

Las políticas de la multitud. De la antropología reflexiva al movimiento por una democracia real

The politics of the multitude. From reflexive anthropology to the movement towards a real democracy

Antón Fernández de Rota
Universidade da Coruña
anton@invisibel.net

Resumen

El presente artículo, centrado en las políticas de la narración y la representación, se pregunta conjuntamente a propósito de las transformaciones en la antropología y los movimientos sociales a lo largo de las últimas décadas. Distingo, por un lado, entre el realismo trascendental y el realismo crítico-reflexivo en la antropología; y por el otro, entre los dispositivos o políticas de la soberanía, las vanguardias y la multitud. Busco, en definitiva, comprender las convergencias entre lo que llamo el giro crítico-epistemológico en la antropología y las transformaciones en aquellos movimientos sociales que, más allá de las políticas de masas, se organizan en maneras novedosas como, por ejemplo, las vistas en el movimiento alterglobal, las revoluciones egipcia y tunecina, o el movimiento 15-M por una “democracia real”.

Abstract

This paper is about the politics of narration and representation and its recent developments both in Anthropology and social movements. On one hand, I differentiate between transcendental and critico-reflexive realism; on the other, between the apparatus or politics of sovereignty, vanguardism and multitude. Doing so, my objective is to comprehend the convergences of what I call the critico-epistemological turn in Anthropology and the recent transformations of new social movements such as the alterglobalization movement, Tunisian and Egyptian uprisings, or the Spanish 15-M movement towards a "real democracy".

Palabras clave

Antropología, movimientos sociales, democracia, realismo, narración.

Key Words

Anthropology, social movements, democracy, realism, narration.

Lo real en el fin de la historia

A mediados de los noventa, Jacques Derrida sostenía que el espectro de Marx asediaba el “fin de la historia” neoliberal, entonado como último canto hegeliano tras la caída de la Unión Soviética (Derrida, 2003). Éstos eran, en verdad, eufóricos llantos que bajo su careta triunfalista traslucían destellos de miedo e incertidumbre. Rememoraban también los viejos tiempos saint-simonianos y positivistas, realmente una larga tradición tecnocrática con casi dos siglos de existencia. Se creía que en lo sucesivo la política de ideas sería reemplazada por una ingeniería social; nos decían que éramos testigos del apagado de las grandes preguntas políticas para venir a la luz, en su lugar, un cuerpo técnico dedicado a la solución de problemas. De esta guisa, en el horizonte abierto tras 1989 parecía extenderse una larga lengua de asfalto, al modo de una autopista que indudablemente podría conducirnos, de manera ilimitada, en el refinamiento gradual y progresivo de la única forma de democracia posible y restante, esto es, la democracia liberal, parlamentaria, de técnicos, mercados y medios de comunicación de masas. No es que los reveses quedasen descartados. Pero las amenazas existentes, la mayor de todas el fundamentalismo islámico, eran vistas como restos extemporales. Y es que ese tipo de sujetos no podía continuar la historia, no tenían vocación de futuro, ni siquiera era el suyo el tiempo que habitaban. Si merodeaban el presente, lo hacían como perduración obstinada del pasado. Eran la viva contradicción que la síntesis no había sabido engullir, todavía.

No obstante, a la par que se iba extendiendo entre los gobiernos occidentales este optimismo pretencioso, los mismos gobernantes eran asaltados por la sensación de vivir una profunda y larga crisis de la democracia y del estado-nación que debía albergarla. Derrida mencionaba algunas posibles causas: el descrédito de la representación parlamentaria, el auge de las mafias

y los estados-fantasma, la espectacularización mediática de las políticas representativas, la crisis ecológica, la continua reaparición de la guerra o la masiva exclusión social. (Hoy habría que seguir sumando: la precarización, sin necesaria exclusión, de segmentos cada vez más amplios de población; el conflicto entre una democracia acomodada a la TV y otra que prolifera en Internet; el efecto sobre las balanzas internacionales de los potencias emergentes; la eclosión de las, por lo de ahora, poco democráticas regiones económicas y sus procesos de integración interestatal, *etcétera*).

En esta situación esquizofrénica, con un polo en la euforia por la victoria y el otro en el miedo y el desconcierto ante las crisis y la aparición de escenarios inasignables, Marx hacía su aparición. Alargaba muy especialmente su sombra en los escritos de los ya-no-tan-nuevos liberales, que por alguna extraña razón veían la necesidad de exorcizarlo públicamente. Se derramaron mares de tinta sobre un Marx sin cuerpo, abandonado tiempo atrás por sus ejércitos y estandartes. Derrida lo presentaba como un espectro, no obstante capaz de comandar un asedio, haciendo caso a las primeras líneas de aquel *Manifiesto*. Al fin y al cabo, en el campo de la política, Marx siempre fue mucho más que algo meramente real. ¿Acaso no fue invocado, de las más variopintas maneras, como el rostro temible de *lo que no eran* los que estaban en el gobierno? ¿Acaso no se oyó su nombre cada vez que, a lo largo de estos últimos ciento cincuenta años, alguien pretendió dar por clausurada la historia? La gran contribución del Marx de carne y hueso fue desbaratar el intento de cierre de la historia con el que la propia historicidad moderna comenzaba, a la vuelta de la Revolución Francesa. De alguna manera, desmintiendo a Hegel y su filosofía histórica, aspirante del *saber absoluto*, Marx, como Darwin en la biología, ponía una de las primeras piedras para volver imposibles o ingenuos este tipo de proyectos.

A Darwin no le faltan discípulos. Marx, en cambio, no parece gozar de tan buena salud. Y sin embargo, cuando más derrotado parecía, cuanto más escribían sobre su derrota, más sensación daba de que lo hacían porque no podían taponar cierta fisura fantasmal. No era simplemente la dialéctica del amigo y el enemigo lo que llevaba a los neoliberales a garabatear sin parar el nombre de Marx. El temido espíritu de la utopía socialista, aquel que tan contagioso les parecía a Von Mises, Von Hayek y epígonos, jamás se confundió del todo con el llamado “socialismo real”. Del mismo modo, los movimientos

y las aspiraciones encarnadas jamás se confundieron con esa lapidación efectuada en nombre de "lo realmente existente". En uno y otro sentido, uno se ve tentado a afirmar que *lo real del socialismo jamás fue socialista*.

Esa persistente realidad del socialismo, que no es realmente socialista, animaba el polo opuesto a la euforia en la mascarada esquizofrénica del fin de siglo. Leído desde esta óptica, el cambio de milenio es algo más que una vuelta de página en el calendario. Los primeros gritos que planetarizó —el "otro mundo es posible" y el "en este mundo caben muchos mundos", tomados del Chiapas insurrecto desde 1994— fueron a golpear donde más dolía. Aquello que pretendía cerrar todas las historias se convirtió en el comienzo de todas aquellas otras *por venir*. La democracia no era ahora reclutada para el campo de las soluciones, no era ya el lugar dentro del cual operaba la política reducida a la técnica y sus tolerancias, sino como la primera pregunta, el primer y más general problema, de una política que, al volver a ser primera con respecto a los técnicos, desataba de nuevo los fantasmas. La democracia, que había callado las bocas, bofeteaba ahora indignada las de quienes habían pretendido silenciarlas.

