



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

**La antropología en crisis: algunas perspectivas teóricas
para repensar los dilemas de la cultura**

Sílvia Soler Casellas

ENSAYO

Para obtener el Diploma de Especialización

en Antropología de la Cultura

Director: Dr. Néstor García Canclini

México, D.F.

Julio 2015

INTRODUCCIÓN

Mientras escribo estas páginas el gobierno griego acaba de anunciar un referéndum vinculante para preguntarle al pueblo griego si deben aceptar las medidas económicas de ajuste estructural impuestas por la Troika. En un giro inesperado las relaciones con el Eurogrupo y los acreedores se fragilizan una vez más ante un gesto inaudito: un ejercicio de democracia por parte de Syriza, quien está enfrentando por primera vez desde el Tratado de Maastrich de 1992, las desiguales relaciones entre organismos financieros internacionales, órganos de decisión supranacionales y gobiernos de los Estados miembro. Un amigo vasco nos lo cuenta minuto a minuto desde Atenas. Mientras tanto mi familia, agricultores durante la posguerra franquista ahora ya pensionados, intenta contactar conmigo dificultosamente a través de la red para contarme la última crisis familiar a raíz de la muerte de un tío en el pueblo. Yo estoy sentada frente a la pantalla de mi computadora escribiendo sobre algunas cuestiones de antropología.

Si lo analizáramos a profundidad como un <hecho social total>, a la manera de Mauss o Gluckman, podríamos dar cuenta, cuanto menos, de los cambios acontecidos en la antropología en las últimas tres o cuatro décadas. Sin embargo, sin ánimo de revivir estas discusiones teórico – metodológicos, este ensayo pretende presentar algunos de los debates acontecidos dentro de la disciplina antropológica a partir de sus crisis más significativas. Asimismo relacionarlas con algunas novedosas aportaciones que desde otros campos del saber –la economía, la sociología, etc.- se están desarrollando para responder a las incertidumbres contemporáneas en torno al sujeto, la cultura y distintas formas de concebirlo dentro del proyecto moderno y en su crisis posterior. Todo ello para intentar enfocar de manera transdisciplinaria la cuestión de si todavía cabe una ontología del sujeto y la cultura.

DE LA CRISIS DE LA CONCIENCIA A LA CRISIS DE LA REPRESENTACIÓN

Desde que la antropología se hizo cargo de sus vínculos con los proyectos coloniales a mediados del siglo XX, han sido múltiples los virajes de la disciplina sobre ella misma. La publicación de Leiris, *L'ethnologue devant le colonialisme* ([1950] 1995), y otras

publicaciones iniciaron un fuerte cuestionamiento sobre las relaciones de poder dentro de la antropología. Las relaciones formales o informales de muchos antropólogos con las administraciones coloniales fueron objeto de crítica y se comenzaron a rechazar progresivamente los discursos que representan al otro sin tomar en cuenta la realidad colonial.

La antropología pierde su inocencia y se despliegan las controversias en torno a debates epistemológicos, políticos y éticos dentro de la disciplina que ponen en cuestión la tradición positivista clásica (Stolcke, 2008). Sin embargo hay que distinguir las distintas reacciones en función de las tradiciones nacionales y las corrientes críticas en América Latina y en los procesos de descolonización. Años más tarde, durante los sesenta, en Norteamérica se vive una crisis profesional, el Simposio sobre la Responsabilidad Social de la Antropología de 1967 es una clara manifestación de ello (Stolcke, 2008: 28). La discusión no solo versaba sobre la rigurosidad científica de la investigación sino sobre el compromiso socio-político de los investigadores. Las relaciones que con el pasado colonial y el presente imperialista obligaron a un debate serio y controversial en la comunidad antropológica.

Tenemos por un lado, el necesario debate en torno al compromiso crítico de la antropología con las relaciones de poder al interior y al exterior de la comunidad y sus investigaciones. Por el otro lado, también se abre un fuerte cuestionamiento con las diferentes formas de objetivismo desplegadas durante el siglo XX. Como apunta Grimson, las distintas formas del naturalismo, el realismo clásico y el positivismo han sido y son verdaderos obstáculos epistemológicos que han tendido a centrarse en análisis de estructuras sincrónicas desde la perspectiva holística, buscando explicaciones de tipo causal (Grimson, 2011). Desde que Malinowski inaugurara la moderna etnografía las pretensiones objetivistas distanciaron el sujeto cognoscente del objeto a conocer, mantuvieron intactos los dualismos modernos; naturaleza - cultura, mente - cuerpo, y dejaron de lado la subjetividad o el punto de vista del autor.

Estas explicaciones, en sus versiones funcionalistas, estructuralistas o culturalistas, así como entre otras, entraron en crisis en los años setenta y especialmente en los ochenta. El giro posmoderno asumió la situación de la escritura etnográfica como un problema, virando hacia nuevas modalidades de escritura o hasta desplegando un

estallido de géneros literarios académicos (Stolcke, 2008: 35). Si embargo, a la luz de los años y siguiendo a Grimson, la crítica posmoderna al objetivismo ha derivado:

[e]n sus versiones extremas, frente a la pretensión de una Verdad objetiva, repone la más pobre de las tradiciones idealistas: aquella que postula que el estatuto de lo real sólo existe como percepción o idea. A los procesos de reificación opone la creencia de que solo podemos construir ficciones acerca de “los otros”: las clases, las estructuras o el poder. Ante la absurda negación de la subjetividad, al terminar de leer un estudio muchas veces llegamos al extremo de saber más de la psicología del autor que de lo que éste se proponía analizar (Grimson, 2011: 21).

Asimismo se puede nombrar una extensa analogía hacia otras cuestiones derivadas de la crítica al objetivismo, que si bien la corriente posmoderna no apuntaló con tanta solvencia como el proyecto moderno, si tuvo impacto al provocar un segundo momento de crisis que tiene su origen en la corriente interpretativa de Geertz y la cúspide en el seminario de Santa Fe que dio por resultado la publicación de *Writing Culture* en [1984] (1986).

Esta crisis, en algunos ámbitos denominada como crisis de la representación, puso en el centro del debate la construcción de la etnografía como texto elaborado desde la autoridad del etnógrafo, gozando de plena legitimidad en la representación que forja del “otro” y de autenticidad etnográfica. Como afirma Clifford, la ciencia occidental ha excluido la retórica, la ficción y la subjetividad, dejándolas como reducto del campo literario. Pero es necesario recuperarlas desde la consideración del etnógrafo como un fabulador que no pierde rigurosidad, sino que a través del interés por los aspectos discursivos de la representación cultural, centra la atención ya no en la interpretación de los textos culturales sino en sus relaciones de producción (Clifford y Marcus, [1984], 1986).

Las tendencias surgidas a partir de esta crisis de la representación retoman de una u otra manera las críticas en torno a la noción de cultura, a la correspondencia entre lo simbólico y lo material, así como entre territorio, comunidad e identidad, la renuncia a las teorías o leyes generales y a algunas categorías juzgadas como inservibles en el nuevo momento por el que atravesaba la antropología. Se apuntará a la interdisciplina como la consecuencia necesaria de estas críticas (Clifford y Marcus, 1986; Rosaldo, 1991).

