





# Dulce Leviatán

Críticos, víctimas y antagonistas del  
Estado del Bienestar

Pedro García Olivo

*Con la colaboración de Julio César Carrión Castro*

Bardo ediciones, mayo de 2014

bardo@riseup.net

bardoediciones.noblogs.org

Para contactar con Pedro García Olivo: pedrogarciaolivo@gmail.com

En el sitio web <http://pedrogarciaolivoliteratura.blogspot.com.es>  
se pueden descargar sus trabajos.

Sentiros libres de copiar, reproducir, reformular, reeditar, etcétera,  
el total o la parcialidad del contenido de este libro.

Gratis para presos y presas, y para bibliotecas sociales.

*La versión PDF de esta obra y otros libros que hemos editado se pueden  
descargar desde la web de la editorial.*

# ÍNDICE

<b>I. Introducción. Cartografía de la denegación del Estado del Bienestar</b>	7
<b>II. Los críticos. De la ideología al cinismo señorial</b>	21
1. Liberal/libertario. La cuestión del sujeto y los «ídola» del Estado del Bienestar	23
2. Un proceso teórico-político de la doblez: del marxismo a la socialdemocracia	87
3. La mitología del progreso. Razón, civilización y exterminio <i>Por Julio César Carrión Castro</i>	125
<b>III. Los victimados. Morir de Estado: la trastienda alterófoba y enocida de las administraciones bienestaristas</b>	157
1. De aborígenes y pastores: en los extrarradios del Estado (Diferencia amenazada que nos cuestiona)	159
2. El Estado contra la idiosincrasia indígena. Del Estado liberal «ilustrado» al proyectismo reformista o revolucionario del Estado Social (El «ejemplo» mejicano)	221
3. Para los gitanos, todo Estado lo será siempre «del malestar». Aproximación a una forma «interior» de etnocidio	247
<b>IV. Los antagonistas. Conflictividad conservadora versus autoconstrucción ético-estética del sujeto</b>	269
Socialcinismos. Aproximación al orden de la desobediencia inducida	271
<b>Bibliografía y otras fuentes</b>	302



# I

## INTRODUCCIÓN

### CARTOGRAFÍA DE LA DENEGACIÓN DEL ESTADO DEL BIENESTAR

Si tuviera la sartén por el mango, ni siquiera me molestaría en construir un edificio como éste [la cárcel] para meter en él a todos los polis, directores, putas de lujo, chupatintas, militares y diputados.

No, los pondría en el paredón y acabaría con ellos, igual que ellos hubieran debido hacer, muchos años atrás, con los tíos como yo; quiero decir, lo habrían hecho si hubieran sabido lo que significa ser honesto.

Alan Sillitoe, *La soledad del corredor de fondo*

#### A. El Estado

Que el Estado sobrevino para «sostener» un orden económico y social *fracturado*, una dominación de clase, una modalidad específica de división del trabajo, resultantes del desarrollo de las fuerzas productivas, es una idea vieja y sólida que nos recuerda enseguida a Engels (1992, p. 290-3). Que el Estado fue, en la historia de la iniquidad, *lo primero*; y debe concebirse como «premisa» de aquella rotura, «requisito» de la desigualdad y de la explotación social, factor constituyente y nunca mero *derivado*, como argumentó Clastres apoyándose en informes de la antropología, es una hipótesis que seduce porque trastorna (1978, p. 4). Pero, causa o efecto, apenas puede discutirse que *solo hay Estado donde hay opresión* y que los aparatos administrativos tienen por objeto la «reproducción» de la forma de injusticia social imperante.

El «monopolio de la violencia legítima», la creación de una *fuerza pública armada*, distingue al Estado desde sus inicios, como subrayó el autor de *El origen de la familia...* (1992, p. 291-2). De un modo sustancialmente acabado bajo la Modernidad, *Leviatán* se dotará asimismo de un armazón estrictamente bífido: el cielo de un entramado de leyes (normas de obligado cumplimiento) y el suelo de un repertorio de procedimientos para sancionar las desobediencias y castigar a los transgresores —el Derecho. Desde esta perspectiva, hablar de «Estado de Derecho» constituye casi una

redundancia: sin la policía *moral* del Derecho no hay Estado Moderno, como tampoco subsistiría sin la policía *física* de sus esbirros armados.