La realidad que devora la imaginación

Al poco del giro hacia la izquierda de las tres cuartas partes del continente sudamericano, en un artículo publicado en la revista *Public Culture*, el antropólogo Claudio Lomnitz sostenía que los fantasmas del pasado habían dado caza a todos y cada uno de los movimientos y partidos representativos de este cambio. En su opinión, en un momento como el presente en el que no parece haber alternativas al "sistema económico capitalista", la izquierda ya no es capaz de crear nuevas mitologías. Sus nuevos proyectos fundacionales se limitan a recuperar simbólicamente las viejas figuras de la tradición y a tratar de sacar partido a la memoria histórica de las "oportunidades perdidas". Por más que pretendan encabezar una renovación, son incapaces de hablar con lenguajes nuevos. Por eso han de contentarse con buscar la legitimación a partir de un punto de anclaje en el pasado: el final de una larga y ominosa injusticia. De este modo, Bachelet evocaba a Allende presentándose como la rectificadora y el punto final del crimen y la herencia pinochetista; Chávez quería continuar, empezando por Venezuela, la labor donde la había dejado Simón Bolívar; las revueltas argentinas del 2001 se miraban en el espejo del

peronismo; los zapatistas invocan el espectro de Zapata, Evo Morales al indio boliviano, sus respectivos movimientos se decían los verdaderos patriotas que encarnaban la promesa del fin de los quinientos años de dominación colonial y racista. “*El discurso fundacionalista de la izquierda de América Latina* —concluía Lomnitz— *se construye con los remanentes de un viejo discurso nacionalista que no es que sea una posesión especial de la Izquierda*” (2007: 24).

A partir de esos remanentes la izquierda elaboraba su mirada alternativa del presente, una visión de la realidad denunciada en su miseria, pobreza, violencia y marginalización, engarzada en antiguos trayectos de ignominia. Esta articulación se construía en clave nacional para diferenciarse del gran enemigo, el proyecto transnacional comandado por las grandes corporaciones y los más poderosos estados, a la cabeza de todos ellos Estados Unidos. Aquello nombrado por la izquierda como “la realidad” —nótese que éste es también el nombre que los zapatistas le han dado a una de sus comunidades— se definía de manera populista como la “nación real”, aquella a la cual sólo puede hablar con honradez la izquierda, aquella “realidad” de la cual, a su vez, emerge la legimitidad de la izquierda: la nación de los pobres, los marginalizados, los violentados, la realidad por la izquierda definida como políticamente significativa.

Así pues, en el nuevo fundacionalismo de esta izquierda tendríamos tres elementos: 1) la recuperación de los "mitos" y sus figuras carismáticas; 2) la presentación del proyecto de la izquierda como un punto y final a las viejas injusticias de las que nos hablan estas mitologías; 3) la enunciación de una realidad, “la realidad”, que torna concreto el duelo de los espectros y legitima a la izquierda en su camino hacia al poder, o en su ejercicio del poder soberano. De esto último sería sintomático, siempre según Lomnitz, el tránsito que ha experimentado la producción audiovisual latinoamericana, análogo al cambio hasta aquí comentado en las políticas de la narración de la izquierda: el paso del realismo mágico de los años 60 y 70, de su ensoñación y su imaginativa, a un realismo brutal, una filmografía de denuncia en clave documental, que produce “la realidad” en su descripción y nos enfrenta ante el “*shock* de lo real”. Un combate, en fin, por la realidad y el poder que en su pretendido mimetismo y anclaje en tiempos pasados no evidenciaba para Lomnitz sino la pobreza de la imaginación de la izquierda.

No queda lejos la tesis de Baudrillard según la cual la nueva fuerza de trabajo que surge a finales del siglo XX es *la labor de luto*. Cuando el tiempo se congela y el régimen de los acontecimientos se cancela bajo la simulación, todos los desperdicios, todo aquello que se tomaba por obsoleto, sube a la superficie en un *revival* anacrónico para ser reciclado sin fin en el final de la imaginación política: “*La alimentación del fin de la historia, que se efectúa a través del reciclaje de los desperdicios de todo tipo, también se efectúa a través de la reinyección de todos los vestigios de un mundo sin historia. Un auténtico remordimiento de especie es lo que la impulsa a la resurrección de su pasado en el momento en el que está perdiendo el hilo de su memoria*” (2004:112).

Baudrillard lee el fin de la historia de un modo muy distinto a Fukuyama (1992), aunque lo justifica por otros medios. Lomnitz no se lo cree, pero no parece ver indicios de que el *fin* haya superado sus términos. Un orden muy distinto de discursos habla del final del fin. Para algunos todo esto se acabó el 1 de enero de 1994, en la selva Lacandona. Otros miran hacia Seattle. Lo cierto es que existe un problema con el argumento de Lomnitz. En su escrito, la política, la izquierda, queda reducida a su forma soberana y de partidos, y si en este campo semántico la inclusión de los zapatistas parece rechinar con el argumento general (su "realidad" es más bien un realismo mágico para tiempos de informatización global), los movimientos *grassroot* que pueblan el continente no han sido tomados en cuenta. Sin embargo, fueron ellos los que propiciaron el triunfo electoral de la izquierda populista. Más aún, cabría pensar que, muy especialmente, es hasta ellos hasta donde hay que bajar si por la imaginación política uno se pregunta. Lo haré tras dar una vuelta por la historia reciente de la antropología para preguntarme a propósito de sus *políticas de la narración*, y lo que éstas y la movimientos de la *multitud* tienen en común.

La autor(al)idad en el realismo trascendental

En lo que concierne a la *política de la narración*, quisiera contrastar dos grandes bloques. Dos tipos de realismo enfrentados. Lo que llamaré el realismo trascendental-descriptivo y lo que denominaré realismo crítico-reflexivo. El primero funciona a través de la *representación*, entendida ésta a la manera política del “hablar en nombre de”, “hablar en lugar de”. El segundo

desearía sustituir el sujeto representador por la representación del acto de representar, así como la *evocación* de los objetos representados. A menudo, este segundo tipo ha enfatizado la necesidad de evocar multiplicidades inestables, articulaciones emergentes, a sabiendas de que toda ciencia tiene algo de ciencia-ficción y que entre la ficción (fabricación) y la representación en el uno trascendente, está dispuesto un abismo, por cuanto la evocación trae la existencia posible para una multitud de agentes. A la representación de corte trascendental se le ha reprochado cerrar la interpretación bajo la llave de la figura autorial del ventrílocuo-representante. Toda representación política trascendental termina siendo una especie de *simulacro*, esto es, una copia sin referente enunciado como su verdad; o dicho de otro modo: el sujeto representado *ya no es* cuando *es* presentado sino que su presencia se torna la imagen de un *otro* abstracto y trascendental creado en la propia simulación del “hablar en nombre de”, “hablar en lugar de”.

