre fundaron el Committee on New Nations: Clifford Geertz, Lloyd Fallers, y otros. Su agenda tenía una orientación intelectual, pero también fuertemente política. Bien podría entenderse como uno de los numerosos intentos de Tercera Vía que han marcado al siglo XX. Los miembros principales del Comité habían formado parte de la Ford Foundation, creada en la década de los 1950, con el fin de enviar a grupos inter-disciplinares de científicos sociales a Indonesia para estudiar las relaciones humanas desde una perspectiva *comprehensiva*, así como para entrenar a los científicos sociales y los diseñadores de las políticas indonesios.

Este joven equipo produjo una serie de monografías; posiblemente las más notables sean *The Religion of Java*, *The Social History of an Indonesian Town*, *Peddlers and Princes*, *Agricultural Involution*. El levantamiento nacionalista y la consiguiente masacre de aquellos que eran identificados como comunistas, puso fin a las esperanzas morales de este proyecto. Aún así, aquellos académicos que estaban más comprometidos con estas esperanzas (y no con las masacres) jamás parecieron extraer de aquí lección alguna. Simplemente, pasaron a otro tema.

La implicación política y militar de América en Vietnam puso fin a las posibilidades de este tipo de esfuerzos (aún cuando el Committe lo seguiría intentando). En el nombre del anti-comunismo, Geertz apoyó la guerra en Vietnam. La mayoría de los estudiantes se oponían a esta guerra acusándola de ser una empresa imperialista y una aventura de destrucción inútil. El principal profesor anti-guerra era David Schneider. Yo compartía con él su posición política pero no sus formas de entender la cultura. Prácticamente nadie estaba interesado en saber más sobre los vietnamitas –era especialmente evidente y generalizable en lo que atañe a los debates políticos americanos. Las excepciones a esto las encarnaban algunos analistas de la C.I.A., y el pequeño grupo de historiadores del Sureste asiático y China.

En 1967 Geertz me invitó a participar en el proyecto que llevaba en Marruecos. Geertz había realizado en ese lugar un estudio preliminar con su mujer Hildred, y había identificado una ciudad, Sefrou, en la ladera de las montañas del Atlas Medio, que cumplía los criterios que había establecido para poder realizar un estudio comparativo del Islam, la vida social y la modernidad, en Indonesia y Marruecos. Por aquel momento ya había invitado a otros estudiantes de doctorado, como Lawrence Rosen, que trabajaría en Sefrou, principalmente en el estudio de la ley. Geertz decía que lo que estaban intentando forjar era un proyecto coordinado difusamente, flexiblemente, y se preguntaba si yo podía estar interesado en trabajar de esta manera en las zonas rurales. Entre otras cosas, me excitaba el interés de una antropología que se desplazaba más allá del modo “mi isla, mi tribu, mi gente” hacia una actualización contemporánea de las ciencias sociales weberianas –desarrollo conceptual, generación de conocimiento comparativo y acumulativo, identificación de fenómenos significativos, etc.-. Geertz nos dijo que cada uno de nosotros haríamos nuestros propios proyectos individuales y que seríamos libres de publicar lo que quisiéramos. Esperaba, no obstante, que intentásemos coordinar nuestros esfuerzos. Estaba convencido de que había material suficiente como para que un buen grupo de antropólogos pudiese trabajar confortablemente en la misma área geográfica sin necesidad de competir por unos recursos escasos. Consideraba que tal superposición enriquecería el proyecto de cada uno y nos proveería con algunas convergencias en relación a problemas y categorías comunes. Estaba pensando en la posibilidad de armar un archivo de notas de campo disponible para los investigadores futuros –y para los propios marroquíes- de tal modo que se tuviese acceso a un material que de otro modo no encontraría su lugar en las publicaciones. Y lo que es más, allí estaban estudiantes de la Universidad de Michigan y la Columbia, estudiando otras regiones de Marruecos; Ernst Gellner estudiaba a los bereberes. Lo cierto es que esta riqueza no podía quedar libre de conflictos y competición, pero ofrecía muchos otros pluses. En todo momento, Geertz repetía que el proyecto se trataba de un experimento y que la coordinación tenía que ser flexible.

Conseguimos realizar los objetivos del proyecto al menos en cierto grado. Fui a Marruecos y trabajé en una zona rural. Se publicó una serie de monografías. También una obra colectiva (sin ninguna contribución mía). Pero no se llegó a construir el archivo. Tampoco hubo mucha comunicación ni *brain-storming* entre los participantes. Finalmente, Geertz dejó la Universidad de Chicago y se fue al Institute for Advanced Study de Princeton. Dijo que acabó harto de tanto estudiante rebelde. En Princeton las oportunidades para construir una forma u otra de ciencia social colaborativa eran enormes. Pero no lo hizo. En el Instituto contrató a un cocinero. Dejaré a otros las explicaciones históricas y psicológicas necesarias

para dar cuenta de esta oportunidad perdida (no obstante, señalaré que esa misma situación, de libertad y con enormes recursos, han producido en otras tantos académicos un efecto similar de “cementerio”).