Desde el siglo XIX, y conforme se municióna y asienta el Liberalismo, al «Estado de Derecho» incumbirá la salvaguarda de la máquina productiva y de las relaciones sociales definidoras del Capitalismo. Marx lo señaló con toda claridad: «El Estado de una sociedad dividida en clases es siempre el Estado de la clase dominante». Cambiando de lenguaje, podría decirse que el Estado burgués se especifica por su implicación en la *invención* del Proletariado: forja «legal» y «caracteriológica» (político-jurídica y psico-moral) de la clase obrera típica, regeneración incesante de ese objeto de la explotación material y de esa forma sometida de subjetividad sin la cual no es pensable la figura *entronizada* del empresario, o del banquero, como tampoco el perfil *parasitario* del funcionario y del político.

## B. El Estado del Bienestar

Desde la politología marxista se consideró que «fascismo» y «democracia» eran las dos cartas que, para defender sus intereses, la burguesía podía poner encima de la mesa, en función de la coyuntura económico-social y de las relaciones de fuerza<sup>1</sup>. Yo me distancié de esa teoría al estimar que el «demofascismo» es ya la carta única de los grupos sociales dominantes, su carta exclusiva, que hoy por fin ponen boca arriba. Pero recuperé la tesis de un «binomio reproductor» *en segundo plano*, para sugerir que, por un lado, el «Estado Social de Derecho» (en mi acepción: un Estado que esgrime demagógicamente la causa de la cohesión social, de la «integración» de la población, de la «atención» a las necesidades de los ciudadanos, de la «dignificación» de las condiciones de vida de la masa laboral, etc.) y, por otro, un «Estado de Derecho» que ya no valida el término «social» (afín a la doctrina liberal crasa, instauradora de una guerra de todos contra todos, de todos los individuos contra todos los individuos, solo regida por el *deus ex machina* del Mercado, guerra entre desiguales y mercado subrepticamente «gestionado») sí son las dos piezas que el Demofascismo, con las clases y fracciones de clase que mantiene en la supremacía socio-económica y en la prevalencia política, puede

---

<sup>1</sup> Véase, a este respecto, *Fascismo y dictadura. La Tercera Internacional frente al fascismo*, de N. Poulantzas (1971, p. 160-190).

hacer tocar, como música de fondo, en este baile absurdo y suicida de los hombres y mujeres de las sociedades democráticas occidentales<sup>2</sup>. Estado *Social* de Derecho y Estado *Mercantil* de Derecho: dos maneras, que admiten mixturas, de reproducir el *status quo* social general; dos composiciones que cabe alternar y en ocasiones «fusionar» (el Estado Social no deja de ser un estado mercantil y el Estado Mercantil no se desentiende sin más de la cuestión social) para dictar los movimientos corporales de esos enloquecidos danzantes del Capitalismo tardío. Estado de Derecho, «social» o «mercantil», que sanciona y blinda la propiedad privada, la economía del Capital, las clases sociales en su oposición regulada, la tiranía de la democracia representativa y el *fundamentalismo* ideológico liberal.

La forma menos *vaporosa* del Estado Social de Derecho ha recibido el nombre de «Estado del Bienestar», que no señala un *bienestar de todos* en el área de las potencias hegemónicas y que se funda en el *malestar de casi todos* en el ámbito de los países dependientes, como han denunciado tantos críticos del neo-imperialismo y de la globalización. Esta modalidad del Estado no aparece como un «telos» de la lógica política del Capitalismo: puede venir y puede irse, se acerca y se aleja. Hoy tiende a difuminarse, en lo que atañe a los países del sur de Europa; pero persevera y hasta se fortalece en otros, europeos y no europeos. Pretendo contribuir a su crítica, pues la percibo como la mayor engañifa, como el engendro más falsario, más venenoso, que cabe disponer para la justificación (legitimación) de la coerción gubernamental y de la explotación social, para la perpetuación de la casta política y del canon de vida de los sectores burgueses y «aburguesados» (de un lado, y por definición, empresarios, banqueros, funcionarios,...; de otro, cuantos trabajadores, empleados o desempleados, se reconocen en la disposición psicológica —antes decíamos «mentalidad»— de la clase dominante, en su «carácter social», por utilizar una expresión de Horkheimer: el sector mayoritario de la población, en las naciones del Norte)<sup>3</sup>.

---

2 Remito a *El enigma de la docilidad*, obra que publicó Virus Editorial en España (Barcelona, 2005 y 2009) y Ediciones Abecedario en Colombia (Bogotá, 2007). Véase «Presentación» y «Preámbulo», primeras páginas del ensayo en ambas ediciones.

3 El concepto de «carácter social», que despertó pocas simpatías en el ámbito de la psicología académica, fue fundamentado rigurosamente por M. Horkheimer en su obra *Teoría crítica* (1974, p. 94 y siguientes).

