

**BIOPOLÍTICA DE LA DIVERSIDAD Y LA  
COLABORACIÓN ANTROPOLÓGICA POSTMODERNISTA  
EN LA HABILITACIÓN DE IDENTIDADES**

***Biopolitics of Diversity and Posmodern  
Anthropological Collaboration in the Enabling of Identities***

**Tamer Sarkis Fernández**

UAB – España

**Resumen**

Mi artículo es el fruto de articular las nociones foucaultianas de "capilaridad" y "prácticas discursivas" en su engarzamiento real, pues ellas componen la pinza que me permite captar las líneas actuales de acción y desarrollo del poder burgués:

La "inter-culturización" capitalista de procesos productivos y de orden, siendo potenciado un bagaje "pre-capitalista" técnico, jurídico o de consumo, en la fábrica y sobre el ámbito "comunitario" en desmembración o en formación.

El estudio de las identidades entrantes en los espacios y en los ámbitos de movilidad territorial adscritos a tales procesos.

El cultivo, la promoción, la represión o el control -y, en cualquier caso, la asignación de espacios y el estudio- de las "identidades de adaptación" que emergen y se extienden socialmente en correlación a los procesos de movilidad poblacional, precarización, exclusión laboral y lumpenización hoy abiertos en los denominados "centros capitalistas".

Las remodelaciones jurídicas y legislativas necesarias a la tarea de politización de todas esas identidades, a su conjunción, a su integración y a des-problematizar su particularidad.

**Abstract**

My paper was produced by articulating two Foucaultian notions -capilarity and discursive practices- in their real linking, because they both compose a tool that allows me to win over the actual ways which burgess power takes action and development with:

Capitalist "inter-curturalitation" of production and ordering processes, by the fact of empowering technical, legal and consumption "pre-capitalist" background, inside the factory and also at breaking or shaping "communitarian" level.

Study of identities entering in spaces and in territorial movility levels which are appointed to those producing and ordering processes.

Cultivation, promotion, represion or control -but always allocation in spaces and exam- of all those "adaptation identities" which emerge and take social wideness beside several processes opened nowadays in the such named "capitalist centers" (population movility, growing precariousness, labour exclusion and "enlumpenment").

Legal and legislation remodelings necessary in order to catch politically all those identities, as well to their conjunction, to integrate them and to put their particularity out of problem. The process of producing -and stablishing as paradigmas- certain

La producción y elevación paradigmática de unas Antropologías, unas Sociologías..., especializadas en articular objetivamente a los grupos humanos y al capitalismo que los contiene, en una especie de “juego de prestaciones y de contra-prestaciones” -jurídicas, de atención, de reconocimiento, de “puesta en reserva”, etc. Su exaltación de la particularidad como horizonte de lo “real”, con que estas nuevas modalidades cognitivas ocultan el *ser social objetivo* compartido, junto con su relativización idealista de las identidades, son un curioso nuevo modo de esencializar los tipos sociales originados (fetichismo del hecho subjetivo).

**Palabras clave:** proletarización, práctica discursiva, *performance*.

anthropologies, sociologies..., specialiced about linking human groups and their capitalist mark, into a sort of common “game of emisions and takings” - concerning on legality, on atencion, on recognaizing, on “putting under reserve”, etc. Their exaltation of particularity as the horizon of reality, in order to hide common *objective social being* -and beside their idealist relativitation of identities-, both compose a curious new way to esentialize the originated social types (fetichism of subjective fact).

**Keywords:** Proletariation, Discursive practice, Performance.

El problema no es cambiar la conciencia de la gente o lo que tienen en la cabeza, sino el régimen político, económico e institucional de producción de verdad (Foucault, 2000: 145).

## Algunas intenciones

Me propongo con este artículo mostrar la *retro-alimentación* solidaria que existe entre un conjunto de paradigmas -en boga y en desarrollo- etnográficos, antropológicos, sociológicos, jurídicos, urbanísticos, geográficos, y el despliegue de una ingeniería social y científica ocupada en afrontar el reto capitalista de encajar y articular a poblaciones, a territorios, a grupos, a identidades, en dos conjuntos distintos de procesos sociales. El primero consiste en los nuevos cursos de proletarización y de lumpenización abiertos por la fase actual de disección de los procesos productivos en fases separadas y por su distribución planetaria. El segundo conjunto, relacionado con el primero, está compuesto por las coetáneas problemáticas ecológicas urbanas, de gestión de recursos, de tratamiento de conflictos, de dinamización de paliativos “intra-comunitarios”, de cálculos y análisis de perfiles migratorios, y de competencia inter-imperialista por *ordenar* operaciones de pacificación regional. Esos

paradigmas postmodernos -dialógica, etno-desarrollo, etno-eco-desarrollo, mediación, *empowerment*, Etnografía del etnógrafo y de la distorsión etnográfica sobre el sujeto de estudio...- son paradigmas que emergen con vocación de *ceñir* sus investigaciones a “recolectar” y a transcribir “el hecho subjetivo”, es decir, la voz y la auto-percepción manifestada por los grupos estudiados. Tal vocación es la de *ceñirse* también a catalizar y a estimular un supuesto fluir de energías e iniciativas intersubjetivas de auto-construcción y auto-re-definición.

Me propongo mostrar, así mismo, cómo la función de ser “correa de transmisión” de necesidades, demandas, protestas..., que estos estudiosos dan a sus trabajos y a sus intervenciones en Foros, en Cumbres y ante los gabinetes institucionales de Política Social que les contratan, es una función en perfecta sintonía con la matriz científico-política de intervención. Esta última tiene que tomar conocimiento de esa multiplicidad real, y al tiempo asesorarse sobre los óptimos de uso y de manipulación *práctica* de tal surtido de riqueza descubierta como “recurso cultural”. Tengo, indisociablemente a lo dicho, el propósito de mostrar cómo aquellos paradigmas regentes en “el nivel teórico” de la Antropología, la Sociología, etc., tienen que re-emerger sobre *el terreno* de la implementación de planes y proyectos socio-culturales presidiendo las miras de los interventores, los asistentes, los cooperantes, las agencias de recursos y la Antropología *aplicada*.

Pretendo mostrar, en fin, cómo la coartada perfecta para gran parte de este nuevo “universo paradigmático”, así como la válvula de escape con que *ilusionar* a tantos trabajadores de campo, viene consistiendo en remitir la cuestión identitaria a la *performance*. Cristalización subjetiva del lenguaje y de otros códigos de mensaje habría de ser la identidad, cuya lucha defensiva, reivindicación por su conservación y por su respeto, *remake*, negociación, “deconstrucción” efectiva o subversión dependerían de un portador y escenificador de “la Idea”. El teórico habría de fijarse en la eventualidad de esos movimientos en tanto que “desenvolturas al gusto”, que “el buen antropólogo” transcribe y vehicula, desapareciendo así, del campo crítico, no “solamente” *la base* histórico-objetiva de la sujeción, *sino la cualidad objetiva también de la sujeción misma*.

Atiendo, a lo largo del texto, a las cuestiones presentadas, empleando en

ello *el sistema* conceptual que fue armado por Michel Foucault. Pero también, e inseparablemente, pongo empeño en practicar el análisis sobre esas herramientas teóricas mismas y en exponerlo. Ejercicio tanto más interesante, cuanto que me ayudará a demostrar la profunda adversidad existente entre, de un lado, el subjetivismo performativo y, del otro, la obra, el pensamiento y las propuestas en que éste dice hallar sustentación.

## **I. Retomar a Michel Foucault y el lugar del Estado en sus análisis del poder, a contracorriente de los estereotipos al uso**

Cuando se pretende emplear a Foucault, es frecuente aludir al tópico según el que convendría, al analizar el poder, olvidarse del Estado en su definición total de clase dominante políticamente organizada –o arrinconarlo-, pues el elemento central serían unos “micropoderes” cotidianos, a lo sumo circunstancialmente estatales<sup>1</sup>. Esto no es así: distinguir el Estado como núcleo de enfoque de su mirada teórica, fue para Foucault un acto *fundamental*; punto de anclaje precisamente para el despliegue de esa mirada suya hacia una multiplicidad de ámbitos extra-estatales que acabaron siendo “Factores de Producción” estatal. Esa atribución de importancia inspiró al pensador en su confección de los parámetros para un análisis estratégico de las relaciones de poder. Y no digamos en qué medida *distinguir* la especificidad del Estado le sería hoy fuente de inspiración: control de proporciones o tasas de origen en las poblaciones; vigilancia de la correspondencia electrónica; ingeniería genética; inyecciones presupuestarias y saneamiento de empresas; inversión estatal en cualquier sector y presencia bursátil del Estado como una empresa cuyo Capital son sus arcas y el fondo tributario; preparación masiva organizada para aceptar una guerra o manifestarse en su contra; etc. El capitalismo de Estado va actualmente más allá de los primeros esbozos hitlerianos y stalinistas. Lo que sí afirma Foucault es que el Estado no crea nada (es un monstruo que no tiene entrañas, metaforizó Nietzsche<sup>2</sup>); sus mecanismos los adopta todos de la vida

---

<sup>1</sup> · Padres sobre hijos, adultos sobre niños, cuerdos sobre locos, médicos sobre pacientes, funcionarios sobre ciudadanos o sobre presos, hombres sobre mujeres, maestros sobre pupilos, militares sobre soldados, soldados y cooperadores sobre refugiados, heteros sobre homos...

