

## TIQQUN EN EL SUR DE ITALIA: MAGIA, “CRISIS DE LA PRESENCIA” Y CRÍTICA DEL SUJETO CLÁSICO.

*Tiqqun in Southern Italy: magic, “crisis of the presence” and critic of the classic subject.*

*Tiqqun en suda Italio: magio, “krizo de ĉeesto” kaj kritiko de la klasika subjekto.*

**Pablo Romero Noguera** (*Universitat de Barcelona, Associació Copsat*).

*Enviado: 18/08/2013. Aceptado: 24/10/2013.*

**Resumen:** Partiendo de un comentario de Tiqqun a la teoría sobre la magia del gran antropólogo e historiador de las religiones italiano Ernesto De Martino, reflexionamos sobre la crisis contemporánea del “sujeto clásico”, ese individuo errático y aislado que dejó de tener horizontes compartidos y cuyas crisis existenciales, por lo tanto, dejaron de ser anticipadas y tratadas socialmente. La demartiana noción de “crisis de la presencia” y la “teoría del Bloom” aparecida en la revista radical francesa Tiqqun nos sirven para apuntar algunos aspectos de lo que parece ser una crisis de civilización. Finiquitado el “desencantamiento” de que nos habló Max Weber, conviene pensar qué formas puede tomar “la magia” en la actualidad y como se articula con la necesidad emergente de “lo común”. El Bloom de Tiqqun, como reconocimiento de la positividad de la crisis de la presencia tanto en el pasado mágico como en la actualidad, nos da algunas pistas y evocativamente apunta a sus posibilidades revolucionarias.

**Palabras Clave:** Magia, “crisis de la presencia”, individualismo, Tiqqun, civilización.

**Abstract:** *Based on a comment of Tiqqun about the theory of magic of the great Italian anthropologist and historian of religions Ernesto De Martino, we reflect on the contemporary crisis of the “classical subject”, that erratic and isolated individual that lost common horizons and whose existential crisis, therefore, missed to be predicted and treated collectively. De Martino’s notion of a “crisis of presence” and the “theory of Bloom” appeared in the French radical magazine Tiqqun, become useful to think about some aspects of what*

*appears to be a crisis of civilization. Once finalized the “disenchantment” theorized by Weber, we should think about the ways “magic” can take today and how it articulates with the emerging need of the “commons”. Tiqqun’s Bloom, as recognition of the positivity of the crisis of presence in the magical past such as today, gives us some clues and evocatively points to its revolutionary possibilities.*

**Key words:** *Magic, “crisis of presence”, individualism, Tiqqun, civilization.*

**Resumo:** *El komentario fare de Tiqqun al la teorio pri magio fare de la granda antropologo kaj historiisto de religioj itala nome Ernesto De Martino, ni meditas pri la nuntempa krizo de la “klasika subjekto”, tiu vagemo kaj izolita individuo kiu jam ne plu havas komunajn horizontojn kaj kies ekzistadismaj krizoj jam ne plu estas antaŭviditaj kaj socie traktataj. La demartina koncepto de “krizo de ĉeesto” kaj la “teorio de Bloom” aperinta en la radikala franca gazeto Tiqqun utilas por skizi kelkajn aspektojn el kio ŝajne estas krizo de civilizado. Finita la “seniluziigo” el kiu parolis Max Weber, indas pensi pri kiujn formojn povas havigi “magio” en la aktuala kaj kiel artikulacias kun la naskiĝinta neceso de “tio komuna”. La Bloom de Tiqqun, kiel agnosko de la pozitiveco de la krizo de ĉeesto tiom en la magia paseo kiom en la aktuala, havigas kelkajn helpojn kaj elvoke indikas al ties revoluciaj ebloj.*

**Ŝlosilaj vortoj:** *Magio, “krizo de ĉeesto”, individuismo, Tiqqun, civilizado.*

*...el símbolo de la tarántula comporta un ethos, es decir, una voluntad mediata de historia, un proyecto de "vida en común", un afán por salir del aislamiento neurótico para participar en un sistema de fidelidades culturales y en un orden de comunicaciones interpersonales acreditado tradicionalmente y compartido socialmente.*

*Ernesto De Martino*

*La comprensión de la figura del Bloom no requiere simplemente la renuncia (no bastaría) a la idea clásica del sujeto; requiere también el abandono del concepto moderno de objetividad.*

*Tiqqun*

Si Weber decretó la secularización y el consecuente "desencantamiento del mundo", la teoría contemporánea de la religión se ha encargado de desmentirlo, afirmando un "reencantamiento del mundo" e incluso postulando que nunca hubo tal desencantamiento (Gellner, 1989; Cantón Delgado, 2001). Pero en realidad, el decreto de muerte de las religiones es sólo uno de los aspectos de esta secularización y "desencantamiento" del mundo, puesto que apunta mucho más lejos asociando modernidad, racionalización y triunfo de la razón instrumental, proceso por el que se iba a extinguir cualquier atisbo de magia y ritual y a reducir a superstición o "falsa religión" toda manifestación de la vida y el mundo no explicable según los parámetros de la ciencia. 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. Ernest Gellner, un fino y acérrimo crítico de la posmodernidad y su romanticismo relativista, ya nos advirtió que la jaula más bien era de goma, anticipando de esta manera el supermercado de religiones en el que actualmente vivimos y el renacimiento identitario y de múltiples formas de comunalismo (Gellner, 1998). Se trata del "desencanto con el desencanto" y también de la constatación de que la racionalización es perfectamente compatible con el "irracionalismo" (pervivencia o renacimiento religioso), de la misma manera que este *revival* comunalista no sólo no es incompatible con el individualismo sino que parecen ir inextricablemente unidos

(Gellner, 1998). Esto es perfectamente comprensible si volvemos al principio con Weber y su asociación entre "la ética protestante y el espíritu del capitalismo", que nos da pistas claras sobre el surgimiento del individualismo en esa necesaria relación directa e interior con la divinidad que postulaba la reforma; y aún más si, como dicen algunos autores, ciertas tendencias casi teocráticas, ultranacionalistas e incluso racistas son perfectamente compatibles con la democracia, o al menos parecen estar perfectamente insertadas en la arquitectura institucional de determinados estados formalmente liberal-democráticos (Aranzadi, 2001).

Pero no nos podemos perder en estas discusiones porque no son el objeto de este artículo, simplemente empezamos por aquí para adelantar algunas cuestiones que están en el centro de nuestra argumentación. Tratamos aquí la cuestión de la magia en relación al surgimiento del individualismo y de la economía como una esfera separada del resto de aspectos de la vida social, porque la magia en cierto sentido sólo puede entenderse como una cuestión social, colectiva, como una manifestación del común ("lo común") que la labor del individualismo liberal ha carcomido pero no liquidado. Por eso hoy, cada vez más, en el centro de las luchas sociales se usa el lenguaje de "lo común", "lo comunal", como un intento de hacer revivir la gestión colectiva de las necesidades humanas. Es en el seno de este tipo de contradicciones que aparecen una serie de cuestiones que desarrollamos en este texto. Las nociones de "Bloom" del colectivo Tiqqun y de "crisis de la presencia" de Ernesto De Martino serán centrales y nos servirán para religar una trama sobre la crisis del individuo, el "sujeto clásico" del mundo moderno, esa ficción contemporánea sobre la que se ha construido nuestra sociedad y nuestro sistema político-económico.

