

Biopolítica y humanitarismo: debates conceptuales e investigaciones etnográficas

Antón Fernández de Rota

Universidad de Valladolid

anton@invisbel.net

Palabras clave: Foucault, antropología, biopolítica, biolegitimidad, humanitarismo.

Resumen: En contraste con los ensayos filosóficos de Giorgio Agamben y Espósito Roberto, en este artículo discutiré algunas de las recientes contribuciones antropológicas al estudio de las políticas de la vida. Divido el escrito en cuatro partes. En la primera, ofrezco una visión sintética del concepto de biopolítica, tal y como Foucault la había definido a partir de la distinción entre normación y normalización. Acto seguido, expongo a la crítica etnográfica las revisiones realizadas por Agamben y Espósito. El tercer epígrafe versa sobre las etnografías del biopoder y de la biolegitimidad realizadas por Fassin y Petryna. Finalmente, concluyo con una distinción entre biopolítica y humanitarismo a partir de los análisis del *Anthropological Research on the Contemporary*.

Normación y normalización

Desde 1974 y hasta el final de los años setenta, Foucault desarrolló sus análisis de la biopolítica y el biopoder, términos empleados por él casi indistintamente, en relación a cuatro ejes temáticos: el surgimiento de la medicina clínica y social (2010), la sexualidad moderna (2005), el racismo biológico (2003) y la tradición del liberalismo político (2006a y 2007). Aun cuando durante esos años el concepto pudo ser corregido (Fontana y Bertani, 2003; Lemke, 2011a), cualquiera que fuese su aproximación siempre ofreció una definición bimodal. Por un lado la anatomopolítica disciplinaria, que toma por objeto los cuerpos, dispuestos y vigilados en una cuadrícula espacial de casillas de valor homogéneo, con el fin de producir sujetos disciplinados por normación, esto es, remodelados conforme a una prescriptiva norma previa que discrimina entre lo normal, lo anormal y lo patológico (Foucault, 2006a: 75-76). De otra parte, una biopolítica de las poblaciones, un proceder que no es disciplinar sino securitario; que entiende de cálculo de riesgos; que no apunta al individuo sino a su medio ambiente; que cuantifica la multitud de

Ankulegi 16, 2012, 127-141

Fecha de recepción: 10-IV-2012 / Fecha de aceptación: 2-X-2012

ISSN: 1138-347-X © Ankulegi, 2012

factores mediáticos y los cruza para obtener una distribución normal de los casos, agrupados según variables que hay que normalizar actuando sobre los valores extremos (ibídem: 76-84). Ejemplos de la normación disciplinaria serían la rehabilitación en las cárceles panópticas, el tratamiento de enfermos y locos en los hospitales, la educación de los niños y jóvenes bajo vigilancia parental o en la escuela, también la organización científica del trabajo en la fábrica. Ejemplos de la normalización securitaria lo son las campañas médicas de variolización y vacunación, las políticas demográficas que trabajan con tasas de fertilidad, o los cálculos de la permeabilidad deseada de las fronteras; normalización, por tanto, de la incidencia epidémica, de los nacimientos, los éxodos, las migraciones, etcétera.

La definición del biopoder en términos de gobierno de la vida por normación y normalización empuja la datación de sus primeras formas hacia finales del XVIII y comienzos del XIX. Foucault observa cómo surge entonces, en tanto que razón más general del biopoder, un principio inverso al de la vieja soberanía: en vez del derecho soberano de vida y muerte, resumido en la razón del «dejar vivir y hacer morir», la máxima gubernamental «hacer vivir, dejar morir» que asume la vigorización de la vida como su objetivo principal (Foucault, 2003 y 2005). La soberanía y la biopolítica, insiste Foucault, son de distinta naturaleza. Tampoco hay que confundir gobernar con reinar, mandar o hacer la ley. El reino, el mando y el bando hablan el lenguaje de la jurisdicción, la soberanía y el estado. Sus objetos no son ni el cuerpo a devolver a la norma ni la población a adecuar en el conjunto de las normalidades, sino el cuerpo del vasallo, del ciudadano, del pueblo que ha de mantenerse en justicia, por derecho, enlaza-

do al soberano. Por el contrario, el «gobierno» propiamente dicho, nunca es el «gobierno de un estado» y de lo que este sujeta –los súbditos (sujetos al derecho) o ciudadanos (sujetos del derecho)– sino un «gobierno de los hombres»: de sus fuerzas vitales, su salud, su trabajo, sus movimientos, también sus opiniones. Así, Foucault llama gubernamentalización al proceso histórico por el cual algo exterior al estado, y por completo heterogéneo, llega para colonizarlo, primero de manera funcional al cuerpo del rey (la *raison d'être* absolutista), luego como crítica e instauración de una constante sospecha del poder soberano (liberalismo). Nace así un arte gubernamental, al lado y finalmente en conflictiva relación con la soberanía, cuyos temas vitales racionalizará la normación y la normalización biopolítica.

La máquina antropológica: *bios* y *zoé*

Tanto Agamben como Espósito le reprochan a Foucault haber fallado en sus dataciones. Consideran que el origen y lo fundamental de la biopolítica moderna no tiene que ver con la destrucción del estado absolutista sino con su propia formación y esencia. Ambos apuntan hacia Hobbes y su época. Según Agamben, en el siglo XVII, la soberanía, pensada como Leviatán u «hombre artificial», aparece como incorporación del estado de naturaleza en el estado político; «o si se prefiere, como un umbral de indiferencia entre naturaleza y cultura [y] entre violencia y ley» (1998: 51). La indistinción descansa en una paradoja que termina por definir la estructura de la soberanía moderna: soberano es aquel que, siendo el garante del ordenamiento jurídico, puede declarar el estado de excepción y suspenderlo; dicho de otra ma-

nera: «Soberano es quien decide sobre el estado de excepción» (Schmitt, 2009: 13). La otra cara de este poder soberano, eludida por Carl Schmitt, es la nuda vida o vida despojada de todo ropaje político. En diálogo crítico con las reflexiones etnográficas de Durkheim y Mauss acerca de lo puro y lo impuro en la ambivalencia de lo sagrado, Agamben concluye que «soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar el sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida de esta esfera» (ibídem: 109). Tras la faz de la biopolítica del siglo XVII, descubre una historia remota que recorre todo el trayecto de la civilización occidental caracterizándola de comienzo a fin. La raíz que hará florecer los siglos de esta tradición nos remite a la distinción aristotélica entre *bios* (vida política, vida propiamente humana) y *zoé* (la vida im-política o vida animal del hombre), escisión más tarde replicada jurídicamente en Roma en la figura paradigmática del *homo sacer*: aquel que no puede ser sacrificado, pero a quien cualquiera puede dar muerte.