<sup>2</sup> “Falso es todo en él; con dientes robados muerde, ese mordedor. Falsas son incluso sus entrañas” (Nietzsche, 1998: 87).

política *a priori* foránea al Estado<sup>3</sup>: policía, prisión, antigua forma esclavista de trabajo hoy estatalizado en las prisiones o como voluntariado y prestaciones penales, dispositivos de control fabril, sistemas religiosos para el archivo y seguimiento de la pobreza, correccionales, etc. Una laguna en Foucault fue obviar el peso que tuvieron las estructuras obreras en el proceso -captativo de realidad, digestivo, metabolizador y re-organizador- a través del cual la burguesía fue “armando” a su Estado: escuela obrera organizada por los sindicatos, los sindicatos mismos, cajas de resistencia, fondos de pensiones, mutualidades obreras, etc. Podríamos pensar en completar dicha carencia, narrando cómo fue produciéndose esa absorción estatal de la vida anti-capitalista proletaria.

Para otros pretendidos empleadores de Foucault (algunas corrientes del anarquismo de ahora, y las anarco-insurreccionalistas en especial), el pensador habría descubierto la esencia del Estado como una especie de *mana*, que está en todo en distintas proporciones (es nuestro cuerpo, nuestra mente, nuestra mirada, nuestro deseo...). Según ellos, Foucault habría dicho que el Estado no es un aparato, sino una carga energética y definitoria que lo atraviesa y posee todo, siendo inadecuado preguntarse por una maquinaria generadora de esa energía porque ésta no empieza ni acaba en un espacio y porque no se sabe qué fragmento de realidad ha colonizado y “estatalizado” a qué. Eso es erróneo: lo que sí hace Foucault es tomar el Estado como una especie de fuerza de condensación que aglutina, coordina, relaciona, potencia, dispositivos políticos de origen variopinto y que no tenían porqué guardar relación originaria entre sí. Por otra parte, Foucault advierte del error que supone definir el poder como una *exterioridad localizable*, asaltando a una sociedad “asediada”, “tomada”, “manipulada”, “corrompida”, pero a la vez pura “de esencia” contra aquella entidad política “oriunda de otra esfera”.

Sin embargo, si nos previene de adoptar esta conceptualización, y nos dice que, en cambio, el poder *de normalización* discurre a través del cuerpo social, no es en el sentido del “todo es poder”, ni de una identidad política subyacente a cualquier relación social, ni, por último, de suponer al poder como

---

<sup>3</sup> Mecanismos que forman parte de lo que Michel Foucault denominó “poder capilar” (Foucault, 1980: 91-113).

a una especie de ejercicio auto-referencial<sup>4</sup>. Foucault niega que tal poder mismo yazca encerrado por unas fronteras que sólo habría de saltar cuando “golpea”. Y lo niega en el sentido preciso de que, igual que el “individuo” externo a la socialidad es ficción de la Economía Política, el “sujeto” exterior a ser políticamente impactado con violencia, coacción, ideología o seducción es una ficción jurídica (es la ideología del Estado mismo pensando el poder, y anunciándose a la población como si eso fuera meramente o principalmente<sup>5</sup>). Por ejemplo, el proceso de proletarización que afecta hoy en Turquía a las mujeres hilanderas de alfombras policromas y de tapices, podrá parecer a primera vista un Hecho económico “puro y despiadado”: la producción fabril se lleva al grueso de la demanda de esos productos y, sin el mercado mínimo indispensable que les procurase ingresos suficientes a la subsistencia familiar, esas mujeres abandonan su máquina doméstica para asalariarse en fábricas. Pero la visión economicista olvida que, si la burguesía ha llegado a detentar también los Medios de Producción -y no tan sólo el Capital dinerario y el comercial-, dando paso, así, a la época de la industria, ello aconteció sobre una *base política* compuesta por procesos de sustracción de tierras, de maquinaria doméstica, de herramientas, por procesos de internamiento *formativo* y de examen en *Work Houses*, así como por procesos de internamiento correctivo y nuevamente de examen en instituciones donde eran ingresados “Casos” procedentes de la calle (no asimilados por el nuevo sistema laboral) o procedentes de las *Work Houses* según su diagnóstico de seguimiento. Esas instituciones correctivas producían/examinaban/conocían/aplicaban tal saber a su actividad productiva /perfeccionaban el saber/re-examinaban... a esos proletarios habiéndolos *identificado* previamente y prosiguiendo con su descomposición identitaria en pobres, refractarios, perversos, niños débiles, locos, alcohólicos, huérfanos, perdidas, adúlteras, infantes anormales, necesitados, enfermos, inoperantes, negligentes conyugales, etc. Y tal proceso

<sup>4</sup> “[...] no hay poder que se ejerza sin una serie de miras y objetivos” (Foucault, 2003: 115).

<sup>5</sup> Porque a través de esa imagen de contra-fuerza respecto de una Libertad abstracta primordial, el poder es capaz de hacerse tolerar a pesar de todo, dado que es así concebido como “límite” o “encarrilamiento” que ignorar, que engañar, que desobedecer, del que desencadenarse con un acto de fuerza. Aun así, esta imagen no es una artimaña de embaucamiento sin más: el Estado sólo pudo nacer en la historia sustentándose realmente sobre un poder vehiculado a través de formas y de figuras jurídicas. Los dos pies de sostenimiento fueron: 1. La unicidad de la Ley. 2. La pacificación del territorio estatalizado. Para mayor detalle en relación a la genealogía de esta forma de poder efectivamente cifrada en mecanismos jurídicos, Foucault, 2003: 105-111.

multiplicador, a su vez, suministraba el motivo para la gestación de nuevos espacios de intervención *adecuada* y de nuevos saberes *especializados* que, operando *conjuntamente*, producían nuevos *Tipos* de sujetos, refinaban las Tipologías existentes y multi-dimensionaban las identidades en una “complejidad de facetas”. Esta *base política* del Modo de Producción estuvo integrada también por procesos de agrupación urbana y vigilancia, y finalmente por procesos de ruptura de agregados, desmembración de solidaridades de parentesco y comunitarias, y liquidación de unidades domésticas que rebasaban el perímetro “familiar”. Sólo así pudo haber, no solamente un proletariado, sino también el tránsito de las viejas clases pre-capitalistas -de que las familias hilanderas forman parte- hacia la cuerda floja de no poder competir con el Capital y así precipitarse hacia el proletariado. Pues no es que esos pequeños productores intenten competir en ventas “por vocación”: es que ese conglomerado de procesos políticos de base *ha hecho* de su subsistencia una cuestión de tener que ingresar medios de cambio. Ese es el reverso inextricable - en el contexto de la pequeña burguesía superviviente- respecto de la proletarización del grueso de la sociedad: ni los circuitos de reciprocidad, ni el intercambio mercantil pre-capitalista, garantizan la adquisición de producto suficiente, y tampoco dan, al producto doméstico, una salida con que reunir dinero para acudir luego al mercado capitalista. No importa que, mientras continúen siendo pequeños propietarios, esos productores permanezcan fuera de la relación económica Capital-explotación: no hay sombra a la que guarecerse -no hay un aparte-; esos mismos procesos históricos *políticos* que han atado a esas mujeres a una identidad *objetiva* precaria e inestable, conforman la infraestructura política de unas relaciones económicas que las desplazan hacia la pertenencia a otra identidad *objetiva*, proletaria ahora. El aparato jurídico bien podrá legislar a estos sujetos lo intocable, advertirles, castigarles, surtirles de unos derechos y de unas libertades indispensables para el funcionamiento, en sociedad, de aquella identidad que esos sujetos son, nuclearmente y con arreglo a contextos cotidianos distintos. O bien podrá darles, al menos, garantías legisladas de que pueden intentar sobrevivir en la identidad *real* que esa infraestructura histórica política hizo de ellos ya antes de que nacieran, y garantías de que pueden legítimamente hacer méritos de entrada en otra identidad. Para toda esta habilitación jurídica *funcional del sujeto* no van a

ahorrarse leyes de amparo, leyes reguladoras del crédito a familias, expertos, asistencia, abogados, fiscales y prisiones. *Pero los sujetos mismos -su clase, su actividad concreta, debida a su posición en la estructura de propiedad, y así su complejidad de facetas y dimensiones al atravesar etapas y condiciones-de-ser específicas- son el efecto de un poder. Veamos:*

A pesar de que, obviamente, un hospital no es una prisión, ni una escuela es un psiquiátrico, ni un orfanato un hospital..., etc., en cuanto a las especies de sujetos –reales, objetivas- a que *dan lugar*, todas ellas coinciden en alojar unas técnicas comunes de poder, y por tanto en alojar un modo común de generar conocimiento. Una empresa de *telemarketing* producirá trabajadores “honestos” disuadidos de “inventarse las llamadas” y con una eficiencia *normalizada* en la realización de encuestas por unidad de tiempo; una prisión bombeará a la calle con una intensidad rítmica y periódica *normal* a una “reserva” de desempleados, a *lumpen*, a policías, a infiltrados, etc.; un IES<sup>6</sup>, con sus tutorías de orientación sexual y su CV<sup>7</sup> de “Sexualidades y drogodependencias” producirá alternativamente homosexualidad y heterosexualidad; un “centro de retención de inmigrantes” producirá un volumen de “acogidas” y de “denegaciones”<sup>8</sup> acorde a las necesidades de una burguesía nacional, tanto en número como en ajuste de “perfiles” a la “capacidad económica de integración laboral”, es decir, a un uso utilitario de Fuerza de Trabajo; un psiquiátrico tenderá a hacer enfermar realmente a sus internos; etc. Pero las estrategias desplegadas<sup>9</sup> efectivamente recorren esa

---

<sup>6</sup> Instituto de Enseñanza Secundaria.

<sup>7</sup> Crédito Variable.