El cese del interés de Geertz en la realización de este tipo de proyectos, así como su rechazo a incluirlos en los debates que tuvieron lugar durante los 1970 y 1980, sigue siendo hoy una pérdida sin justificación científica. Geertz no decidió solamente emprender una vía individualista, sino que sus propias habilidades estilísticas lo fueron llevando cada vez más hacia un modo “soy único, haz lo que hago yo –y de una manera igual de brillante”. Pero sobre todo, su rechazo a comprometerse en los diálogos y debates de los años 1980 con aquellos que es entusiasmaban tanto por la llegada de una nueva ola de teoría europea como por la posibilidad de un replanteamiento de la antropología, puso fin definitivamente a cualquiera reivindicación sobre la filosofía y la ciencia de las que previamente había sostenido. Se quedó en un estilo autorial y un reconocimiento personalista.

La idea de un proyecto conjunto sigue teniendo una importancia vital. La perdida de la coordinación de diversos proyectos parece ser el lugar adecuado para retomar la cuestión. Parece aconsejable proceder a partir del *background* compartido por una amplia tradición intelectual y no sobre una específica doctrina teórica. De igual modo, es oportuno partir de las preocupaciones por el método, entendido como algo que va más allá de la focalización en la etnografía tal y como este término es denotado en la antropología. La idea de un archivo para futuros académicos, extendido también a aquellos de los cuales se ha gozado de su hospitalidad, me parece que sigue siendo una buena idea.

Las pre-condiciones institucionales para una empresa colectiva, rigurosa, acumulativa, estaban presentes tanto en la Universidad de Chicago como en Institute for Advanced Study. El caprichoso carácter de Geertz y las políticas de la guerra de Vietnam, con sus múltiples consecuencias, eclipsaron el proyecto de Chicago. Por esos mismos años (1972-1973), otros miembros del Instituto apuntaban hacia una empresa colectiva –conflictiva y contrastiva. Robert Bellah defendió con elocuencia una “ciencia social moral” y Pierre Bourdieu hizo lo propio en nombre de una sociología rigurosa entendida como una ciencia con derecho propio que debía convertirse, además, en una poderosa arma con la cual minar la nefasta dominación del capital simbólico. Bellah y Bourdieu disentían el uno del otro con vehemencia. Geertz miraba. Tanto Bellah como Bourdieu escribieron un prefacio a mi *Reflections on Fieldwork in Morocco*, un libro que Geertz me advirtió que no publicase si no quería ver arruinada mi carrera.

En 1976-77, me uní al National Endowment for the Humanities Seminar for College Teachers dirigido por Robert Bellah en Berkeley<sup>5</sup>. El título del seminario era “Ciencias Sociales e indagación moral”. Estaba compuesto por jóvenes académicos de distintas partes del país. Me hice muy amigo de William Sullivan; elaboramos un *reader* titulado *Interpretative Social Science* y un libro de actas de un congreso, *Social Science as Moral Inquiry*. No obstante, para mí el encuentro de mayor importancia fue con Hubert Dreyfus. Las leyes del NEH restringían explícitamente la participación de profesores de otros departamentos, pero Dreyfus y Bellah habían sido amigos en sus años de estudio de Harvard, y seguían siéndolo en Berkeley, con lo cual Bellah gentilmente permitió que Dreyfus asistiera al NEH. Dreyfus llevó hasta el siglo XX mis conocimientos sobre filosofía europea (Heidegger, Husserl, Merleau-Ponty). Como ya he dicho en otra parte, dos años después Dreyfus y yo empezamos a colaborar; por aquel entonces yo ya estaba en el Departamento de Antropología de Berkeley. Dreyfus y John Searle impartían seminarios sobre Derrida, Foucault, Wittgenstein

5 Impartía clases en una rama experimental de la City University de New York, el Richmond College. Aunque la CUNY tenía un centro de doctorado propio, mis capacidades para impartir un curso fueron decididamente rechazadas. Yo era demasiado de “Chicago” y el pluralismo no estaba en la agenda de las lealtades de la Columbia y Michigan.

y Heidegger. Yo asistía a estos seminarios y pensaba que, cuando ellos decían que Foucault era un estructuralista, su análisis estaba siendo demasiado simple. Dreyfus deseaba clarificar esta cuestión, así que nos pusimos a trabajar. Y cuando ya estábamos en ello, Foucault vino a la Bay Area para impartir una conferencia en Stanford en otoño del 1979. Nos acercamos a él para clarificar la cuestión; y a esto le siguió una compleja y maravillosa serie de debates. A principio de los 1980 Foucault propuso un proyecto de investigación colaborativa entre Berkeley y el Collège de France sobre la gubernamentalidad en la contra-reforma y los años 1920. Foucault murió en el 1984.