Entre estas características que se empezaron a dibujar desde los años ochenta, la obra del geógrafo David Harvey (1994) apuntaló otra de las nociones que ha sido esencial en los análisis desde principios de siglo XX: la compresión espacio – tiempo. Este autor, posiblemente el más famoso dentro de la tradición marxista crítica actual, plantea desde su formación como geógrafo varias herramientas teóricas para el análisis concreto de la realidad. Una de ellas es la noción de compresión espacio – tiempo que vincula estrechamente con la crisis de la representación.

Las necesidades de cada ciclo capitalista para la acumulación de capital requieren de la eliminación de las barreras espaciales, creando este proceso nuevas espaciotemporalidades. La compresión espacio – temporal posibilita la aceleración en el tiempo de rotación del capital permitiendo su reproducción: “de pronto el mundo nos parece más pequeño y se han reducido los horizontes temporales que tenemos en cuenta para la acción social” (Harvey, 1992: 24). Asimismo cada ciclo económico genera una geografía a su medida. Las actividades productivas y las escalas territoriales se vertebran de manera peculiar en cada ciclo en función de lo que el autor denomina como el arreglo espacial (*spatial fix*) (2014: 154).

En suma, nuestras concepciones en torno a la identidad se han visto profundamente afectada por este sentido de la ubicación en un tiempo y un espacio particular, un espacio de pertenencia asociado a una historia. Las crisis de identidad y de representación que refiere Harvey surgen de estas intensas fases de compresión espacio – temporal y el tipo de razonamiento que inaugura el giro posmoderno. Este tipo de interpretación de todo un fenómeno cultural en los términos y categorías de la economía política y su interpretación desde la geografía, hace que otros autores hayan referido esta misma realidad bajo la noción de globalización (Canclini, 1999; Beck, 2008).

Una de las aportaciones interesantes al debate por parte del recién fallecido sociólogo alemán es la distinción entre globalismo, globalidad y globalización. Por globalismo entiende la ideología del dominio del mercado mundial de forma monocausal y economicista sobre las otras dimensiones ecológicas, culturales, políticas y sociales. Por su parte, la globalidad referiría a la totalidad de las relaciones sociales que no están integradas en el marco de las políticas de los estados nacionales, ni determinadas a través de esta, lo que él denomina la sociedad mundial. Finalmente, por

globalización entiende los procesos según los cuales los Estados nacionales soberanos se imbrican a partir de actores transnacionales y sus probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios (Beck, 2008: 29-35). Estos procesos ponen en cuestión el modelo de la modernidad asentado “sobre la base de la unidad de la identidad cultural (pueblo), del espacio y del Estado” (2008: 27).

Por su lado, Néstor García Canclini en su libro *La globalización imaginada* (1999) propone la noción de “glocalización” para dar cuenta de las interpenetraciones e interdependencias entre los dos extremos de lo global y lo local. De este modo se contrapone el imaginario de la globalización como lo opuesto a lo global, señalando el entramado de relaciones que configuran las distintas escalas en las que se reorganizan la economía, la política y la cultura. Asimismo una de las cuestiones centrales es cómo nos podemos posicionar –en tanto sujetos y actores políticos- ante un objeto no identificado como la globalización, en la que los centros de decisión ya no solo se han alejado sino que hasta son difíciles de identificar (Canclini, 1999: 9-61). Las identidades, en este sentido, se definen y redefinen entre estas múltiples escalas y en continua interacción con otras sociedades, tornando difícil su delimitación como objeto de estudio.

Ante estos retos anunciados para la antropología y no solo para la disciplina misma sino para el conjunto de las ciencias sociales, como se ha visto, es necesario reformular ciertas categorías a la luz de estos procesos globales y locales en este momento de transición en el sistema mundo. La noción de cultura, la de identidad, territorio, espacio y temporalidad en el marco de las cuestiones sistémicas expresadas párrafos más arriba son centrales, pero a su vez requieren de una necesaria reformulación respecto de cómo se han entendido hasta ahora en la tradición antropológica. En suma, son categorías que no son fácilmente desechables, y menos después de que la narrativa posmoderna no haya podido imponerse dejándolas atrás.

Así vemos cómo desde la crisis de la representación de los años ochenta y después de las críticas a las versiones más exacerbadas del proyecto posmoderno, ciertos debates han quedado abiertos y en construcción. Como apunta Canclini:

Acabamos el siglo XX sin paradigmas de desarrollo ni de explicación de la sociedad: se decía que sólo contábamos con múltiples narrativas. Comenzamos el siglo XXI con dispersos relatos fragmentados (2011: 18).

¿Cuál sería el modo de aprehensión del sujeto y sus relaciones en marcos o configuraciones culturales que exceden y desbordan el territorio del Estado-nación? ¿Cómo dotarnos de nuevas herramientas para impulsarnos como actores políticos en las contiendas actuales para la transformación social? ¿Qué papel juega el sujeto individual y colectivo, su corporalidad y los afectos frente a estas nuevas formas de dominación?. Y, finalmente ante el desgaste de las categorías y de las teorías generales ¿cuál sería la formulación transdisciplinar de estas cuestiones?

Hay varias propuestas que a mi juicio han orientado algunas respuestas a estas preguntas de forma novedosa y desde distintas disciplinas. Mi intención en este apartado será ver cómo nos puede ayudar la teoría de redes latouriana a rastrear los programas y las tramas entre los actores humanos y no humanos, y ubicar las resonancias de sus premisas en otras teorías que de forma sugerente se están desarrollando en el campo de la teoría económica y social. A su vez, a propósito del reencantamiento y siguiendo con algunas reflexiones sobre teoría del sujeto y magia elucidar algunas rutas para los actores y las luchas políticas en juego en este momento de transición sistémica.

CULTURA Y NATURALEZA: UN TEJIDO SIN COSTURAS

En enero de 2009 Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola participaron del debate ‘Perspectivismo y animismo’¹ en el Instituto de Estudios Avanzados de París. El artículo que escribió sobre ello Bruno Latour es especialmente elocuente del estado de disolución de uno de los dualismos que ha constituido la ciencia antropológica; el de naturaleza – cultura. Viveiros propuso el término perspectivismo para superar

limitadas estructuras de una naturaleza versus cultura, ya que para los indios que él estaba estudiando, la cultura humana era aquello que unía a todos los seres entre sí -animales y plantas incluidos-, mientras que aquello que los separaba eran sus diferentes naturalezas, esto es, sus cuerpos (Viveiros de Castro 1992)².

¹ “Perspectivismo y animismo”: debate entre Philippe Descola (Collège de France) y Eduardo Viveiros de Castro (Museu Nacional do Rio de Janeiro). Maison Suger, Instituto de Estudios Avanzados, París, 30 de enero de 2009

² citado en Latour, B., (2009) “Perspectivismo Type o Bomb” en *at Anthropology Today*, April vol. 5 no.2, UK, RAI Editors

Por su parte, Descola propuso dos pares de relaciones contrastantes: por un lado, el de animismo –el cual sostiene que todas las entidades son semejantes en sus rasgos espirituales pero se diferencian según el cuerpo con el que son dotados-, y naturalismo – la forma de pensamiento occidental que clasifica en función de similitudes entre entidades sobre la base de criterios físicos y los distingue mediante características mentales y espirituales-. Y, por otro lado, el totemismo y el analogismo, que refiere las relaciones entre humanos y no humanos, en el primer caso similares en ambos lados, y en el segundo diferentes en los dos lados (Latour, 2009). La expresión más acabada de su propuesta para un nuevo universalismo relativista es el libro *Más allá de naturaleza y cultura* (2012).