<sup>8</sup> Crea, por tanto, “ilegales” hasta su deportación, o “recién llegados” poseedores de “particularidades” o de “rasgos de diferencia” a conocer y con que operar, no necesariamente desde aquel paradigma integracionista *demodé*, sino ahora desde ideas basadas en la interculturalidad como recurso y fuerza sociales. En Cataluña, sin ir más lejos, ha aflorado todo un surtido discursivo antropológico, geográfico, demográfico, sociológico, psicosocial, asistencial, de Relaciones Laborales..., a partir y alrededor de esa categoría de “nou vingut”. Tal aislamiento epistemológico, que sirve de punto de arranque y de apoyo a saberes varios en cooperación, en rivalidad y en discusión, es a su vez el producto humano de prácticas político-cognitivas anteriores: Política Económica; políticas gubernamentales de migración; reagrupación y segregación en el espacio urbano; legislación específica en lo que se refiere a la relación de la categoría con las “prestaciones sociales”; Etnografía e investigación social en todo el mundo y circulación de sus frutos textuales; etc., lo que da lugar a la fragmentación de la categoría-matriz en nuevas categorías de sujetos sobre los que intervenir diferencialmente, y que son con ello elaborados y fijados a “sí mismos”. La demarcación de sujetos acostumbra a ser, en el giro consecutivo mismo de la espiral poder-saber, hallazgo de otros sujetos y complejización de tipologías.

<sup>9</sup> Un visionado sistemático de los sujetos y de sus evoluciones, una archivística de consulta poblada de casos, un régimen de castigos y recompensas, una prospectiva de peligrosidad o de potencial para cada caso o en relación a situaciones generales posibles dentro del espacio de poder.



multiplicidad de “paisajes de existencia”. Y esas estrategias, aunque previas en la historia al Gobierno de la burguesía, fueron “hechas Estado” por tal clase, y reorganizadas en el mismo llenando a esa pluralidad de instituciones que pasaban a ser *dirigidas* por la nueva clase dominante. Esas mismas estrategias serían también aplicadas a instituciones inéditas.

El hecho de que parte del anarquismo presente confunda los conceptos filosóficos de “esencia” y de “participación fenoménica”<sup>10</sup>, y encima invoque en esto a Foucault, posee consecuencias nefastas para el planteamiento de modos de conocer integrados en el movimiento histórico que tiende a abolir las condiciones de existencia actuales (el planteamiento, por ejemplo, de una Antropología). Primero porque el Estado es desdibujado entonces en la más absoluta *in-distinción* (a partir de constatar su huella e influencia en ámbitos variopintos, se deduce erróneamente que el Estado se ha transubstanciado “en todo”). El Estado emerge así como una Idea Espectral de la que liberarse cambiándose a uno mismo, disintiendo (sintiendo diferente<sup>11</sup>, pensando diferente), con cierta forma de entender la okupación (buscándose otra vida), pasando del Estado, “desobedeciéndolo” –o creyéndolo así- civil o cívicamente. Segundo, porque cuando el Estado no “se nos revela” como vida entera, desde estas consideraciones emerge en tanto que un gigantesco molino, origen de todo Mal y cuya interrupción desmantela *per se* toda voluntad y toda capacidad políticas. Y, de esta concepción segunda, emanan dos postulados de expectativa erróneos: 1º. Todo cambio en las relaciones sociales se fía a ser consecuencia mecánica del mañana radiante de la gestión común, en que no sean unos cuantos quienes administren la sociedad entera para beneficio de otros pocos. Y 2º. Si la destrucción del Estado en sí misma acaba con la política, no es preciso ejercer un poder organizado contra los partidarios de seguir conservando la posición social que el Estado les garantizaba y, por tanto, partidarios de reconstituirlo. Pero sabemos que Foucault afirmó que las relaciones de poder pueden aparecer y reaparecer desconcentradas poblando cualquier espacio decisivo para una racionalidad política que necesita tomar su funcionamiento, por ejemplo en la producción, en los procedimientos, criterios y forma de distribución, en la fuerza militar de clase o en los Consejos obreros mismos.

<sup>10</sup> Es decir, el Ser del Estado, con su estar, su intervenir, sus presencias.

<sup>11</sup> Este es justamente el significado etimológico del término “disentimiento”.

Una tercera cuestión más o menos relacionada con las anteriores, corresponde al tópico –éste muy al uso en Etnografía, en la Antropología para el Desarrollo y del Desarrollo- según el que Foucault habría postulado que el poder no lo tiene una clase y que, por tanto, la Teoría genuinamente marxista del Estado habla de éste en términos míticos o anacrónicos. De modo que estos investigadores rigen sus consideraciones metodológicas y sus pasos en relación con el objeto de estudio, su elección de variables, en el axioma de un Estado que no sería un cuerpo unitario con una racionalidad política -reproducir unas relaciones de clase-, y unos fines y funciones intrínsecos. Y que sería, por contra, un conjunto desarticulado de fragmentos burocráticos o tecnocráticos barriendo cada uno para su casa, intentando beneficiarse y sobrevivir, estableciendo alianzas y cooperaciones utilitarias entre sí y contra otras micro-estancias, etc. Foucault no postula un Estado sin *una* lógica objetiva más allá de lógicas subjetivas –éticas o utilitarias- propias de camarillas, sujetos y corporaciones de interés. Foucault dice que, contrariamente a modos anteriores de Estado, quienes funcionaron auto-anunciándose ruidosamente, el panoptismo sistemático y organizado que es el Estado burgués busca más bien su propia invisibilidad al tiempo que la visibilización y *definición* (cognoscitiva y productiva, material) detalladas de los sujetos. La vocación totalitaria de este modo de operar define un ejercicio interclasista del poder (por una legión filantrópica, honesta y cristiana de hormigas laboriosas operando con modestia y en el anonimato, a menudo con mucho más poder sobre los sujetos, del que poseen burgueses “de condición” como un juez o el presidente del gobierno)<sup>12</sup>. Pero ello no significa que el Estado carezca él mismo de definición por parte de una clase que produce la realidad necesaria a su orden de producción.

## **II. El concepto de biopolítica en la médula del sistema foucaultiano de pensamiento en torno al poder: fragmentación internacional de los procesos productivos, sumisión poblacional a nuevas identidades reales y atención política a la diversidad cultural**

<sup>12</sup> “[...] ni la casta que gobierna, ni los grupos que controlan los aparatos del Estado, ni los que toman las decisiones económicas más importantes administran el conjunto de la red de poder que funciona en una sociedad (y que la hace funcionar)”, (Foucault, 2003: 115).

Foucault es el ejemplo perfecto de cómo aquello que él llamaría Régimen de saber, neutraliza e incluso se beneficia de un pensamiento dañino para el orden de cosas, no reprimiendo, silenciando o suprimiendo ese pensamiento, sino privilegiando su edición, premiando y publicando ciertas formas de aplicación, estimulando su popularidad académica y poniéndolo en todas las salsas. Como pasó con los surrealistas, quienes abominaban el museo, la obra como centro de gravedad de la actividad artística, la separación entre texto y contexto, la compensación literaria de la fealdad real, y quienes acabaron siendo los reyes del museo e iconos de la “cultura de masas”. Como ocurrió con los situacionistas, duplicados ellos mismos en su imagen espectacular por un Régimen de saber trivializador de sus conceptos teóricos clave. Con Foucault se opera haciéndole pedazos para pasar a idolatrar cada fragmento desconectado. La clave es negar su unidad sistemática de pensamiento, aduciendo que no se le puede “etiquetar”; que no fue, contra otras clasificaciones, ni estructuralista ni postmoderno. Seguro que no, pero produjo *un* pensamiento. Se recuerda también, en desconexión, que él mismo decretó “la muerte del autor”, y se le representa como a una especie de diletante, tan profundo y potente que donde se metía revolucionaba el modo de analizar la cuestión (una u otra). “Fue un todo-terreno”, repiten las clases magistrales y los libros de texto -el feminismo, los homosexuales, la antipsiquiatría, las relaciones laborales (cierta formación empresarial o de Psicología para gestores y cuadros lo toma también como base), los inmigrantes, los movimientos de descolonización, las minorías “raciales”-, a quien análisis posteriores y tantos grupos sociales respectivamente tanto le deben. Perfecto: surcó innumerables terrenos, pero fue *un* todo-terreno. Aplicó a cuestiones dispares –o dispares en apariencia- unos parámetros epistemológicos, unos conceptos y una auto-consideración<sup>13</sup> en lo que se refiere a la intervención política del teórico.

Pongamos por caso su concepto de biopolítica. En su acepción foucaultiana real, significa que la vida es el nutriente, el *input* de manufacturación, la riqueza inseminadora, de la propia vida que el poder produce, y que esta vida política cuida, aseptiza, “descontamina”, sexualiza y fortalece por tanto a esa fuente de energía suya. Esta relación global del poder

---

<sup>13</sup> Una concepción de las relaciones entre teórico y grupo social.

con la vida se aprecia claramente en el modo de producción actual del sujeto homosexual. Un contingente de psicólogos en las escuelas, de psicopedagogos, de sexólogos, de profesores, de educadores sexuales, en tutorías personalizadas y en asignaturas (créditos variables), operan no celebrando juicios represivos o aplicando terapias conductistas contra unas preferencias<sup>14</sup>, sino animando al chico o a la chica a “ser él mismo”, a “salir del armario”, a expresar aquello que es y a conocerse. Hablándole de sus especificidades psicológicas, de sus tipos y grados de inteligencia o de sensibilidad diferenciales, de sus aptitudes e inclinaciones de aprendizaje, e incluso de unas probables llamadas interiores “suyas” respecto de profesión o de trabajo. Tratando de desentrañar, de registrar y de estudiar unas etapas “características” de la “homosexualidad adolescente”, con unos estados de ánimo, una vida interior, unos modos de relación. O de aplicar, a la dimensión orientativa de su tutoría, saber previamente elaborado sobre “la cuestión”. Al final el sujeto reaparece atado a su identidad lo más sana, utilitaria y aconflictivamente que sea posible, dotado de una psicología estimulada y solidificada por profesionales y que habría de pertenecerle por su “condición”. Ya no será más un chico o una chica con gusto afectivo y aliciente atractivo hacia homónimos, y sencillamente con unas conductas, sino un “caso” al que se le ha hecho ver claro, y que reaparece soldado a “su sexualidad” e incluso explicado por ella.