## **II. El pasado reciente y el futuro cercano.**

Así como la Historia del Presente implica una labor genealógica y arqueológica, la Antropología del Presente se orienta hacia el pasado reciente y el futuro cercano. Trabaja a través de una triada de pasos recursivos –orientación, indagación y diagnóstico. La cuestión, entonces, es comenzar ahora a elaborar esa fase de orientación.

### **Orientación.**

El *Writing Culture*, volumen publicado en el 1986, estableció un obligado desafío, aunque heterogéneo, a la autoridad etnográfica. Si bien este reto ha sido replanteado de distintas maneras, dos décadas después del inicio del momento experimental todavía no se ha asentado ningún programa (o programas) alternativos, ni tampoco ninguna forma de expresión distintiva ni ninguna práctica autoritativa.

1. Un candidato a sustituir la autoridad etnográfica ha sido el giro hacia la historia, incluyendo la historia del presente y los estudios de la gubernamentalidad (Dirks, Stoller, Comaroff, etc.).
2. Otro tipo de autoridad ha sido forjada con intervenciones directas como aquellas de Paul Farmer y Nancy Scheper Hughes.

Otra forma simbólica –tal vez la dominante entre los departamentos de elite– ha consistido en una vuelta bastante curiosa a la autoridad individual basada en el estilo, la *performance*, y en una política académica de la recepción. Con mucha frecuencia, sino exclusivamente, este giro ha tomado como fuente de autoridad la forma al uso de la Teoría (así como era entendida en el mundo anglófono durante los años 1980 y 1990)<sup>6</sup>. Este giro hacia la *performance* puede ser criticado en múltiples registros:

1. Epistemológico: Hace ya bastante tiempo que, el trabajo en la filosofía y los estudios sociales de la ciencia, ha rechazado la teoría como el diacrítico de la práctica científica; en su lugar, la han reemplazado por el trabajo conceptual y la experimentación.
2. Estética: Las ciencias humanas y sociales no han asistido a una producción de estéticas capaces de dotarlas con una auto-reflexión crítica sobre la *performance*. En cambio, en el mundo del arte la importancia de lo “conceptual” y de lo “crítico” se han colocado en el centro del debate durante las últimas dos décadas<sup>7</sup>.
3. Político: En las ciencias humanas cualitativas se da una situación en la cual, siendo caritativos, puede decirse que hay un retorno a las varias formas

6 Para una perspectiva francesa, ver *French Theory*, 2005. [N.del T. Existe traducción en castellano. Véase: Cusset, 2005].

7 Peter Osborne, *Conceptual Art*. [N. del T., véase Osborne, 2002].

de valorización del genio romántico. O, siendo menos caritativos –pero sociológicamente más exactos– hacia unas formas irreflexivas de *branding*, modas y *star system*, basadas en las redes de élites, los contactos editoriales y las iniciativas financieras sin continuidad, la vanidad mutua y el desprecio, y sus afectos concomitantes. Cuesta ver cómo estas prácticas pueden contener la posibilidad de una crítica del capitalismo de consumo cuando ellas mismas encorpirizan tantos de sus rasgos centrales.

Dado este clima político, ¿por cuándo tiempo más puede ser sostenido este género? Y, ¿que pasará cuando implosione o sea destruido? Sociológicamente, quien piense que esta situación puede continuar indefinidamente se está engañando a sí mismo. Desde un punto de vista ético y epistemológico no vemos tampoco ninguna razón para defender dicho género. Así pues, la pregunta apremiante no puede ser otra: ¿Qué es lo que debería venir después?

### Héroe *avant-garde*.

La corriente principal de la experimentación desarrollada durante los años 1980 y 1990 en la antropología americana siguió la línea trazada por el *Writing Culture*. Aunque no hay un único programa o una única escuela unificada, sí que se dieron un gran número de intentos encaminados a modificar las antiguas formas académicas de escritura. Estos movimientos “morfo-clásticos” han tendido a ser pensados como fines-en-sí-mismos. Han sido alineados, siguiendo una idea pobre, en la esperanza de impulsar transformaciones más o menos radicales, políticas, estéticas o éticas. Su horizonte raramente incluía el avance científico como una de sus metas explícitas.