Para Espósito la distinción entre *zoé* y *bios* no será menos importante. En contra de la interpretación foucaultiana, vuelve a hallar en Hobbes un anticipo de la biopolítica moderna. Con el *Leviatán* se introduce *in nuce* lo que denomina el principio inmunitario o «paradigma inmunológico», es decir, una vía negativa por la cual se vincula el poder a la conservación de la vida, una vida a defender en negativo, una protección negativa que introduce pequeñas dosis del propio patógeno del cual quiere defenderse para bloquearlo y anularlo (Espósito, 2005). Si bien la inmunología no apareció como práctica médica hasta finales del XIX, según Espósito, el mismo principio de la *immunitas* estaría presente en

el tipo de poder soberano propuesto por Hobbes, ya que, con el fin de asegurar la vida, inocula una dosis, limitada por el pacto, del mismo poder político que puede dar a todos muerte: los contratantes delegan parte de su libertad en aquel Monstruo que a todos puede matar, porque él es el único que, gracias a su mecanismo disuasorio, puede poner fin a la situación virtual (estado de naturaleza) de guerra de todos contra todos.

Al igual que en la obra de Agamben, vemos cómo una misma razón política atraviesa toda la historia occidental. En esta ocasión, la estructura inmunitaria de Espósito (2009a: 18-19) viaja desde Roma, donde se habría encarnado en el derecho de vida y muerte del *pater familias*, que dispone de la vida de sus hijos. Pero, otra vez, no se trata más que de un segundo momento en el drama biopolítico occidental. Lo propiamente inmunológico puede encontrarse ya en la Atenas clásica. En nombre de la salud de la comunidad, se pregunta Espósito, ¿acaso no fue Platón el primero en teorizar y promover la eugenesia al aconsejar acabar en Esparta con los niños no aptos para la vida de la polis? El Platón inmunólogo introducía dosis controladas y selectivas de muerte para salvar y vigorizar la vida (Espósito, 2006: 85). De esta manera, a partir de Aristóteles y Platón, del *homo sacer* romano y del *pater familias*, ambos autores, distanciándose de Foucault, descifran en el biopoder una razón de múltiples caras. Una misma razón, que a lo largo de sus transfiguraciones en el tiempo, conserva en esencia su principio, y se desarrolla como tétrico *telos* occidental desde la antigüedad hasta el campo de concentración nazi, y de ahí hasta nuestros días: limpiezas étnicas, campos de refugiados, centros de detención de inmigrantes, Guantánamo, etc.

Desde el punto de vista de una antropología del biopoder, quizás lo más interesante de la obra de Espósito sea su genealogía de la medicina y de la política moderna, es decir, cuando el análisis de lo inmunitario se mantiene cerca de los discursos y las prácticas, de lo que dicen y hacen los actores implicados en su análisis. Su lectura en retrospectiva de Hobbes no logra establecer conexiones rigurosas, se le atribuye la paternidad de las políticas inmunológicas sin explicar su relación con la medicina ulterior más que por similitudes lógicas, evocadoras pero no empíricas, en exceso holgadas. En cambio, su interpretación del tratamiento dado a la vida por los médicos y la política desde el siglo XIX puede ayudar a enriquecer el ya de por sí fecundo campo de los *cultural studies* y las investigaciones etnográficas de las poéticas y políticas del saber inmunológico (Latour, 1993; Haraway, 1995; Martin, 1995; Heath, 1997; Napier, 2003 y 2012; Paxon, 2008; Cohen, 2009).

En cuanto a las tesis de Agamben, nos encontramos con tres problemas. Con respecto a su utilidad antropológica, su punto fuerte tal vez se encuentre en lo que crecientemente se ha visto como una necesidad: repensar la temática del biopoder, de la política en general y de la antropología en particular, preguntándose por la naturaleza del *anthropos*, del animal y del animal en el *anthropos* (Fernández de Rota, 2010 y 2012). Ahora bien, resulta cuando menos dudoso que una *reproblematización* suficiente quepa en la estrecha polaridad entre *bios* y *zoé*. Las llamadas «etnografías multiespecies» (Kirksey y Helmreich, 2010) parecen recorrer caminos más prometedores con sus aproximaciones al problema al modo de los «agenciamientos»

y «rizomas» de Deleuze y Guattari (2004). En este sentido, cabe citar el estudio de las *companion-species* de Haraway (2003); la articulación, entre Margulis (2002) y Foucault, de las *symbiopolitics* investigadas por Helmreich (2009); las nuevas versiones de la antropología ecológica que ponen el énfasis en la constitución relacional de los seres (Ingold, 2006; Escobar, 2008); las «perspectivas multinaturalistas» (Viveiros de Castro, 2010); la teoría de los «actores-red» (Latour, 2008) y la noción del «amor-entre-especies» (Tsing, 2011). Todas estas propuestas tienen en común su interés por pensar las «formas de vida emergentes» (Fischer, 2003) más allá de la dicotomía humano/no humano, comprendiendo al «viviente» de un modo descentrado –tomando en serio las aportaciones de las últimas décadas realizadas en las Ciencias de la Vida– con respecto a las limitaciones de la vieja noción de organismo heredada del XIX.