El poder se comporta atravesando los datos de atracción, de ternura, de excitación, de cierta predilección por contactar con otros cuerpos, y subsume a estos datos en la cuestión de “el sexo”. ¿Es éste el hecho bruto básico al que se puede reducir una multiplicidad de manifestaciones corporales, de sociabilidad, pulsionales, etc.? ¿O es “el sexo” la lectura política de todo eso? ¿Y qué significa esa lectura?; ¿a qué responde históricamente? ¿A qué se debe que a partir de determinado momento la burguesía y sus estamentos médico y punitivo se formulen un planteamiento del siguiente tipo?: Se acabó consentir la represión de la carne y de su inquietud; ella es sexo. Según se comporte el sujeto y lo indiquen una serie de signos (inconsciente, asociación de ideas, presentación

---

<sup>14</sup> Como el condicionamiento negativo que médicos “soviéticos” suministraban, al aplicar descargas eléctricas sobre los genitales del sujeto tratado, simultáneas a la muestra de fotografías que contenían relaciones homosexuales o desnudeces coincidentes con el sexo del sujeto. Otra de las principales intervenciones consistía en la muestra de una fotografía de una mujer, acompañada de una inyección con substancia eufórica, que iba seguida de otra fotografía, de un hombre esta vez, con su “correspondiente” inyección aversiva (Foucault, 2000: 146).

corporal, relación con el padre y la madre, uso del lenguaje...), ése es su sexo, y, según sea su sexo, eso es el sujeto. Y, más adelante, el planteamiento se verá ampliado, admitiéndose que, eso que el sujeto sea, no importa qué, eso debe ser: el sujeto debe ser él mismo.

En este sentido –la biopolítica-, dice Foucault que poder y libertad, aunque acostumbran a ser vistos como antinomia, son en realidad una unidad solidaria. La lógica *ideal* del poder de normalización es dar libertad *a la identidad*<sup>15</sup>: asegurar su expresión, su reconocimiento y evitar su no-funcionamiento (darle unos derechos) o su disfuncionalidad (proveer al grupo de espacios y de momentos para la “comunalización” identitaria de rasgos, así como para la emisión, hacia “el resto” del “universo plural”, de los valores de uso propios<sup>16</sup> o de mensajes en torno a esos valores de uso<sup>17</sup>). Esta lógica se distingue muy bien en la configuración capitalista actual de la división del trabajo a escala planetaria (fragmentación de los procesos agrícolas e industriales). Contra cierta ideología que pinta la llamada “Globalización” como aculturación y homogeneización, el proyecto es justamente preservar una disparidad identitaria y potenciar su expresión, darle foro, voz, autogestión. Porque esta diversidad supone una riqueza preciada tanto (1º.) productiva (técnicas ancestrales de producción que incrementan el valor de cambio de la mercancía o su vendibilidad; nuevas mercancías que sólo se obtienen

---

<sup>15</sup> Aunque esto no pueda realizarse completamente y ni siquiera mínimamente en muchos casos, dadas unas contradicciones intrínsecas a la realidad socioeconómica misma que produce esas cosificaciones objetivas y que tiene que amarrarlas a su seno en calidad de “diferencia”, “particularidad”, “grupo social”, “grupo de atención”.

<sup>16</sup> Prácticas, Instituciones sociales, modos de relación, formas de conciencia, etc., útiles tanto 1. a la reproducción del orden que articula al grupo social, como 2. a la articulación del grupo mismo en el orden productivo mundial englobante, y útiles, en fin, 3. a otros “contextos sociales” de ese orden material “compartido”, receptores de esos valores de uso. En *síntesis* (1 & 2 & 3, no mera suma de las dimensiones), es la parte social dominante en ese orden material de la división, quien se beneficia de las utilidades social-reproductivas que presentan esos valores de uso extraídos, puestos en circulación, puestos “en contexto”, etc., mediante esa expresión llamada “diálogo entre las culturas”, con las antropologías de su sello y propiedad, y con las prácticas discursivas en que ellas se funden.

<sup>17</sup> Las antropologías dialógicas dentro del postmodernismo llegan para justificar epistemológicamente esta necesidad capitalista de organizar la separación social por clasificaciones cósmicas, tanto como para formalizar este proceso en el nivel de la teoría, y para ejecutarlo a través de determinados planteamientos a propósito de lo que habrían de ser formas admisibles y no admisibles de trabajo de campo. Tienen por ello que autodefinirse (y definir normativamente la práctica antropológica), en términos de ser el escriba de auto-retratos –sumisión al *hecho* desde el subjetivismo. Por lo mismo, definen al antropólogo como catalizador de una construcción interactiva de la diferencia por los sujetos de estudio, por ejemplo a través de reforzar la compartición de experiencia. Y en términos de contribuir a ganar espacios y momentos para la misma. También en términos de dar consistencia escrita y fuerza ante la Administración a las auto-representaciones en pugna con las representaciones externas. Finalmente, en términos de ser canal de unas demandas de atención –o de no injerencia administrativa- formuladas a partir de modos de autodefinirse vueltos tan visibles en la “arena política” como capaces (*empowerment*).

protegiendo y alojando a esas técnicas esta vez en la fábrica); como (2º.) en la gestión de conflictos multiplicados por una precariedad e inaccessibilidad de recursos cada vez mayores (potenciación del “Derecho” consuetudinario, identitarización *folk* de los códigos jurídicos estatales); como (3º.) en el consumo (adopción por las mercancías de una morfología culturalista y diversificación productiva según variables culturales definitorias de la demanda por mercados regionales: la muñeca con *shador*, el mobiliario montable como metáfora de interculturalidad a la carta, té “oriental” en bolsitas exportado a Oriente Medio por empresas británicas); como (4º.) antídoto a la ruptura del equilibrio subsistencial (proyectos de activación de redes de solidaridad a nivel de parentesco y de vecindario “étnico” o “multiétnico” entre los indígenas llegados a los suburbios y convertidos en proletarios urbanos); como (5º.) de cohesión social detrás de cada burguesía nacional (reivindicación de una diferencia; de una grandeza pasada; de una cultura; de unos Mitos; de una prosperidad y un Bien Común “precoloniales”<sup>18</sup>). Por eso, entre otros, el *Fòrum* de Barcelona. Presentar a las Antropologías dialógicas y a la mediación antropológica como formas disidentes de actuación, depende de hacer triunfar la imagen del poder como un ciclópeo taponador, contenedor, represor de las identidades, contra el cual se erigiría –o habría de ser erigida- una Antropología para el desarrollo socio-cultural. A fin de redondear esta última premisa, regresemos al ejemplo de las productoras turcas de alfombra y tapiz tradicionales: La sujeción al mercado capitalista en lo que se refiere a adquirir producto subsistencial, y la determinación a concurrir con su propio producto en el mercado capitalista a fin de obtener ingresos, son condiciones generalmente incompatibles con el valor de cambio que esas productoras pueden generar trabajando en su taller doméstico. Se ven forzadas, pues, a proletarizarse. Pero, evidentemente, ello no les garantiza su proletarianización efectiva, sobre todo en un contexto de relativa libertad de circulación de Fuerza de Trabajo tanto como de grandes posibilidades abiertas a la automatización y simplificación de procesos. Si el Capital –y justamente el Capital de la alfombra y el tapiz, y no cualquier otro sector- las prefiere a ellas, eso se debe al Valor añadido que a la mercancía llega a través de sus saberes

---

<sup>18</sup> Sin poder ejercido desde la división social y para la reproducción de la misma (así intenta auto-sublimarse, ser inadvertido en su esencia), o de poder magnánimo y beneficioso que los nuevos gobernantes “propios”, vestidos policromamente de tradición y de “Pueblo”, estarían pretendiendo resucitar.

productivos tradicionales, de su hábito de producción y paciente regularidad en tareas de tiempo largo, de su conocimiento en torno a las policromías, a los efectos de brillo tonal y a las texturas genuinas de uso campesino, a través de las características somáticas diferenciales de sus manos de mujer, etc. De modo que el Capital turco, en lugar de ponerse a competir en cantidad con el sudeste asiático, consigue posicionarse en una cuota de mercado específica y fidelizarla, gracias a la integración industrial de procesos artesanales con los que, más que emular al producto original, se puede afirmar que lo consiguen (aunque los ritmos y condiciones de trabajo que pesan sobre estas mujeres indudablemente trastocan algo el producto). Hay, pues, comparativamente a otras técnicas de producción con que este Capital compite, mayor densidad de trabajo (o gasto de Fuerza de Trabajo por unidad de tiempo) depositado en la mercancía resultante. Esa mercancía contiene, así mismo, mayor proporción de Fuerza de Trabajo -y mayor importancia de ésta- con arreglo al papel que juegan las máquinas: no hay máquina que pueda lograr los acabados típicos de superficie con tonalidad ondulante según sea peinado el hilo al pisar o al pasar la mano. Finalmente, esa Fuerza de Trabajo contiene mucho más valor que la del trabajador que simplemente activa y controla una máquina, pues mucho mayor ha sido el tiempo y el sustento necesarios para su formación y para su perfeccionamiento de destreza, todo lo cual es transferido a la mercancía. Así que las industrias turcas pueden vender a un precio mucho más alto, al tiempo que diversifican la oferta con modalidades paralelas más baratas: las industrias turcas alcanzan siempre a medirse con su competencia, pero ésta última no las alcanza a ellas. Queda expuesto cómo en este caso -y en otros miles- la especificidad y la diversidad llamadas “culturales” son insertas en sí por el Capital en calidad de una Fuerza Productiva más. Sin embargo, esta operación no pueden agenciarla por su propia mano, ni las organizaciones de empresarios ni los fríos tecnócratas de Estado tradicionales. Esas mujeres van y vienen de la urbe a cada jornada laboral, o acaban por establecerse en ella, trayendo con ellas a marido, hijos, padres y otros parientes. Muchas de ellas hablan un turco “real”, rural, que preservó gran cantidad de léxico y de expresiones árabes, allí donde la “renovación” lingüística kemalista llegó débil. Los recién llegados deben entender los códigos escritos de su sujeción, en la empresa, en la urbe, ante la prensa, ante el trabajador de campo recolector de peticiones e identificador de