Esta experimentación con la forma empleó distintos medios (escritura, video, fotografía y lugares virtuales). Parece justo decir que no han podido establecer unas normas comunes que acordasen cómo deberían ser las nuevas formas de expresión. Y que tampoco ha habido un entendimiento común o un conjunto de criterios explícitos para legislar desde un inicio cómo deberían o podrían ser estas nuevas normas y formas. Por una parte, en tanto que inicialmente se pensaba esta experimentación como un campo abierto, se pensaba que era incoherente legislar esta experimentación, estableciendo formas y normas. Por otra parte, un resultado se ha hecho patente a lo largo del tiempo: en tanto que no hay una estructura de autoridad, no hay posibilidad de legitimar la innovación o sancionar sus abusos, pero tampoco se ha expresado ningún deseo de formar una estructura tal. En consecuencia, uno de los efectos principales ha sido el dominio de los imperativos de la moda y del mercado. El cambio en las prácticas editoriales es a la vez una expresión y una direccionalización de este estilo dirigido por el deseo de novedad<sup>8</sup>.

Muchos de los esfuerzos de esta vanguardia (aunque no todos) han sido guiados por un espíritu a lo *avant-garde*. El *avant-garde*, la corriente del siglo XX, se aliaba a menudo con los movimientos políticos radicales y los programas utópicos. No obstante, al tiempo que un gran número de antropólogos han comenzado a abrazar esos modos, las teorizaciones recientes en el campo de las artes han cuestionado si puede seguir habiendo, y si esto es así por cuándo tiempo más, una *avant-garde* propiamente dicha (Jameson, Andersen, Danto, etc.). Así, siguiendo a Fredric Jameson, pasado el tiempo de la *avant-garde*, uno podría calificar a la *avant-garde* postmoderna como una forma de “nostalgia del presente”.

Transcurridos veinte años desde el inicio del “momento experimental”, parece ser apropiado preguntarse qué es lo que se ha conseguido. George Marcus (y sus colegas) están articulando un potente conjunto de reflexiones y análisis sobre qué es lo que el “momento experimental” ha logrado producir en términos de prácticas etnográficas y pedagógicas, intentando precisar también qué es lo que puede pasar a continuación.

8 Lindsay Waters en prensa. [N. del T. Véase: Waters, 2004].

## Colaboración.

Es bastante significativo que la antropología contemporánea haya aportado tan pocos ejemplos de trabajo colaborativo<sup>9</sup>. Desde luego, a lo largo del siglo XX se emprendieron muchos proyectos colaborativos, incluso dentro de esa tradición en la cual el antropólogo buscaba entender la cultura de un grupo a través de una estancia prolongada entre ellos. No es sorprendente que la investigación individual, la escritura y la producción de conocimientos individuales, hayan recibido apoyos –e inculcado un hábito que se resistiese a las prácticas que desafiaban su forma– en una disciplina que ha fundado su autoridad sobre la observación participante, la inmersión existencial, en lugares más o menos aislados. Las narrativas de la búsqueda aventurera, “el antropólogo como héroe” y similares, continúan poseyendo un gran peso simbólico incluso si sus reclamos previos de autoridad científica ahora parecen arcaicos.

Como Lassiter ha expuesto recientemente, y ha procurado normalizar con sugerencias metodológicas, las relaciones colaborativas entre los antropólogos y sus informantes han sido la piedra angular del trabajo de campo. Se han realizado algunas exploraciones preliminares sobre las dinámicas de estas relaciones, sin duda altamente diversas, con descripciones de los distintos niveles de explotación, dominación y subjetivización que las permean; ahora bien, no hay duda de que una reflexión analítica de más casos podría ayudar aclarificar por qué fases (*rapport*, complicidad, adyacencia, etc.) pasa el campo de estudio, y qué transformaciones actuales están teniendo lugar en él.

Hoy, gran parte de la historia de la investigación colaborativa está o bien olvidada o bien desacreditada. Existen distintas explicaciones posibles para esta amnesia histórica. Una posibilidad, que debe tomarse en serio, es que el trabajo directamente colaborativo en las indagaciones cualitativas e interpretativas no es ni deseable ni posible. Tal posicionamiento ha sido defendido tácitamente en la antropología, una disciplina que tiene una larga historia de, un individualismo que sin duda tiene sus virtudes. Esas virtudes, empero, necesitan explicitarse más, ser reforzadas, pero también deben de reconocerse sus limitaciones. La crítica consiste en esta evaluación y redirección.

Como señala James Faubion (comentario personal) en la antropología se dieron numerosas colaboraciones entre maridos y esposas. Desde Bateson y Mead (y otros), pasando por Clifford y Hildred Geertz, etc. Una de las características te estas colaboraciones sugiere quizás que el hombre antropólogo ha estado más abierto a trabajar con mujeres (frecuentemente sus esposas o compañeras) que con otros hombres. Esta cuestión levanta la sospecha de si uno de los impedimentos capitales para la producción colaborativa de conocimientos en la antropología no habrá sido la combinación del “antropólogo como héroe” con los roles de género masculinos.