Desde un punto de vista genealógico, el «Estado Social de Derecho», análogo en sus categorías fundamentales al «Estado del Bienestar», halla «astillas proféticas» de lo que ha devenido en la contemporaneidad, un «lugar de procedencia», en el subsuelo filosófico, epistemológico, del Despotismo Ilustrado («Todo para el Pueblo, pero sin el Pueblo»: *administración* de las necesidades «postuladas» del Pueblo, en beneficio de las Oligarquías). Desde ese momento, la estatalización del Bienestar queda soldada al despotismo, al autoritarismo, a la coacción política; y queda atada, también, a la Ilustración y a sus conceptos rectores —noción «cósica» de la verdad, elitismo moral e intelectual, labor de misionerismo social, racionalismo desalmado, beatificación de la producción, finalismo explícito, etc. La política de Federico II el Grande, monarca de Prusia, es citada a menudo como exponente de esta síntesis y augurio del «Estado Social».

En segundo lugar, el «Estado del Bienestar» se prefigura, al nivel de la expresión ideológica, de la cuasi-doctrina, en las postrimerías del siglo XVIII y a lo largo del XIX, de la mano del liberalismo en ascenso, de los nacionalismos, de la axiomática constituyente del Estado-Nación (forma capitalista de gestión del espacio social). En el gran laboratorio político-ideológico de la Modernidad, proceso que se ha denominado «Revolución Francesa», Antonelle, en su discusión «amistosa» con Babeuf (y partiendo de Rousseau: «Que todos tengan lo necesario y nadie posea en demasía»), esboza la aspiración nuclear de la posterior socialdemocracia y también del Estado Social, del Estado del Bienestar: «mantener un grado *soportable* de desigualdad en las fortunas».

Hemos llegado un poco tarde, tanto el uno como el otro, si hemos venido al mundo con la misión de desengañar a los hombres sobre el derecho de propiedad. Las raíces de esta institución fatal son demasiado profundas y dominan todo; ya no se pueden extirpar en los grandes y viejos pueblos (...).

La eventual posibilidad del retorno a ese orden de cosas tan simple y tan bueno (el estado de comunidad) quizá no es más que un sueño [...].

Todo lo más que cabría esperar sería un *grado soportable de desigualdad en las fortunas* (...). (G. Babeuf, 1975, p. 121)

Es decir, se preconiza la intangibilidad de la propiedad privada, de la división en clases, de la plusvalía capitalista, del libre mercado (base material de la «representación» política, con su juego de partidos y de

elecciones). Trascurridas unas décadas, Von Stein vindicará precisamente el «Estado Social» (se le considera uno de los «padres» del concepto) como expediente para atenuar los desórdenes y las violencias suscitadas por el *conflicto de clases* y conjurar así el peligro de la revolución<sup>4</sup>.

La deriva «socialdemócrata» del marxismo, con la aceptación de las reglas del juego de la democracia burguesa, que desemboca en una ruptura explícita con su matriz y una convergencia con las posiciones clásicas del radicalismo liberal, termina de aportar los ingredientes para el compuesto movedizo del Estado del Bienestar (reformismo socio-laboral, productivismo, mística del Progreso, ideología de la reconciliación de las clases, codificación de «derechos humanos», «progresismo» ético-jurídico,...). El elemento de «realismo» que, con Bernstein, conservaba la *crítica socialdemócrata* en su oposición a la rigidez del marxismo-leninismo (rechazo de la teleología economicista, del maniqueísmo inherente al concepto «frontal» de la lucha de clases, de la decantación dogmática y exclusivista por la violencia revolucionaria, de la supuesta ineludibilidad de la Dictadura del Proletariado,...), gracias al cual cupo a la formación «disentir desde dentro», recabando circunstancialmente una instancia de legitimación en Engels, especialmente, y también en el propio Marx, andando el tiempo deviene cinismo desnudo, pues, perdida la fe en el advenimiento «necesario» del socialismo y contando ya la socialdemocracia con un poderoso aparato burocrático que racionalizar y reproducir, la *estrategia usurpa el puesto de la teoría e incluso de la praxis* y los «medios» —juego parlamentario, «ilustración» de las masas populares, acumulación de pequeñas conquistas «progresistas» en el campo de los derechos, mejora de las condiciones de vida y de trabajo de los obreros, etc.— se convierten, sin más, en los «fines». La táctica deviene meta, con lo que la organización se ancló en el conservadurismo, en el conformismo, preparando ya el camino para una renuncia al marxismo y una instalación en el ala izquierda del liberalismo social que forzosamente habrían de conducir a una apologética del Estado del Bienestar.