puntos para la intervención, ante las oficinas del Estado. Resulta funcional, también, la preservación e incluso la recuperación de mecanismos de origen -o viejos y ahora rescatados- en lo que respecta a la crianza, al cuidado y la rectificación de la prole, a los itinerarios de ayuda, a las transferencias de producto y a la asistencia a la manutención, etc. Todo esto deberá reaparecer, a su manera, en el suburbio de “acogida”. Para la fracción más *progresista* -más acorde con las exigencias reales que *sus* tiempos le deparan- y más visionaria de la clase dominante internacional, se trata tanto de *capitalizar* el patrimonio socio-cultural y productivo humano, como de “multi-culturizar” los modos de intervención política sobre los grupos humanos en proletarización, adoptando y centralizando estatalmente esos recursos de relación averiguados, y al tiempo que la práctica y despliegue de estos recursos por “sus propios sujetos culturales” es estimulada y potenciada. El *boom* de las Antropologías dialógicas es el reflejo epistemológico -financiado, enseñado y becado, obviamente- de este nuevo marco de necesidades: la bisagra-*star*. Pero claro: movilizar a un material humano antropológico -a menudo de disposición netamente crítica- atrayéndolo hacia tales prácticas científicas cuya cosecha cognitiva recogerán y usarán también otros expertos, dependerá ineludiblemente de desenfocar la propia crítica. Dependerá de englobar los ojos de la crítica en aquella matriz ideológica en torno al poder, que lo “distinga” a éste -y lo acuse, lo critique- como al adversario de la afirmación, expresión, potenciación y amparo de las divergencias y de las multiplicidades de identidad. Justamente porque el poder, *en su racionalidad* actual, no es ese adversario, sino, al revés, el paladín de las *valorizaciones* utilitarias y las contribuciones sobre bases de identidad. Auto-anunciarse como “adversario” y auto-ocultarse como “paladín” es la jugada maestra para encuadrar, al ánimo crítico y a los intereses de realización profesional, en el segundo polo de esa falsa dicotomía, siempre perteneciente al poder sea en una u otra racionalidad suya con arreglo a estadio histórico capitalista.

Esos sujetos atravesados por el proceso actual de diseminación planetaria de unas u otras secuencias en la producción de mercancías, justamente por eso mismo son fundados como identidad proletaria, con unos derechos *de verdad* – o al menos inspirados por una intención política verdadera-, *como proletarios que son* y que deben ser con el mínimo grado de disfuncionalidad identitaria



posible. El despojado de todo salvo de su cuerpo productivizable necesita poder leer y escribir porque tiene que responder, como miembro de la sociedad civil, en su relación con la Administración (derecho a la educación), igual que en un futuro deberá hacerlo su progenie; al proletario rural se necesita darle una salida mínima de subsistencia como Fuerza de Trabajo que es, velándose por que no sea extorsionado por cualquier burócrata corrupto cuando va a la ciudad a declarar impuestos; igualmente, los campesinos indígenas no proletarizados – que antes vendían fuera de relaciones capitalistas<sup>19</sup>-, pero que ahora necesitan dar salida mercantil urbana a sus cosechas porque están compitiendo con otras Unidades productivas, son sujetos que quiebran, y con ellos el sostén económico y presupuestario de la acumulación de Capital, si quedan expuestos al abuso de poder de tal o cual individuo. En todos estos casos, la burguesía como totalidad de clase –el Estado- se protege a sí misma tratando de garantizar a la cosificación humana su participación equilibrada en las relaciones sociales, en su lugar correspondiente, contra excesos individuales de tal o cual burgués o administrador.

Lo importante del análisis foucaultiano de las identidades, contra lo que suponen y practican ciertas antropologías “disidentes”, no es que las identidades sean ideología, o “discurso”<sup>20</sup>, que el poder formula y que son admitidas e interiorizadas como auto-pensarse y como experiencia de sí –subjetividad-, “tomando cuerpo” (*embodiment*)<sup>21</sup>. Identidades a pesar de todo negociables, redefinibles, transgresibles (identidad como *performance*). Eso es una verdad

---

<sup>19</sup> Vendiendo sus productos, conseguían dinero para adquirir otras mercancías.

<sup>20</sup> En una acepción de lenguaje o relato, nada foucaultiana, por cierto. Conviene recordar aquí cómo *no* emplea Foucault el término: “discurso”, ni es la palabra que el poder inventa a fin de persuadir a ver con sus ojos, ni es tampoco una potestad que el poder se auto-arrogaría en monopolio, relativa a mostrar, mediante el habla, una realidad prohibida, censurada, estigmatizada, por el acto mismo de referirse a la realidad como aquello que no debería ser o que debe cesar. “Discurso” es en Foucault, por el contrario, una latencia siempre adscrita a la realidad; realidad ciertamente no externa o contrapuesta *en substancia* al poder, sino *consustancial* a éste. Pero tampoco producida fundamentalmente mediante la representación, sino mediante prácticas materiales, lugares contenedores de relaciones objetivas que la afectan, y fijaciones situativas que provocan modificaciones en la realidad y su inserción en una historia “propia”. Un modo concreto de politización de una realidad, aconteciendo en un momento preciso de esa “historia”, estudia a aquélla, pero también la suscita, la provoca a manifestarse y a actuar, la estimula a auto-exponerse, a hablar de sí. El resultado de todo ello es discurso.

<sup>21</sup> Concepto clave en los análisis de Judith Butler, pero en cualquier caso tremendamente recurrido; ocurre con él algo así como llegó a ocurrir con la moda de referirse a “discurso” e incluso reducir todo al mismo o explicarlo todo desde el mismo. Ello desde su mal-comprensión idealista tomándolo como lenguaje o visión en desconexión a su marco formativo, y que actores e instituciones *incorporarían* definiendo –con actos y con una comprensión idealmente determinada- la realidad a partir de esa especie de “Ontología lingüística”.

superficial<sup>22</sup>.

La grandeza de la aplicación de Foucault a la Antropología para la articulación de disidencias es justamente el ejercicio contrario a la visión postmoderna: constatar que la ideología –la (auto)credulidad, la representación, el “discurso”, el lenguaje– es el último eco del proceso material subyacente: de cómo y de para qué los cuerpos son políticamente objetualizados tanto en espacios distintos<sup>23</sup>, como por normativas, derechos y libertades múltiples, que validan a los cuerpos como cosificaciones humanas concretas y como a tales los protegen.

El tipo de loco producido por los psiquiátricos no es una etiqueta ni una autosugestión (una adopción de rol, como postulaba C. De La Campagne<sup>24</sup>): es el resultado objetivo de unas prácticas políticas<sup>25</sup>. Ha sido terapeutizado y producido a nivel neuroquímico y sináptico, de modo que la base material de su adopción y su adquisición de ideas, de emociones y formas de tomarse la realidad, se halla configurada no al nivel de la conciencia, o de la ideología, sino al de sus condiciones orgánicas de posibilidad. También es un autista de la razón, o tiende a volverse así: es “irrazonable”, sin sentido de la realidad, porque está realmente alienado de ella; vive en sí mismo; en su propio reducto, y se pudre en esa falta de contacto y esa ignorancia correlativa.

El niño infantilizado por la escuela no es una *performance* y – literalmente- *no tiene* nada que afirmar y redefinir en ese espacio. No ha sido apartado, alienado, privado de “sí mismo”, privado de un ejercicio de autodefinición. Sencillamente, jamás ha estado inmerso en las relaciones sociales que pudieran haber hecho de él un niño –radicalmente de otra especie-

---

<sup>22</sup> Menudo descubrimiento hacen estas “Nuevas Antropologías” de la *performance*... Desde el Renacimiento se acabó la idea de un Mundo y un “Hombre” definidos por dios, inalterables salvo por “su voluntad” (Providencia) y cuyas bases substanciales de funcionamiento son inaccesibles (Dogmas de Fe, Misterios, Doctrina). El Renacimiento es el nacimiento del sujeto de conocimiento. Ya se sabe que, cuando conocemos y creemos aquello conocido, estamos en un ejercicio de autocredulidad; de creernos al narrador que somos hacia nosotros mismos.

<sup>23</sup> Mediante disciplinas: vigilancia jerárquica, sanción normalizadora, examen. Mediante ajustes a unos estándares de capacitación, de habilidades y de rendimientos. Mediante dispositivos de aislamiento y de estimulación regulada de las relaciones en el espacio compartido. Mediante una mecánica de optimización utilitaria de posturas, movimientos, rutinas corporales.

<sup>24</sup> De La Campagne, 1997: 58.