Necesitamos una mejor comprensión sobre cómo los esfuerzos colaborativos funcionaron dentro de los variados colectivos feministas y de gays/lesbianas/transgénero. Tendría un gran valor para saber más acerca de la invención de nuevas y mejores formas colaborativas en la investigación.

¿Cómo contribuyen los cambiantes roles de género a la des-heroización de la producción de conocimientos antropológica? ¿Qué formas pueden tomar las prácticas colaborativas de forma que puedan reducir la dominación, la explotación y la exclusión al tiempo que incrementen las capacidades individuales y colectivas?<sup>10</sup>

---

9 Rebecca Lemov documenta muchos de los más significativos intentos de investigación coordinada en su libro. [N. del T., véase Lemov, 2005].

10 Estamos especialmente interesados en explorar las colaboraciones contemporáneas entre antropólogos y aquellos con los que trabajan. En tanto que muchos de nosotros trabajamos con productores culturales auto-reflexivos, la cuestión de la colaboración, el intercambio, el diálogo y la crítica se vuelve crecientemente pertinente y no sólo como una cuestión ética sino también como una cuestión de significado (Marcus, Holmes, Kelty,

Dado que un creciente número de antropólogos están trabando en (multi)sitios poblados por “modernos auto-reflexivos” –como diría Giddens-, el trasfondo de la colaboración exige, y está comenzado a recibir, una mayor atención. De nuevo, por lo visto, existen grandes transformaciones en el presente que requieren ser mejor comprendidas. Seguramente, será necesario un entrenamiento en distintos métodos para confrontar con éxito tales situaciones. Y, como expondremos a continuación, es incuestionable que requerirán de nuevas formas de colaboración y coordinación entre los antropólogos (y otros trabajadores del conocimiento) para lograr captar adecuadamente el alcance, la complejidad y la temporalidad de los objetos y los problemas contemporáneos. Entre otras cuestiones, entra aquí el tema del *status* de lo interdisciplinario (Strathern), entendido tanto como un contexto para el trabajo antropológico como un objeto de observación de segundo-orden.

Al margen de las contribuciones al trabajo de campo como práctica de indagación, parece completamente plausible que el duro individualismo del trabajador de campo y sus datos puedan ser combinados con otras normas y formas para precisar qué es lo que cuenta como un hecho, un argumento, una evidencia, un avance científico, una refutación, un refinamiento. Los polos de la autoridad etnográfica y de su abstracto formalismo metodológico, especialmente en los Estados Unidos, raramente han conseguido ser articulados en una relación satisfactoria. Y nadie ha logrado convertirse en normativo. Hace décadas que esos dos polos se encuentran bajo un continuo desafío, ¿acaso puede haber alguna duda de que el tiempo de la experimentación y la invención ha llegado?

El modo de la antropología de lo contemporáneo es “secesionista”<sup>11</sup>. No busca ni rechazar *per se* el pasado ni tampoco automáticamente valorizarlo. En consecuencia, no es ni reaccionario ni *avant-garde*. Ni moderno ni contra-moderno. Los esfuerzos pasados están disponibles para ser escrutados, re-usados, o corregidos, a condición de que sean usados reflexivamente a la luz de las condiciones cambiantes. Con el pensamiento y la mediación apropiados, los pensadores (y otros) del pasado pueden ser convertidos en nuestros contemporáneos. Si alguien no proviene de la filosofía de la historia, ni cree en la determinación totalizante de la cultura, realizar un trabajo conceptual en el pasado puede ser pertinente hoy. Esta reivindicación apunta hacia el hecho curioso, y casi nunca examinado, de que en el pensamiento de Max Weber y Karl Marx, aunque ha sido refutado desde hace ya un siglo, existen no obstante ciertos aspectos de sus trabajos que siguen siendo profundamente perspicaces y orientadores.

La antropología de lo contemporáneo incluye y explicita relaciones con elementos de la(s) tradición(es). La tradición, escribe Rabinow en *Symbolic Domination*, está viva cuando nos provee de una “imagen en movimiento del pasado” en constante cambio. Se trata de una reserva, compuesta para los trabajadores del conocimiento de cosas tales como los conceptos, las reflexiones y las trayectorias de investigación. De ahí nuestra fuerte discrepancia con reaccionarios como Alan Bloom, quien fetichiza un canon y desprecia el presente. El contra-modernismo es reaccionario, y en este sentido, en su proclamación de los “valores”, manifiesta una fuerte tendencia hacia el nihilismo y el resentimiento.