## ERNESTO DE MARTINO Y LA "CRISIS DE LA PRESENCIA"

Ernesto De Martino es un personaje bien interesante de la historia intelectual italiana del siglo XX. Siendo uno de los padres fundadores de la moderna antropología italiana es al mismo tiempo el puente que la enlaza con los previos estudios folklóricos en este país. Un puente que sigue en pie, a diferencia de lo que ha ocurrido en el Estado español, donde el franquismo y otros factores que aquí no podemos desarrollar hicieron que la antro-

pología se construyese desde el final de la dictadura sin apenas referentes anteriores y a menudo *contra* los estudios de folklore.

Como en España, también en Italia penetraron con fuerza las escuelas hegemónicas de la antropología, en este último país especialmente la antropología cultural norteamericana. Y eso igualmente en Italia generó un cierto distanciamiento respecto de la tradición folklórica (demológica dicen ahí), pero a diferencia de en España el vínculo no se rompió. La distancia más grande la marcaba una sobredimensión del aspecto mágico, que suponía de facto una desatención de la realidad cotidiana, más puramente material, a la estructura social, a la cuestión del parentesco, etc. por parte de De Martino (Cases, 2004, 26-27; Pitt-Rivers, 2000, 9). Esto hizo, por ejemplo, que el mediterraneista John Davis y De Martino desconociesen sus trabajos mutuos cuando por los mismos años investigaban en la misma región lucana. En realidad estamos hablando de un fenómeno general de incomunicabilidad entre las investigaciones de antropólogos de las tres corrientes hegemónicas (francesa, inglesa y estadounidense) y los investigadores locales mediterráneos (Blok y Albera, 2001). 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.

Para que nos entendamos, Ernesto De Martino es una especie de Julio Caro Baroja pero con un método mucho más definido, un desarrollo teórico y temático más específico y una perspectiva política más radical y comprometida. Una de las claves para comprender esto es su doble filiación teórica y política: Ernesto De Martino reclama a la vez el historicismo idealista de Benedetto Croce, claro exponente del enlace centroeuropeo en Italia, y el marxismo "culturalista" gramsciano, aunque como veremos la influencia de cada uno de ellos define las distintas épocas de su producción teórica. De hecho es seguramente a partir de la publicación de la obra de Gramsci a finales de los años 1940 que se afina la perspectiva de De Martino y la acerca a los estudios folklóricos italianos, especialmente aquellos centrados en las culturas



campesinas del sur. Al propio Gramsci hay que considerarlo algo así como el arquitecto estructural del puente entre el folklore y la antropología que firmó De Martino. Gramsci señala el fin del pintoresquismo en el folklore y su legitimación como disciplina científica (Massenzio, 2012), De Martino sella el enlace con la antropología y recoge para ésta la herencia del folklore entendido como cultura local (en su caso del sur de Italia). Todo ello es inseparable de la trayectoria política análoga de ambos autores, que similarmente pasaron primero por el Partido Socialista Italiano y luego por el Partido Comunista de reciente fundación. Para ambos la transformación social implicaba primero un conocimiento de las realidades a transformar, que en el caso de De Martino (como otros intelectuales de posguerra) eran sobre todo las culturas campesinas (cfr. Saunders, 1984).

Es ciertamente desde su filiación al materialismo histórico, pasado por el tamiz de Gramsci y el idealismo hegeliano que compartía con éste, que De Martino produce sus obras más maduras a nivel metodológico, etnográfico y teórico, la trilogía sobre el sur de Italia formada por *Sud e magia*, *Morte e pianto rituale* y *La terra del rimorso*, sólo la última está traducida al castellano (De Martino, 2000). Los temas continúan siendo la etnología, la magia y la historia de las religiones, pero la aproximación es más contextualizada a nivel histórico y etnográfico.

Nuevamente nos tenemos que remitir a la particularidad de la antropología italiana, dividida en diferentes ramas que no corresponden con las de otras tradiciones nacionales. La afiliación de De Martino es con lo que allí denominan etnología, muy vinculada a la historia en su versión neoidealista, y con la historia de las tradiciones populares o demologia (Saunders, 1984).

Mejor dicho: precisamente la clave de su obra es desde entonces brindar un marco más concreto a un tema que había desarrollado transculturalmente pero con una atención menos profunda a los contextos específicos. Con *El mundo mágico* (2004) sienta las bases de su obra de futuro –el estudio de la magia– pero aún según los parámetros del neoidealismo crociano, tratando a la magia como una “edad” del espíritu por el que habrían pasado todos los pueblos (Cases, 2004). Lo importante a tener en cuenta es que a partir de *El mundo mágico* De Martino desarrolla el seminal concepto de “crisis de la presencia”, que en las siguientes obras irá afinando aplicándolo al contexto concreto de las culturas campesinas del *mezzogiorno* (el mediodía, el sur). Con esta noción, como veremos, De Martino nos transporta a algunas de las cuestiones fundamentales de la filosofía del siglo XX y al mismo tiempo proporciona una valiosa herramienta para la reflexión histórica y etnográfica: la presencia en el mundo es en sí un problema que la cultura de la magia reconocía de antemano y al que trataba de darle una salida ritual, mientras que la civilización moderna y la cultura científica la han dado por garantizada, funcionando según una ficción (el-ser-en-el-mundo, la presencia, como *siempre dada*) de la que las múltiples e irresueltas patologías contemporáneas (individuales, colectivas, psíquicas, económicas, sociales, políticas...), que ahora vivimos con la máxima intensidad, son una muestra. La citada trilogía del sur de Italia es la razón histórica y etnográfica de este contraste que De Martino, como alguien que, aunque críticamente, todavía conservaba la fe en el progreso de la civilización occidental, vivía con dramatismo.