El realismo trascendental forma parte del primer gran proyecto antropológico del siglo XX. Sus críticos lo han visto simbolizado en la imagen que ilustra la portada de un libro capital: *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Largamente comentado, el frontispicio de esta obra de Malinowski reproduce la celebración de un acto ritual, un evento en la vida melanesia: el acto ceremonial del Kula. En él se le ofrece un collar a un jefe trobriandés. Un joven toca una caracola. Todos parecen estar inmersos en la ceremonia, ajenos al ojo que los va a immortalizar. De perfil, todos miran los unos para los otros, salvo uno de esos jóvenes que mira para la cámara. Ese joven, es el antropólogo.

Como ha señalado James Clifford (2001, 2003) el primer proyecto antropológico tuvo que vérselas y competir con toda una serie de figuras que estaban presentes en el campo de estudio: los misioneros, los oficiales coloniales, los viajeros. Muchos de ellos llevaban más tiempo en el terreno, tenían mejores contactos y también mejores habilidades lingüísticas. Para cimentar la autoridad etnográfica en condiciones tan poco favorables, se creó una nueva mitología que revestía al antropólogo con el aura del profesional de campo, desautorizando al resto de las figuras en tanto que observadores *amateur*. En esta situación, la autoridad etnográfica fue edificada en la conjunción de cuatro elementos: 1) *la autoridad experiencial*, el haber estado allí, el haberlo visto y vivido; 2) *la autoridad espiritual*, un relativismo

específicamente antropológico y una espiritualidad a tal relativismo asociada, forjada con una objetividad científica que debía barrer con todo *Idola* de los prejuicios, del interés particular y de la subjetividad emotiva; 3) *la autoridad que deviene del poder de la teoría*, un saber superior que permite llegar a interpretaciones más profundas y con mayor rapidez, salvando el problema de su menor estancia sobre el terreno; 4) *la autor(al)idad del sujeto*, la creencia en la posibilidad de un sujeto coherente, un sujeto autónomo, un sujeto unitario, un sujeto internamente monológico, un sujeto individual que sería el autor, el expositor o el representador de las culturas.

Malinowski, fiel a este modelo de *autor(al)idad* que el mismo contribuía a definir, escribió *Los Argonautas* de manera antitética a como había escrito su *Diario*. La publicación de este último, unos diarios íntimos escritos para no ser jamás divulgados, causaron en los años sesenta un escándalo. Al margen de las consideraciones éticas en relación a la labor antropológica, lo interesante de los diarios es que nos permite observar un sujeto escribiente (Malinowski) internamente heteróglota, surcado por muy distintas líneas, todas ellas relacionadas agonísticamente. Los distintos idiomas en los que escribe, ponen al descubierto una tensa fragmentación de la subjetividad. Clifford los interpreta simbólicamente, casi en clave psicoanalítica: el kiriwiniano o el idioma del erotismo, del exceso, de lo exótico y lo incontrolado; el polaco o el idioma maternal, de la intimidad, de la sensibilidad; el inglés o el idioma de la carrera profesional, del matrimonio, de la recta sensualidad. El diario relata el doloroso intento por reducir la multiplicidad constituyente del sujeto al Uno coherente. Un intento siempre fallido, pues Malinowski no cesa de moverse entre el deseo de rigor científico, su atracción sexual por los indígenas y el propio desprecio que, a momentos, podía sentir hacia ellos.

Tal vez lo escandaloso, más allá de lo que tenga que ver con el sexo o leves incontinencias racistas, resida en que desmiente *Los Argonautas*, uno de los libros capitales del primer gran proyecto antropológico, mostrando su montaje como un disimulo de la unicidad imposible y una simulación de la experiencia vital. En *Los Argonautas*, con la intención de recabar la autor(al)idad por los medios mencionados, se produce una simulación del autor (simulación de autonomía, objetividad, racionalidad), del mismo modo que se simula el objeto (los trobriandeses) prescindiendo de todos los elementos que no encajaban en el cuadro. Malinowski silencia allí su heteroglosia interna,

también como realiza sus entrevistas y las relaciones coloniales que atraviesan y fragmentan a los habitantes de las islas Trobriand. A veces entrevista a los indígenas en los poblados escoltado por la policía colonial; otras veces elige a sus informantes entre la población carcelaria. El silenciamiento del colonialismo subtrae del antropólogo y de sus objetos de estudio toda una serie de líneas de segmentación. Secciona, selecciona y reconstruye el campo, el sujeto y el objeto, y lo presenta —escamoteando tales conexiones— como un objeto total. Pero tal unidad, la de Malinowski como sujeto y autor, la de los trobriandeses como cultura unitaria y ancestral, termina por revelarse como una copia sin referente.

Así pues, la mirada de Malinowski no es una mirada cualquiera. Él no mira desde un sujeto cualquiera para representar un objeto. Su mirada es política. Pero hay algo más. Diremos que es con su mirada que Malinowski está dentro y fuera del cuadro en un presente etnográfico que apuntala la autoridad experiencial, si bien ocupando un lugar de trascendencia atemporal que se asemeja mucho al que en la política ocupa el soberano. El funcionamiento de este lugar trascendental, el dispositivo que lo efectúa, será llamado “nexo empático”. Será a través de esta posición de nexo trascendental y lazo empático que el primer gran proyecto etnográfico cimentará en la práctica su autori(al)idad representativa.

Giro en la epistemología y realismo crítico-reflexivo

La serie de acontecimientos que tuvieron lugar alrededor de los años sesenta marcaron un punto de inflexión en muy diversos sentidos. Es a partir de las luchas contra el colonialismo, también contra el socialismo real, a partir de la emergencia de las contraculturas, las luchas feministas o contra el racismo, con la decadencia de las viejas escuelas de pensamiento y hacer político, y ante la eclosión de nuevas maneras de vivir, que muy distintos dominios existenciales entraron en una crisis generalizada, más tarde sumariamente etiquetada bajo el ambiguo rótulo de la "postmodernidad".

Los escenarios que sucedieron a estos años de rebeldía, por Jameson (1984) periodizados como *the Long Sixties*, pudieron ser definidos, pensando en el panorama académico de la antropología norteamericana, como una mezcla de pesimismo, incredulidad y creatividad que, no obstante, desembocó en una posibilidad sin precedentes de experimentar con los límites y

contenidos de la disciplina (Marcus y Fisher, 2000). Tras las luchas coloniales, las poblaciones nativas que habían sido el objeto de estudio de la antropología, ya no podían ser etiquetadas por más tiempo como “primitivas”, y la labor del antropólogo, inmerso en las mayas del poder colonial, tampoco pudo ser vista como algo neutro y apolítico. Las portadas de dos libros de una de las figuras principales del nuevo giro, James Clifford, dan cuenta de esta crítica. En *The Predicament of Culture* observamos como un igbo nigeriano se disfraza de antropólogo en un ritual, esto es, como irremediamente el antropólogo transforma el campo. En *Routes*, un hombre de Papúa Nueva Guinea, envuelto en un espectacular tocado de plumas tradicional, fuma un cigarillo, se abrocha una corbata al cuello y porta un botellín de agua. Los primitivos pasan a ser subalternos (post)coloniales inscritos en las redes del capitalismo global. Sin embargo, no son menos importantes las innovaciones que atañen a la política de la narración.