<sup>25</sup> Por tanto, tampoco se trata fundamentalmente de un “personaje” confeccionado por el propio actor que decide encarnarlo como único medio de adjudicarse una identidad reconocida y por tanto atendida, huyendo, a través de la “acción dramática”, del *horror vacui* de la propia disolución. Véase este “goffmanianismo” de fondo, por ejemplo, en Butler, J. *Performative acts and gender constitution*. En: *The RoutledgeFalmer Reader in Gender & Education*. Volume 1, Part 3 July 2006, páginas 61-71.

en un mundo sin “adultos” y sin “niños”. No participa de las decisiones en la unidad doméstica, no participa de la gestión de los recursos y problemas de su entorno inmediato, no propone actividades y contenidos que lo vinculen al “mundo adulto” de por ejemplo su barrio, no debe escuchar de política, no entiende del mundo, tiene sus programas infantiles. Esa identidad real producida, de la fantasía, la imaginación, el egocentrismo, el ocio, el aprendizaje y la inocencia, dispondrá de un Día Mundial establecido por la ONU. Freud analizó los modos de sexualidad en la pre-pubertad. Determinada antropología postmoderna hará la crítica de Freud y, sustentándose presuntamente en Foucault, denunciará el sexo reprimido de la niñez. Como si pudiera existir un inconsciente pulsional “adulto” no socializado –reprimido-, fuera de la subjetividad adulta. Estos críticos “de última generación” van por detrás de Freud: toman el Ello como una reserva animal, en lugar de verlo como producto de su dialéctica con la totalidad identitaria<sup>26</sup>.

Un proletario rural es un proletario rural: es la subjetividad resultante de la alienación de los Medios de Producción y de los medios de vida, y de su formación para poder “ir por la vida” como tal. Es la identidad que actualmente están produciendo los procesos interdependientes de capitalización de la tierra y de dislocación, en redes fabriles mundiales, de Unidades productivas antes concentradas. No tiene, como identidad proletaria, nada que afirmar, que auto-recalificar o que negociar; “solamente cadenas que perder”. Si disiente de los procesos de habilitación en que la burguesía lo inserta, será un proletario igual, sólo que productivamente deficitario y por ello en desempleo, o sin capacidad de manejarse cuando viaje a la capital en su deber de registrarse y de relacionarse con el Estado. Impermeable a la ideología dominante escrita en prensa y libros, y también impermeable a las lecciones y aprendizaje histórico de clase, escritas y editadas. Si no disiente de su formación como identidad tendrá mejor

---

<sup>26</sup> Preciosa la reflexión de Foucault en una entrevista de antología con Bernard Henry-Levi (Foucault, 2000: 154-155):

*Se dice generalmente: la vida de los niños es su vida sexual. Desde el biberón hasta la pubertad sólo se trata de eso. Tras el deseo de aprender a leer o la afición a los dibujos animados se esconde la sexualidad. Ahora bien, ¿cree usted que este tipo de discurso es efectivamente liberador?. ¿No contribuirá a encerrar a los niños en una especie de insularidad sexual?. ¿Y si todo eso les importase un comino, después de todo?. ¿Y si la libertad de no ser adulto consistiese precisamente en no estar sujeto a la ley, al principio, al lugar común, tan aburrido a la postre, de la sexualidad?. ¿No sería acaso la infancia la posibilidad de establecer relaciones polimorfas con las cosas, las personas, los cuerpos?. [...] Lea usted el libro de Schérer y Hocquenghem, que demuestra bien claramente que el niño tiene un régimen de placer para el que la cuadrícula del “sexo” constituye una auténtica prisión.*

garantizada la supervivencia en su condición miserable, y estará más férreamente atado a esa condición. Si reivindica y participa en el amparo político de “sus” recursos e Instituciones “culturales”, practicará su medicina autóctona, sus mecanismos punitivos y jurídicos autóctonos, sus sistemas tradicionales de redistribución de subsistencias coordinados esta vez por mediadores en los casales de los tugurios. Y con todo ello libraré al Estado de parte de su carga en la función de reproductor de las relaciones entre las clases. En este panorama totalitario, no existe disidencia tal y como podemos idealizarla. Tan sólo la necesidad proletaria de hacerse pedazos como cosificación histórica, negando aquella privación material que define a esta última.

### **III. Nueva Acumulación de proletariado, y habilitación de éste para su funcionamiento en contextos sociales varios. Planteamiento de posibles líneas antropológicas de estudio y disidencia, a partir de un Michel Foucault des-postmodernizado**

Si nos proponemos abordar disidencias<sup>27</sup> desde la Antropología, y hacerlo desde una perspectiva que sea, ella misma, disidente<sup>28</sup>, debemos empezar asumiendo el compromiso por distinguir las solidaridades entre ejercicio del poder, y requisitos, retos y problemáticas de la producción capitalista en este

---

<sup>27</sup> Con ellas me estoy refiriendo a las obstrucciones, cortocircuitos, imposibilitación funcional, que los objetos de poder interponen -o se plantean trazar- frente al despliegue de la maquinaria política que opera regularizando su existencia a modo de cosificaciones reales. No cabe, por tanto, en el concepto que manejo, la disidencia concebida como auto-vivencia, auto-experiencia, auto-definición, auto-comprensión, auto-afirmación, potenciación “de grupo”, empoderamiento..., en esa clave identitaria. Esas operaciones para la auto-fijación objetiva, curiosamente siempre se despliegan acompañándose de un “lado subjetivista” de las luchas, centradas las últimas en el plano de la redefinición de la “visión social” frente a las imágenes formuladas por la ideología dominante, o en el plano de la asunción de parte de lo dicho en esas imágenes al tiempo que recalificando su valor, sus connotaciones, etc.

<sup>28</sup> Una Antropología que describa y analice cómo, a pesar de la mistificación de los sujetos a modo de *identificación* –dialógica: como generación, acumulación y uso de conocimiento científico, y como auto-asunción de aquellas categorías en que nos divide el orden de la producción-, existen tendencias a auto-reconocerse en el Ser social común de clase. Y por tanto, a trazar relaciones desde una nueva perspectiva: derribar la racionalidad económica que ordena a todos los *identificados* en esas opresiones y precariedades “particulares” de cada uno. Una antropología, así, antagónica a aquellas postmodernas que no sólo reproducen mecánicamente en el nivel textual esas reificaciones identitarias, sino que las estimulan constantemente a actuar como *sí mismas* a la vez que las procuran espacios o “intersticios” donde *emplazar* su solidificación. Se da así por sentado, 1º. Que la auto-asunción dentro de los parámetros exclusivos del hecho fenoménico identitario no es ella misma representación que oculta participaciones más profundas en un Ser social compartido que trasciende a ese hecho..., y 2º. Que el Antropólogo que no se limita a “evocar” –quien no se somete postmodernamente al hecho subjetivo contado-, está ya representando desde un “afuera”, cuando esa “foraneidad” meramente fenoménica a lo mejor les está importando “un pimiento” a quienes pueden estar usando el marco de la dinámica etnográfica para establecer posicionamientos y luchas desde el Ser social compartido con el Antropólogo.

contexto transitivo desde el mercado-Tierra a la fábrica-Tierra. Ello empieza por identificar el pensamiento de Foucault como un constante dar cuenta del entrelazamiento complejo entre tres variables: 1ª. Prácticas, dispositivos, procedimientos de poder; 2ª. Racionalidad política (para qué se ejerce poder; qué persigue éste); 3ª. Racionalidad de la Economía (mantener la vida distintiva de una clase dominante, como por ejemplo en el Feudalismo; desarrollar constantemente los Medios de Producción necesarios para poder ganar la guerra de mercados a la competencia y absorberla o destruirla, en el capitalismo). Esta Antropología debe tener en cuenta aquello que Foucault llamó la “espiral poder-saber”; tiene que conocer también cómo otras Antropologías están conociendo a estas identidades inscritas a las Relaciones de Producción, y la manera en que ese saber circula hacia otros estamentos especialistas y se reinyecta en el espacio de poder del que ha emanado, marcando directrices de ejercicio político. Debe ser una Antropología que analice cómo, en qué espacios, con qué tecnologías –igual que la Acumulación británica tuvo sus *workhouses* y sus *slums* y la estaliniana sus *gulag*, *koljoses* y *souvjoses*-, está teniendo lugar esta nueva Acumulación primitiva del proletariado sin la cual la Acumulación de Capital no sirve de nada, porque no asegura rendimientos competitivos. Y, por eso mismo, tiene que explicar qué identidades objetivas se generan:

De cooperativista que se auto-explota; que autogestiona una parcela y aumenta así la productividad y la capacidad estatal de recaudación y reinversión. A quien se le reconoce como un dato pintoresco y entrañable sus conocimientos ancestrales sobre momentos estacionales de plantación y mejoramiento de las cosechas, o su capacidad de anticipar cultivos más o menos propicios según su previsión de la pluviosidad ese año a partir de los signos que lee en la naturaleza. Pero a quien es necesario suministrarle “conocimientos serios” porque se trata de normalizar su trabajo en unos estándares productivos. Conocimiento de modos de roturación, manejo de Medios de Producción, uso de fertilizantes, información de la elección correcta del monocultivo según rentabilidad de mercado y salida internacional. Por ello, ingenieros agrónomos, misiones pedagógicas al campo, ONGs, técnicos en aprovechamiento de aguas.

De ciudadano con voz y voto en planes de desarrollo, en dotación de recursos, en planes de higiene, potabilización, autocontrol y control sanitario

del vecindario.

De para-policía allí donde la policía no se atreve o no se arriesga a operar.

De soldado que en el cuartel es producido como “indígena”, y a quien le “recuerdan” antepasados y se le vincula con batallas, se le da un enemigo, se le atribuye una diferencia, un orgullo, un victimismo “nacional” frente a poderes siempre “extranjeros”, etc.