De vuelta a Agamben, un segundo problema tiene que ver con la confusión de las racionalidades políticas y, al fin, con su reducción de todas ellas a una sola. En el primer volumen de *Homo sacer* (Agamben, 1998) cabe objetarle que, refiriéndose a lo que en Foucault eran unos dispositivos de gobierno, los confunda con las líneas propias de la soberanía, eludiendo un debate real con el planteamiento que desea corregir y superar. Lo que se le reprocha aquí es su enmarcación jurídica y estadocéntrica del poder (Lemke, 2011b). Ciertamente es que, más tarde, en *El reino y la gloria* (Agamben, 2008) pretende salvar parte de esta objeción gracias a la identificación de una raíz común desenvuelta tanto en el arte gubernamental como en la soberanía. Este elemento que unifica sus racionalidades será el «providencialismo». Para Agamben, la signatura providencial pervive

en la secularización de la política y la economía determinándolas. Prueba de ello sería la «mano invisible» de Adam Smith, imagen de la *manus gubernatoris* divina de Aquino, Lutero, Leibniz o Malebranche. En este punto, Agamben ignora las interpretaciones diametralmente opuestas de su interlocutor. En *Nacimiento de biopolítica* (2007), Foucault advertía que para comprender la metáfora de Smith, no hay que quedarse con la «mano», sino entender el significado de su invisibilidad: por qué persiguiendo el bien individual y solo el bien individual, los individuos trabajan –lo quieran o no– por el bien colectivo. La mano invisible viene a ilustrar la incapacidad, la imposibilidad e indeseabilidad de una posición soberana, de un ojo absoluto o *sensorium dei*, de una planificación providencial, en la economía política; con ella, sean cuales sean las reminiscencias semánticas y las creencias devotas de Smith, viene a enunciarse la muerte del providencialismo para asuntos económicos (Foucault, 2007: 222; Fernández de Rota y Diz, en prensa).

Por último, existe un tercer problema de método que guarda relación con la indeterminación y la sobregeneralización. Indeterminación de la vida, que en la obra de Agamben, así como otros teóricos del biopoder (Negri y Hardt, 2009; Mbembe, 2011), funciona como una categoría casi-ontológica. Las categorías de la *zoé* y la *bios* parecen ser las mismas antes y después de Buffon, antes y después de Darwin, lo cual no es de extrañar, pues Agamben realmente centra su atención en lo que llama la thanatopolítica o necropolítica; las políticas de la muerte. Antes que nada, lo que le interesa es la desnudez de una vida indeterminada (Lemke, 2011b). Y si poco tiene en cuenta los cambiantes discursos que definen la vida, no les presta mayor atención a las prácticas. A pesar de reclamar

metodológicamente la genealogía foucaultiana, difícilmente puede ser así cuando los espacios y las relaciones de poder empíricas son en su análisis secundarios, poco más que breves descripciones convocadas ad hoc para la justificación de un análisis del discurso que se torna fundamental, y que tal vez pudiese asimilarse a una arqueología del saber si no fuera porque lo que la arqueología foucaultiana perseguía era cartografiar las conexiones y rupturas, desenmarañar las migraciones conceptuales y temáticas dentro de «matrices de saber» que –como advirtió en su reflexión metodológica (Foucault, 2008)– no se deberían confundir con unidades socioculturales o épocas. Nada que ver con la búsqueda de una verdad oculta a través de la «lógica analógica del ejemplo» (Agamben, 2009), un paradigma en penumbra y totalizante («la política ha pasado a ser integralmente biopolítica», Agamben, 1998: 152) que signa en la amplitud de una época los tiempos modernos («el campo de concentración como *nomos* de la modernidad» [ibídem: 211]) e incluso la entera historia occidental (el bando soberano como origen de la política, productor de la excepción y la nuda vida del *homo sacer*).

Esta misma predilección por lo paradigmático y por la búsqueda del principio oculto de la política occidental, tan contraria a la metodología foucaultiana, está de nuevo en Espósito. A pesar de enfrentarse al «totalitarismo» metodológico de quienes hablan de los totalitarismos como si este fuese un concepto político riguroso y esclarecedor (2009b), él no duda en generalizar la biopolítica («ya no es concebible otra política que una política de la vida», 2006: 27) y entender su reverso thanatopolítico como resorte intelectual que permite «una reflexión epocal renovada» (ibídem: 20).

Biopoder y biolegitimidad

Sin pretender ser exhaustivo, podríamos señalar tres grandes campos de estudio etnográfico de la biopolítica. Primero, la antropología de la ciencia: etnografías en los laboratorios, en las empresas biotecnológicas, siguiendo las pruebas clínicas, de la gestión gubernamental de los pacientes y la salud pública, del activismo de colectivos organizados de enfermos; todo ello en relación, principalmente, con la biología y la medicina. Segundo, la antropología relativa a las guerras, los etnocidios, las diásporas, la etnografía de los desplazados, de los migrantes indocumentados y sus centros de detención, de los campos de refugiados y de quienes buscan asilo político en el extranjero. Tercero, los estudios de la colonización y las situaciones poscoloniales, que introducen narrativas descentradas provincializando Europa y enfatizando la importancia de la variable raza, y el racismo, para comprender el lado más peligroso y dañino de la biopolítica.

Una clasificación similar a esta, pero que incluye la tercera categoría parcialmente dentro de la segunda, ha sido defendida recientemente por Didier Fassin (2011). En su ensayo propone una reorientación de las exploraciones presentes. Fassin retoma ahí la distinción de Canguilhem (2008) entre *le vivant* (los seres vivos) y *le vécu* (la experiencia vivida), reinterpretándola a la luz del pensamiento de Hannah Arendt (2005), para quien la diferencia entre *zoé* y *bios*, el humano y el animal, es que el primero posee una «vida biográfica», es decir, una cronología surcada por eventos que pueden ser narrados, sin la cual no puede haber *vita activa* y, por ende, política. Fassin considera que una buena parte de los estudios biopolíticos realizados desde la antropología de la ciencia se

limitan a etnografiar lo que los científicos, las ciencias y el resto de actores implicados con o en contra de ellas entienden por vida biológica. Por el contrario, una antropología de las políticas de la vida debe prestar atención tanto a la construcción del significado biológico como a la experiencia biográfica de la vida, en un encuentro entre ciencia y política, biología y experiencia, especialmente atenta a la dimensión moral. Ahora bien, esta orientación moral que propone no ha de entenderse como una llamada a emitir juicios, a discriminar lo que es el bien y lo que es el mal en sí, sino a indagar, en el campo de estudio, cómo producen y definen los actores tales categorías morales: «¿Cuáles son las normas y valores subyacentes en las políticas de la vida de las sociedades contemporáneas?» (2011: 191).