Según el artículo de Latour, y a pesar de las mutuas acusaciones entre Viveiros y Descola, lo que quedó claro del debate es la imposibilidad de seguir pensando en una naturaleza universal sobre la cual los antropólogos puedan seguir elucubrando distintas aunque gastadas nociones de cultura, además de la constatación de cuánto se distancia tanto la categoría moderna como la posmoderna (Latour, 2009). En estos dos sentidos, el mismo Latour ha trabajado sobre una propuesta que no se aleja ni en relevancia ni en profundidad de los autores reseñados: la teoría del actor red (TAR).

En su libro *Nunca fuimos modernos* (2007) reflexiona sobre cómo construimos nuestra vida intelectual parcelando el conocimiento y hasta tornándolo inconmensurable. Los distintos repertorios desde los cuales las distintas disciplinas analizan el hecho social no tienen arena común en la cual dirimir las premisas que construyen sobre los objetos del conocimiento. Es por ello que la TAR propone una nueva forma de pensar lo social, en contra de los dualismos constitutivos de la ciencia occidental, así como de la separación en tres categorías usuales entre naturaleza, política o discurso (Latour, 2007: 18).

La premisa nuclear de la TAR es dejar de desterrar a los objetos de las prácticas humanas. Esta distinción ontológica entre dos mundos totalmente diferenciados, el de los seres humanos y el de los seres no humanos, responde a las dualidades arriba mencionadas; como sostiene Díaz (2007) por un lado, el sujeto cognoscente racional, y por el otro el objeto inerte a la espera de ser conocido. La separación moderna entre el mundo natural y el mundo social tiene un carácter constitucional, por eso Bruno Latour define como la constitución moderna al texto común que define ese entendimiento y esa separación (Latour, 2007: 34).

Según Latour la antropología clásica en su estudio de las sociedades premodernas ha sido capaz de abordar “sin crisis ni crítica el tejido sin costura de las naturalezas-culturas” (2007: 23). En otras palabras, la etnografía ha sido capaz de relacionar la dimensión política, simbólica, económica y etnocientífica de muchos pueblos y culturas sin necesidad de recurrir a los recursos explicativos de las ciencias modernas; naturalización, socialización o deconstrucción. Pero esta capacidad ha sido solo posible en las sociedades premodernas ya que cuando la antropología ha virado el foco hacia las sociedades de las propias antropólogos hemos sido incapaces de estudiarnos de la misma forma.

Pero si podemos hacer antropología del mundo moderno hay que alterar la propia definición de lo moderno para reconocer a la “no humanidad”, esto es a las cosas, los objetos o los animales como constitutivos de este mundo moderno. Esta sería la antropología que propone la TAR, una antropología simétrica constituida por análisis y descripciones de redes de actores, entendiendo la vida humana y su imbricación con los actores no humanos (ANH), pues ellos son tan constitutivos de la vida humana como los actores humanos. Una antropología simétrica por cuanto tanto la naturaleza como la sociedad han de explicarse con el mismo repertorio de argumentos y por cuanto disuelve la distinción entre premodernos y modernos. El conocimiento del mundo generado ya no respondería a una relación transparente con el objeto sino a un conjunto de consensos en un momento histórico y una cultura particular. En otras palabras, a ciertas políticas conceptuales³.

La TAR propone dejar de explicar las relaciones sociales por mera tautología, esto es cualquier artefacto social es un constructo social. Con lo cual decir, por ejemplo, que el amor es una construcción social y dedicar nuestros esfuerzos a investigar cómo lo social construye lo social reproduce una forma de indagación sociocentrista. Entonces para escapar de esta argumentación la TAR propone la noción de redes “más moldeable que la noción de sistema, más histórica que la noción de estructura, más empírica que la noción de complejidad, la idea de red es el hilo de Ariadna de estas historias entretejidas” (Latour, 2007: 18).

En estas redes los actores humanos y actores no humanos están asociados a programas de acción y cada actor tiene un “grado de unión” con su programa de acción. La forma de explorar a los objetos en un curso de acción solo es posible en la medida en

³ Véase Rodrigo Díaz quien define las políticas conceptuales a partir del filósofo Carlos Pereda en su texto “Una propuesta para los estudios culturales de la tecnociencia” (2007: 13-16)

que se vuelven commensurables con los vínculos sociales, aceptando que instantes más tarde puedan regresar a su inconmensurabilidad fundamental. Los objetos pasan rápidamente de mediadores a intermediarios⁴ y es por ello que como investigadores tenemos que inventar trucos para *hacerlos hablar*, para que demos cuenta de ellos tienen que ser incorporados a relatos. Existen cuatro estrategias para ver a los objetos en esa *visibilidad momentánea* que permite una buena descripción: la innovación, la distancia, los accidentes, fallas y golpes y sacarlos a la luz a partir de archivos, documentos, memorias, etc. para reproducir artificialmente el estado de crisis en el que nacieron (Latour, 2008: 116-121).

Imaginar una metafísica en la que las agencias humanas y no humanas desplegarían controversias que tendríamos que rastrear para dar cuenta de los medios que permiten estabilizarlas y reensamblar lo social no a una sociedad sino en un colectivo, reordena totalmente nuestro modo de pensar y hacer antropología. Quisiera a partir de otras reflexiones abrir un diálogo con la TAR, aunque las propuestas que expondré no se adscriban a su programa, pienso que el diálogo puede ser muy productivo a la luz de las interrogaciones planteadas párrafos más arriba.

REDES DE CUIDADOS Y SOSTENIMIENTO DE LA VIDA

Lo que se ha conocido como crítica feminista dentro de las ciencias sociales responde a un debate epistemológico sobre la pertinencia de la mirada particular desde las mujeres a las ciencias. Desde sus distintas corrientes empirista, del punto de vista o posmoderna⁵, las teóricas feministas han defendido de distintas formas el sesgo de género en la investigación. Enmarcada dentro de la crítica al objetivismo, la epistemología feminista ha desplegado una vasta obra desde las distintas disciplinas y en distintas épocas -*Women Writing Culture* o *Manifiesto Cyborg: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del s. XX*-⁶ criticando los valores de objetividad, verdad y

⁴ Para ver la diferencia entre mediadores e intermediarios véase Latour (2008: 60-65).

⁵ Para una definición de cada una de las corrientes ver Sandra Harding (1996) *Ciencia y feminismo*. Madrid, Morata

⁶ Estas dos obras son solo un ejemplo de cómo las mujeres han participado en los debates que se han señalado a lo largo de este trabajo. Para ampliar la información respecto de la contribución de la teoría feminista en las ciencias sociales ver Itzel A. Sosa (2008) "Feminismos y ciencias sociales" en *Antropología social*, No. 10, Enero - Diciembre 2008, págs. 53 - 69

universalidad y apostando por un conocimiento situado⁷. La economía de los cuidados es parte de esta tradición.

La economía feminista y la economía de los cuidados si bien son una propuesta reciente desde el feminismo, los debates que las precedieron datan de los años sesenta tanto en el ámbito feminista, como en el marxista o el de la teoría economía general. Para evitar genealogías extensas, pues no son el objeto de este trabajo, me limitaré a nombrar algunos de los antecedentes significativos que ayudan a entender qué es la economía feminista: los debates en torno al trabajo doméstico, el trabajo de reproducción y el trabajo de los cuidados. La economía de los cuidados es la evolución de los debates en torno a estos temas. Los tres principales intereses que la sustentan son: el estudio de los procesos que sostienen la vida –entendida desde el bienestar-, comprender el papel estructural de las relaciones heteropatriarcales y desarrollar un posicionamiento político que permita la transformación de la economía capitalista (Pérez Orozco, 2104: 40-53).