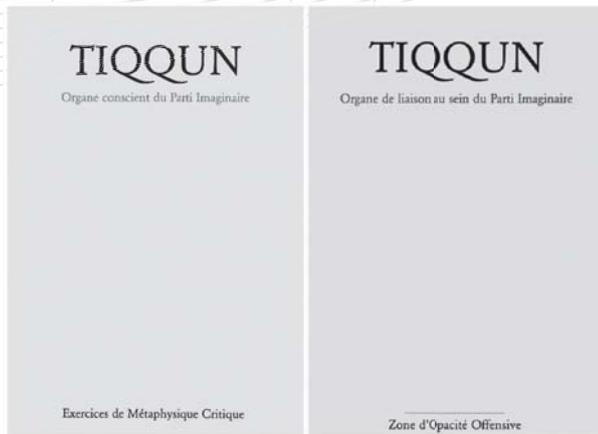
La “crisis de la presencia” es el momento en que la capacidad del sujeto para actuar sobre el mundo con voluntad propia, es decir la capacidad de agencia del *sujeto* sobre el *objeto* (el mundo, la naturaleza, las cosas), se ve dramáticamente mermada. Los mundos campesinos (o “primitivos”) que estudia De Martino son unos mundos frágiles en que hay una mayor indistinción entre la persona y el mundo, entre los seres humanos y la naturaleza, entre el sujeto y el objeto. No existe la afirmación y la dominación contemporánea sobre el mundo y por tanto el mundo es menos una realidad a disposición de la acción del sujeto. Es así como en momentos de crisis vital (que suele coincidir con momentos del ciclo vital como la menarquía en las niñas o la menopausia en las mujeres, el matrimonio y el traslado de residencia de la mujer a la casa de la familia



del marido; o en casos de enfermedad, de desamor, etc.), y en general ante eventualidades que tienen que ver con la inseguridad de la vida cotidiana, la persona ve disminuida su capacidad de actuar sobre el mundo y en cambio es ella que es *actuada por el mundo (essere-agito-da)* (De Martino, 2003; De Martino 2004). De ahí, por ejemplo, el fenómeno de la posesión: la naturaleza o algún ser exterior a la persona (algo que tiene que ver con el “mundo exterior”) penetra y actúa en (o *por*) la persona. Los rituales mágicos (de exorcismo, por ejemplo) sirven para resolver estas crisis y devolver la presencia –rescatarla– a la persona.

### TIQQUN Y DE MARTINO: LA “METAFÍSICA CRÍTICA DE LOS DISPOSITIVOS”

Entre la metafísica heideggeriana del *da-sein* (el ser-en-el-mundo) y la angustia del ser en el existencialismo, De Martino problematiza la cuestión de la presencia (el ser) en el mundo invirtiendo el enfoque (Cases 2004, 30-33): a través del estudio de la magia nos encontramos con que la presencia en el mundo no está garantizada, a diferencia de la filosofía del siglo XX, que se encuentra angustiada con esa garantía como *dada*, como un “misterio” sin resolver del que se desconoce el origen. De alguna manera, el desconocimiento de ese “pasado mágico” que reconocía la labilidad de la presencia conduce en la filosofía contemporánea a un “extrañamiento” sin salida, sin posibilidades de solución, o, como en el caso de Heidegger, a “resultados metafísicamente deformados y peligrosamente satisfechos” (Cases, 2004, 32). Es decir que mientras que Heidegger y el existencialismo recono-



cen el problema del sujeto en la contemporaneidad pero desconocen su realidad lábil en el pasado (¿en el resto de la historia de la humanidad?), De Martino recoge esta herencia pero invirtiéndola: al reconocer e historiar el problema de la magia pone sobre la mesa el de la relación del sujeto con el mundo (objeto) en el pasado, pero por el camino desconoce el más presente del sujeto burgués que tanto preocupa a los filósofos de su tiempo y está en el centro del análisis heideggeriano, “esa crisis de la burguesía que él [De Martino] vive pero no puede o no quiere escrutar hasta el fondo” (Cases, 2004, 32).

La filosofía política, la economía y la arquitectura jurídico-política occidentales se fundan en el individuo autónomo dotado de razón y de unos derechos universales que lo hacen igual a sus semejantes, en una suerte de severa afirmación sobre el mundo: como veremos, se pone el acento en la voluntad individual y en la capacidad del sujeto de actuar sobre el mundo, lo vuelve autónomo frente a la sumisión a la divinidad de la teología medieval y al soberano del absolutismo monárquico (Dumont, 1999). El salto a la contemporaneidad tiene que ver con el surgimiento del sujeto y jurídicamente con la figura del ciudadano en su relación directa y atomizada con el Estado de la *res publica* o en su calidad de propietario, lo que implica su desligazón de la comunidad. Tiene que ver, además, como también veremos, con la desimbricación mutua de los distintos ámbitos vitales y sociales, es decir significa, por ejemplo, el surgimiento de la economía y de la política como ámbitos autónomos y separados. El asentamiento desde finales del siglo XIX de las distintas disciplinas dentro de las ciencias sociales, la economía, la política, el derecho, etc., va parejo al fin de la indistinción entre estas parcelas de la vida social y a la disolución de los vínculos sociales y comunales. Pero

en ese momento surge también la antropología, que en gran parte tiene su razón de ser precisamente en la constatación de ese desmembramiento, de esa desimbricación (Wolf, 1994; Dumont, 1999), y en el reconocimiento y la reconstrucción teórica de ese pasado (o presente “primitivo”) de indistinción en que el derecho, la economía o la moral son sólo necesarias categorías analíticas de las que nos dotamos para describir una realidad que es “total” (Mauss), “holística” (Dumont). Ejemplos clásicos son el *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, y específicamente en relación a la economía *La gran transformación* de Karl Polanyi. Con “la gran (y única) transformación” histórica que supone la primera fase de la era liberal, la economía se desgaja del resto de esferas de la vida social: se trata de una gran y larga operación política, legislativa y represiva para posibilitar la existencia de un mercado libre y de un individuo autónomo que tome decisiones económicas racionales en su propio beneficio y sin tener en cuenta ningún otro tipo de consideración, un devenir histórico plagado de decisiones e intervenciones que la economía política clásica tratará de justificar como la condición más natural (Polanyi, 2007; Moreno Feliu, 2011). Desde esta perspectiva, vista la fase anterior como propia de una “economía moral” (Narotzky, 2013, 13), que E.P. Thompson teorizó como un mecanismo de la costumbre para la protección social de “la multitud” del siglo XVIII inglés (2000), éste último debe contarse como otro de los aspectos importantes en esa transición hacia la disgregación y atomización. En este sentido también De Martino representa esta transición con sus estudios sobre la magia en el sur de Italia en la historia y en relación con las instituciones y las “formas hegemónicas de la vida cultural”, primero la Iglesia, después la Ilustración y finalmente la Ciencia, que acaban por sobreponerse y desarticular las culturas locales que la alumbraban. El proyecto moderno y la afirmación de la ciencia se hacen a costa de la magia y las creencias que la envuelven “la alternativa entre magia y racionalidad de la que ha nacido la civilización moderna”) (De Martino, 2003, 183), es decir a costa de mundos sociales, mundos comunes, porque se trata de creencias que sólo pueden *ser*, existir, como creencias compartidas. Esta desarticulación significa la liquidación de horizontes de sentido compartidos, “proyectos de vida en común” que sostenían la existencia de las poblaciones campesinas, y de esto De Martino es perfectamente consciente y lo plasma en su trabajo, entre otros con el concepto de “crisis de la presencia” y con los estudios sobre los distintos dispositivos rituales de resolución.