## Comparación.

Durante el siglo XX tanto la antropología francesa como la británica, preservando una forma de autoridad etnográfica, han seguido un modo más colectivo de producción de conocimientos (hasta un grado que aún necesita una mayor evaluación) más consistente y acumulativo. La larga tradición de los estudios de parentesco, o aquellos estudios de las *mentalités*, han sido, para emplear un término de George Canguilhen, más críticamente

Faubion, etc.).

11 Ver *Anthropos Today*, pp [N. del T. Sobre el “secesionismo” véase el capítulo 4 de Rabinow, 2003; concretamente, las páginas 63, 64 y 71].

recursivos. Sin embargo, ni los británicos ni los franceses han tenido éxito a la hora de producir una práctica de trabajo colectivo *per se* y pertinente para lo contemporáneo. Por ejemplo, en Francia el Laboratoire d'anthropologie sociale de Claude Lèvi-Strauss logró impresionantes éxitos durante medio siglo, pero lo hizo a partir de un modelo de corte tan carismático como jerárquico. El Laboratoire no encontró una forma de renovarse a sí mismo, ni en los términos de su organización social, ni tampoco, y esto es más serio, a la hora de encarar el reto de entender el mundo del siglo XX. La práctica de la producción de conocimientos y de reunión del conocimiento, así como los modos de análisis, permanecían básicamente como eran décadas atrás. Un axioma que define la ciencia es que ésta ha de cambiar sus métodos, sus objetos y su *ethos*. Un método que se ha probado productivo para un tipo de objeto debe de ser re-examinado, y casi seguramente modificado, cuando cambia el objeto de indagación. Seguramente haya desaparecido el mundo de la *La Pensée sauvage*, pero otros mundos de vida lo ha reemplazado.

Una discusión adecuada sobre las dinámicas sociológicas de la producción de conocimientos en Francia y el Reino Unido debería incluir la organización de los temas de las tesis doctorales, los géneros de publicación, la financiación, los sistemas de evaluación, y los modelos de las carreras académicas<sup>12</sup>. El advenimiento de una cultura de auditoría (Strathern) ha producido normas y criterios más precisos; es todavía objeto de debate, si ello ha contribuido o no a crear un ambiente antropológico más rico y vibrante. En cualquier caso, en los Estados Unidos no hay nada directamente comparable a esta centralización del crédito, los recursos y la evaluación. Con esta afirmación no quiero decir que los modos de control y regularización de las sanciones y las recompensas no sean normativos en los Estados Unidos, todo lo contrario, lo único que quiero decir es que estos modos no se han hecho explícitos y sujetos a la crítica. Después de todo, una de las direcciones capitales hacia la que apuntaban las reformas en el Reino Unido, era la de reducir la prevalencia tácita del tradicional dominio simbólico. La reforma de dicho punto, que con tanto retraso llegaría, sería mayoritariamente bien recibida en los Estados Unidos. Sin embargo, hasta ahora, las críticas de las humanidades han sido enunciadas principalmente en términos ideológicos, como paródicas denunciantes del “postmodernismo”, el “multiculturalismo”, “la deconstrucción”. Seguramente ha habido excesos y puntos muertos, como los ha habido en cualquier disciplina y corriente teórica. Pero al margen de lo que la industria cultural de derechas esté haciendo, nos encontramos en el momento de hacer inventario.

### **Problematizaciones.**

El objeto (y objetos) de la antropología de lo contemporáneo se insertan dentro una amplia *problematización*. Tomamos este concepto de Michel Foucault. Una problematización tiene las siguientes características:

“Me parece que hay un elemento específico que distingue la historia del pensamiento: algo que uno podría llamar [...] problematizaciones”<sup>13</sup>.

“En efecto, para que un dominio de acción pueda entrar en el campo del pensamiento, es necesario que cierto número de factores lo hayan convertido en incierto, que haya perdido su familiaridad, o haya producido a su alrededor cierto número de dificultades”.

“El pensamiento es una respuesta original, o cuando menos una respuesta

12 Sobre el sistema británico de exámenes y sus limitaciones, ver Asad, 1986. [N.del T. Existe traducción en castellano en James Clifford y George Marcus (comps.): *Retóricas de la cultura*. Gijón: Júcar. 1991]

13 “La pensée, c'est la liberté par rapport à ce qu'on fait, le mouvement par lequel on s'en détache, on le constitue comme objet et on le réfléchit comme problème” (587) [N. del T.: esta cita y las siguientes son tomadas de Foucault, 1994].

específica, que bien puede ser múltiple, y a veces en sus diferentes aspectos contradictoria, en tanto que responde a múltiples dificultades o incitaciones que han hecho que una situación o contexto aparezca como una pregunta posible”.

“Para un mismo conjunto [...] de dificultades pueden ser dadas diversas respuestas. Y en la mayoría de los casos, se proponen diversas respuestas. Lo que uno debe entender, es lo que hace posible estas respuestas simultáneas”.