¿Qué se entiende por sostenibilidad de la vida? Siguiendo a Pérez Orozco podríamos decir que se refiere “al sostenimiento de las condiciones de posibilidad de vidas que merecen la pena ser vividas” (2014: 74). Pero, ¿qué convierte una vida en una vida que merece ser vivida? Hay varias maneras de responder a esta pregunta, pero para condensar una respuesta que aglutine las demás se podría decir que una vida merece ser vivida cuando se reconoce en la doble dimensión material e inmaterial de las desesidades y la indisolubilidad de ambas en una cadena continua de interacción mercado – no mercado que “al mezclarse con elementos afectivos y emocionales, excede los cálculos coste- beneficio” (2014: 76). Entendiendo esto, la pregunta se puede responder pensando en las distintas comprensiones del bien-estar que están implícita o explícitamente contenidas en los análisis económicos a la luz de los posicionamientos éticos y políticos propio, o bien, desde las concepciones de la vida en un lugar y un momento histórico concreto. Volveré más adelante a esta segunda cuestión.

Para la economía de los cuidados una vida se sostiene a partir de dos condiciones básicas de existencia: la vulnerabilidad y la eco/interdependencia, así como de dos criterios éticos irrenunciables: la universalidad y la singularidad –entendiendo

⁷ Para abundar en la discusión sobre el conocimiento situado ver Sandra Harding (1996) y Donna J. Haraway (1992).

que implica la vida de todas las personas pero asumiendo las diferencias (2014: 79). Partir de esta premisa no agota la definición ni responde a cabalidad la pregunta, pero sienta la base para un replanteamiento radical de la economía, y no solo de esta, sino que la propuesta concierne a las relaciones entre sujetos, naturaleza y una ciencia para el *buen vivir*⁸. Si bien la discusión en torno a las fronteras entre la vida humana y la vida no humana no se deconstruyen, sí existe una propuesta para al menos considerarlas como parte de las condiciones de posibilidad para una vida vivible -que de manera holística y bajo un debate radicalmente democrático se construya en común.

Asumiendo que el conflicto capital / vida – acumulación de capital / sostenibilidad de la vida- es estructural e irresoluble porque los cuidados no son una prioridad, el sostén de la vida no tiene lugar en el capitalismo. El hogar como unidad económica básica de cooperación y conflicto debe ser *descajanegrizado* para evidenciar las relaciones de poder que sustentan la desigualdad. Pensar este giro en la economía requiere:

(...) desprendernos del sujeto privilegiado de la modernidad: no se trata de sustituir al BBVAh⁹ por su espejo femenino, sino de entender que la identidad se re-construye de manera performativa; que no hay un sistema estable y coherente de dominación, sino que el poder se recrea permanentemente; que no es el sujeto (preexistente) el que predefine el contenido de la política, sino que al dotar de contenido a la política podemos ir constituyéndonos en tanto que sujetos políticos. Introducir los cuerpos marcados por relaciones de poder y en concreto, los cuerpos sexuados y generizados nos puede ayudar a recordar que ese sujeto unívoco no existe. Finalmente, hemos de hacernos responsables de la interacción entre los planos material y discursivo: al nombrar podemos re-construir la desigualdad. Y esto se relaciona con la noción de que las injusticias relativas a la redistribución (de recursos materiales) y al reconocimiento (de identidades subalternas) se retroalimentan, ni discurren en paralelo ni son acumulables (Pérez Orozco, 2014: 55).

El sujeto de la economía señalado, el *Homo Economicus* de la economía de mercado capitalista, está intrínsecamente ligado al individualismo; es un individuo racional, aislado, autosuficiente y egoísta que toma decisiones racionales bajo un criterio de maximización de la utilidad. Es a este sujeto al que pone en jaque la economía feminista, o mejor dicho, es contra esta forma de pensar el sujeto -como partícula

⁸ Las propuestas del buen vivir se han desarrollado eminentemente a partir de las cosmovisiones andinas, tomando fuerte impulso en los últimos gobiernos de Ecuador (2006) y Bolivia (2005). Véase: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, (2010) Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas, Perú, Minkandina

⁹ Concepto de María José Capellín que la autora retoma: “llamaremos el BBVAh: el sujeto blanco, burgués, varón, adulto, con una funcionalidad normativa, heterosexual. En torno a él se concentran el poder y los recursos, se define la vida misma” (Pérez Orozco, 2014: 25)

elemental, átomo de la sociedad- que la economía del cuidado propone y opone lo común. Lo común entendido desde la asunción de las relaciones de interdependencia y al mismo tiempo, una noción común de qué vida merecemos vivir. Una concepción que asuma la vulnerabilidad y la precariedad de nuestras vidas asociada a los flujos de cuidados necesarios para sustentarlas¹⁰.

Como hemos visto, entre las propuestas de la economía feminista y la sociología de las asociaciones existe cierta resonancia, si bien los lenguajes con que se expresan se alejan y distinguen. Pensar la vida desde la vulnerabilidad implica un reconocimiento del esfuerzo continuado para sustentarla, en un medio en el que el actual sistema económico ha reservado este esfuerzo a la intimidad doméstica de forma gratuita y desigual –en el caso de las clases populares- o a un servicio disponible en el mercado a través de las cadenas globales de cuidados¹¹ –para clases con mayor poder adquisitivo. Rastrear estos programas de acción en torno a los cuidados, siguiendo las metafísicas propuestas por los actores comunes en sus nociones y necesidades de cuidados, así como incorporar la naturaleza no como una variable económica más sino como una agencia, multiplicaría las posibilidades de solidez de la economía de los cuidados.

La propuesta es partir de lo cotidiano para construir desde lo común un conjunto –en el sentido de Latour- de redes, asociaciones con flujos de recursos que se comunican, toman decisiones, interaccionan, mutan y se reconstruyen en nuevas conexiones y redes a lo largo del tiempo (Pérez Orozco, 2014). Potenciar las redes ya existentes pero bajo una racionalidad construida de forma común que ponga la vida, sus condiciones de posibilidad para ser sustentada y los cuidados en el centro. Esta propuesta tiene gran potencia movilizadora para pensar y empujar la transformación social en el marco de la crisis sistémica y las luchas políticas que se están dando en todo el mundo desde 2010, 2011. Como apunte final a estas cuestiones me gustaría hacer una

¹⁰ Lo expuesto corresponde a los principios básicos desde los cuales pensar la economía feminista. El reduccionismo expresado corresponde al interés del argumento, pero para ver cómo estas cuestiones toman profundidad en el análisis micro y macroeconómico, junto con una crítica feroz al modelo neoliberal y el papel de los Estados, ver Amaia Pérez Orozco (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital – vida*, Madrid, Traficantes de Sueños.

¹¹ Esta noción se refiere a las redes transnacionales de alcance global en el que cierto tipo de migración desde el sur global busca ocupar un nicho de mercado generado por la crisis de los cuidados en los países metropolitanos, pero que a su vez genera una crisis de reproducción social en los países de origen. Ver: Arantxa Zaguirre, 2010 *La política migratoria y la normativa de extranjería desde una perspectiva de género y de cuidados. El caso de España*, UN-INSTRAW Working Paper Series, 2010

reflexión en torno a la racionalidad moderna, la construcción del mundo mágico como su Otro y la posibilidad de disolución de las fronteras entre ambos mundos.