Desde la emergencia de las posturas críticas y reflexivas la narración se convirtió en un problema capaz de suscitar de manera prolongada un sinfín de inquietantes preguntas acerca de la ética y la función de la investigación, los efectos de verdad, la autoridad etnográfica o los problemas de la representación. Desde entonces, en la antropología resulta imposible pensar la narración científica como algo ingenuo, neutro o meramente instrumental; de la misma manera que tras Barthes, Foucault o Bourdieu no pueden ser pensados así los conceptos de autor y de obra (véase Araújo y Delgado: 2010). En la antropología, desde finales de los setenta, toda esta crítica textual propició largos debates a propósito de la construcción del *otro* y el *sí mismo* en la escritura; animó empresas de búsqueda de las formas que permitiesen incluir la voz del *otro*, ensayos con escrituras fragmentarias que perseguían evocar, de la mejor manera, multiplicidades dinámicas. Tales objetivos han guiado y guían la práctica y experimentación con enfoques polifónicos y heteroglósicos (Clifford, 2001), exposiciones dialógicas (Tedlock, 1998), enfoques multisituados (Marcus, 1998) que estudian las diásporas y los fragmentos que atraviesan los espacios en su heterogeneidad; también formas colaborativas (Lassiter, 2005) y lugares paraetnográficos (Marcus, 2000) que se esfuerzan en imaginar nuevas posibilidades de constituir y relacionar el objeto, el sujeto y el campo. Lo que allí está en juego son los modos de hablar sobre lo real, el sí mismo y la alteridad. En esta partida, los experimentos

narrativos y epistemológicos han apostado por trabajar desde el interior de la multiplicidad en una especie *política de la diferencia* que rechaza el cierre en la unidad trascendente.

Desde comienzos de los ochenta todo ello ha ido acompañado por un ideal de transparencia. Había que quitarle la máscara tanto al antropólogo como a sus primitivos. Resultaba necesario un giro crítico-epistemológico, entendiendo la crítica y la epistemología de una manera post-kantiana. En este sentido, *crítica* sería la pregunta, libre de un *a priori* trascendental, por la producción del conocimiento (cómo es posible el saber, dadas las condiciones presentes heredadas; qué es posible saber, dadas las limitaciones que nos son actuales). *Epistemológica* sería la investigación y exposición de las prácticas históricas por las cuales algo pasa a ser reconocido como un objeto de conocimiento y algo llega a ser nombrado sujeto del mismo, es decir, sujeto autorizado para emitir juicios de verdad sobre tal objeto. De tal manera, la reflexividad del giro crítico-epistemológico implicaba tomar la antropología como una práctica histórica, así como la necesidad de problematizar dicha práctica. Una forma posible entre otras, y que durante los años ochenta y noventa se hizo fuerte, era la que apostaba por mostrar narrativa y analíticamente al antropólogo en el campo, ubicarlo en el contexto, creando así una *objetividad reforzada* (Harding, 1991) o *situada* (Haraway, 1995). Ya no se aspiraba a la transparencia de la mirada divina recogida idealmente en la portada de *Los argonautas*. Pero sí que elaboraban técnicas de exposición para producir otro tipo de desvelamientos. Su transparencia residía en no ocultar —como diría al modo fenomenológico uno de los más tempranos precursores de esta tradición— "las sombras del mundo, de sus seres y de sus cosas, según se proyectan en mi espíritu" (Leiris, 2007: 342); sólo que ahora ese *sí mismo* (o *espíritu*) era también parte del problema, entendido como resultado técnico de prácticas históricas.

Por supuesto, este giro crítico-reflexivo no se limita a la antropología; los rasgos mencionados de sus experimentos narrativos y de reconstrucción metodológica tampoco; ni tiene sentido explicarlo epocalmente, o como si de un *Zeitgeist* se tratase, hablando de postmodernidad. Todo eso estuvo ahí, en el devenir de lo que los anglo-parlantes llaman la "filosofía continental", también en la crítica literaria, en la teoría del lenguaje, aunque minoritariamente también en la sociología, la psicología y la historia, de un

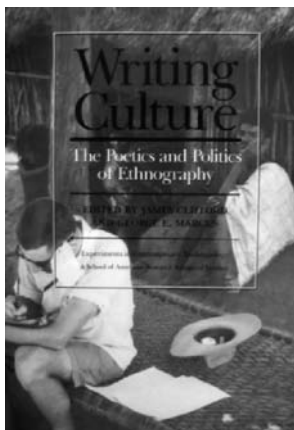
modo más general en las transformaciones de los movimientos sociales. No pudiendo ofrecer una imagen panorámica, me contento con un pequeño ejemplo discursivamente bastante ortodoxo, y sin lugar a dudas en absoluto "postmoderno". Tomo mi ejemplo de la crítica cinematográfica. A finales de la década de los sesenta y durante los años setenta, en el mismo momento en que la antropología crítico-reflexiva comenzaba sentar sus bases, algo relativamente similar estaba aconteciendo en este ámbito. Desde las páginas de la revista *Cinéthique*, encuadrado en un planteamiento marxista, Gerald Leblanc (1969) distinguió entre un cine materialista y otro idealista, según permitiesen visibilizar, o por el contrario velasen, la realidad del *proceso de producción*. Según Leblanc, puede llamarse idealista al cine que esconde el *montaje*, presentando como natural una realidad que previamente a la exposición ha sido seleccionada, cortada y encajada de manera creativa; el cine materialista, por el contrario, sería aquel que pone al descubierto la operación del montaje. Un ejemplo paradigmático del cine materialista lo podemos encontrar en las obras de Godard. Al igual que en el teatro crítico de Bertolt Brecht con su efecto de distanciamiento o alienación (*Verfremdungseffekt*), Godard utilizaba una serie de técnicas para producir una separación entre el espectador y la imagen, interfiriendo abrupta y continuamente en el proceso por el cual quedan vinculados en la forma de un producto audiovisual ensamblado. Brecht hacía a sus actores recordar al público que lo eran, o introducía canciones jocosas y alegres en escenas dramáticas; Godard, en películas como *Week End*, lograba un resultado parecido a través de una extraordinaria valorización de las palabras: el uso reiterado de una voz en *off* y su yuxtaposición en la forma de intrincados monólogos políticos sobre imágenes irrelevantes, producía el distanciamiento con un choque donde la unión entre narración, imagen y montaje se mostraba un artificio.