Fassin menciona varios ejemplos: una obra muy conocida en la antropología norteamericana, *Life Exposed. Biological Citizens after Chernobyl* de Adrianna Petryna (2002); también sus propias investigaciones, que poco después recopilará en *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present* (Fassin, 2012). La aproximación empírica que defiende sirve para desbaratar ciertas totalizaciones y simplificaciones acerca de lo que la vida es políticamente hoy. Además de estudiar las políticas del sida en Sudáfrica, Fassin realizó trabajo etnográfico en las afueras de Calais, en un campo de refugiados gestionado por la policía francesa y la Cruz Roja. Sostiene que, muy a pesar de las tesis de Agamben, los que ahí moran no pueden ser vistos como meros *homo sacer* —seres carentes de derechos, impolíticos, a los que solo les queda su vida desnuda—, sino que han de ser entendidos como sujetos situados en la encrucijada de una creciente confusión entre humanitarismo y política que crea una conflictiva resignificación del campo y las formas

de la ciudadanía. Según Agamben, la separación entre humanitarismo y política supone el creciente peso de la biopolítica de la nuda vida, al modo del campo de concentración. Fassin descubre algo muy distinto. Durante la década de los noventa, en una combinación moral de represión y compasión, al tiempo que Francia intentaba frenar la migración y reducía a la sexta parte el número total de concesiones de asilo político, multiplicó por siete los casos de extranjeros acogidos por «razones humanitarias» invocadas en nombre de su cuerpo sufriente (enfermedades graves que no serían tratadas en su país de origen). No obstante, el cambio en los parámetros de legitimación política de la vida no condujo a su necesaria despolitización. Muy por el contrario, dio lugar a nuevas reivindicaciones políticas de los propios implicados y de las ONG humanitarias: «los inmigrantes indocumentados podían recibir derechos sociales –no solo derecho de residencia sino también ayuda médica– mientras pudiesen probar su patología» (2010: 34).

Este giro desde lo republicano hacia lo humanitario, o si se quiere, desde lo iniciado por la Declaración Universal del 1789 hasta la del 1948, y más allá de las Declaraciones, esta politización de la vida a la que atiende el humanitarismo, muestra cómo la razón humanitaria se mezcla con lo que Agamben llamaría la *zoé* para suscitar un interés por un tipo diferente de vida, que no conlleva tanto la extensión del *homo sacer* como la formación de nuevas bioc Ciudadanías, y que más allá de la reducción a la nuda vida, propicia formas novedosas de resistencia política, pero también de represión y discriminación. La razón humanitaria no se sustrae de las valorizaciones desiguales. Fassin le reprocha a Foucault no haber atendido en igual medida a las desigualdades sociales que a los dispositivos nor-

malizadores. Propone reformular el biopoder en términos de biogegimitidad para dar cuenta de la biodesigualdad o valoración moral y desigual de las vidas. La importancia de las desigualdades vitales se hace patente, por ejemplo, en el continuo ensanchamiento de la brecha que separa los años de esperanza de vida en los países ricos y en los países pobres. Fassin ejemplifica la biodesigualdad en el *apartheid* y cómo fue legitimado por una valoración diferente de las vidas negras y blancas. Otro ejemplo sería la doctrina de la «guerra con cero bajas», que legitima los bombardeos a gran altura justificando los «daños colaterales» en nombre de la seguridad de la vida de los militares: si por un aviador muerto en Kosovo fueron víctimas de su mala puntería quinientos civiles, podría decirse que quinientas veces mayor es el valor asignado a la vida de los militares que a la de los civiles.

A partir de estas consideraciones, Fassin intenta reformular las aproximaciones foucaultianas y apartarse de Agamben. En contra de su *homo sacer*, ofrece el diagnóstico de la ciudadanía derivada del asilo biohumanitario, lo cual forma parte de una constelación más amplia, las llamadas ciudadanías biológicas (Wehling, 2011; Rose, 2006), de las cuales sería un ejemplo más el recogido en *Life Exposed*. En verdad, la etnografía ucraniana de Petryna toma por objeto de estudio una forma concreta de ciudadanía biológica, definida por lo que Paul Rabinow llamó «biosociabilidades» (más adelante volveremos sobre esta cuestión). Petryna retrata una situación en la que la radioactividad y el nacionalismo se dan la mano. Tras la catástrofe de Chernóbil, y luego de la implosión de la Unión Soviética, al tiempo que el socialismo real daba paso a las políticas neoliberales y como parte del propio proceso de *nation-building* ucraniano, el nuevo estado independiente

reivindicó y asumió las consecuencias de la catástrofe silenciada por Moscú. En su momento, el Kremlin no reconoció más que unas pocas decenas de afectados. Ucrania elevaba ahora el número a 3,5 millones, el 5 % de la población. Para su cuidado se creó un nuevo estado de bienestar biológico innovando en las formas biopolíticas. El *welfare* sanitario basado en la universalidad de la ciudadanía dio paso a un *welfare* parcial, con prestaciones diferentes según cómo fueran clasificados los sujetos en función del nivel de contaminación nuclear de sus cuerpos. La inclusión o exclusión en el sistema de prestaciones sanitarias dependía del hecho de lograr demostrar la patología. De nuevo entraban en juego así, dirá Fassin, los criterios biológico-humanitarios de una política de la vida que, más allá de la normalización, se expresaba en términos de biolegitimidad.