A su manera, con ese puente que traza entre dos mundos, De Martino pone sobre la mesa la cuestión del “sujeto clásico”. Su estudio histórico de la magia constata la disolución, “disgregación” (De Martino, 2000), de los dispositivos rituales (colectivos) que daban salida a las crisis de la presencia. De esta manera De Martino llama la atención de unos fines críticos de la contemporaneidad y lo rescatan para su reflexión radical sobre el mundo que vivimos. Se trata del colectivo francés editor de la revista *Tiqqun*, que salió en dos voluminosos números alrededor del año 2000. Para ellos, aparte de Heidegger, la aportación más notable sobre la cuestión de la presencia, el ser-en-el-mundo, o su correlato en la contemporaneidad, el Bloom que ellos mismos teorizan (Tiqqun, 2005), es la de De Martino. Sin embargo le reprochan su ingenua fe en el sujeto clásico y en la objetividad del mundo, su esperanza naïf en la solidez del individuo soberano que el mundo histórico de la magia no habría llegado a alcanzar. De alguna manera De Martino construye su teoría sobre la presencia en contraste con la (ficticia) certeza de la presencia asegurada en la contemporaneidad, que 60 años después *Tiqqun* puede más fácilmente criticar:

De Martino comete un error inmenso, un error de fondo... ignora la amplitud del concepto de presencia; la concibe aún en tanto atributo del sujeto humano, lo cual le lleva inevitablemente a oponerle el “mundo que se hace presente”. La diferencia entre el hombre moderno y el primitivo no consiste, como dice De Martino, en que el segundo se encontraría en falta [en défaut] con respecto al primero, no habiendo aún adquirido la seguridad de éste. Consiste por el contrario en que el “primitivo” demuestra tener mayor apertura, una mayor atención hacia el VENIR A LA PRESENCIA DE LOS ENTES, y por tanto, en consecuencia, mayor vulnerabilidad a las fluctuaciones de ésta... toda la obra de De Martino está atravesada por un amor infeliz hacia el sujeto clásico (Tiqqun, 2010).

Para ellos, en la actualidad “la crisis de la presencia entra de nuevo en el horizonte de la existencia humana, pero no SE la responde de la misma forma que en el mundo tradicional, no SE la reconoce como tal”. Frente al esfuerzo de De Martino, dicen, “lo que hay que historiar no es entonces el progreso de la presencia hacia la estabilidad final, sino las diferentes maneras en que ésta se da”. Si en la “era de la magia” los rituales extáticos eran los modos (dispositivos)



colectivos para la resolución de las crisis en un mundo común, en la actualidad, dispositivos de todo tipo se tornan artilugios destinados a cronificar el aislamiento, ficciones de resolución individual de las crisis existenciales, prótesis para sobrevivir en un mundo atomizado. Incapaz de retramarse en una red de obligaciones y cuidados mutuos, nuestra sociedad des-hecha promueve soluciones escapistas, adrenalínicos deportes de riesgo, distinguidos artículos de consumo, o directamente finge resolverse con la especialización de profesionales de la psicología y la asistencia social. La ausencia de solidaridad social genuina trata de salvarse con atenciones individuales (pagadas) que no hacen más que poner parches, si es que no continúan, simple y llanamente, reproduciendo el problema (Romero, 2012, 20). La falta de reconocimiento del problema de la presencia significa finalmente la incapacidad de hacer previsible algo que debería estar a la orden del día: la presencia era lábil en la “era de la magia” y lo continúa siendo en la actualidad. Por eso la crítica de los dispositivos:

En la era del Bloom la crisis de la presencia se cronifica y se objetiva en una inmensa acumulación de dispositivos. Cada dispositivo funciona como una prótesis ek-sistencial que SE administra al Bloom para permitirle sobrevivir en la crisis de la presencia sin que se aperciba de ella, para permitirle permanecer ahí día tras día sin no obstante sucumbir... Tomados de forma singular, los dispositivos son otras tantas murellas erigidas contra el acontecimiento de las cosas... (Tiqqun, 2010).

Pero dejemos esto por el momento. En seguida volvemos sobre ello, sobre *Tiqqun* y su teoría del Bloom, sobre su potencial revolucionario, sobre la necesidad de una “política extática”.

## EL DÉCALAGE INDIVIDUALISTA, LA CRÍTICA DEL “SUJETO CLÁSICO”, EL BLOOM

Como ya se habrá advertido, una inquietud se me hace recurrente en los últimos tiempos: ¿es la individualización, obra cumbre de la civilización moderna, causa principal de nuestros males contemporáneos? Cuando por doquier vemos surgir iniciativas colectivas que buscan poner en común los problemas y los recursos para resolverlos, parecemos responder positivamente a la pregunta. Cuando decíamos “solos no podemos” y ahora afirmamos “juntas lo podemos todo”<sup>1</sup> mientras nos organizamos colectivamente, estamos *de facto* no sólo respondiendo a la pregunta sino atendiendo de manera efectiva a la dimensión material de nuestras necesidades, justo cuando el colchón del Estado del bienestar es más una imagen del pasado que una realidad presente. Pero la inquietud proviene de la duda sobre el nivel de consciencia profunda que tenemos del problema. Me refiero al individuo como ideología moderna, a su papel constitutivo en la civilización occidental, algo que ha operado una poderosa transformación única en la historia y que por lo tanto debemos encarar frontalmente, una obra que debemos *des-hacer* si realmente queremos *re-hacer* nuestra civilización.

Se trata de la construcción histórica del “sujeto clásico”, del individuo auto-suficiente, soberano, con voluntad propia y capacidad de actuar sobre el mundo (el sujeto que actúa sobre un mundo-objeto claramente diferenciado), como piedra angular de nuestro mundo, referencia indiscutible de la que (de)penden todos los fenómenos: el individuo que vota, el individuo que toma decisiones racionales y autónomas ante cualquier eventualidad de la vida, el individuo que compra, que consume... y que sufre, que ama, que se frustra, que enferma, en definitiva que afronta los devenires de la vida en soledad. Estamos hablando de toda una arquitectura filosófica, de la metafísica occidental de por lo menos los últimos tres siglos,

<sup>1</sup> Se trata de afirmaciones recurrentes en los movimientos sociales en el Estado español, o al menos en ámbito catalán y barcelonés, que es el que mejor conoce el autor. Si hace unos años se decía y se hacían campañas con el negativo “Solos no podem” (Solos no podemos), más recientemente el lema se ha positivizado en un “Juntas ho podem tot” (Juntas lo podemos todo) y actualmente, al estilo de la autonomía italiana de los años 1970, incluso en un imperativo “Ho volem tot!” (¡Lo queremos todo!). El femenino tiene que ver con la apuesta por subvertir en las intervenciones públicas el corriente lenguaje sexista de declinación masculina.



una construcción que permea todas las esferas del pensamiento y de las instituciones y que en el último siglo ha devenido el sentido común de nuestra civilización. A día de hoy, como potente herencia del siglo XX, el individuo es la argamasa de nuestra cultura, de nuestro sistema político, de nuestra economía, la partícula mínima —el átomo— de nuestra sociedad... de individuos.