De enero a mayo de 1919, la socialdemocracia alemana se permitió anunciar ya, desde la práctica, este giro reaccionario que más tarde cristalizaría en

---

<sup>4</sup> Véase *Movimientos sociales y monarquía*, de L. Von Stein, obra traducida por Enrique Tierno Galván y publicada en Madrid, en 1957, por el Instituto de Estudios Políticos.

la teoría. En «El inteligente perro sanguinario. Una elegía socialdemócrata», Sloterdijk refirió así los sucesos:

Por orden de Ebert, en estos días y noches, se liquidó a tiros la revolución de Berlín (...). Ebert se había decidido a poner el lema «calma y orden» por encima de la nueva configuración revolucionaria, rica en perspectivas, de la situación alemana (...). Ebert y Noske reunieron las tropas reaccionarias de voluntarios (...). Sobre quienes tenían que disparar estas tropas (...) no era un grupo de conspiradores ultraizquierdistas. Eran en su mayor parte masas de obreros socialdemócratas a las que resultaba obvio que, tras la bancarrota de la burguesía feudal del Estado de los Hohenzollern, debía surgir un nuevo orden social democrático que sirviera a los intereses del pueblo (...). Ebert, Scheidemann y Noske, a los ojos de las masas, ya no eran verdaderos socialdemócratas (...).

El 11 de enero, el Cuerpo de Cazadores voluntarios Maercker («Por fin otra vez soldados de verdad») marchaba sobre una manifestación por los barrios del oeste burgués de Berlín. A su cabeza, un civil, alto, con gafas, Gustav Noske, «socialdemócrata». Así se imaginaba él lo que llamaba «asumir la responsabilidad»: ponerse a la cabeza de una tropa irresponsable (...) y reaccionaria. Algunos días más tarde los asesinos, protegidos socialdemocráticamente, de la «División de Guardia de tiradores de Caballería» mataban a las mejores cabezas de la revolución: Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht (...). El nombre de Noske se convirtió a partir de entonces en el símbolo del aparente realismo socialdemócrata. «La era Noske» es una expresión que recuerda el asesinato *en pro de la calma y el orden* repetido miles de veces. Designa los sangrientos meses de enero a mayo de 1919, en los que en Alemania un gobierno socialdemócrata ahogó un movimiento de masas en su mayor parte socialdemócrata, con clara tendencia reformista en los modos (...). El papel desempañado por Noske lo convirtió en un cínico de la tendencia más burda. Su concepto de «responsabilidad» tenía la tonalidad de un desafío cínico que se hace fuerte profesando su propia brutalidad «desgraciadamente necesaria». «Alguien tenía que ser el perro sanguinario...». En esta trágica consigna de la contrarrevolución socialdemócrata se percibe ya un aliento fascista. (2006, p. 613-4)

Eventualmente se han señalado otras «fuentes», en cierto sentido «adyacentes», del elaborado teórico-práctico que constituye el Estado Social de Derecho; y se ha aludido, por ejemplo, a la incidencia del «social-cristianismo», a la doctrina social de la Iglesia que desputa con el pontífice León XIII...

Se ha sostenido también que la noción «Estado Social de Derecho» designa un *principio*, mientras que «Estado del Bienestar» se refiere a

una *práctica*. Yo estimo que, en la actualidad, ambos términos remiten a un mismo objeto; y los utilizo como sinónimos. El «Estado Social de Derecho» ostenta, sin embargo, como término, un prestigio y un *aura* superior al del «Estado del Bienestar»: los adversarios de este último, por ejemplo, tienen más miramientos a la hora de extender sus críticas a la noción de «Estado Social». Por utilizar una analogía fácil, diría que estamos ante la misma «letra», solo que una aparece con mayúscula («Estado Social de Derecho») y la otra con minúscula («Estado del Bienestar»). También cabría sugerir que el «Estado Social de Derecho» aparece como el *continente* del «Estado del Bienestar»; y el «Estado del Bienestar» deviene como el único *contenido* del «Estado Social de Derecho».

### C. Los críticos

La gama de aprensiones, repulsas, reconvenções, repudios y rechazos teoréticos que ha merecido el Estado, incluida la especie que *mentimos* «del Bienestar», es casi inabarcable. Procuraré trazar, en el segundo apartado de este estudio, los grandes rasgos de la *perspectiva teórica anti-estatal*, en sus diferentes momentos, examinando el lugar que ocupa en ella la desaprobación de la facies «social» de la Administración. Privilegiaré, en tres textos autónomos (que, al ingresar y luego retirarse de este campo, aportan también un «suplemento» de sentido) el análisis de seis figuras, seis posiciones cardinales de crítica en gran medida todavía vigentes:

1. La denegación anarquista «clásica» del Estado, desde Bakunin y Kropotkin hasta Stirner.
2. La concepción marxista «ortodoxa» del Estado, tal y como se configura en los textos de Engels, Marx y Lenin; y el modo en que es «leída» por Althusser y otros estructuralistas.
3. La crítica de la socialdemocracia como instancia de «desmovilización» e «integración» de las masas populares en el orden capitalista, desde la perspectiva que inaugura Graco Babeuf, antes de la cristalización del «Estado social», y que, de algún modo, retoma W. Benjamin. Lo que, a mediados del siglo XIX, Lorenz Von Stein marcaba como un propósito insoslayable del Estado «social» (desplegar *reformas* que conjuren el enfrentamiento de clases y eviten los daños de la subversión) se vislumbra

ya un logro, un objetivo cumplido, cuando Benjamin, cien años más tarde, concibe las «Tesis de Filosofía de la Historia».

4. Los efectos «toxicológicos» (adicción, dependencia) de la protección estatal, según I. Illich. En sus obras sobre la educación, la sanidad, los transportes, etc. este autor denuncia incansablemente el modo en que las «burocracias del bienestar social» acaban con la capacidad de auto-organización del individuo y con la cooperación comunitaria, generando impotencia psicológica entre los ciudadanos, en una suerte de auténtica «toxicomanía» de la asistencia estatal.

5. La revisión de la problemática del Estado por los autores que analizan las relaciones de poder y de saber en el marco de la «biopolítica» moderna. Partiendo sobre todo del «último Foucault», y aprovechando los estudios de Agamben y otros, cabe desplazar los acentos en la crítica del Estado del Bienestar, abriendo campos de investigación y de resistencia que no se percibían desde las tradiciones anticapitalistas precedentes.

6. El *cinismo* constituyente de todo Estado Social, tal y como se insinuaba en sus categorías y prácticas fundacionales (Baudrillard, Maffesoli, Sloterdijk, etc.). La forma de racionalidad de que se asiste la literatura del Estado del Bienestar, los conceptos filosóficos que determinan su desenvolvimiento político, arrastran la mácula de la onto-teo-teleología moderna y del productivismo burgués, incapacitándose por tanto para una praxis que no se revele genuinamente «conservadora», preservativa de la desigualdad y de la explotación.

#### **D. Los resistentes y victimados**

Pero el Estado del Bienestar halla también una poderosa «fuente de impugnación» en la realidad histórico-social. Y cabe hablar de «islotas de ausencia de Estado», de «huecos», de «oasis de desestatalización»: formaciones que han subsistido, y en menor medida subsisten, «sin Estado», para la sorpresa de tantos politólogos occidentales. «Resistentes» a *Leviatán* que se convierten a pasos agigantados también en sus «víctimas»...

Se encargaba el imperialismo de arrasar culturas y dismantelar estructuras económico-políticas en África cuando «chocó» con una realidad que nuestros antropólogos no han podido ocultar: la existencia de «pueblos sin gobernantes», de «anarquías organizadas» (H. Barclay, J. Middleton y

D. Tait)<sup>5</sup>, etnias y comunidades que englobaban en ocasiones a millones de personas y que se desenvolvían en ausencia del Estado, lejos de la subordinación a una máquina burocrática, a un aparato gubernamental. Mbah e Igariwey nos han proporcionado la «lista» de los pueblos que «carecen de autoridad centralizada, maquinaria administrativa e instituciones judiciales, en resumen, que carecen de gobierno y de dirigentes, y en los que no existen divisiones acusadas de rango, estatus o riqueza, es decir sociedades sin Estado» (2000, p. 13): «Entre las sociedades sin Estado que existieron en el continente se encontraban los Igbo, Birom, Angas, Idoma, Ekoi, Ndembe, los pueblos del delta del Níger, Tiv de Nigeria, Shona de Zimbabwe, Lodogea, Lowihi, Bobo, Dogón, Konkomba, Birifor (Burkina Faso, Níger), Bate, Kissi, Dan, Logoli, Gagu y Kru, Mano, Bassa Grebo y Kwanko (Costa de Marfil, Guinea, Togo), Tallensi, Mamprusi, Kusaasi (Ghana) y los Nuer (al sur del Sudán), etc., contabilizándose hoy en día casi doscientos millones de personas en total» (2000, p. 38).