Un laboratorio para lo contemporáneo

Un artículo que verse sobre biopolítica y antropología no puede obviar las contribuciones de Paul Rabinow, quien, desde su trabajo inicial con Dreyfus a comienzos de los años ochenta (Rabinow y Dreyfus, 2001), se ha esforzado por traducir sistemáticamente las implicaciones metodológicas de la propuesta foucaultiana a las ciencias sociales. Para concluir este artículo, quisiera comentar su última iniciativa, ya que nos puede ayudar a precisar los contornos del biopoder y del humanitarismo.

Rabinow es el principal promotor del Anthropological Research on the Contemporary (ARC), un grupo de antropólogos que durante los últimos años han estado investigando las transformaciones actuales de

los dispositivos por Foucault diagnosticados, así como el surgimiento de otros nuevos. El ARC se presenta como un laboratorio experimental, conceptual y etnográfico (Rabinow, 2009). Sin querer imitar los laboratorios de las ciencias naturales, ha construido sus propios procedimientos recursivos y formalizaciones conceptuales con el fin coordinar la labor de sus investigadores. Los primeros bocetos del proyecto fueron recogidos en *Anthropos Today* (Rabinow, 2003), seguidos de las publicaciones de Rabinow *Marking Time* (2008) y *The Accompaniment* (2011). En el primero de ellos, Rabinow define al *anthropos* como el animal que sufre de una variedad de *logoi*. Esta pluralidad de racionalidades es recogida en la pluralidad de dispositivos analizados: cada uno con su propia razón y fecha de fabricación. Se dirá que, del ensamblaje de elementos heterogéneos organizados en los dispositivos, emerge la multiplicidad humana siempre inestable. Siguiendo a Nietzsche, Foucault había asegurado del «hombre» del cual hablaban las ciencias humanas, que, como cualquier otra figuración de lo humano, antes o después estaba condenada a desaparecer: «como en los límites del mar un rostro de arena» (2006b: 375). El ARC busca diagnosticar la emergencia y sedimentación de elementos que dan forma hoy a los nuevos «rostros» del *anthropos*. Su énfasis está en lo *contemporáneo*, definido como «la ratio de la modernidad en movimiento, que se mueve entre el pasado reciente y el futuro cercano en un espacio (no lineal) que calibra la modernidad como un *ethos* que ya se está volviendo histórico» (Rabinow, 2008: 2). No se trata, por tanto, de identificar un pasaje epocal. Se rechaza la identidad entre cultura, sociedad y época; todos ellos, en definitiva, conceptos propios de la vieja figura del *anthropos*. El inestable *ensamblaje*, matriz

efervescente de la que se forman los *dispositivos*, está compuesto de elementos heterogéneos imposibles de reducir a una cultura en un tiempo histórico que exprese una razón.

De las numerosas ramificaciones del ARC me limito a seleccionar –más bien, reconstruir– un itinerario posible. Arranca en el ensayo de Rabinow publicado en *Writing Culture* (1986) y pasa por su obra *French Modern* (1989), para luego avanzar por las investigaciones del ARC en la temática biosecuritaria.

En el *Writing Culture*, Rabinow llamaba a antropologizar Occidente: «mostrar cuán exótica ha sido su constitución de la realidad; hacer hincapié en aquellos dominios que más se han dado por supuesto; hacerlos parecer lo más históricos y peculiares posible; mostrar cómo sus pretensiones de verdad están ligadas a prácticas sociales y se han convertido, por lo tanto, en fuerzas efectivas del mundo social» (Rabinow, 1986: 241). En *French Modern* asumía tal reto, precisamente poniendo en cuestión los adjetivos entonces utilizados. Para lo concerniente a Francia, exponía como a lo largo del XIX había aparecido aquel mundo social, un medio y una cristalización institucional que mezclaba variables biológicas y sociales, y que al poco de ser «descubierto» se convertía en un universal casi-ontológico. Rabinow comenzaba su estudio con un acontecimiento significativo: la llegada del cólera a Francia en 1832. La epidemia había dado al traste con las clásicas explicaciones hipocráticas, construidas en función de las variables atmosféricas y geográficas. Con la ayuda de la estadística, los expertos explicaron la incidencia diferencial de la epidemia a partir de las «condiciones de existencia». Variables sociales, relativas a las formas de vida de las distintas poblaciones urbanas, fueron elaboradas para forjar en el cruce con lo biológico la no-

ción de «patología social». Así, para enfrentarse a ciertos acontecimientos recurrentes como las epidemias, terminará por ser creado todo un sistema securitario que toma por su objeto estas poblaciones estadístico-sociales, que trabaja a partir de la racionalidad normativa de la prevención, y que tiene por objetivo la normalización de los valores extremos mediante la distribución social de los riesgos.

Del 1832 y de las revoluciones del 1848 hasta el final del siglo, tuvo lugar, por decirlo con Donzelot (1994), un «auge de lo social» –de la «cuestión social», del «socialismo», de las «ciencias sociales», de la «medicina social», de los «trabajadores sociales»– que desembocará en la creación del llamado «estado social», aglutinador de los más tempranos cimientos del *welfare*, sin duda una forma biopolítica mucho más benigna que otras. El estado de bienestar se levanta en Europa occidental al terminar las dos guerras mundiales. Pero en los Estados Unidos no hubo Plan Beveridge. A pesar del New Deal, el dispositivo destinado a asegurar la salud de la población fue ensamblado en una dirección muy distinta. Durante la Guerra Fría, el modelo militar para la «defensa civil», pensado para prevenir posibles ataques nucleares o con armas biológicas, también se impuso para cuestiones sanitarias. El modelo que se desarrolla a partir de aquí contribuye a rediseñar el cuerpo político de manera alternativa al universalismo social. Modifica, por tanto, toda una constelación de elementos en la figura del *anthropos*; lo hace en lo tocante a la bioseguridad, uno de los temas de estudio privilegiados por el ARC (Collier, Lakoff y Rabinow, 2004).