Como réplica a la sencilla dicotomía de Leblanc, desde *Cahiers du Cinéma* Narboni y Comolli (1971) distinguieron entre una variedad más amplia de tipos cinematográficos. Concretamente, señalaban tres: los que cuestionan el relato clásico al nivel del significante, los que lo hacen al nivel del significado, y aquellos otros que apuntan tanto al significante como al significado. Cuestionar el relato clásico al nivel del significado se correspondía con la crítica marxista de las formaciones ideológicas

hegemónicas; cuestionarlo al nivel del significante, sería poner en duda el modo de narrar, es decir, cuestionar la propia utilización del ojo objetivo, la cámara. Si uno prolonga el inventario de categorías a partir de la otra tradición del teatro crítico, alternativa a la de Brecht, es decir, la de Antonin Artaud, se encontrará también con la posibilidad de un cuestionamiento práctico de los propios roles del autor como productor, del espectáculo como sujeto y del espectador como inconsciente del espectáculo. Esta posibilidad, tan viva en el teatro, y que en la antropología formaba parte de las propuestas crítico-reflexivas para reconstruir el trabajo de campo, adquiere un inusitado alcance con Internet y las nuevas tecnologías; por ejemplo, en las narraciones transmediáticas (Jenkins, 2008) o con los nuevos sujetos colectivos, por Negri y Hardt (2006) llamados la *multitud*, que protagonizan muchos de los más innovadores movimientos sociales.

Evidentemente, no existe un único patrón o principio que junte filiativamente en una sola familia el vago conjunto de elementos hasta aquí traídos desde la antropología, el cine y la política. En el giro crítico-epistemológico, son bien distintos los conceptos, métodos y razonamientos de, por ejemplo, Tyler y Leblanc, o dentro de una misma obra, Clifford y Rabinow en el *Writing Culture*. Por otro lado, más que tomar como verdades o respuestas las analogías cronológicas entre dominios o campos dispares, quisiera presentarlas —sin poder ahondar más en ello— para la sospecha, como indicios o síntomas, como punto de arranque de preguntas que deberían establecer conexiones con mejor rigor del que son capaces estas meras comparaciones. No se trata de generalizar a partir de las semejanzas ni de deducir partiendo de ellas. Más allá de su humilde función asignada de sospecha, las analogías no sirven para argumentar un caso: sus conexiones entre las cosas resultan demasiado vagas, demasiado holgadas, al carecer de contacto por causas y efectos. Tampoco pretendo llegar en esta ocasión a una tesis o respuesta del problema, sino que me contento con poner en relación un número de elementos que puedan servir para pensar lo que tienen de común en la *problematización* (Foucault, 1997). Tal vez lo dicho por Rheinberger (2010) para el campo de la filosofía de la ciencia valga para la antropología, a saber, que si a finales del XIX y comienzos del XX la teoría del conocimiento da paso a la epistemología, durante las décadas que siguen a la Segunda Guerra Mundial estos intentos por historizar la epistemología

dan lugar al propio intento de epistemologizar la historia de la disciplina. Esto supone, por tanto —en virtud de la definición anteriormente dada de la epistemología— tomar la filosofía, las ciencias, la antropología, como *prácticas*. Esas prácticas son las que quiero poner en relación para preguntar conjuntamente acerca de las políticas de la narración de la antropología y los movimientos sociales.



Hecha esta apreciación, vuelvo por un momento a la antropología, y más concretamente a otra imagen en una portada, en este caso una contribución emblemática del giro crítico-epistemológico. Las tapas del *Writing Culture* reproducen una escena en apariencia clásica: un antropólogo en el campo, al lado de los nativos que estudia. El investigador en cuestión es Stephen Tyler, el más veterano de quienes participaron en esta obra colectiva. La fotografía retrata a Tyler tomando notas en su diario de campo. Está sentado en la entrada de una choza en la India, inclinado sobre sus papeles, absorto en la escritura. Parece ajeno a la presencia

del ojo mecánico que lo va a retratar. Lleva un pañuelo colgando de una de las patillas de sus gafas para defenderse del sol mientras escribe. A su espalda están los informantes, un hombre, una mujer y un par de niños, pasando el tiempo mientras el etnógrafo trabaja; tienen cara de estar aburridos y le observan. El carácter materialista se expresa en la visualización del proceso de producción del texto: Tyler que escribe dando la espalda a los informantes, poniendo en pausa lo social, defendiéndose de las inclemencias del campo con un pañuelo en sus gafas. El carácter reflexivo, polifónico y dialógico lo encontramos en la mirada de los informantes: nos obliga a preguntarnos por la voz del *otro*; qué pensarán de Tyler; cómo cambian sus mundos con la llegada del etnógrafo; pero también sobre las condiciones de producción, sobre la necesidad de tapar algo para poder escribir sobre otras cosas, simbolizado todo ello por el uso dado al pañuelo. En esta presentación se desea evocar la inmanencia del ejercicio y el carácter colectivo de la textualización. Es eliminada una figura para que pueda proliferar la diferencia en la evocación. Desaparece de la imagen el nexo-trascendental.

El nexu trascendental y el soberano

El nexu está hecho de la misma sustancia que el representante trascendental. Decía que la mirada de Malinowski lo ubicaba en un lugar paradójico, al mismo tiempo dentro y fuera de la escena. Es evidente por que esta posición es necesaria dentro del primer proyecto antropológico. En el realismo trascendente etnográfico el antropólogo debe estar “dentro” para recabar la autoridad experiencial. Pero también debe estar “fuera” en tanto que profesional teórico, relativista y objetivo. A su vez, la posición dentro-fuera ha de mirarse desde la perspectiva contraria a la del autor, esto es, la del lector. En el frontispicio de *Los Argonautas* quien mira la escena (espectador o lector) está en la misma posición que aquello que representa la escena (la cámara fotográfica, símbolo del científico desapasionado y objetivo). Y si lo está, y por tanto aprehende las cosas como una cámara, lo está gracias a Malinowski, el nexu trascendental, más aquí y más allá del campo y la escritura, que ata en un lazo al lector y a los representados con la representación. Su mirada parece decir “estás aquí porque yo estuve aquí, lo ves a través de mis ojos”. Este es el lazo empático.

La autor(al)idad del realismo trascendente guarda una serie de similitudes tanto con la política de la soberanía moderna como la de las vanguardias revolucionarias de los movimientos de masas, que al fin y al cabo no eran sino estrategias para alcanzar la posición del poder soberano. Enumeraré unas cuantas: A) Ontológicamente, los dominios que llamamos "social" y "cultural" son producidos a través de la articulación cooperativa de una pluralidad de agentes semiótico-materiales de diversa índole: cuerpos orgánicos humanos y no-humanos con cuerpos de silicio, con cuerpos inmateriales que dotan de sentido la materia, valores negociados a través de la puesta en conversación de esta muchedumbre de cuerpos, *devenires* entre las cosas, agenciamientos, redes o ensamblajes (Deleuze y Guattari, 2004; Haraway, 1995; Latour, 2008). Bajo la forma del *poder constituido* —la Ley, la Soberanía, la Constitución, la Norma— la representación trascendental se fundamenta en la reducción a la unidad de lo que no puede ser sino múltiple. La función del dispositivo de la soberanía, como diría Negri (1994), consiste en transformar estas *multitudes* heterogéneas en un sujeto plano simulado (el Pueblo) al cual se le atribuye una espiritualidad que es representada por una instancia unitaria (el Soberano hobbesiano, la Voluntad General rousseauiana,