Hemos dicho que debemos des-hacer la obra de individuación para re-hacer nuestra civilización. Es el núcleo de nuestro argumento. Louis Dumont, en su obra sobre la ideología moderna, la ideología económica, dice lo siguiente: “La propiedad impone la construcción artificial de un sistema político a partir de átomos individuales (...). No es más que la medida del hecho de que en nuestro universo atomizado todo cae hecho pedazos” (1999, 75). Podría ser una sentencia de Tiqqun o cualquier filósofo radical, pero es la afirmación de un solvente y riguroso antropólogo. Después de su estudio sobre la sociedad de castas en la India (1970), Dumont concluye que en la mayor parte de civilizaciones en la historia ha primado el “holismo”, es decir el orden del conjunto, la conformidad de todos los elementos a una orientación social general. Sólo en la nuestra primaria el “individualismo”, que ignora o subordina las necesidades de la sociedad (1999, 14). En

*Homo Aequalis* Dumont se consagra a buscar el origen de esta excepción histórica y en algún momento hace la afirmación radical que hemos señalado. El contexto concreto del párrafo es el análisis del surgimiento de la economía como esfera separada a partir del estudio de la obra política de Locke, cuyo paso adelante contra el absolutismo y la subordinación (la subordinación *ontológica* como herencia del pasado contra la que construye su obra) queda obstaculizado por la subordinación *empírica* que finalmente produce la propiedad (Dumont, 1999, 71-80), el realismo de Locke habría aceptado la “realidad” de la propiedad, irreductible a la abstracción de una igualdad y una libertad irrealizables en estas condiciones. No nos podemos detener en esto, pero lo citamos porque en su radicalidad Dumont nos da rápidamente la medida de una cuestión central en este artículo: como venimos viendo, la individuación, el individualismo, es una ficción irrealizable, un *quiero-y-no-puedo*, una especie de cortocircuito en la historia que nos ha conducido indefectiblemente a la crisis en la que nos hallamos actualmente.

Tiqqun (2005) denomina “Bloom” a lo que podríamos calificar como apogeo de este desajuste que es el individuo contemporáneo. “Tiqqun” (*tikkoun*) es un lúbil concepto de la cábala judía que hace referencia al mismo tiempo a un pasado prístino y a un futuro de esplendor, al paraíso original y al futuro; es una especie de operador mesiánico simultáneamente restaurativo y utópico (Löwy, 1999). Con este concepto, con su nombre (y más adelante anónimamente o con otros nombres colectivos), una constelación de grupos políticos radicales franceses ha firmado en la última década una serie de textos filosófico-políticos que han alcanzado mucha notoriedad en ambientes militantes de todo el mundo, especialmente en Estados Unidos y en Europa.

Traducidos al español y en forma de libros tenemos, entre otros, *Teoría del Bloom* (Tiqqun, 2005), *Introducción a la guerra civil* (Tiqqun, 2008), *Llamamiento y otros fregonazos* (Anónimo, 2009) y *La insurrección que viene* (Comité invisible, 2009).

El Bloom (Tiqqun, 2005) es el abismo al que nos ha conducido el individualismo. O mejor: el abismo al que nos ha conducido la incapacidad de ofrecer horizontes compartidos a nuestras crisis personales o colectivas, corolario fatal de una individuación que nunca podrá encajar

en un mundo humano que sólo puede ser socialmente. Bloom es el resultado de ese *décalage*, es la expresión radical del vacío, de la alienación, del extravío del individuo en un mundo que difícilmente puede ser el suyo porque el ser humano es esencialmente social. A través de un selectivo recorrido por la literatura, Tiqqun nos demuestra en *Teoría del Bloom* que la escritura más inquieta lleva mucho tiempo preguntándose por el (sin)sentido de la vida centrada en un Yo imposible de realizarse. Bloom es la figura errática de esa imposibilidad, que la literatura a menudo ha tratado de expresar aludiendo a la aporía de la desaparición (Walser, Vila-Matas...). En este sentido también la literatura –o quien escribe– fracasa, pues se construye precisamente alrededor de la autoría definida, más o menos genial, de una pluma singular, y así es incapaz de reconocer que ahí precisamente radica el problema: la afirmación de la autoría es la afirmación individual, la otra cara de la liquidación del *ser colectivo*, la aniquilación de lo que Dumont llama tipo holístico de sociedad. La literatura únicamente ha podido brindarnos una imagen de ese *décalage* al mismo tiempo que proporcionaba un medio paradójico de huida al escritor más incómodo con su propia pluma escribiente, aquél que escribe para desaparecer pero que irremediamente se hace presente y se afirma en cada letra escrita:

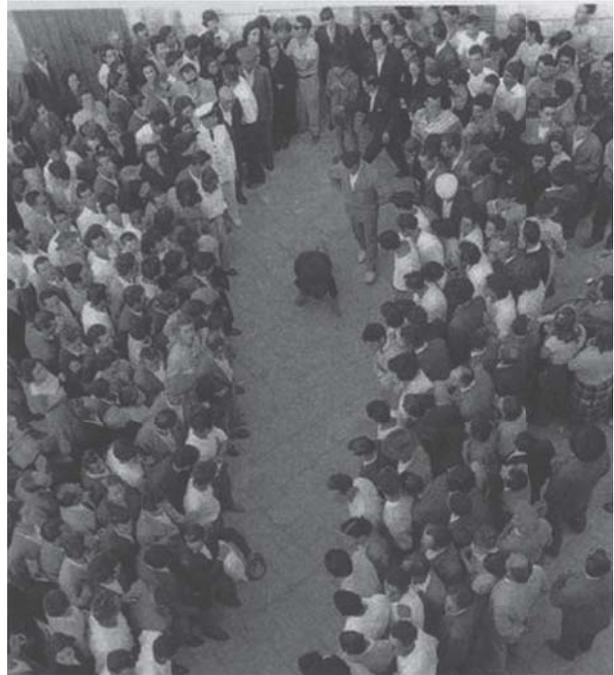
El Libro, en la medida en que se situaba frente al lector de la misma forma que el Sujeto clásico ante sus semejantes, fingiendo ser una entidad completa y una cerrada autosuficiencia, es, al igual que la figura clásica del “Hombre”, una forma muerta (Junius Frey, “Carta al editor”, Tiqqun, 2005).

Es como si la misma civilización occidental moderna generase desde el principio un comentario sobre su propia imposibilidad y fracaso, como si la literatura, ya en el origen del proceso de constitución del sujeto individual, criticase vanamente la operación que la ha hecho posible.