Collier y Lakoff (2006) llamaron «seguridad de sistemas vitales» al dispositivo naciente que compite con su predecesor. Junto con ellos, Fearnley, otra investigadora del ARC, analiza cómo del énfasis militar en la

prevención de ataques en los puntos vitales de la nación –lugares de suministro de agua, centrales energéticas, etc.– surge un primer «sistema de vigilancia de las enfermedades» a finales de los 1950. Con él se crearon equipos de expertos altamente cualificados y entrenados para situaciones de emergencia, movilizables nada más ser detectado el primer foco infeccioso. El objetivo ya no era normalizar o crear medidas de seguridad social, sino actuar puntualmente, elucidar las causas in situ y extirpar los microbios de lo social (Fearnley, 2005a). Lakoff y Collier investigaron una versión ulterior del sistema, basado en modelos de simulación de escenarios posibles para anticipar potenciales efectos catastróficos. En ambos casos lo que se deja de lado es la concepción holista, la intervención continuada sobre el total de las poblaciones, las medidas *welfaristas* aseguradoras de la salud nacional, la distribución social del riesgo y el énfasis en la predicción. Ante sucesos impredecibles, ya sean de orden político (bioterrorismo) o natural, como las «pandemias emergentes» (por ejemplo, gripe aviar), la racionalidad normativa de este sistema de redes, alertas y simulaciones, no podrá ser preventiva sino anticipatoria, o mejor, un estado de alerta, el estar-preparados (*preparedness*), anticipar los escenarios para hacer de la catástrofe o caos venidero un «desorden controlado» (Fearnley, 2005b).

Los miembros del ARC (Collier y Lakoff, 2008) señalan varios momentos decisivos en la evolución de este tipo de dispositivos. Primero, en la posguerra y luego en los años sesenta y setenta, cuando se aplican a la gestión de la salud las estrategias militares pensadas para la «defensa civil», y se crean los planes unificados tanto para peligros políticos como naturales (*all-hazard planning*). Luego, en los años ochenta y noventa, con la migración de

estas técnicas a los sistemas emergentes de salud global, ligados a organizaciones transnacionales y muchas veces también al humanitarismo. Y al fin, tras el 11-S, cuando estos planes diseñados para emergencias se convierten –gracias a las TIC y a las innovaciones en la década anterior– en un programa rutinario de vigilancia (Fearnley, 2005a). Ahora bien, a pesar de la creciente importancia de estos mecanismos y la agudizada crisis del *welfare* social, no se da una simple suplantación lineal de un modelo por otro, sino una conflictiva interacción donde unos elementos ganan fuerza y otros la pierden, y se contaminan los dispositivos para reconfigurar, por tanto, la figura securitaria. En verdad, conviven tres formas, la seguridad soberana, la biopolítica de las poblaciones y la de los sistemas vitales, tal y como se recoge en la tabla de la página siguiente

Según el diseño del ARC, esta distinción conceptual y formalización de los dispositivos ha de servir para iluminar una parte del problema antropológico, en este caso, desde el punto de vista de la humanidad que se pretende asegurar y lo que su seguridad significa. La figura antropológica podrá ganar complejidad y nitidez al ir sumando y contrastando distintas conexiones existenciales. Acabamos de mencionar al humanitarismo en relación a la seguridad. Hemos visto cómo para Fassin la razón humanitaria implicaba una transformación en el biopoder que lo llevaba desde los criterios de la normalización hasta los de la legitimidad. El ARC opta por otra solución. Como Fassin, apartándose de Agamben, considera que la biopolítica y el humanitarismo son de distinta naturaleza, pero precisa lo siguiente. Que la biopolítica tiene que ver con la problematización de la vitalidad colectiva de la humanidad; su morbilidad y mortalidad, por ejemplo. Que, para

	Seguridad del Estado soberano	Seguridad de poblaciones	Seguridad de sistemas vitales
Momento de articulación	Siglo xvii. Monarquías territoriales	Siglo xix. Higiene urbana	Mediados del xx. Defensa civil
Racionalidad normativa	Interdicción	Prevención	Preparación
Tipo de amenazas	Adversarios	Eventos de ocurrencia regular	Eventos impredecibles potencialmente catastróficos
Forma de conocimiento ejemplar	Estrategia	Estadística	Promulgación
Operación	Disuasión o defensa contra un enemigo	Distribución de riesgos	Indicación de vulnerabilidad, desarrollo de capacitaciones

Tabla elaborada por Collier y Lakoff, tomada de Lakoff (2008).

poder hablar de biopoder, han de darse a la vez tres elementos: 1) la elaboración de discursos con pretensiones de descubrir y decir la verdad acerca de lo que es la vitalidad de los humanos; 2) unas estrategias o relaciones de poder que tomen por objeto a las poblaciones, asuman o no el conjunto social; 3) unos modos de subjetivización por los cuales los individuos puedan ser llevados a trabajar sobre sí mismos en nombre de la salud y/o la vida (Rabinow y Rose, 2006). Es ciertamente distinta la manera con la que el biopoder y el humanitarismo se hacen cargo de la vida. Lo que el dispositivo humanitario pone en juego no es la verdad sobre la vida, tampoco la elucidación de la norma con respecto a la cual el individuo ha de actuar sobre sí; ni mucho menos pretende maximizar la vitalidad con técnicas disciplinarias o reguladoras. Muy por el contrario, el objeto del humanitarismo es la dignidad del viviente. No busca una

verdad de la vida, sino que se expresa sobre su integridad de manera declamativa. No opera mediante la regulación de las poblaciones. Su racionalidad normativa sería, más bien, protectora; la protección de quienes reclaman, en nombre de la dignidad, sus derechos humanos (Rabinow y Bennett, 2009).