De refugiado, de socorrido, que debe deponer las armas si quiere ser nutrido por los directores de los campos de concentración (ONGs, FAO, Cascos Azules, OTAN).

De estudiante expuesto a un cambio de orientación en el suministro de conocimientos (por ejemplo, tránsito desde la historia de las élites y del proceso de “civilización”, “educación” y “modernización” del “pueblo”, hacia una historia en claves culturalista, indigenista, etc.).

En fin, una Antropología que analice cómo se configura la réplica jurídica de estas figuras humanas emergentes; a qué derechos quedan adscritas, no como “ideología” (falsedad esencial del enunciamiento del derecho), sino como necesidad funcional.

Una Antropología de las disidencias con atención real a Foucault debería centrarse también en ver la afectación, respecto de la permisividad relativa de usufructo en el campo, respecto de la ocupación de parcelas, respecto de los pequeños hurtos de cosecha, por parte del proceso de subyugación progresiva de las élites locales rentistas a la burguesía autóctona o a otras burguesías nacionales más fuertes. Es decir, sería interesante etnografiar de qué manera a medida que la capitalización de la tierra llega a través de expropiaciones, reformas agrarias, reparticiones, etc., ello da paso a una aplicación punitiva real de las leyes privativas de la propiedad. Y debería ser analizado cómo el fin de la permisividad *de facto* en relación a unas apropiaciones de producto y de tierra, o en relación a un nomadismo al cobijo de una y otra tierra, es el reflejo jurídico de un cambio de racionalidad productiva: la tierra, de ser fuente de Renta, pasando a ser Factor de Producción de Capital, lo que dictamina el cerco a los desvíos de producto y de terrenos, a la vez que el ocupante y el vagabundo deben ser proletarizados, siendo el fin de su liminalidad.

En lo que se refiere a los éxodos rurales y traslados de población, no verlos como un movimiento apolítico, y que se resuelve y se concreta sólo o

fundamentalmente por la fuerza automática de la miseria que se instala en otro lugar donde intentar sobrevivir. Tampoco evaluarlos desde el apriorismo de una burguesía desentendida, centrada en la Economía, de modo que dejara hacer a un proletariado que va amontonándose amorfamente en espacios donde construir sus chabolas y casas, mientras la burguesía se complace viendo “el propicio curso de los acontecimientos” y maximizando su ahorro mediante un absentismo inversionista en la miseria. Ver estas reubicaciones, por el contrario, como procesos políticos activos. Primero, como organización política del territorio, con sus fronteras, sus enrejados, sus cámaras, sus respiraderos y reglamentación de las distancias entre viviendas, proscripción de materiales, etc. Segundo, como policía de las relaciones, que las segmenta y las agrega a partir de imperativos de salud pública; de imperativos de eliminación de costumbres disfuncionales al mantenimiento familiar (frecuentación de tabernas, juego, apuestas); de imperativos de control o impedimento de circunstancias proclives a la comunicación y a la adquisición de conciencia de clase por identificación mutua en base a experiencias compartidas, a reclamos de ayuda y solidaridad; etc. Así, ver cómo el control sobre la arquitectura de las viviendas hace inviable materialmente el mantenimiento urbano de los modelos campesinos de convivencia transparenteral en una sola unidad doméstica, y cómo las alternativas propiciadas por organizaciones para la cooperación y el desarrollo, las casas baratas, Arquitectos sin Fronteras, etc., se muestran funcionales a imperativos de nuclearización familiar. Analizar, en este sentido, cómo la nuclearización familiar y la reserva del rol de padres sociales (mantenimiento, crianza, educación) exclusivamente a los progenitores biológicos, pasa por asegurar la responsabilidad del proletario en el gasto del salario, la vida ordenada de éste, su descanso, su cuidado doméstico, su recogimiento que lo aleje de relaciones con otros proletarios y por tanto de desarrollar camaraderías. Distinguir antropológicamente, *como reverso simétrico* del proceso, la producción de nuevas figuras de mujer<sup>29</sup>, su blindaje y protección jurídica (el reconocimiento de sus derechos, de las obligaciones del marido, etc.), el papel del Estado como promotor de concienciación mediática e *in situ* (campañas de repartición de folletos, charlas, etc., en esas áreas de la

---

<sup>29</sup> La prescripción de sus “responsabilidades”, de su maternidad, de sus “auto-exigencias” para su “auto-realización”; la atribución de tener una “sensibilidad diferencial” para la crianza y la protección; etc.

urbe), sin olvidar la función objetiva que en la producción de esta identidad tienen ciertas Antropologías y grupos de presión. Obsérvese y analícese también la forma que tiene la burguesía, desde sus altavoces mediáticos y a través de sus agentes “sociales”, de dirigirse a las mujeres ex-campesinas cuyas economías de procedencia han sido presionadas y arruinadas, y que han sido así arrojadas a las urbes a su proletarización fabril y tallerista. Contándoles a ellas -y a la “opinión pública”- su condición social en términos de “igualdad” y de “derechos”, trata de rebajar el potencial reivindicativo e incluso de crear “noción” de la fortuna que se tendría por “beneficiarse del avance”, procurándole óptimos de exigibilidad al explotador y “estabilidad empresarial”. Todo ello significa, transmutar en Antropología, eso que entiendo por axioma sintetizador del pensamiento foucaultiano en relación al poder: hay una producción política del orden productivo y una ordenación del ejercicio del poder desde la racionalidad productiva.

En síntesis, no reproducir tan sólo ni fundamentalmente el tipo de crítica que practicó Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*: una descripción profundísima de la inhumanidad del *slum* y de las condiciones de existencia que alojaba. Investigar, por contra, desde la consciencia de la interdependencia existente entre condición proletaria y el cuidado político que se le presta a esta condición. Cuidado que tiene por fin reproducir la Fuerza de Trabajo en condiciones mínimas de fortaleza (valga la aparente redundancia) y evitar su anulación por endemia, su lumpenproletarización masiva, la creación de economías de *ghetto* paralelas al salariado, el abandono de la identidad proletaria por inviabilidad de supervivencia como tal y la deserción hacia identidades extralegales que restan al Capital su fuente de adición de valor.

Si el compromiso político de nuestra Antropología va más allá de difundir la realidad investigada y teorizada; si nuestra Antropología quiere consagrarse a idear y a practicar, con los sujetos, mecanismos de resistencia a la identitarización y puesta en funcionamiento de estos, entonces no debemos caer en la siguiente trampa. La de creernos el estereotipo que designa a Foucault como un negador del sujeto (decretador de su fin), quien habría visto la posibilidad de luchas reactivas, pero no la posibilidad de dotarlas de una teoría que diera a estas luchas la capacidad de encarnar alternativas de vida. En realidad, sí pensó en la capacidad de esas luchas para cortocircuitar el



funcionamiento de la institución o del espacio albergador de relaciones de poder específicas –para subvertir las relaciones de poder. Pero piensa, al mismo tiempo, que ni la metodología de resistencia en su conjunto ni las alternativas vitales a ensayar o a buscar, pueden ser propuestas por el intelectual. Han de serlo por los sujetos “vividores”, quienes detentarían una posición epistemológica privilegiada. En síntesis, si él se niega expresamente a asumir la función de proponer recetas, ello no se debe a una incredulidad suya del sujeto, sino a todo lo contrario: ve la dialéctica negativa inherente a la producción política de los sujetos, de modo que un intelectual “faro” sólo podría estar distorsionando un proceso de constitución de respuesta organizada que va siendo configurado por las relaciones de poder mismas. Luego, no es un “weberiano extremista” que hubiera cargado las tintas de los conceptos de “racionalización de la vida” y de “jaula de hierro”, a diferencia de cómo lo representan no pocos de sus comentaristas y supuestos empleadores.

Donna Haraway ha contextualizado esta “auto-restricción” en las funciones del intelectual, en su concepto de “conocimiento situativo” (Haraway, 1978). De su vida, atravesada por unas prácticas de poder concretas, por una racionalidad política que los toma y por un contexto espacial de su propia producción, extraen los sujetos el estímulo de conocer “desde su interés subjetivo por ello” y de actuar, así como unas oportunidades ventajosas de relación, de comunicación, de adquisición de lecciones y por tanto de fortalecimiento, de identificación y de proyección práctica como grupo. El pensador o el Antropólogo pasa a ser un analista, un expositor sistemático de la situación, por ello clarificador, y un participante en la acción, pero no un director experto en las luchas de los demás. En esa clave intervino Foucault en luchas anti-psiquiátricas, con el GIP (Grupo de Información sobre Prisiones) o contra la supervisión de personas inmigrantes, pongamos por ejemplo.