América Latina había surtido y sigue surtiendo, asimismo, testimonios de ese fenómeno: la proliferación de «pueblos sin Estado», de comunidades y etnias ajenas a la ley positiva de la Administración. Levi-Strauss habló, a propósito, de «la sociedad de la naturaleza»<sup>6</sup>; y Pierre Clastres analizó un aspecto de estas formaciones casi incomprensible para un europeo «cívico»: que los Jefes, los Líderes de muchas tribus, en absoluto actuaban como «dirigentes» y podían *estar al frente* sin mandar, sin ejercer el poder, renunciando a la autoridad<sup>7</sup>. Pero no solo en las selvas tropicales, y entre grupos nómadas de cazadores y recolectores, se dio el vacío del Estado. Las comunidades mesoamericanas «en usos y costumbres», que fechan su esplendor en los siglos XVIII y XIX y, combatidas por el liberalismo y la globalización, *subsisten hoy* por ejemplo en vastas regiones de México y en no pocas localidades de Guatemala —descritas

---

5 Repárese en *People without Government* (1990), de H. Barclay, y en *Tribes without Rulers* (1970), de J. Middleton y D. Tait, obras con títulos más que elocuentes.

6 En «El campo de la antropología», conferencia dictada en Ginebra, en 1962, glosada en «La Antropología como saber reclutado», ensayo incluido en *Cadáver a la intemperie. Para una crítica radical de las sociedades democráticas occidentales* (P. García Olivo, 2013, p. 256-260).

7 En «Líderes que no mandan. Intercambio y poder: filosofía del liderazgo indígena», ensayo incluido en *La sociedad contra el Estado*, (1978, p. 26-44).

por Carmen Cordero para el caso de Oaxaca<sup>8</sup> y por Georges Lapierre, entre otros, en lo concerniente a Chiapas<sup>9</sup>—, estructuralmente semejantes al «sistema de aldeas» del África Negra (*aún vivo* allí donde desfallece la influencia de la ciudad, nos recuerdan los investigadores africanistas), han alcanzado un grado importante de cristalización organizativa y reivindicativa; y ondean con entusiasmo la bandera de la autonomía indígena, de la tradicional «ley del pueblo» (que significa la supresión «local» de la *gobernanza* y la imposibilidad de incorporarse a un proyecto moderno de «Estado-Nación»), como atestiguan la lucha *zapatista* del FZLN y la resistencia *magonista* del CIPO-RFM, dos meros botones de muestra.

En América del Sur se repite este escenario, este conflicto entre el anhelo anti-estatal indígena y los proyectos «modernizadores» de las autoridades, como se ha evidenciado dramáticamente en Bolivia, en Perú, en Ecuador, etc. En *La bala y la escuela* denuncié cómo la *idea* del autogobierno local, la llamada «democracia india» (directa, basada en la asamblea, con cargos rotativos, electos y no remunerados, sin «representantes», sin «partidos», sin «fuerza pública», sin «código jurídico escrito», etc.), sigue pagando cuotas de sangre solo por resolverse en *práctica*; sigue siendo sofocada por las armas, lo reiteraba Pablo Cingolani, incluso allí donde un indígena corona el poder del Estado<sup>10</sup>...

Al lado de las comunidades indígenas «sin Estado», documentadas también en Asia, en Oceanía, en las zonas frías próximas a los casquetes polares..., encontramos asimismo la «anti-política» de muchos pueblos nómadas, que se han desenvuelto libremente por *las tierras*, manifestando un orgulloso «desinterés» hacia las leyes de las Naciones que las acreditaban como propias. Paradigmático es el caso gitano, que analizaré en esta obra. Enfrentados y perseguidos por las leyes de los países que habitaban temporalmente, los gitanos han conservado, hasta anteaayer, unas pautas de organización interna, una conformación social y de la vida cotidiana, vueltas contra las pretensiones homogeneizadoras de las

---

8 Véase, de C. Cordero, *El derecho consuetudinario indígena en Oaxaca*, obra publicada por el Instituto Electoral Estatal (Oaxaca, 2001).

9 Especialmente en *El mito de la Razón*, conjunto de ensayos de este escritor y cooperante del zapatismo, publicado por Alikornio Ediciones (Barcelona, 2003).

10 Remito al último libro de P. Cingolani, *Nación Culebra. Una mística de la Amazonía*, publicado en 2012 por FOBOMADE (La Paz, Bolivia); y a mi ensayo *La bala y la escuela. Holocausto indígena*, editado por Virus en 2009 (Barcelona).

burocracias, «al margen» y «en contra» de los usos jurídicos sancionados por los Estados. Así lo subrayaron, con fuerza inusitada, Félix Grande y Bernard Leblond, entre otros<sup>11</sup>. Habiendo sobrevivido al «pogrom», a la detención y al encarcelamiento masivos, los gitanos sucumben, como idiosincrasia, como diferencia, a la insidia *integradora* del «programa» (asimilacionismo de nuevo cuño, «multiculturalista») e incrementan la lista de los victimados por la Administración.