*Teoría del Bloom* es, pues, un rastreo consciente de esa crisis de sociedad que significa el individualismo, una reconstrucción de la figura de ese individuo cojo de nacimiento en la literatura, hija ella también de una misma mutación civilizacional. Bloom es el culmen del proceso, la banalidad abyecta y nihilista cuando de hecho “la sociedad [ya] no existe”, como (auto-)profetizó Margaret Thatcher. Bloom es el vacío que ha acabado produciendo una

obra de la que la Dama de Hierro y los últimos 40 años de (neo)liberalismo no son sino el estoque final. Por eso Tiquun encuentra en las matanzas de institutos la expresión más dramática del Bloom, el desconocimiento y la alteridad total, cuando un niño se arma y masaca a los que hasta ese momento han sido sus compañeros: es el vacío existencial llevado a su extremo, el sinsentido, la sinrazón, o quizás precisamente la razón (individualista) de nuestra civilización al desnudo, al descubierto, sin ningún tipo de protección o freno, encarnada de la forma más pura en el adolescente que crece sin ningún otro referente que su propia y vacía individualidad discriminada. Bloom es aquí el silencio abismal que tan bien ha retratado cinematográficamente Gus Van Sant en *Elephant*, esa otra lectura de la matanza del instituto Columbine. Frente a la búsqueda de una razón social y política de Michael Moore, Gus Van Sant se limita a evocar gélidamente en silenciosas imágenes y a penas sin diálogos la razón nihilista, el gobierno de la nada en el chaval en las horas previas a la masacre.

Otra alusión cinematográfica al Bloom puede ser, quizás, *Funny Games*, del autor austríaco-alemán Michael Haneke. En realidad, considerando que tanto Ernesto De Martino como Heidegger y después Tiquun remiten, en sus consideraciones sobre la presencia, al sujeto clásico burgués, podemos considerar *Funny Games* (como mucha de la obra de Haneke), en su frío y descarnado retrato de la violencia gratuita ejercida por dos jóvenes burgueses, un muy buen retrato del Bloom. Esta película no tiene nada de realismo social, puesto que no se busca la razón de esta violencia, e incluso se ironiza sobre la propia intención de buscarle explicación: en una argucia del director, hay un momento de la película en el que los propios jóvenes interpelan directamente al espectador negando sarcásticamente cualquier pasado marginado o de violencia familiar. La violencia de estos jóvenes es el vacío o la alienación de la perfecta y ordenada sociedad austríaca. Con la tortura hasta la muerte y sin razón aparente de una idílica familia en su lugar de vacaciones, la violencia de estos chicos es como un agujero negro que se abre en el centro mismo del orden burgués, es la otra cara del individuo autosuficiente y soberano, la negación histórica de su ficción o de su terrible realidad, una suerte de grito nihilista ante la incapacidad de (re) construir "mundos comunes". *El tiempo del lobo*, un film posterior de Haneke, es como el corolario post-apoca-



líptico de este desastre, quizás el reverso potencialmente revolucionario del Bloom: ya no hay referentes, la "sociedad" se ha esfumado, sólo hay una deriva sin rumbo de la misma familia burguesa, ahora en busca de un asiento cuando todo está por *re-hacer*. Como si de un western se tratase, en una escena de la película dos hombres a caballo deben actuar de jueces, dirimir un conflicto en el que la vida de las personas implicadas está en juego, como la de toda la gente que pulula sin ley de un lado a otro. Pero a diferencia del western, aquí no hay esperanza ni objetivo alguno, como el Bloom, que "en el eterno domingo de su existencia [su interés] carece siempre de objeto; por este motivo es el *hombre sin interés*" (Tiquun 2005, 28); como el musiliano *hombre sin atributos* que también puebla la tiquuniana teoría del Bloom.

## LAS POSIBILIDADES DEL BLOOM Y DE LA MAGIA, LA ENCRUCIJADA HISTÓRICA Y EXISTENCIAL DE DE MARTINO

Si algo recorre más o menos visiblemente la obra de De Martino sobre la magia, es la existencia de horizontes compartidos, de mundos comunes que cuando la crisis acecha se atrincheran para dar la vuelta a su negatividad, recreándolos míticamente en su orden ideal a través del ritual. Como el mito o el ritual, la magia sólo puede ser social, compartida; todo lo demás, es decir cualquier

intento –tan contemporáneo– de resolución individual (ya sea terapéutica o farmacológica) de las crisis, son caricaturas neuróticas o narcóticas de lo que fue o de lo que podría ser. Lo que fue, según De Martino en la fenomenología del tarantismo:

“A través de su propio horizonte y de los horizontes simbólicos menores que preside, las crisis individuales se libran de su incomunicación neurótica para recibir una plasmación común en el comportamiento del envenenado y para beneficiarse de un tratamiento resolutivo común por medio de la música, la danza, los colores y los demás recursos de los que dispone el dispositivo en acción” (De Martino, 2000, 190). Cuando habla del “envenenado” De Martino se refiere aquí al “atarantado”, al que ha sido picado por la tarántula, es decir poseído por ella. Para un resumen ver Romero, 2003.

Lo que podría ser según Tiquun: “...mundos, técnicas, dramatizaciones compartidas, magias en el seno de las cuales la crisis de la presencia pueda ser superada, asumida, pueda devenir un centro de energía, una máquina de guerra... La política que desafía este monopolio [monopolio biopolítico de los remedios a la presencia en crisis] toma como punto de partida y centro de energía la crisis de la presencia, el Bloom. Esta política la calificaremos de extática. Su objeto no es el de reflotar abstractamente, a golpe de representaciones, la presencia humana en disolución, sino el de la elaboración de magias participables, de técnicas de habitación ya de no de un territorio, sino de un mundo” (Tiquun, 2010).

Tiquun mantiene siempre una tensión política, una perspectiva revolucionaria, por eso la apariencia nihilista y la sentencia absoluta va siempre unida a una clara intención subversiva. El anverso es el Bloom, la crítica del sujeto clásico, la metáfora del desierto, la biopolítica, el espectáculo (Tiquun, 2005). El reverso es la “metafísica crítica de los dispositivos”, que nos advierte sobre el aislamiento y la neutralización del Bloom en la civilización, su reducción a enfermedad (psicastenia, esquizofrenia, depresión) y a “problemas subjetivos” sus manifestaciones más extremas, su individualización y localización, “que lo reprime [*refoule*] de tal manera que ya no pueda ser asumible de forma colectiva, comúnmente” (Tiquun, 2010). Y el reverso es también *El llamamiento* (Anónimo, 2009) o

*La insurrección que viene* (Comité invisible, 2009), que anónimamente o bajo otros nombres (Comité invisible) ese ambiente radical francés ha hecho circular en forma de textos. Se trata de una vuelta de tuerca con la que el Bloom deviene positividad revolucionaria, una especie de tábula rasa sobre la que construir un nuevo mundo común, una estrategia y un lenguaje políticos que den cuenta de las posibilidades que se abren en las grietas del “Imperio”, tal como llaman al régimen biopolítico en el que vivimos, a “los dispositivos de poder que, preventivamente, quirúrgicamente, retienen todos los devenires revolucionarios de una situación” (Tiquun, 2009, 16). Por eso vuelven a hablar de comunismo pero no en el sentido de partido o vanguardia revolucionaria, sino en el de “común vivido” y de “mundos habitables” o critican el militantismo y la movilización permanente y les contraponen la política de la amistad y el compañerismo (Anónimo, 2009).