Si pretendemos una Antropología que aborde los procesos educativos en conexión con el actual despliegue industrial que coloca pedazos de la producción en uno y otro territorio según criterios de especialización poblacional selectiva para ganar productividad, abaratar costes, habilitar mercados asalariando a población antes sin ingreso dinerario constante, etc., entonces servirnos de Foucault implica lo siguiente. Analizar la expansión de instituciones educativas, la implementación de proyectos formativos, la acción

de organismos internacionales, de la cooperación al desarrollo, las campañas televisivas de recaudación para la apertura de escuelas, el reclutamiento de voluntariado educativo, la exportación de modelos educativos cívicos y para la ciudadanía adaptados a viejos urbanitas, o a nuevos llegados portadores de referentes rurales, y, sobre todo, la Escuela Nacional. Y analizar este entramado no como uno de los aparatos ideológicos de Estado (Althusser, 1970), destinado a producir una masa adscrita a una serie de valores correlativos al aparato de producción<sup>30</sup>. Tampoco como un aparato ideológico de Estado destinado a procurar cohesión entre las clases (aprendizaje de una historia “común”, de unos descubrimientos científicos y técnicos de trascendencia “común” para el Bienestar “común”, para “la Humanidad...”; silenciamiento y tergiversación del pasado de clase, su experiencia, sus luchas, sus lecciones, sus instituciones pasadas erigidas fuera del Estado y contra él). Tampoco analizarlo como una declaración de derechos vacua e hipócrita, sin interés real de aplicación, en contraste con una voluntad real, más allá de la propaganda, en someter a las masas a la ignorancia, a la manipulabilidad que el analfabetismo aseguraría, etc. Y sí analizar esta expansión como un proceso no fundamentalmente homogeneizador de los sujetos en una “masa”, sino individualizante; un proceso donde el estudiante –cada uno *in situ*, y no sólo como figura genérica- es constantemente estudiado a fin de saber quién es él –ése en concreto-, qué facilidades posee, cuál es su potencial, qué se puede esperar de él y hacia dónde orientar su adiestramiento según una especie de esencia latente suya *identificada*, procurando darle la libertad de ser “él mismo”. También hay que analizar cómo se dan los procesos formativos en la fábrica misma y en escuelas técnicas destinadas a producir Cuadros, ligando la vigencia de estos procesos formativos al hecho de que la actual descomposición territorial de los procesos industriales<sup>31</sup> requiere dispositivos provisos de versatilidad y de reciclabilidad de los obreros. Ello porque, según altibajos de rentabilidad, traslados inversionistas desde sectores productivos en declive a sectores que se mantienen a flote todavía, fuga de capitales, absorción de unas empresas por otras y sustitución de unas plantas fabriles por otras, quien produce hoy un fragmento

<sup>30</sup> Esfuerzo, jerarquía, resultados, cultura, conocimientos, propiedad, pauta horaria de actividades, competencia entre alumnos, progresión individual y contribución de ella al Progreso “social”, concentración, constancia, planificación de un calendario, puntualidad, etc.

<sup>31</sup> Y, más radicalmente, el desarrollo en la División del Trabajo que esta descomposición refleja.

de la mercancía total mañana produce otro, o interviene en una operación técnica distinta.

#### **IV. Volver a afilar la crítica foucaultiana, superando sus interpretaciones idealistas, es ser capaz de registrar las Variables en cuya relación Foucault fundamentó su análisis del poder**


He dicho anteriormente que Foucault acostumbra a ser tratado como relativista, quien dijera que, por ejemplo, cordura y locura son aquello que luego otros han llamado *performance*: “discurso” y escenificación admitidos, rigiendo prácticas de poder y sus instituciones. Bien teniendo detrás un interés maquiavélico del poder mismo en dominar las mentes y las experiencias de las personas con sus propias demarcaciones y antinomias (locura/cordura), bien teniendo detrás, por fuente de inspiración, a variables poco estratégicas como unas concepciones compartidas, una “cultura”, una “civilización”, un imaginario, etc. Este nihilismo transfigurando copernicanamente a Foucault es la mejor herramienta para mellar su filo auténticamente crítico, porque, si cualquier criterio de distinción entre realidades *vale lo mismo*<sup>32</sup>, entonces la disidencia parece deber consistir en no jugar a ese juego, descreer, pasar<sup>33</sup>. Pero las realidades continúan existiendo y marcándoles la ruta a nuestras vidas, sin que movilizemos en ese caso voluntad alguna de *re-conocer* estas realidades y de *re-tomar* la realidad en su conjunto.

---

<sup>32</sup> E incluso crea a estas realidades por entero; sólo hay criterio, no siendo éstas más que “experiencia sensible”, “experiencia reflexiva”, “experiencia de sí”. No hay realidad; sólo conciencia.

<sup>33</sup> Por ejemplo, si las asociaciones y contraposiciones actuales dominantes entre salud mental, locura, cordura y enfermedad mental, son meras estrategias que el “enfermo” *in-corpora* –tal y como cierto postmodernismo define la cuestión-, en ese caso para qué ponerse a analizar estas cuatro variables, y las asociaciones y parentescos trazables entre ellas, desde una perspectiva radicalmente distinta. Si se da por descontado que no hay Ser –sino sólo vivencia de la clasificación-, con un análisis tal no estaríamos más que emprendiendo un “ejercicio totalizante” y “jugando al poder”. La teoría debería supuestamente centrarse, por el contrario, en dar premisas y ofrecer tablas auto-evaluativas al “etiquetado” contribuyendo a que éste abandone una experiencia de sí sufriente, turbulenta y hasta dramática, a medida que “subvierta” la noción de “problema” a partir de la cual el poder médico está induciéndole a *sentir-se*. ¿Pero, es esa categoría de “ficción desproblematizable” el núcleo del asunto?. ¿O, junto a una ideología dominante de “lo sano”, “lo cuerdo”, “lo inadecuado”, “lo enfermo”, “lo inmaduro”, “lo inestable”, etc., el orden de producción capitalista está efectivamente produciendo enfermedad mental no importa si se la observa –o justamente más aún si se la observa- desde unos valores radicalmente distintos en torno a “lo razonable”, “lo sano”, “lo desacomplejado”, etc.?. ¿Y los sujetos sufrientes e institucionalizados, terapeutizados, etc.?. ¿se trata en su caso meramente de ayudarles a “invertir su experiencia” a liberarse de los “parámetros de performatividad en que están atrapados”?. ¿O son ellos los correlatos subjetivos de su Ser social objetivo, resultado de padecer una violencia hacia la mente inscrita a sus condiciones de existencia, igual que otros sujetos –o ellos mismos- llevan consigo el padecimiento de otros tipos de miseria, como la material, la laboral, la relacional, la ideológica, etc.?.

A estos ontólogos lingüísticos de la realidad asimilada a “subjetividad conforme o disconforme con las narraciones existentes, y con capacidad de narrar alternativamente”, poco les importa –o nada saben de- que Foucault llama “puesta en discurso” a la emergencia de una cuestión, de una potencialidad a controlar o a suscitar, de un proyecto o de un grupo social, en la agenda del poder, lo que se traduce en una labor de visibilización y, por ende, de producción de conocimiento. Conocimiento que se constituye en el seno de una política, y que regresa a ella para ser empleado, siendo, por estas operaciones de aplicación científica y técnica, producidos tipos de sujetos –o fijados a sí mismos- y solidificados espacios de realidad por donde va a transcurrir la existencia. Así, la puesta en discurso es una dimensión siempre activa de la práctica discursiva a que pertenece.

A fin de afrontar con perspectivas el reto de interrumpir unos *mecanismos reales de cuya continuidad la losa de las identidades depende*, y el reto de apropiarnos de otros, mecanismos todos en última instancia responsables y explicativos de esa propia ideología nihilista de las identidades como representación subvertible desde el lenguaje, hay que empezar por distinguir en Foucault *un* sistema de análisis político. Se arma éste sobre el hecho de reconocer una dependencia, de los dispositivos de poder y del ejercicio del poder, respecto de una u otra racionalidad política concreta, y ésta última respecto del sentido del Modo de Producción. Sentido siempre coincidente con la racionalidad económica diferencial de una u otra clase dominante en la historia: la burguesía o el “poder de Soberanía” en las sociedades de tributación. 

## Referencias bibliográficas

ALTHUSSER, Louis (1970). *Sobre el trabajo teórico: dificultades y recursos*. Barcelona, Anagrama.

BAUDRILLARD, Jean (1993). *Cultura y simulacro*. 2ª edición. Barcelona, Kairós.

BITOT, Claude (2002). *Investigación sobre el capitalismo llamado triunfante*. París, Espartaco Internacional.

BUTLER, Judith (2006). “Performative Acts and Gender Constitution”, *The Routledgefalmer Reader in Gender & Education*. Parte 3ª (Julio), Vol. 1. pp. 61 a 71.

DE GAUDEMAR, Jean-Paul (1981). *La movilización general*. Madrid, La Piqueta.

DE LA CAMPAGNE, C. (1997). "Lo normal y lo sano". En: PONS I ANTÓN, Ignasi (editor). *Sociologia de la salut mental. Lectures*. Barcelona, Departament de Sociologia de la Universitat de Barcelona. pp. 53 a 59.

FOUCAULT, Michel (1980). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.

\_\_\_\_\_. (1981). "La gubernamentalidad". En: VARELA, Julia y ALVAREZ-URÍA, Fernando (edición y dirección de la colección "Genealogía del poder"). *Espacios de poder*. Madrid, La Piqueta. pp. 9 a 26.

\_\_\_\_\_. (1990). "La sociedad punitiva". En: VARELA, Julia y ALVAREZ-URÍA, Fernando (edición y dirección de la colección "Genealogía del poder"). *La vida de los hombres infames*. Madrid, La Piqueta. pp. 47 a 68.

\_\_\_\_\_. (2000). "No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levi". En: MOREY, Miguel (introducción y traductor). *Un diálogo sobre el poder*. Madrid, Alianza. pp. 146 a 164.

\_\_\_\_\_. (2003). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

GOFFMAN, Erving (1998). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.

\_\_\_\_\_. (2008). *Internados: ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.

HARAWAY, Donna (1978). "Animal Sociology and a Natural Economy of the Body Politic, Part I: A Political Physiology of Dominance", *Journal of Women in Culture and Society*. N° 1, Vol. 4. pp. 21 a 36.

MARX, Karl (2000). *El Capital. Crítica de la economía política. Libro I-Tomo III*. 2ª edición. Madrid, Akal.

NIETZSCHE, Friedrich (1998). *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza.



**Tamer Sarkis Fernández** es Licenciado en Sociología (UB), licenciado en Antropología Social y Cultural (UAB) y becario FPU del Departament de Prehistòria de la UAB.