“Esta conversión de una situación dada en una pregunta, esta transformación del conjunto de las dificultades y obstáculos en problemas ante los cuales se ofrecen diversas soluciones es de lo que trata la *problématisation*, el trabajo específico del pensamiento”<sup>14</sup>.

“La problematización no significa ni la representación de un objeto preexistente ni la creación a través del discurso de un objeto que no existía. Se trata de un ensamblaje de prácticas discursivas y no-discursivas que hacen que algo entre en el juego de lo verdadero y lo falso y lo constituya como un objeto del pensamiento (ya sea bajo la forma de una reflexión moral, conocimiento científico, análisis político, etc.)”<sup>15</sup>.

“El estudio de los modos de problematización (los cuales no son ni una constante antropológica ni una variante cronológica) es por lo tanto la manera de estudiar las preguntas generales a través de un acercamiento a ellas históricamente singular”<sup>16</sup>.

*Grosso modo*, ha habido tres momentos históricamente singulares en la antropología americana. Al tiempo que las configuraciones cambian –siendo problematizadas- la antigua figura no se limita a desaparecer de la escena, sino que es ubicada en un lugar diferente dentro de un espacio de problematización, debiendo ser pensada de nuevo. Cómo hacerlo depende en un grado significativo de las decisiones que sean tomadas a propósito de las herramientas y categorías analíticas con las que “pensamos” la nueva problematización emergente. Por definición, esto tan sólo puede ser contingente y contestable. No puede sino ser testeado partiendo de problemas específicos. Una multiplicación de tales indaga-

14 En fait, pour qu'un domaine d'action, pour qu'un comportement entre dans le champ de la pensée, il faut qu'un certain nombre de facteurs l'aient rendu incertain, lui aient fait perdre sa familiarité, ou ait suscité autour de lui un certain nombre des difficultés; elle est une réponse originale ou spécifique souvent multiforme, parfois même contradictoire dans ses différents aspects, à ces difficultés qui sont définies pour elle par une situation ou un contexte et qui valent comme une question possible. À un même ensemble de difficultés plusieurs réponses peuvent être données. Et la plus part du temps, des réponses diverses sont effectivement proposées. Or, ce qu'il faut comprendre, c'est ce qui les rend simultanément possible; c'est le point où s'enracine leur simultanéité. [...] [la problématisation] élaboré à leur propose les conditions dans lesquelles des réponses possible peuvent être données; elle définit les éléments qui constitueront ce à quoi les différentes solutions s'efforcent de répondre. Cette élaboration d'une donnée en question, cette transformation d'un ensemble d'embarras et de difficultés en problèmes auxquels les diverses solutions chercheront à apporter une réponse, c'est cela qui constitue le point de problématisation et le travail spécifique de la pensée. (598)

Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour le pensé (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique etc.) (670)

15 Problématisation ne veut pas dire représentation d'un objet préexistant, ni non plus création par le discours d'un objet qui n'existe pas. C'est l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui faire entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme objet pour le pensé (que ce soit sous la forme de la réflexion morale, de la connaissance scientifique, de l'analyse politique etc.) (670)

16 “L'étude des (modes de) problématisation (c'est-à-dire ce qui n'est ni constante anthropologique ni variation chronologique) est donc la façon d'analyser, dans leur forme historique singulière, des questions à portée générale.” (577)

ciones orientadas en dirección a los problemas podría o debería iluminar la amplitud de modelaciones de la configuración ahora emergente. Y por consiguiente de aquellas que la precedieron.

Lo que sigue a continuación es un *topoi*, puntos de arranque para la indagación.

#### A. Significado y orden. *Anthropos* como *l'Homme*.

El presente etnográfico y su asociada atención a la cultura, la sociedad y la personalidad. Hay muchas maneras con las que describir esta figura, pero la combinación de la forma “el mundo en la vaina” de Lévi-Strauss y la valorización boasiana de la diferencia cultural pueden servir para ilustrarla. Aquí, lo que uno debía procurar entender, subrayar el valor de, e incluso a veces también guiaba la forma de gobierno apropiada, era una cierto carácter distintivo de lo humano. Ya fuese a través las formas simbólicas de los neo-kantianos, del espíritu del pueblo de los neo-hegelianos, o del individuo libre de los marxistas y los utilitaristas, lo que la antropología estudiaba era la figura del *anthropos* en tanto que Hombre.