Con este juego de distinciones conceptuales, podemos recapitular sobre lo anteriormente dicho acerca de las distintas ciudadanía biológicas. Petryna estudiaba biosociabilidades. Rabinow vio en ellas una transformación fundamental del biopoder contemporáneo, emparejado con los desarrollos de la biotecnología. En contraste con los viejos postulados de la sociobiología —«la cultura construida en base a una metáfora con la naturaleza»— las biosociabilidades pueden ser entendidas como la «naturaleza» modelada sobre la base de la «cultura» pensada como práctica (Rabinow, 1996: 99). Ejemplos de

estas biosocialidades serían los grupos de pacientes, sus asociaciones reivindicativas y los enfermos implicados en la investigación de vacunas y terapias, cuya identidad y sociabilidad es ensamblada en relación con los laboratorios, las farmacéuticas, los relatos médicos, la autoayuda y el elemento biológico (un cromosoma, un virus) alrededor del cual el grupo se organiza. Más allá de las formas integrales del cuerpo somático y social, con los avances en la ingeniería biológica, al dejar de ser el cuerpo un todo orgánico y practicarse como una especie de *software* molecular recombinante, parcialmente reconstruible y programable, surge la posibilidad de estas formas nuevas de asociacionismo (Lemke, 2011a). El biopoder se transforma. La biopolítica de estos pacientes y laboratorios no se confunde con aquellas otras de los refugiados,

de los asilos humanitarios, donde la vida no entra en juego sino por el riesgo de muerte o ante la indignidad a la que es o puede ser sometida. Por tanto, dos dispositivos distintos. Las ciudadanías biológicas y la seguridad de sistemas vitales reconfiguran los ensamblajes biopolíticos. Los casos mencionados por Fassin señalan más bien puntos intersección de ambas máquinas, sus convergencias contemporáneas. Estas se cruzan más allá del *welfare* y la ciudadanía política, a menudo más allá también del estado-nación, en una cuestión humanitaria y securitaria. Así, por ejemplo, la lógica discontinua y quirúrgica del estar-preparado (*preparedness*), resuena en las arenas globales del humanitarismo, en la activación durante las situaciones de emergencia de sus dispositivos médico-militares.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio (1998) [1995] *Homo Sacer*, Valencia, Pre-Textos.
- (2008) [2007] *El reino y la gloria*, Valencia, Pre-Textos.
- (2009) [2008] *The Signature of All Things*, Nueva York, Zone Books.
- ARENDT, Hannah (2005) [1958] *La condición humana*, Barcelona, Paidós.
- CANGUILHEM, George (2008) [1965] *Knowledge of Life*, Nueva York, Fordham University Press.
- COHEN, Ed (2009) *A Body Worth Defending*, Durham, Duke University Press.
- COLLIER, Stephen; LAKOFF, Andrew. (2006) «Vital systems security», *ARC Working Paper*, 2, [en línea] <<http://anthroposlab.net/wp/publications/2007/08/workingpaperno2.pdf>>.
- COLLIER, Stephen; LAKOFF, Andrew (eds.) (2008) *Biosecurity Interventions*, Nueva York, Columbia University Press.
- COLLIER, Stephen; LAKOFF, Andrew; RABINOW, Paul (2004) «Biosecurity. Towards an anthropology of the contemporary», *Anthropology Today*, 20 (5): 3-7.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix (2004) [1980] *Mil mesetas*, Valencia, Pre-Textos.
- DONZELOT, Jaques (1994) [1984] *La invención de lo social*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- ESPÓSITO, Roberto (2003) [1998] *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2005) [2002] *Inmmunitas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2006) [2004] *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2009a) [2007] *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2009b) [2008] «Totalitarismo o biopolítica», in R. ESPÓSITO, *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Barcelona, Herder.
- ESCOBAR, Arturo (2008) *Territories of Difference. Place, Movements, Life, Redes*, Durham, Duke University Press.
- KIRKSEY, Eben; HELMREICH, Stefan (2010) «The emergence of multispecies ethnography», *Cultural Anthropology*, 25 (4): 545-576.
- FASSIN, Didier (2010) [2009] «Otra política de la vida es posible: crítica antropológica al biopoder», in V. LEMM (ed.) *Michel Foucault: neoliberalismo y biopolítica*, Santiago de Chile, Universidad Diego Portales.
- (2011) «Coming back to life: An anthropological reassessment of biopolitics and governmentality», in U. BRÖCKLING; S. KRASMANN; T. LEMKE, *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*, Nueva York; Londres, Routledge, 185-200.
- (2012) *Humanitarian Reason. A Moral History of the Present*, Berkeley, University of California Press.
- FEARNLEY, Lyle (2005a) «Pathogens and the strategy of preparedness», *ARC Working Paper*, 3 [en línea] <<http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/05/wp-no3.pdf>>.
- (2005b) «'From chaos to controlled disorder': Syndromic Surveillance, Bioweapons, and the Pathological Future», *ARC Working Paper*, 5, [en línea] <http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/01/fearn_chaos_to_disorder.pdf>.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, Antón (2012) «Postfacio. Crítica y crisis antropológica», in J. A. FERNÁNDEZ DE ROTA, *Una etnografía de los antropólogos en Estados Unidos*, Madrid, Akal, 349-379.
- (2010) «Patrimonium/Anthropos. Delineamientos de una antropología de lo contemporáneo», *Sphera Publica*, especial: 395-440 [en línea] <<http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=29719717015>>.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, Antón; DIZ, Carlos (en prensa) *Zoopolitik. Reinención democrática y política de movimiento*, Barcelona, Melusina.
- FISCHER, Michael (2003) *Emergent Forms of Live and the Anthropological Voice*, Durham, Duke University Press.