LA RAZÓN ENCANTADA

Dentro de la antropología la tríada magia – religión y ciencia ha conformado uno de los temas que más peso ha tenido en la disciplina antropológica, o como dice Rodrigo Díaz, convenga hablar hasta de hegemonía en el desarrollo de la misma (2007). Ya en el año 1890 Sir James Frazer publica *La Rama Dorada* (1944 [1922]), un compendio sobre los conocimientos en torno a la magia y la religión, clásico de la literatura antropológica. En él, elabora las leyes generales de la magia –ley de semejanza y ley de contagio– mismas que según su interpretación constituyen en el mundo primitivo un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta. Es por ello que Frazer concluye que la magia es una “ciencia falsa” y “un arte abortado” (1944: 34). Los evolucionista decimonónicos interpretaron la magia como el comportamiento de los primitivos y la religión como el característico de los pueblos civilizados (Yébenes, 2014). Esta categorización estableció una frontera que se ha mantenido, aunque redefinida, en el desarrollo de la disciplina.

La antropología como disciplina moderna devela aspectos de la misma modernidad. En este sentido el esfuerzo continuado de demarcación de límites entre la magia, la religión y la ciencia responde a la necesidad constituir una forma apropiada para cada una de ellas. La religión queda emplazada en el ámbito de lo privado, se interioriza progresivamente, la ciencia se reserva el espacio de lo público y la magia queda replegada a un exterior, a la constitución de un Otro que permitiera establecer una frontera respecto de lo que no podría ser contenido en la modernidad (Yébenes, 2014). En palabras de Latour:

El pensamiento salvaje y el pensamiento culto, aunque a veces podían producir bellas relaciones, interferencias irisadas, no tenían entre ellos puntos de contacto duraderos puesto que el primero cubría al segundo con un manto multicolor de formas ajenas a la fría naturaleza objetiva de las cosas. Se podía, en efecto, practicar la historia de los pensamientos científicos [...] pero su programa tenía por finalidad descubrir aún más el pensamiento culto para liberarlo todavía más completamente de esos restos de irracionalidad, de simbolismo, de metáfora, de ideología, que permanecían ligados al libre ejercicio de la Razón (Latour, 2005 cit. en Yébenes, 2014: 273-274)

De este modo, a la propuesta de Latour de dinamitar la frontera entre modernos y no modernos, podemos añadirle la intención de erosionar otra frontera que la subyace: la que se encuentra entre la ciencia y la religión como campos legitimados en la modernidad y el pensamiento mágico como exterior constitutivo de las otras dos categorías. Para ello propongo una revisión de algunas aportaciones en torno a la magia dentro de la disciplina antropológica.

LA RAMA DORADA Y ALGUNAS DISCUSIONES SOBRE MAGIA

El compendio de Sir James Frazer fue una de las primeras vastas aportaciones al campo, y aunque posteriormente fue muy discutido por otros autores, como se verá más adelante, no se puede negar el riguroso esfuerzo de sistematización que derivado en 12 volúmenes, reunió datos sobre el folklore de todo el mundo. Para el tema que nos concierne enunciaré sus principales leyes y su interpretación, para ver cómo otros autores han replanteado e interpretado el tema de la magia dentro de la antropología y en relación con las categorías de religión y ciencia.

Frazer postula dos leyes generales de la magia; la ley de semejanza y la ley de contagio. La primera se puede entender bajo la premisa de que lo semejante produce lo semejante, o que “los efectos semejan a sus causas (...) el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo” (1944: 34). Es por ello que también la denomina magia imitativa u homeopática, este último término referido como preferible puesto que sugiere no solo a un agente consciente que imita sino a un campo más amplio de efecto.

En el segundo caso, la magia de contagio actúa bajo el principio de que las cosas que estuvieron en contacto en algún momento siguen actuándose recíprocamente en la distancia, aunque ya no exista contacto físico. El mago deduce que todo lo que haga a un objeto material afectará de la misma manera a la persona con quien el objeto estuvo en contacto, haya formado parte o no de su cuerpo. Esta magia también puede llamarse magia contaminante. El mago que pone en práctica estas leyes cree que éstas son de aplicación universal, que no están restringidas o limitadas a las acciones humanas sino que las considera un sistema de leyes naturales “que determinan la consecución de acaecimientos en todo el mundo” (Íbid.).

Es por ello que Frazer distingue entre magia teórica y magia práctica; la primera para referir al sistema de leyes naturales, y la segunda, para nombrar a la serie de reglas que los humanos cumplen con el objeto de conseguir sus fines. El mago primitivo conoce solo la magia práctica, ya que para él la magia es solo un arte, nunca una ciencia –el verdadero concepto de ciencia está ausente de su mente. De este modo la magia teórica se comprende como una pseudociencia y la práctica como una hechicería o un tabú. El arte de la magia puede ser positivo o negativo en función del objetivo que se persiga.

Ambas magias se comprenden bajo el nombre general de magia simpatética; ambas se actúan recíprocamente a distancia mediante una atracción secreta transmitida por un intermedio que puede comprenderse como una especie de éter invisible, mismo que se puede inferir en la ciencia moderna para sus postulados en torno a cómo las cosas pueden afectarse entre sí en un espacio que parece vacío.

A juzgar de Frazer los magos pueden ser o no conscientes de la falsedad de su proceder, puede ser una impostura consciente o inconsciente, pero está claro que son los magos inteligentes los que suelen detentar el poder y llegar a posiciones de privilegio dentro de las sociedades primitivas.

De este modo, y en la medida en que la profesión pública de mago influyó sobre la constitución de la sociedad salvaje, tendió a entregar las riendas de los negocios públicos en manos del hombre más hábil y trasladó el poder de muchos a uno solo, substituyendo por la monarquía una gerontocracia, o mejor aún una oligarquía de ancianos, pues en general la sociedad salvaje no es gobernada por el conjunto de las personas adultas (democracia), sino por el consejo de los mayores (1944; 75).

Esta idea expresada por Frazer sobre la evolución social del mundo primitivo al moderno sobre la base de la magia, corresponde al esfuerzo de delimitación y demarcación de la magia como la antesala de la religión y esta de la ciencia. Este modo de pensamiento, extendido en la época en la que surge la obra, supedita la evolución a una tendencia natural de las sociedades a su desarrollo y perfeccionamiento. Si bien estas ideas fueron perdiendo fuerza conforme se iniciaba el nuevo siglo, sembrarían un germen que ha perdurado en posteriores análisis: la comparación entre las tres categorías de forma jerarquizada, en la que la magia y en menor medida la religión nunca podrían compararse con premisas que las hicieran conmensurables o traducibles plenamente a la noción de ciencia.

Frazer especuló sobre las capacidades de analogía de la magia, pero no reparó entre lo que configuraba una señal expresiva y un acto técnico. La relación entre acción y verbo fue explorada en trabajos posteriores sobre magia y lenguaje¹². Por ejemplo Edmund Leach, en su libro *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos* (1978) le dedica un apartado al tema de la magia, y concretamente a discutir la interpretación de Frazer. En el capítulo “teorías de la magia y la hechicería”, el antropólogo inglés discute la equivocación que según él cometió Frazer al interpretar los actos del mago como una confusión entre actos expresivos y técnicos.