#### B. Dominación y Subjetivización. *Anthropos* como Humanidad.

La revuelta contra esta concepción, ya fuese la del *Writing Culture* con sus ataques a la autoridad etnográfica o del programa de Pierre Bourdieu con desenmascaramiento de todas las formas de dominación simbólica, apuntaba hacia la válida idea de que las relaciones de poder, entendidas en tanto que explotación y dominación, no son sino componentes esenciales de la propia historia del Hombre. De aquí que la tarea fuese catalogar y revelar las técnicas y los métodos desplegados, y denunciarlos en el nombre de la justicia, la verdad y un mejor futuro por venir. En los Estados Unidos, después del *Writing Culture*, surgió un gran interés por la historicidad de las formas que se habían manifestado en el presente etnográfico. Esas formas, se dijo, en gran medida habían sido moldeadas por el colonialismo y el capitalismo, de aquí que pudiesen ser aprehendidas dentro de los análisis de la explotación y la dominación. Son muchas las inestimables ideas que se han podido alcanzar al transformar de esta manera el espacio de los problemas. De igual modo, en los Estados Unidos (las antropologías francesas y británicas han estado mucho menos influenciadas por estas orientaciones), y en esta ocasión a contrapelo del *Writing Culture*, las pasiones analíticas han girado hacia el tercer elemento de la triada foucaultiana de las relaciones de poder, esto es, hacia la subjetivización. Bajo la influencia de los movimientos feministas, *gay* y *queer*, así como por el influjo de los estudios post-coloniales (y su mirada de interconexiones), la atención ha girado masivamente hacia los modos y las formas de subjetivización. Cuando uno añade a esto el énfasis en los derechos humanos, tal vez pueda concluir que este *corpus* se ha dedicado al entendimiento del *Anthropos* como la Humanidad, en lo que tiene de sufrimiento, en cuando víctima, en la exclusión y su trauma. Es innegable que este trabajo ha aportado una riqueza y una mayor exactitud para el entendimiento del siglo XX. Pero, su carencia de tratados analíticos y metodológicos significativos debe ser tomado como una hipótesis a considerar.

En las ciencias sociales y culturales, especialmente en el Reino Unido y sus instituciones de cultura auditoral, podemos ver los resultados de una estandarización del género. La centralización de la financiarización, de la evaluación de los individuos y las instituciones, y la demanda de resultados utilitarios mesurables parece que produce algunos déficits severos, pero también posibles efectos beneficiosos. Habría que aproximarse a esta situación como si de un experimento de larga escala se tratase, un experimento que puede decírnos cosas importantes acerca de qué puede ser el conocimiento una vez es dispuesto bajo un único régimen de gubernamentalidad.

### C. Lo Emergente: ¿Sistema vitales?

Trabajamos dentro de un espacio de problemas emergentes cuyos contornos no son ni claros ni estables. Es evidente que sigue habiendo cuestiones de significado y orden, explotación y dominación, relativas al Hombre y al humanitarismo. Sin embargo, otras cosas están tomando forma, y seguramente terminarán por re-configurar y re-mediar los espacios de problemas previos y los programas analíticos que los han abrazado. El reto es orientarse ahora hacia estos objetos -grandes, multi-dimensionales y altamente fluidos-, a través de modos que sean apropiados para entender su complejidad y volatilidad. Este es el reto para el conocimiento antropológico, entendido como *logos* de la figura contemporánea del *Anthropos*. Esta figura no ha sido todavía nombrada.

Este espacio de problemas, y los objetos en él, reclaman nuevas modos de producción de conocimientos. Intentos iniciales, como el Mode Two de Nowotny *et al.*, señalan los primeros pasos encaminados en buena dirección. Se requieren muchas más analíticas específicas, y tan sólo se pueden alcanzar a través de proyectos coordinados, multidisciplinarios y multisituados. La contemplación sin la constrección empírica, y la Teorización (Latour) sin la indagación, nos parecen retrógrados.

### Bibliografía.

- ASAD, Talal  
 1986 "The Concept of Cultural Anthropology in British Social Anthropology", en CLIFFORD, James y MARCUS, George E. (comps.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- CUSSET, François  
 2005 *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cía. Y las mutaciones de la vida intelectual en Estados Unidos*. Barcelona: Melusina.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul  
 2001 *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- FOUCAULT, Michel  
 1994 *Dits et Écrits, 1954-1988*. París: Gallimard.
- LEMOV, Rebecca  
 2005 *World as Laboratory: Experiments with Mice, Mazes, and Men*. New York: Hill & Wang.
- McKEON, Richard  
 1998 *Writings of Richard McKeon. Philosophy, Science and Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- OSBORNE, Peter  
 2002 *Conceptual Art*. New York: Phaidon Press.
- PIRSIG, Robert  
 1974 *Zen and the Art of Motorcycle Maintenance*. New York: William Morrow ed.
- RABINOW, Paul  
 2003 *Anthropos Today*. Princeton: Princeton University Press.
- WATERS, Lindsay  
 2004 *Enemies of Promise: Publishing, Perishing, and the Eclipse of Scholarship*. Chicago: Prickly Paradigm Press.