- FONTANA, Alessandro; BERTANI, Mauro (2003) «Situación del curso», in M. FOUCAULT, *Hay que defender la sociedad*, Madrid, Akal, 233-248
- FOUCAULT, Michel (2003) [1975-1976] *Hay que defender la sociedad*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2005) [1976] *La voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI.
- (2006a) [1977-1978] *Seguridad, territorio y población*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2006b) [1966] *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI.
- (2007) [1978-1979] *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- (2008) [1969] *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo XXI.
- (2010) [1974] «Nacimiento de la medicina social», in M. FOUCAULT, *Obras esenciales*. Barcelona, Paidós, 651-671.
- HARAWAY, Donna (1995) [1991] «La biopolítica de los cuerpos posmodernos: constituciones del yo en el discurso del sistema inmunitario», in D. HARAWAY, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 348-396.
- (2003) *The Companion Species Manifesto*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
- HEATH, Deborah (1997) «Bodies, antibodies, and modest interventions», in G. Downey; J. Dumit (eds.) *Cyborgs and Citadels*, Santa Fe, School of American Research Press, 67-82.
- HELMREICH, Stefan (2009) *Alien Ocean: Anthropological Voyages in Microbial Seas*, Berkeley, University of California Press.
- INGOLD, Tim (2006) «Rethinking the animate, re-animating thought», *Ethnos*, 71 (1): 9-20.
- LAKOFF, Andrew (2008) «The generic biothreat, or how we became unprepared», *Cultural Anthropology*, 23 (3): 399-428.
- LATOUR, Bruno (1993) *The Pasteurization of France*, Cambridge, Harvard University Press.
- (2008) [2005] *Reensamblar lo social*, Buenos Aires, Manantial.
- LEMKE, Thomas (2011a) *Biopolitics. An Advanced Introduction*, Nueva York, New York University Press.
- (2011b) «Beyond Foucault. From biopolitics to the government of life», in U. BRÖCKLING; S. KRASMANN; T. LEMKE, *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*, Nueva York; Londres, Routledge, 166-184.
- MARGULIS, Lynn (2002) [1998] *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*, Madrid, Debate.
- MARTIN, Emily (1995) *Flexible Bodies*, Boston, Beacon Press.
- MBEMBE, Achille (2011) [2006] *Necropolítica*, Barcelona, Melusina.
- NAPIER, David (2003) *The Age of Immunology: Conceiving a Future in a Alienating World*, Chicago, The University of Chicago Press.
- (2012) «Non-self help: How immunology might reframe the Enlightenment», seguido de comentarios de P. CLOUGH, M. FISCHER, A. M. MOULIN, N. SCHEPER-HUGHES y G. MARCUS, *Cultural Anthropology*, 27 (1): 122-137.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael (2009) *Common Wealth*, Cambridge, Harvard University Press.
- PAXSON, Heather (2008) «Post-pasteurian cultures. The microbiopolitics of raw-milk cheese in the United States», *Cultural Anthropology*, 23 (1): 15-47.
- PETRYNA, Adriana (2002) *Life Exposed. Biological Citizens after Chernobyl*, Princeton, Princeton University Press.
- RABINOW, Paul (1986) «Representations are social facts», in J. CLIFFORD; G. MARCUS, *Writing Culture*, Berkeley, University of California Press.
- (1989) *French Modern*, Chicago, University of Chicago Press.
- (1996) «Artificiality and Enlightenment: from sociobiology to biosociality», in P. RABINOW, *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton, Princeton University Press.

- (2003) *Anthropos Today*, Princeton, Princeton University Press.
- (2008) *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*, Princeton, Princeton University Press.
- (2009) [2006] «Pasos hacia un laboratorio antropológico», *Revista de Antropología Experimental*, 9: 137-151 [en línea] <<http://www.ujaen.es/huesped/rae/articulos2009/10rabinow09.pdf>>].
- (2011) *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*, Chicago, University of Chicago Press.
- RABINOW, Paul; BENNET, Gaymon (2007) *A Diagnostic of Equipment Platforms*, [en línea] <<http://anthropos-lab.net/wp/publications/2007/08/workingpaperno9.pdf>>
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert (2001) [1982] *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- RABINOW, Paul; ROSE, Nikolas (2006) «Biopower today», *BioSocieties*, 1: 195–217.
- ROSE, Nikolas (2006) *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton, Princeton University Press.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy (1995) «The primacy of the ethical: propositions for a militant anthropology», *Current Anthropology*, 36 (3): 409-20.
- SCHMITT, Carl (2009) *Teología política*, Madrid, Trotta.
- TSING, Ann (2011) *Unruly Edges: Mushrooms as Companion Species* [en línea] <<http://tsingmushrooms.blogspot.com>>.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo (2010) [2009] *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires; Madrid, Katz.
- WEHLING, Peter (2011) «Biology, citizenship and the government of biomedicine», in U. BRÖCKLING, S. KRASMANN; T. LEMKE, *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*, Nueva York; Londres, Routledge, 225-246.

Gako-hitzak: Foucault, antropologia, biopolitika, biozilegitasuna, humanitarismoa.

Laburpena: Giorgio Agamben eta Roberto Espósitoen saiakera filosofikoarekin kontrastatuz, bizitza-politiken eremuan egindako azken ekarpen antropologiko batzuk eztabai-datuko ditut artikulu honetan. Dokumentua lau zatitan banatu dut. Lehenengoan, “biopolitika” kontzeptuaren ikuspegi sintetiko bat eskaini dut, Foucaultek *normalisation* eta *normatization* arteko bereizketarekin definitu zuen gisa. Ondoren, Agamben eta Espósitoek egindako berraztertzeak eztabai-datuko ditut kritika etnografikoaren bidez. Hirugarren atalak Fassin eta Petrynen biobotere eta biozilegitasunaren inguruko etnografiaz datza. Azkenik, biopolitika eta humanitarismoa desberdinduko ditut, *Anthropological Research on the Contemporary*-ren azterketei jarraituz.

Keywords: Foucault, anthropology, biopolitics, bio-legitimacy, humanitarianism.

Abstract: This paper will discuss some recent ethnographical contributions to the study of the politics of life, in contrast with those written by philosophers Giorgio Agamben and Roberto Espósito. The document is divided into four parts. Starting from the distinction between normalization and normatization, the first part offers a brief definition of Foucault’s biopolitics. Then the revisions made by Agamben and Espósito in the light of anthropological critique is discussed. The third section deals with ethnographies of biopower and bio-legitimacy of Fassin and Petryna. The fourth section concludes by clarifying the distinction between biopolitics and humanitarianism, in dialogue with the analysis of the *Anthropological Research on the Contemporary* group.