La crítica de Tiquun a De Martino, como decíamos, es hacia su fe en el “sujeto clásico”, en el progreso, en la civilización. El surgimiento del sujeto conlleva la objetualización del mundo, de la naturaleza y de las personas, “la separación”; su crítica implica una reivindicación, quizás un poco ingenua y muy absoluta, de la indistinción primigenia sujeto-objeto, naturaleza-cultura, ser humano-mundo. Se trata, como se les ha criticado, de un punto de partida nihilista (incluidos flirteos con autores abiertamente nazis como Carl Schmitt, que “define lo político por la distinción ‘amigo/enemigo’” y fue jurista oficial del Tercer Reich, Demmi, 2009) y de una política “mesianica”, pero también es cierto que renuevan el imaginario radical y el lenguaje de la revuelta a modo de revulsivo en nuestro “universo atomizado [donde] todo cae hecho pedazos”, incluido el de la subversión en la “política clásica”. Y precisamente De Martino pertenece a éste último ámbito, como mucha de la intelectualidad italiana de posguerra cercana o adscrita al Partido Comunista Italiano, marcada por la esperanza de la revolución según los parámetros del marxismo-leninismo, aunque sea con las especificidades italianas que más tarde conducirían al eurocomunismo. Sea como sea, De Martino estaba marcado por un patrón de adhesión a los valores ilustrados, a la razón científica, y como intelectual de izquierdas, a la revolución en el sentido más clásico. Sin embargo, por su particularidad de antropólogo, desarrolló lo que llamó “etnocentrismo crítico”, una forma visionaria de

cuestionar el objetivismo occidental del que era deudor al mismo tiempo que moderaba los excesos del relativismo posmoderno que parecía anticipar en su crítica a la antropología cultural norteamericana. El “etnocentrismo crítico” consistía en historizarse uno mismo y a la propia cultura, aceptándose como centro de evaluación, poniéndose en el centro de la reflexión en el mismo momento del encuentro etnográfico (Signorelli, 2011, 107). Poniendo la propia cultura como unidad de medida se evitaba cualquier ficción de posición “apátrida”, como si fuese posible colocar la cultura occidental *entre* todas las demás, en una suerte de “objetivismo metacultural y metahistórico”; historizándola “se gana conciencia de la prisión histórica y de los límites del propio sistema de medida y se abre a la tarea de una reforma de las mismas categorías de observación de que dispone al principio de la investigación” (Citado por Signorelli, 2011, 107).

He aquí su potencialidad, que en el estudio de la magia suponía romper con la herencia ilustrada y sus categorías de verdad y de razón, aquellas que habían constituido el mundo moderno frente a la “superstición” y las “creencias falsas” y puesto al ser humano (al sujeto, al individuo) como medida de todas las cosas. Con De Martino la magia se estudiaba en sus propios términos, con su propia verdad y racionalidad, “reformando las propias categorías de observación”. El problema es que su propuesta metodológica de “etnocentrismo crítico”, el contrapeso de “poner a la propia cultura como unidad de medida”, en realidad ocultaba, como dice su coetáneo y amigo Cesare Cases en una introducción a *El mundo mágico* de 1973 (2004), la incapacidad de cuestionar a fondo la esencia de la civilización occidental, a la que tan sólo achaca su soberbia: “la civilización occidental no es una aberración, pero no puede reconocerse como verdadera sino negándose” (Cases, 2004, 30). Esta es la contradicción de De Martino, su ambigüedad. Pero es una contradicción de hondo calado, propia de un hombre de su tiempo, del tiempo que vive, porque *El mundo mágico* lo escribe en plena II Guerra Mundial. De modo que finalmente, dice Cases:

“acontece una especie de transferencia: la carga emocional no expresada se proyecta sobre el objeto, la labilidad y la precariedad vividas en el presente se convierten en las constantes esenciales del mundo mágico. Por el contrario, la crisis del presente aparece como una repetición, un retorno de la situación de



la edad mágica: es –significativamente– en una nota donde se afirma que en un estado “de particulares sufrimientos y privaciones, en el curso de una guerra, de una gran penuria, etcétera, el ser-en-el-mundo puede no resistir la tensión excepcional, y puede entonces volver a abrirse al drama existencial mágico... Esta transferencia hace que *El mundo mágico* constituya de alguna manera un “rescate de la presencia” del mundo occidental” (Cases, 2004, 28).

Lo que hace Cases es llamar la atención sobre una operación inacabada, sobre la incapacidad de llevar hasta sus últimas consecuencias un pensamiento, de desapegarse del todo: el racionalismo y el “etnocentrismo crítico” se lo impedían porque seguía creyendo en la civilización occidental, cuyo destino le preocupaba. “Consideraba el mundo mágico como asiento de la unidad individuo-naturaleza, pero esta unidad era vista sobre todo –con opuesta unilateralidad, por cierto– en sus aspectos negativos, como precariedad existencial, ante la cual la condición occidental era en todo caso un enorme progreso” (Cases, 2004, 29). Es lo mismo que le critica Tiquun de forma pomposa y soberbia:

“Lo que ocurre es que cuando en la Italia de los años cuarenta se es un macho, es cierto que más bien se tiene interés en callar esta sensibilidad y en confesar una pasión desenfadada por la plasticidad majestuosa y en adelante admirablemente kitsch del sujeto clásico. Así, De Martino se ha acorralado en la postura cómica de denunciar el error metodológico de querer aprehender el mundo mágico desde el punto de vista de una presencia asegurada, conservando ésta como horizonte de referencia” (Tiquun, 2010).

Tiquun rescata para la actualidad una perspectiva candente entre el primer y el segundo cuarto del siglo



XX que sólo podía tener un corolario negativo por los desastres de la guerra: el fin de la civilización, o de “nuestra” civilización. Tiququn diagnostica y toma conciencia del desastre pero en un contexto histórico muy distinto y sin la vivencia en las propias carnes de la muerte en masa. Y quizás precisamente por eso es capaz de positivizarlo desde una postura nihilista y al mismo tiempo revolucionaria, viendo en el Bloom “*la Nada*, esto es, la potencia” (Tiququn, 2005, 71).