la reconciliación hegeliana en el Estado y a través de la Sociedad Civil). En cuanto a la vanguardia política, no necesitada de la legitimidad derivada de un pacto originario o derivado, para existir debe reducir la multiplicidad a un ente (la masa) al cual dotará de un proyecto (según impersonales leyes históricas) asentado sobre lo que considera la unidad básica de la política: la relación dialéctica amigo-enemigo. Tanto la soberanía como el vanguardismo se constituyen como sujeto unitario reduciendo a la unidad la pluralidad que conforma su cuerpo; y sólo así pueden funcionar, según sus respectivos usos, como ventrículos. En el realismo antropológico trascendente, al igual que en el proyecto que se constituye precisamente en el cruce de la soberanía y el vanguardismo, es decir, el nacionalismo de ascendencia romántica, la diferencia queda reducida en la forma unitaria de un holismo cultural, una comunidad con un lugar propio en el mundo (los trobriandeses, la cultura nuer, etc.). B) La *reductio ad unum* también es efectuada en el autor y el texto. Así como en la política el soberano es el producto de la reducción trascendental de la multiplicidad, la textualización del realismo trascendente es comprendida como el producto de un autor individual, a costa de silenciar la pluralidad de voces externas e internas que rodean y viven en el escribiente. De este modo puede el autor hablar “en nombre” y “en el lugar de”, como el Soberano lo hace en relación al Pueblo. Sólo debe gobernar un cuerpo, una voluntad, esta es la premisa de la política hobbesiana, rousseauiana, hegeliana; sólo “uno” debe ser el autor, en el modo trascendente. C) Por último, como señala Agamben (2006) la soberanía no puede sino asentarse sobre la paradoja del estar a la vez dentro y fuera; valga decir aquí, como inclusión-excluyente. Soberano es quien estando dentro del orden jurídico, siendo su fundamento, a la vez debe estar fuera, ya que antes que nada, soberano es quien puede decretar el estado de excepción y suspender con ello el propio orden jurídico que garantiza. Del mismo modo, el etnógrafo adquiere su legitimidad por estar dentro-fuera, pero para ello primero tiene que diferenciarse, crear un afuera, efectuarse como sujeto y construir su objeto mediante la relación de la alteridad. Haraway (1999) llama *semiótica política de la representación* a aquella que define su objeto desligado del resto de cuerpos múltiples y heterogéneos con los que éste se engarza; desautorizando así al resto de cuerpos, puede hablar en nombre del objeto simulado en el recorte. En el caso de *Los Argonautas* Malinowski constituye a sus representados en tanto que

objeto y en tanto que alteridad al tiempo que oculta y silencia la voz de otros cuerpos al excluir de los trobriandeses simulados su articulación con las políticas coloniales.

Los movimientos por una democracia real. De Seattle a Sol

He señalado tres figuras claves: el *pueblo* en las políticas de la soberanía; la *masa* en el vanguardismo político, y, finalmente, la *multitud*, que es el sujeto de sus propias políticas, las políticas de la multitud, en las que me centraré ahora. Narrativamente, las formas de las dos primeras son, con las diferencias que han sido precisadas, *representativas*, en la acepción trascendental del término. Por el contrario, la multitud se narra a sí misma y desde sí misma; es decir, desde su multiplicidad constituyente. Su narrativa es inmanente, autoreflexiva y evocativa. Está guiada por un *ethos* de la transparencia no-divina, que discrimina qué narraciones sobre sí misma son legítimas y cuáles no. No son menos disímiles *los modos de sus llamamientos*: la avocación, la convocación, la evocación. El pueblo es *avocado* en su simulación a quedar preso de la monstruosa representación unitaria: el Leviatán u Hombre-Artificial, la Voluntad General, el Estado-Idea. La masa es *convocada* por la ley y la altura de la historia, siempre por boca de su fracción consciente, su cabeza, el partido en la vanguardia; en la convocatoria se fija un programa que responde a un destino hacia el cual avanzará la masa, regulada cerebralmente, de manera uniforme. Pero la multitud no puede ser ni avocada al estado ni convocada por la vanguardia, pues en el momento que esto ocurre deviene lo que precisamente no es; pueblo o masa. Sus políticas narrativas deben evocar su propia existencia, la articulación y el volverse activas las relaciones múltiples y heterogéneas con las que se constituye.

En su forma política, el estar-juntos no necesita —ni toleraría— para crear un programa, la firma de un contrato (implícito en la soberanía) y tampoco puede concienciarse de la preexistencia del programa y del deber que tiene para con él (como en la relación masa-vanguardia). Para la multitud su programa no puede más que *deducirse* de su propia política; o si se prefiere: a diferencia de las políticas de la representación, al constituirse por y depender de sí misma en tanto sigue siendo como es (multiplicidad irreductible), al ser lo mismo su legitimidad que su existencia virtual y su programa que su existencia política, sus formas convergen en una modalidad *expresiva*. Al

modo spinoziano, la multitud, en tanto que forma, organización y programa, se corresponde con la expresión de sus atributos. Así, dado que la apertura es condición de una multiplicidad que para *ser* persevera como tal, el modo de sus llamamientos, ajenos a la avocación y convocación, sólo pueden ser *evocantes*. La multitud tan sólo puede evocar o ser evocada, y esto en el doble sentido del término: como algo traído a lo real desde la imaginación o la virtualidad; como llamamiento mágico, como quien por conjuros invoca espíritus. Esta parte fantasmática de sus *políticas expresivas*, este aura que levanta vapores casi mitológicos, si crea mitos y conjuros, han de quedar abiertos tanto sus contenidos mitológicos como las reglas de sus técnicas de llamamiento; sólo así la multitud persevera.

La respuesta no llega sólo de las calles de Italia, sino de todo el mundo. / Habíamos invocado a las multitudes, las habíamos llamado con ritos chamánicos, sentadas mediáticas, en trance hablábamos con los héroes de leyendas antiguas, manifestábamos xenoglosia como en el Pentecostés, mesmerismo como en los cuentos de Poe y de Lovecraft, "atavismo" de demonios como en los libros de Aleister Crowley, estábamos poseídos por los espíritus de los que se rebelaron antes que nosotros, de cada uno de nuestros orificios manaba ectoplasma. / Las multitudes han llegado. Han llegado, dos, tres, innumerables veces a socorrernos, a decirnos que no estábamos solos. / El niño indio de Chiapas agita un palo y hace alejarse a los helicópteros militares que zumban sobre la aldea. Le preguntan como lo ha hecho y responde: "Es tecnología maya" (Wu Ming, 2002:127).

Este escrito pertenece al colectivo de "comunismo literario" Wu Ming ("Sin Nombre", en chino). El día anterior había muerto en Génova un activista, disparado en la cabeza por los *carabinieri* en las protestas alter-globalización contra el G8 (junio del 2001). Luego de la batalla campal y la furia desatada, Berlusconi exigió desde la televisión la suspensión del resto de actos de protesta y amenazaba con una carnicería en caso de ser desoído. El peligro era real, los linchamientos en las calles y las torturas en las comisarías están bien documentados. En respuesta, el centro-izquierda, entonces en la oposición, decidió desconvocar sus actos; pedía a sus militantes y simpatizantes que se fuesen para casa. Y cuando la tragedia se cernía sobre quienes no se doblegaban al terror de estado, pensando que reducidos en número iban a ser fácilmente aplastados, de manera inesperada más de 300.000

personas llenaron las calles en lo que hasta entonces fue la movilización más secundada del movimiento global.