A partir de la elucidación que hace del modelo de comunicación y sus principales componentes, Leach interpreta que el error de Frazer fue no entender que el mago interpreta un indicador como una señal. La distinción entre magia homeopática y contagiosa corresponde a la misma existente entre asociación metafórica y metonímica. “El mago-científico bastardo de Frazer juega con símbolos icónicos (dependientes de la metáfora) y signos (dependientes de la metonimia)” (1978: 40). El error de Frazer no fue confundir actos expresivos con técnicos sino no entender que el mago interpreta un indicador como una señal.

En otro sentido, Lévi-Strauss (1987) interpreta la eficacia de las prácticas mágicas en función de las creencias en torno a estas. En primer lugar identifica tres elementos bajo los cuales la magia tiene eficacia; el primero, es la creencia del hechicero en su magia,; el segundo, el enfermo o condenado necesita también tener fe en la magia; y, finalmente, el grupo social en el que están insertos tanto mago como enfermo y en el que se desarrolla la magia. Así, para Lévi-Strauss la magia es un fenómeno de consenso social que tiene sentido en un universo sociocultural. Los síntomas de una enfermedad son signos y como tal el especialista los lee. A partir de los casos que expone desarrolla las semejanzas y diferencias entre la cura chamánica y el psicoanálisis, señalando que los elementos que los vinculan son tan importantes como aquellos que los separan.

De esta breve exposición sobre algunas interpretaciones que se le ha dado al fenómeno de la magia, recupero dos cuestiones que me parecen relevantes por cuanto se han mantenido y actualizado en debates más contemporáneos. Por un lado me refiero a

¹² Algunas obras que abordan la magia desde esta perspectiva son Jakobson y Halle (1974), *Fundamentos del lenguaje*, Madrid, Ciencia Nueva y Lisón Tolosana (1979), *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal

la noción de la magia como consenso de Lévi-Strauss, y por otro, a la relación del mundo mágico con el mundo moderno o la relación entre magia y ciencia, que como se ha señalado ha sido enunciada por Frazer pero ha constituido una población conceptual muy discutida dentro de la disciplina antropológica. Estos dos temas han sido abordados por el colectivo francés Tiqqun a la luz de la obra de Ernesto de Martino, *El mundo mágico* (2004) y su noción de ‘crisis de la presencia’.

En primer lugar recuperan la magia como práctica colectiva, en el sentido de lazo social y horizonte de sentido común, y la contraponen al individualismo característico del mundo moderno en un momento de la crisis contemporánea del ‘sujeto clásico’. Y, en segunda instancia, para señalar que la cuestión de la presencia en el mundo es un problema al que el mundo mágico daba una salida ritual o chamanística, muy contrariamente al mundo moderno y la cultura científica que la dan por garantizada. Esta aportación retoma la discusión sobre la demarcación de las fronteras entre ciencia – magia – religión, evidenciando la porosidad de las fronteras y su posible borramiento a la luz de nuevas teorizaciones.

LA ‘CRISIS DE LA PRESENCIA’ Y LA RELECTURA TIQQUNIANA

Tiqqun es un concepto de la cábala judía que refiere a la restauración de la unidad y del sentido de la vida¹³. Bajo este nombre un colectivo francés comenzó a publicar a partir del año 1999 una serie de textos político filosóficos que se extendieron rápidamente entre grupos y colectivos militantes de Europa, suscitando nuevas y oxigenadas discusiones. Más tarde publicarían bajo otros nombres como Comité Invisible (2009) y Anónimo (2009)¹⁴.

Tiqqun desarrolla la Teoría del Bloom (2005) para dar cuenta del exilio de los individuos del mundo común, de la marginalidad existencial, de la deriva errática del sujeto atomizado, la alienación y el individualismo contemporáneo “el Bloom es la nada enmascarada (...) aparece inseparablemente como producto y causa de la liquidación de todo *ethos* sustancial, bajo el efecto de la irrupción de la mercancía en el conjunto de las

¹³ Una escueta definición aparece en: González, F. y Valls, M., Presencia viva de la cabala, disponible en <http://simbolismoyalquimia.com/presencia-viva-de-la-cabala.htm> (30/03/2015)

¹⁴ Para consultar todas sus publicaciones bajo los distintos nombres utilizados ver: <http://tiqqunim.blogspot.mx/>

relaciones humanas” (2005, s.p.). Entonces el Bloom es la alienación total del sujeto bajo la metafísica mercantil, es la operación por la cual el ser-para-sí en el consumo permanece exterior al mismo consumidor, y esta exterioridad lo niega como ser-para-sí en tanto que reflexividad. A partir de la mercancía el ser-para-sí queda bajo el principio objetual como absolutamente exterior a sí mismo. A partir de la metafísica que ellos denominan como metafísica crítica¹⁵ extienden sus reflexiones sobre la economía y el mundo moderno.

En el texto “De la economía considerada como magia negra. Una crítica metafísica” (2014) realizan un análisis radical de las condiciones en las que la economía se ha conjurado como una magia negra que supedita el trabajo y la actividad humana al fin económico. Según Tiqqun, la metafísica de lo útil -que sería lo que fundaría al utilitarismo en una dimensión teórica y en otra normativa- ha levantado un conjunto de ideas falsas sobre el mundo primitivo que tienden a fundamentar y a naturalizar las categorías mercantiles en una suerte de evolución desde el mundo arcaico al mundo moderno.

A partir de los análisis de Malinowski y Mauss sobre el don critican la idea de la pureza de la necesidad en las sociedades primitivas, para afirmar que “lejos de ser primitiva, la necesidad es más bien una producción propia de la modernidad” (2014: 9-16). Su crítica a la necesidad y al utilitarismo es la crítica al sustento teórico que ha provocado las consecuencias de la economía tal cual la conocemos hoy en día, misma que ha generado un “individuo abstracto” que organiza sus “roles” en torno a

¹⁵ Creo importante aclarar en este punto que entienden por metafísica crítica: “Los naturalistas se esfuerzan en mostrar que todos los fenómenos, incluso los espirituales, son físicos, y tienen razón en ello; su equivocación es el no ver que toda cosa física es igualmente por otro lado un cosa metafísica (...) La metafísica no es la simple negación de lo físico, sino simétricamente su fundamento y su superación dialéctica. El prefijo meta-, que significa tanto “con” como “más allá”, no tiene el sentido de una disyunción, sino de una *Aufhebung* en el sentido hegeliano. Entonces la metafísica no es nada abstracta, puesto que es lo que funda toda concreción; es lo que está tras lo físico y lo hace posible. Ella “sobrepasa la naturaleza para alcanzar lo que está escondido en ella o tras ella, pero solo considera dicho elemento escondido como apareciendo en la naturaleza, y no independientemente de todo fenómeno” (Schopenhauer). La metafísica designa por tanto el simple *hecho* de que el modo de desvelamiento y el objeto desvelado permanecen en un sentido original como “la misma cosa”. Así, ella no es, en su conjunto, nada menos que *la experiencia en tanto que experiencia*, y no es posible más que a partir de una *fenomenología de la vida cotidiana*.” (Tiqqun 1, 1999: s.p.)

mercancías, convirtiéndolos ontológicamente en mercancías, generando así un “simulacro de individualidad”, el Bloom (2014, 28-29). La noción de magia negra aquí es meramente metafórica, pero no la de ciencia que desarrollan como movimiento de develamiento de la metafísica crítica, como movimiento práctico de autoexplicitación del Espíritu (2014: 45-46).