### COROLARIO: LA MAGIA COMO “MUNDO COMÚN”, EL BLOOM COMO POTENCIA REVOLUCIONARIA

Esa “Nada” de la que habla Tiququn es lo que se oculta tras la máscara, tras el disfraz que nos proporciona el “Espectáculo”. Como si de la máscara de V de Vendetta o del pasamontañas del EZLN se tratase, Tiququn descubre en el “Espectáculo”, en ese disfraz que “es la verdad del Bloom”, un engendro de nuestra civilización en ruinas al que sin embargo no puede contener, una interminable diferenciación asignada (“sé diferente, sé tú mismo”) que lo que produce en realidad es una igualación, un “nosotros” que “abre horizontes... más impertinentes” (2005, 71). La insignificancia del Bloom puede devenir entonces una potencia de anonimato que nos haga reconocernos en esa misma común insignificancia. Esa es la potencialidad del Bloom, el regreso de la magia de la indiferenciación (y de la indiferenciación de la magia), el regreso de un común que, como decíamos al principio, brota por doquier. Entonces la presencia asegurada no es necesaria: tras el reconocimiento del *décalage* del individualismo, su fracaso, lo que es necesario es la toma de conciencia profunda y positiva de la crisis perma-

nente de la presencia. Una presencia que era lábil en el pasado y también lo es en el presente, que *debe* serlo. Se trata del regreso (o del rebrotar) de la magia y el encantamiento que (re)conocemos fragmentariamente en los retazos de los gestos y el lenguaje cotidianos (“encantada de conocer”, “la magia del amor”, “el embrujo de una mirada”...). El desencantamiento no era tal pero hizo su labor y sobre todo metió en el baúl de los recuerdos una magia que debemos redescubrir en su potencialidad, en lo no-dicho, en lo implícito y su poesía, en la sutilidad que preside o debería presidir las relaciones humanas. La magia es precisamente lo que está *entre* nosotros, es lo que nos une, es lo que nos pone en común, nos compone. La magia surge en el compartir, en el estar-con, en el devenir de las relaciones que los dispositivos, esa moderna y no siempre terapéutica “jaula de hierro”, no hacen sino coartar, contener, esclerotizar. Por eso dice Tiququn que “una teoría del sujeto ya no es posible sino como teoría de los dispositivos” (2010), es decir de los dispositivos que fuerzan su fantasmal y errática existencia. En la era del Bloom, de la crisis permanente de la presencia, la presencia verdadera sólo puede ser común, colectiva y en un devenir constante que necesariamente diluya al sujeto clásico autosuficiente y soberano en la trama infinita de los seres que habitan este mundo en común.

Si en De Martino la presencia era un problema en el pasado mágico pero una seguridad en el presente civilizacional, y en Heidegger y el existencialismo era un problema precisamente su carácter dado del tiempo en que vivían en parte por su desconocimiento del pasado, en Tiququn el Bloom representa el reconocimiento y la celebración final de la positividad transhistórica y transcultural de la labilidad de la presencia individual. Por eso en sus últimos escritos el Bloom desaparece en favor

de una perspectiva estratégica en pos de la revolución (Fernández-Savater, 2011). Hecha la crítica de los dispositivos y un análisis certero del gobierno biopolítico y del desierto de la metrópolis, el Bloom se diluye en un *nosotros* que se prepara para “la insurrección que viene”.

## BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO (2009): *Llamamiento y otros fogonazos*, Madrid.
- ARANZADI, J (2001): *El escudo de Arquíloco*, Madrid.
- ALBERA, D; BLOK, A (2001): “Introduction”, en *L’anthropologie de la Méditerranée*, dir. por Dionigi Albera, Anton Blok, Christian Bromberger, Cahors, Maisonneuve et Larose, Maison méditerranée des sciences de l’homme.
- CANTÓN DELGADO, M (2001): *La razón hechizada*, Madrid.
- CASES, C (2004): “Introducción”, en *El mundo mágico*, Ernesto De Martino, Buenos Aires, 9-53.
- COMITÉ INVISIBLE (2009): *La insurrección que viene*, Melusina.
- DE MARTINO, E (2000): *La tierra del remordimiento*, Barcelona.
- (2003): *Sud e magia*, Milano.
- (2004): *El mundo mágico*, Buenos Aires.
- DEMMI, R (2009): “Libertad privada, intensidad colectiva y autonomía política (a propósito de ‘Historia de un alemán’, de Sebastian Haffner)”, *Resquicios: revista de crítica social*, 6.
- DUMONT, L (1970): *Homo hierarchicus: ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid.
- (1999): *Homo aequalis: génesis y apogeo de la ideología económica*, Madrid.
- GELLNER, E (1989): “La jaula de goma: desencanto con el desencanto”, en *Cultura, identidad y política: el nacionalismo y los nuevos cambios sociales*, Barcelona, 164-177.
- FERNÁNDEZ-SAVATER, A (2011): “Crisis de la presencia. Una lectura de Tiqqun”, en <http://www.espaenblanc.net/Crisis-de-la-presencia-Una-lectura.html> (2011-07-09).
- LÖWY, M (1999): *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central, un estudio de afinidad electiva*, Buenos Aires.
- MASSENZIO, M (2012) “Ernesto de Martino e l’antropologia”, en *Il Contributo italiano alla storia del Pensiero – Filosofia*, Cattanzaro, Istituto dell’Enciclopedia italiana Treccani.
- MORENO FELIU, P (2011): *El bosque de las Gracias y sus pasatiempos. Raíces de la antropología económica*, Madrid.
- NAROTZKY, S (2013): “Economías sociales, economías cotidianas, economías sostenibles”, en *Economías sociales, economías cotidianas, economías sostenibles*, Barcelona.
- PITT-RIVERS, J (2000): “Prólogo”, en *Nueva antropología de las sociedades mediterráneas: viejas culturas, nuevas visiones*, ed. por Maria-Àngels Roque, Barcelona.
- POLANYI, K (2007): *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, México.
- ROMERO, P (2003): “Ernesto De Martino y la interpretación histórico-cultural del tarantismo apuliano”, en <http://www.antropologia.cat/antigalquaders-e/01/01a09txt.htm> (s.f.).
- ROMERO, P (2012): “Entorn de la justícia a les societats sense ‘Estat’: entrevista a Ignasi Terradas i Saborit”, *Arguments*, Olot, 18-29.
- SAUNDERS, G (1984): “Contemporary Cultural Anthropology”, *Annual Review of Anthropology*, 13, 447-466.
- SIGNORELLI, A (2011) “Etnocentrismo, racismo y relativismo en un país ‘civil’: Italia al inicio del tercer milenio”, en *Revista Andaluza de Antropología*, 1, 99-109, <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n1/signorelli.pdf> (s.f.).
- THOMPSON, E.P (2000): “La economía moral de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII”, en *Costumbres en común*, Barcelona.
- TIQQUN (2005): *Teoría del Bloom*, Melusina.
- TIQQUN (2008): *Introducción a la guerra civil*, Melusina.
- TIQQUN (2010): “Podría nacer cierta metafísica crítica como una ciencia de los dispositivos”, en <http://www.baixacultura.com/2010/03/tiqqun-podria-nacer-cierta-metafisica.html> (2010-03-02).
- VV.AA. (1991): *Antropología de los pueblos de España*, ed. por Joan Prat et alii, Madrid.
- WOLF, E. (1994): “Introducción”, en *Europa y la gente sin historia*, México, D. F., 15-39.