La *multitud* es ajena a la avocación y la convocación, debe ser evocada e invocada. La "multitud" no es un nombre con el cual alguien puede llamar a un otro esperando una respuesta; tampoco posee un rostro discernible. Los zapatistas tapan sus caras. El subcomandante Marcos no es más que un símbolo a las órdenes de otro mayor, el comandante-fantasma Emiliano Zapata. Los Wu Ming esconden sus nombres. "Esta revolución no tiene rostro", dicen ambos. Otros movimientos, como los *hackers* de Anonymous se cubren con las máscaras de la *vendetta*. El movimiento del 15 de Mayo por una "democracia real" podría decirse multitudinario, expresivo. Ahora bien, este carácter anónimo que vale para el sujeto colectivo, no vale para cada uno de los pequeños sujetos que la conforman: en ese plano cada uno puede, si quiere, reivindicar sus segundos de reconocimiento público individual. La página personalizada en Facebook o Twitter, la palabra ante las multitudes en las asambleas en la acampada; o la identidad grupal de las distintas comunidades de activistas que llegan con sus propuestas; todos ellos forman los movimientos de la multitud, pero como tales, individuos y comunidades son singularidades con características muy distintas de aquella que resume el todo que forman. Ellos no se evocan entre ellos. Toda migaja de la realidad es conformada en el encuentro de distintas lógicas; todo cuerpo posee distintas realidades igual de reales según la perspectiva; "una de las cualidades propias de la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar" (Ortega y Gasset, 2010:212).

Lo que fue llenando las plazas, primero con manifestaciones, luego con acampadas, era la evocación de un sujeto desconocido, *los indignados*, del cual gracias al arte social de la conversación —en la sociología de Gabriel Tarde enfatizada por su importancia— se sabía de su existencia virtual, pero todavía no era conocido cuál podía ser su existencia política. Esta se fue tejiendo en Internet y en las ciudades a partir de pequeños colectivos. Algunos de ellos, Democracia real YA! o Juventud sin Futuro, por ejemplo, nacían inspirados por luchas que los precedían. Entre otras, la revuelta islandesa que en el 2009 consiguió tirar un gobierno y nacionalizar la banca; más reciente en el tiempo, el medio millón que marchó por las calles de Londres el 26 de

marzo, y más cercana en sus formas organizativas e incluso estéticas, la ingente movilización portuguesa de *Geração à Rasca* el 11 de marzo. Lo que le dio una proyección verdaderamente global a los indignados fue, no obstante, la existencia de una diáspora ibérica movilizadora en varios cientos de ciudades, y el propio acto de ocupar la Puerta de Sol enlazando estas luchas por una democracia real con la acampada de El Cairo. La traducción de las luchas funcionó. El mensaje era claro: en España, como en Túnez y como en Egipto, la multitud, tecnológicamente conectada en redes sociales, lucha por una democracia real en los países donde ésta no existe. Lo impactante de esta conexión se debe al salto dado por encima de los amplios residuos de un racismo de herencia colonial. Hasta entonces, Egipto y Túnez eran vistos como luchas entre "moros", es decir, entre esos sujetos que merodean en un presente que no les pertenece; fantasmas del pasado, que a lo más que pueden aspirar es a llegar a blanquear su piel. Y esa piel blanqueada se llamaría entonces democracia; era la norma a la cual se debía ajustar cualquier proyecto y lucha por la libertad. Queriéndolo o no, Madrid dio un mensaje distinto: Túnez y Egipto no eran el pasado sino el futuro al que ahora ellos, congregados en Sol, estaban llegando. La democracia, por tanto, no era la *norma* sino el *problema*, entendido éste como espacio generador de preguntas (la primera, ¿Qué es realmente la democracia?). Recordemos que fue la democracia como norma lo que unido al humanitarismo comandó las guerras en Afganistán, en Iraq y en tantos otros lugares, y que lo seguía haciendo en el Líbano.

Recordemos también que estos movimientos no venían de la nada. Evidentemente no era así. En Egipto la insurgencia contra Mubarak fue precedida por el movimiento *Kifaya!* (Ya Basta!), enormemente plural, activo desde el 2004 al 2007, y en torno al cual se gestó la blogosfera disidente que tan importante sería durante la revolución de comienzos del 2011 (Hirschkind, 2011; Mahmood, 2011). Quienes hemos estudiado los movimientos sociales desde la península ibérica, hemos convenido en hacer de Chiapas el mito de origen de un movimiento alter-global que a lo largo del mundo volvió a poner la democracia en el centro de la política y más allá de sus confines estatales. Es como si todo empezase con un gesto mágico, el de aquella tecnología maya empleada por la primera guerrilla cyber-indígena. Si para explicar el acceso a las políticas de la multitud hay que remontarse a las experiencias de la izquierda heterodoxa de los *long sixties*, el EZLN, un ejército, algo en

principio tan poco proclive a la forma-multitud, ha de ser visto como el primer experimento militar en la clave mencionada.

El EZLN, muy a pesar de su nombre, no es un ejército de liberación nacional al uso, sino una guerrilla que necesariamente deba global para sobrevivir y mantener su coherencia discursiva. Tampoco ejerce la función de la vanguardia ni pretende hacerse con la soberanía estatal. Se trata de una guerrilla que ha asumido la estrategia de "caminar preguntando", someterse a las comunidades, y de un modo casi surrealista poner la democracia al revés. Las Juntas del Buen Gobierno dicen, "aquí el pueblo manda y el gobierno obedece"; y para que sea así se arropan de una amplia colonia turístico-militante de observadores internacionales. Sus pasamontañas reflejan los muchos mundos posibles. Uno de sus más famosos comunicados proclama que "*Marcos es gay en San Francisco, negro en Sudáfrica, asiático en Europa, chicano en San Isidro, anarquista en España...*". No era de extrañar que sus ecos resonasen en el enjambre de Seattle de finales del 1999.

El movimiento global que sale de ahí pronto viaja a Europa, hasta Gotemburgo, Génova, Barcelona, etc. (Fernández de Rota, 2009). Su principal canal de comunicación, creado en 1999, era una herramienta llamada Indymedia. Allí cualquiera podía publicar su propia noticia y dejar comentarios. Se trataba de una especie de periódico *on-line* adaptado a las formas de la multitud. Su slogan era "*Don't hate the media, become the media*". Más tarde fue desbancado por las redes sociales. Pero tanto uno como otro medio respondían a un *ethos* concreto, centrado alrededor de la transparencia y que de alguna manera hacía del proceso de producción del movimiento una especie de código abierto, cada vez más abierto, susceptible de ser consultado y transformado en cualquier momento.