Por último, en el corazón mismo de Occidente, en lo que he denominado «mundo rural-marginal», en las aldeas recónditas, a menudo de montaña, pastoriles o agrícolas de subsistencia, el Estado fue «puesto a raya», «silenciado» o «aplazado», en beneficio de prácticas asamblearias y cooperativistas, de fórmulas de autogestión y de apoyo mutuo. Pueblos donde el Estado «apenas llegaba» se han organizado de un modo autónomo durante décadas, indiferentes a los decretos de los gobiernos y a los edictos de las alcaldías, *discursos lejanos de gentes desconocidas*. «Diferencia amenazada que nos cuestiona», hoy se batan en retirada, ante la acometida circunstancial de la modernización capitalista, de la que forman parte los proyectos agro-eco-turísticos alentados por los gobiernos.

Es importante señalar que, en los tres casos (indígena, nómada, rural-marginal), la «ausencia de Estado» se acompaña de la pervivencia de órdenes sociales igualitarios —sin escisión, sin dominio de clase, sin asalarización de una parte del colectivo— y de una disposición de la vida cotidiana regida por las formas diversas de la ayuda mutua y de la cooperación entre compañeros. Democracia directa, comunalismo y ayuda mutua constituyen la respuesta simétrica (anti-estatal) al elaborado altericida (filo-estatal) de la democracia representativa, el trabajo alienado que emana de la propiedad privada y el individualismo avasallador...

*Contra* el Estado del Bienestar, pues, cabe disponer, al lado de las palabras de sus «críticos», la praxis de sus «resistentes/victimados». Abriré en esta obra, como capítulo tercero, una ventana a esa impugnación *física*, casi corporal.

---

11 Véase, de B. Leblon, «Gitanos y Flamenco», en *Memoria de Papel 1* (p. 110 y siguientes), libro editado en 2005, en Valencia, por la Asociación de Enseñantes con Gitanos; y, de F. Grande, «El flamenco y los gitanos españoles», en el mismo libro (p. 117-120).

## E. Los mercenarios

Al calor del Estado Social de Derecho ha surgido una malla de «profesionales», generadores *a sueldo* del supuesto «bienestar», galería de «mercenarios» desencadenante de la «adición» a la protección institucional. Médicos y enfermeros, profesores y maestros, jueces y abogados, periodistas, etc., se acercan al individuo tal «misioneros» y «catequistas» de la nueva religión del Estado, dosificando el despotismo y el paternalismo, la ideología del experto y los discursos del altruismo. Desposeen progresivamente al sujeto de su capacidad de autogestión: *autocontrol* de la salud, aprendizaje *automotivado*, *autonomía* en las relaciones con los demás, elaboración *personal* de la propia opinión,... Pero acaban también con la comunidad como ámbito organizativo y de resistencia, pasando a cuchillo sus logros: medicina tradicional, educación comunitaria (local, clánica, familiar,...), derecho consuetudinario, ámbitos de reflexión colectiva, etc.

«Administrados», la salud, la educación, la justicia y la opinión pública se erigen en los tentáculos del Estado, al mismo tiempo valedores del aparato y garantía de su poder omnívoro. El Estado llega a casi todos los rincones de la sociedad y de la vida cotidiana gracias a esa tropa *clínica* de empleados. Reclutados para el buen gobierno del territorio social y para el control de las subjetividades (ya aparezcan como «funcionarios», «para-funcionarios» o embaucadores «liberales»), segregando «ideologías específicas» («laborales», «corporativas») y un particular «verosímil profesional» («sentido común sectorial» de quienes comparten un desempeño o una función), se aplican todos los días a la preservación de la hegemonía burguesa y de la coerción democrática liberal<sup>12</sup>.

## F. Los antagonistas

Aunque caracteriza al Estado del Bienestar el despliegue acabado del nuevo orden de la «conflictividad conservadora» (gestión política de la desobediencia, transgresión inducida, planificación institucional de la revuelta contra la propia Institución), aunque el ámbito de la praxis tiende a ser colonizado por la serie gastada de los «tardo-sujetos» (partidos, sindicatos,

---

12 Véase *Profesiones y profesionales. Crítica de los oficios universitarios*, separata de la revista *Aquelarre*, del Centro Cultural de la Universidad del Tolima, editada por Julio César Carrión Castro en Ibagué (Colombia), en mayo de 2012.