En uno de sus textos posteriores desarrollan esta noción de metafísica retomando la noción de presencia en la obra de *El mundo mágico*, de Ernesto de Martino (2004). En el texto “Una metafísica crítica podría nacer como crítica de los dispositivos” repiensan las potencialidades de la magia y critican la noción de presencia en el mundo moderno. Antes de seguir con el desarrollo y la historización de la noción de presencia que hace Tiquun creo importante un breve interludio sobre la figura de Ernesto de Martino.

Este antropólogo de origen italiano es considerado uno de los fundadores de la moderna antropología cultural italiana. Las influencias de Benedetto Croce y Gramsci marcan las distintas épocas de su producción histórica –el historicismo idealista y el marxismo “culturalista” respectivamente- (Noguera, 2013). Justamente con la publicación de *El mundo mágico* (2004 [1948]), De Martino se distancia del idealismo crociano y se interesa por la historia de culturas locales de los campesinos del sur de Italia, que tienen rasgos contrapuestos a los occidentales y que no forman parte de la historia.

Esto lo lleva a relacionarse con pueblos de ‘excluidos’ que despertarán su compromiso científico y político. Su encuentro con las culturas del *mezzogiorno* italiano no fue ni casual, ni producto de su curiosidad científica, sino que su militancia en el Partido Socialista, primero, y en el Partido Comunista Italiano, más tarde, propiciaron el contacto con los campesinos que más tarde serían el objeto de sus trabajos (Feixa, 2008). En este marco más cercano De Martino seguirá trabajando desde la etnología, la magia y la historia de las religiones pero de forma más contextualizada y con una perspectiva de corte más gramsciano.

Tanto en España como en Italia de la primera mitad del siglo XX, las escuelas hegemónicas de la antropología penetraron con fuerza, generando cierto distanciamiento respecto de la tradición folklórica. Pero la gran distancia entre Italia y España fue la sobredimensión de la cuestión mágica, que implicó una desatención de la

realidad más cotidiana y material, de la estructura social o la cuestión del parentesco. Como señala Noguera:

Por otro lado, en España es precisamente la ruptura que supuso el franquismo lo que hizo que, una vez consolidada la antropología en los años 80, se hiciera desde entonces un gran esfuerzo por reconstruir el puente con las distintas tradiciones folklóricas y etnológicas, una tendencia cuyo mejor exponente es la gran compilación sobre la Antropología de los pueblos de España de 1991 (Noguera, 2013: 96).

En la obra ya mencionada *El mundo mágico* (2004), Ernesto de Martino desarrollará la noción de “crisis de la presencia”, noción clave para la comprensión de estas culturas campesinas y que recuperará para su reflexión Tiqun, para darle un giro y repensar la presencia en el mundo contemporáneo.

La “crisis de la presencia” remite a un momento en el que la capacidad del sujeto se ve afectada, un momento de crisis vital en el que la agencia no puede actuar sobre el mundo con capacidad propia sino que es el mundo que actúa sobre ella. En los pueblos campesinos que estudia De Martino hay una menor distinción entre el sujeto y el mundo que lo rodea, entre los seres humanos y la naturaleza, una indistinción que fue apuntada en la trilogía sobre magia y ritual en el sur de Italia.

Las crisis vitales y en general ante las inseguridades generadas por las eventualidades de la vida cotidiana, el sujeto ve mermada su agencia, llegando a desaparecer o a abdicar en tanto que presencia. Es en ese momento en que la magia se manifiesta para reconquistar la presencia, por ejemplo, a través de rituales de exorcismo en los que seres exteriores a la persona penetran y actúan en la persona rescatando la vida individual y colectiva de la desintegración (De Martino, 2004).

La distinción entre mundo mágico y mundo moderno hecha por De Martino corresponde a dos épocas de la presencia, la primera es una presencia marcada por la labilidad ante los fenómenos que la rodean, una fragilidad que utiliza la magia para recobrar o restaurar la presencia provocada por el drama existencial. En cambio, el mundo moderno es aquel en el que la presencia está garantizada, el-ser-en-el-mundo está dado, el sujeto clásico soberano se levanta seguro sobre el mundo. Esta seguridad es la que pone el hombre moderno por sobre del primitivo, lo aventaja respecto a este, y es en esta concepción que De Martino expresa su fe en el sujeto moderno y su relación

con el mundo, justo donde Tiqqun le reprocha un error de fondo que extiende a toda la antropología.

Entender la presencia en tanto atributo del sujeto humano conlleva contraponerle el ‘mundo que se hace presente’ y por ello desconocer toda la amplitud que puede desplegar. El hombre primitivo está más abierto, más atento a las fluctuaciones de los fenómenos y es por ello que demuestra mayor vulnerabilidad. Por el contrario el sujeto clásico se ha hecho indiferente a los acontecimientos y la presencia de los seres, él es el primitivo que no sabe acompañar el “venir a la presencia de los entes” (Tiqqun, 2010: s.p.). A partir de Schürmann, Tiqqun repiensa la presencia no como un atributo del sujeto humano sino como un *acontecimiento*, un potencial de la entrada en presencia, “cualquiera que sea el dispositivo histórico donde aparece lo dado” (Íbid.). Con lo cual no habría que historizar la presencia y su progreso hacia la estabilidad sino las diferentes formas en que se da, las diferentes economías de la presencia.

En este sentido la filosofía de Tiqqun no es meramente especulativa sino que se conjura como metafísica crítica contra el Bloom, el *décalage* individualista. El Bloom es a su vez una figura negativa y una potencia para otro estar en el mundo. La distinción entre sujeto y mundo es la base de la metafísica occidental, de la que luego se derivarán otras como naturaleza-cultura, humano-no humano, etc. (Fernández Savater, 2011). En este esquema metafísico la presencia soberana se erige como un ser-en-el-mundo autosuficiente y autocentrado, se alza frente al mundo que pretende gobernar mediante el lenguaje y la técnica. Esta noción de presencia es la figura clásica del sujeto derivada del desencantamiento del mundo.

Por muy cuestionada o replanteada que sea, la conceptualización de Weber sigue siendo útil para interpretar una tendencia que él mismo, en principio un apologeta de la razón y la ciencia, atisbó como una potencial “jaula de hierro”: el desencantamiento y el triunfo de la razón instrumental, potencialmente liberadoras, podían acabar encerrándonos en una racionalización muy poco atenta al factor humano y a la vida (Noguera, 2103: 95).

Es por ello que Tiqqun nos advierte, más allá de si la jaula es de hierro o melancólica contra la acción de los dispositivos, esas prótesis existenciales que se hacen cargo de todas nuestras crisis de presencia sin que ni las apercibamos: un tafil, una película, una amante, un celular, todo puede funcionar como muralla frente a la crisis de la presencia, y gestionarla para reintroducirla en el sí de la economía dominante, la de la presencia

constante. Los dispositivos son magia negra que reproduce nuestro ser-en-el-mundo, un mundo que nos ha devenido extraño a nosotros mismos, y que en cada uno de sus detalles muestra un dispositivo que llena el vacío entre nuestra presencia soberana y la crisis de la presencia.