No obstante, las tecnologías políticas, podían ser más rústicas y contundentes. Así, entre contra-cumbre y contra-cumbre, en Argentina las cacerolas sirvieron para invocar nuevas multitudes, piqueteras y asamblearias, que se manifestaron en la clave de un *poder destituyente* (Situaciones, 2003) en diciembre de 2001. Lo mismo había ocurrido en Manila a comienzos de ese mismo año; el movimiento llamado People Power 2, llamado así en alusión al que había derrocado a Ferdinand Marcos, se levantaba ahora y derribaba al presidente Estrada (Tilly, 2004). Tecnológicamente, en Seattle la gran innovación fue el Indymedia. En Manila fue la primera vez que los SMS daban

sus frutos. Después, los teléfonos móviles volverían a demostrar sus posibilidades en Madrid, tras los atentados del 14M, punto y final de una larga campaña de movilizaciones contra la guerra. En el campo de las tácticas, las contra-cumbres de Seattle, Praga o Quebec, definieron las formas de una novedosa manifestación por bloques, que permitía la coexistencia de diferentes estrategias y grados de conflicto regulados de manera interna. La contribución de Egipto y el 15-M a las políticas de la multitud fueron las acampadas por la democracia, organizadas a través de las redes sociales. Un amigo chileno, me decía sobre el terreno:

“Lo que ustedes han creado aquí es una herramienta. En Chile durante la dictadura fueron las cacerolas. Todas las noches abrían los vecinos las ventanas y se ponían a golpearlas. Era un ruido ensordecedor y el régimen no podía soportarlo. Luego, cuando aumentó la represión, se hacían semanalmente. De pronto, se escuchaba a lo lejos un ruido de cacerola, muy tímido. Luego unos pocos más, y al final ya todos. Ustedes han creado en la forma de estas acampadas un ariete para derribar puertas. Para deslegitimarlos dirán que son poco representativos, que no saben lo que quieren, esas cosas. Pero esto es el principio. Ahora golpean aquí, luego irán a golpear la puerta de la Moncloa”.

Quién lo iba a decir. La democracia, que siempre fue vista como algo frágil y quebradizo, algo que es necesario proteger vigilando y aplastando cualquier desviación, pues cualquiera que sea ésta puede derivar hacia el extremismo; la democracia, que jamás ha osado aventurarse por ningún sendero comprometido, a no ser que fuese para reivindicarse contra la dictadura; la democracia que, desde que tenemos memoria, siempre fue ubicada en el terreno de las soluciones —ya fuesen estas las del recetario de la democracia liberal, orgánica o popular— viaja ahora, con las políticas de la multitud, al país de las preguntas. Hoy la democracia puede, al fin y sin temor, volverse peligrosa.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2006): *Homo Sacer*. Pre-Textos. Valencia.
- Araújo, Nara y Navarro, T. (Eds.) (2010): *Textos de teoría y crítica literaria*. Anthropos. Barcelona.
- Baudrillard, J. (2004): *La ilusión del fin*. Anagrama. Barcelona.
- Clifford, J. (2001): *Dilemas de la cultura*. Gedisa. Barcelona.

- Clifford, J. (2003): *On the Edges of Anthropology*. Prickley Paradigm Press. Chicago.
- Comolli, J-L., y Narboni, J. (1971): "Cinema/Ideology/Criticism", en *Cahiers du Cinéma*. Otoño.
- Deleuze, Gilles y Guattari, F. (2004): *Mil Mesetas*. Pre-Textos. Valencia.
- Derrida, J. (2003): *Espectros de Marx*. Trotta, Madrid.
- Fernández de Rota, A. (2009): "El significado histórico del movimiento global" en J. Brandariz, A. Fernández de Rota y R. González (eds.): *La globalización en crisis*. Diputación de Málaga. Málaga.
- Foucault, M. (1997): "Polemics, politics and problematizations" en *Ethics, Subjectivity and Truth*. The New Press. New York, 111-119.
- Haraway, D. (1999): "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles" en *Política y Sociedad*, nº 30, 121-162.
- Haraway, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Cátedra. Madrid.
- Harding; S. (1991): "Strong Objectivity" and Socially Situated Knowledge" en *Whose Science? Whose Knowledge?* Cornell University Press. Ithaca, 138-163.
- Hirschkind, C. (2011): "From the Blogosphere to the Street" en *Jadaliyya*, http://www.jadaliyya.com/pages/index/599/from-the-blogosphere-to-the-street_the-role-of-social-media-in-the-egyptian-uprising Consulta: 18-5-2011.
- Jameson, F. (1984): "Periodizing the Sixties" en S. Aronowitz, S., F. Jameson, S. Sayres, A. Stephanson, *The Sixties Without Apology*. University of Minnesota. Minneapolis.
- Jenkis, H.(2008): *Convergence Culture*. Barcelona. Paidós.
- Lassiter, E. (2005): *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago. Chicago University Press.
- Latour, B. (2008): *Reensamblar lo social*. Manantial. Buenos Aires.
- Leblanc, G. (1969): "Direction", en *Cinéthique*, núm. 5.
- Leiris, M. (2007): *El África fantasmal*. Pre-Textos. Valencia.
- Lomnitz, C. (2007): "Foundations of the Latin American Left" en *Public Culture*, nº51, vol. 19, pp.23-28.
- Mahmood, S. (2011): "The Architects of the Egyptian Revolution" en *The Nation*, <http://www.thenation.com/article/158581/architects-egyptian-revolution> Consulta: 18-5-2011.
- Malinowski, B. (2001a): *Los Argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona. Península.

- Malinowski, B. (2001b): *Diario de campo en Melanesia*. Gijón, Júcar.
- Marcus, G. (1998): *Ethnography through thick and thin*, Princeton. Princeton University Press.
- Marcus, G. (2000): *Para-Sites: A Casebook against Cynical Reason*. Chicago University Press, Chicago.
- Marcus, G. y Fisher, M. (2000): *La antropología como crítica cultural*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Negri, A. (1994): *El poder constituyente*. Libertarias/Prodhufi. Madrid.
- Negri, A. y Hardt, M. (2006): *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Paidós, Barcelona.
- Ortega y Gasset, J. (2010): *El tema de nuestro tiempo*. Espasa. Madrid.
- Rheinberger, H-J. (2010): *On Historizing Epistemology*. Stanford University Press. Stanford.
- Situaciones (2003): *Argentina. Apuntes para un nuevo protagonismo social*. Virus. Barcelona.
- Tedlock, D. (1998): “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”, *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Gedisa. Barcelona.
- Tilly, C. (2004): *Social Movements, 1768-2004*, Paradigm Publishers. Boulder.

Biografía del autor

Antón Fernández de Rota es Licenciado en Sociología y Doctor en Antropología Cultural por la Universidade da Coruña. Como investigador FPU ha sido *visiting scholar* en la Universidad de California en Berkeley (2009/2010). Desde 2001, ha realizado un trabajo de campo continuado a propósito de los movimientos alterglobalización en distintos puntos de Europa y Estados Unidos. Es coeditor de los libros *La globalización en crisis. Gubernamentalidad, control y política de movimiento* (Diputación de Málaga) y *Cuerpos, políticas y ensamblajes. Retos para una antropología en reinención permanente* (en prensa). Actualmente trabaja en la redacción de su libro *Las políticas de la autonomía* (publicación de Tesis Doctoral).

Recibido: 15 de Marzo de 2011

Aceptado: 19 de Mayo de 2011