A decir de Amador Fernández –Savater (2011) los dispositivos son usos, prácticas y operaciones, como por ejemplo: la máscara para conjurar el miedo al vacío y fingir normalidad; la prótesis que nos permite huir de la crisis de la presencia; el dispositivo mecanismo de individualización-distribución, que nos impide asumir colectivamente las crisis de la presencia, en común; el espacio polarizado que nos genera desconfianza hacia los demás y miedo; y, finalmente, el dispositivo como lógica de la representación, el cual expropia al Bloom de la interrogación sobre el sentido de su malestar y mantiene el monopolio sobre los significados de lo que nos pasa, reproduciendo nuestra ausencia (2011, s.p.)

La forma de conjurar estos dispositivos y dejar aflorar la crisis de la presencia, a partir de los horizontes compartidos que señala De Martino, son los mundos comunes que ante la crisis ofrecen un sentido social y compartido que restaura la presencia. La magia solo funciona por consenso, solo puede existir en tanto que creencia colectiva “las crisis individuales se libran de su incomunicación neurótica para recibir una plasmación común en el comportamiento del envenenado” (De Martino, 2000: 190).

Tomando en cuenta el análisis de Víctor Turner (2002) de los procesos sociales como si fueran dramas -rompiendo con la tradición empírica-, la magia sería aquella acción reparadora que permitiría la reintegración de los actores después de un estado liminal. La crisis de la presencia podría ser interpretada a la luz de los dramas sociales, pero en un sentido tanto individual como colectivo.

Las reflexiones de Tiquun responden más a una provocación teórica para accionar la praxis colectiva que a una base empírica justa con las etnografías desarrolladas en torno a la magia. Sin embargo la crítica al sujeto clásico y la apuesta por la regeneración de un horizonte compartido, un horizonte sobre la base de lo común, se conjura como apuesta política sugerente ante el agotamiento del modelo individualista contemporáneo. Un modelo que como magia negra extiende el *mangu* en nuestras presencias en crisis, saturando el sujeto de dispositivos –o en otro sentido como actores no humanos bajo la figura de la mercancía- que niegan cualquier posibilidad de gestión colectiva de las crisis.

Es por ello que Tiquun nos emplaza a repensar colectivamente cómo *despolitizar* la *política* y regresar la magia al mundo moderno transitando por las porosas fronteras que la modernidad, y la antropología con ella, demarcaron para los distintos mundos de sentido. Señalar el problema de la presencia en la actualidad es señalar la labilidad sobre la que se sustenta el sujeto y la ficción cotidiana generada por la inmensa cantidad de dispositivos que objetivan la experiencia y perpetúan dicha ficción. La concientización de la crisis permanente de la presencia abre el horizonte de posibilidad para la elaboración de magias participables, en el sentido tiquuniano, para nuevas formas de comunidad refundadas sobre los lazos del afecto –en el sentido de afectar y ser afectado-.

La crítica que hacen tanto Pérez Orozco, como Tiquun es al sujeto clásico que tanto en la economía como en la filosofía y la producción de conocimiento se postula como sujeto hegemónico. Las diferentes estrategias analíticas se interrogan en pos de hacer posible un horizonte compartido, el horizonte de ‘lo común’ desde distintas latitudes y en confrontación abierta con todos los desarrollos y consecuencias del proyecto moderno. Este resurgir de ‘lo común’ que a partir de las últimas recesiones del ciclo económico parece haber florecido dejando huellas en los lugares más dispares se conjura como apuesta política ante el agotamiento del modelo individualista contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, U. (2008) *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona, Paidós
- Canclini, N. G. (2011) *La sociedad sin relato. Antropología y estética de la inminencia*. Buenos Aires, Paidós
- Canclini, N. G. (1999) *La globalización imaginada*. Buenos Aires. Paidós
- Clifford, J., Marcus, G. (eds.), (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. California, University of California Press.
- Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas, (2010) *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*, Perú, Minkandina
- Descola, P. (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Díaz, R. (2007) “Una propuesta para los estudios culturales de la tecnociencia” en Giglia, A. Y Garma, C., *¿A dónde va la antropología?*, México, UAM.
- De Martino, E. (2004) *El mundo mágico*, Buenos Aires, Araucaria.
- De Martino, E. y Feixa, C. (2008) *El folclore progresivo y otros ensayos*, Barcelona, MACBA, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Frazer, J.G., (1944) *La rama dorada. Magia y religión*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Fernández -Savater, A. (2011) “Crisis de la presencia. Una lectura de Tiqqun” en <http://www.espaienblanc.net/Crisis-de-la-presencia-Una-lectura.html> (2015-03-14).
- Grimson, A. (2011) *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires, Siglo XXI
- Haraway, Donna J. (1995 [1991]) *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Valencia, Universitat de Valencia.
- Harding, Sandra (1996) *Ciencia y feminismo*. Madrid: Morata

- Harvey, D. (2014) *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Harvey, D. (1994) “La construcción social del espacio y del tiempo: Una teoría relacional” en *Geographical Review of Japan* Vol 67 (Ser. B) No 2, 126-135. Traducción: Dra. Perla Zusman. Disponible en <https://geografiacriticaecuador.files.wordpress.com/2013/01/16-harvey.pdf> (16/06/2015)
- Harvey, D. (1992) “El capitalismo: la fábrica de la fragmentación” en *Letras Libres*, No. 190, sept.
- Jakobson, R., Halle, M. (1974), *Fundamentos del lenguaje*, Madrid, Ciencia Nueva
- Latour, B., (2009) “Perspectivismo Type o Bomb” en *at Anthropology Today*, April vol. 5 no. 2, UK, RAI Editors
- Latour, B. (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires, Manantial
- Latour, B. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires, Siglo XXI
- Leach, E. (1978) *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.
- Leiris, M. (1995) *L’ethnologue devant el colonialisme*, Barcelona, Icaria.
- Lévi-Strauss, C. (1987) *Antropología Estructural*. Barcelona, Paidós.
- Pérez Orozco, A. (2014) *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital – vida*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- Romero, P. (2003) “Ernesto De Martino y la interpretación histórico-cultural del tarantismo apuliano” en *Quaderns de l’Institut Català d’Antropologia*, No. 1/a en <http://www.antropologia.cat//antiga/quaderns-e/01/01a09txt.htm> (s.f.).

- Romero, P. (2013) “Tiqqun en el sur de Italia: magia, “crisis de la presencia” y crítica del sujeto clásico.” *Revista Estudios*, No. 3-3, pp. 94-106 en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4712097>
- Rosaldo, Renato (1991) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo, México, pp. 181-192
- Sosa, Itzel A. (2008) “Feminismos y ciencias sociales” en *Antropología social*, No. 10, Enero - Diciembre 2008, págs. 53 – 69
- Stolcke, V. (2008) “De padres, filiaciones y malas memorias. ¿Qué historia de qué antropología?” *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luís, v. 5, n. 9/10, jan./dez.
- TIQQUN (2005) *Teoría del Bloom*, Barcelona, Melusina.
- TIQQUN (2008) *De la economía considerada como magia negra*, Barcelona, Melusina.
- TIQQUN, (2014) “Podría nacer cierta metafísica crítica como una ciencia de los dispositivos” Viña del Mar, Pensaré Cartoneras
- Tolosana, L. (1979) *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*, Madrid, Akal
- Turner, V. (2002) *Antropología del ritual*. México, Inah.
- Yébenes, Z. (2014) *Los espíritus y sus mundos. Locura y subjetividad en el México contemporáneo*. México, Gedisa, pp. 271-321.
- Zaguirre, A. (2010) “La política migratoria y la normativa de extranjería desde una perspectiva de género y de cuidados. El caso de España”, UN-INSTRAW Working Paper Series.