corporaciones reformistas,...) y por diversos y rutilantes «pseudo-sujetos» (entidades de la sociedad civil, movimientos pro servicios públicos, organizaciones independentistas, etc.), que dejan morir sus reivindicaciones en la mera «reparación» de lo existente, soldándose a lo instituido o arraigando en una muy amable y receptiva «periferia»; aún así, miríadas de sujetos en auto-construcción empiezan a sugerir en nuestros días que la mística del Estado Social no se ha ganado todos los corazones, por lo que cabe hablar de *retículas antagonistas, de inspiración libertaria y talante en ocasiones «quínico», enfrentadas a la dulzura engañosa de Leviatán.*

Una tal confrontación se puede leer en las experiencias de auto-gestión y vida alternativa en el medio rural; en los grupos de «supervivientes» urbanos que dan la espalda deliberadamente al empleo y se procuran unos humildes medios de subsistencia mediante el reciclaje y la pequeña expropiación; en el indigenismo anti-capitalista organizado de América y otros continentes; en los proyectos educativos no-escolares, reacios a la legalización; en la proliferación de centros sociales, ateneos, bibliotecas, etc., absolutamente autónomos, hostiles a todo reconocimiento o subvención estatal; en la resistencia de los colectivos nómadas ante las exigencias oficiales de «fijación» residencial y laboral; en el *viviendismo* radical anti-liberal, que no persigue la apropiación privada de los espacios, sino su uso comunitario en el contexto de experiencias locales de auto-gobierno, al margen del mercado y de la representación política; y, por no alargar la lista, en todos esos «individuos» que conciben su vida como obra, se enfrentan al futuro como el escultor a la roca y se auto-construyen conscientemente como sujetos éticos para la lucha.

Distingue a dicho «proto-agente» una negativa a dejarse reclutar por este o aquel «constructor de sujetos colectivos» y una renuncia paralela a erigirse en «luz exterior» desde la que aglutinar/corregir/dirigir otros descontentos y otras oposiciones. Muy lejos de aquel «síndrome de Viridiana» que hace estragos en la izquierda convencional y ante la desaparición del Sujeto clásico requerido por el Relato de la Emancipación, los actuales antagonistas del Estado del Bienestar, escasos y temerarios, se auto-configuran hoy como último baluarte de la crítica que no legitima y de la disidencia que no obedece. De todo ello hablaré en el último capítulo de esta obra...



## II

### LOS CRÍTICOS

De la ideología al cinismo señorial



**LIBERAL/LIBERTARIO**  
*La cuestión del sujeto y los «ídola» del Estado del  
Bienestar*

El animal le arranca el látigo a su amo y se flagela a  
sí mismo para convertirse en señor.

No sabe que todo es una fantasía provocada por otro  
nudo en la correa de su dueño.

F. Kafka

La perspectiva anarquista *clásica* no concede el menor margen de plausibilidad a la formulación de cualquier Estado del Bienestar. No discrimina entre las diversas formas de Estado, pues las concibe todas como simples modulaciones de una organización opresiva. Ni desde los presupuestos del llamado «anarquismo colectivista» ni desde las premisas de su antagonista puntual, el «anarquismo individualista», es de recibo una estructura que sacraliza la propiedad privada, la fractura social y la coerción burocrático-administrativa.

Antes de que el Estado del Bienestar, tras la II Guerra Mundial, se perfilara con nitidez como un proyecto de «reconciliación de las clases», aferrado a un intervencionismo socialmente *reparador* y a una planificación supuestamente *redistribuidora* de la renta, diversas tradiciones políticas y filosóficas, desde las postrimerías del siglo XIX, apuntaban ya hacia la añagaza de un Dulce Leviatán. Y los «fundadores» del anarquismo lo detectaron con prontitud y lo denunciaron con dureza. Hay, aquí, un punto de honda lucidez, una intuición sorprendente, que confiere actualidad a la crítica anarquista y que, bajo ropajes distintos, emergerá en capítulos ulteriores de la historia de las ideologías. Y, al lado de esta desmitificación pionera, de esta inicial repulsa de todo «paternalismo» o «asistencialismo» estatal, los pensadores ácratas de la primera hora explorarán vías de análisis de *lo político* absolutamente vigentes, abrirán caminos de revisión crítica de la Administración que habrán de hollarse una y otra vez en la contemporaneidad.

Por debajo del discurso politológico anarquista late un concepto de la libertad, de la autonomía del individuo y de la privacidad heredero sin duda de la Ilustración y del progresismo liberal, pero radicalmente distinto de aquel otro que, en la segunda mitad del siglo XX, harán suyo los críticos neoliberales del Estado Social. *Hijo de la Ilustración, el movimiento libertario exhibirá, desde el principio, una índole singularmente «parricida»...*

Pretendo examinar la cuestión del sujeto, de la libertad individual y del Estado en tres momentos fundamentales de la historia del pensamiento occidental: en la crítica anarquista, en la publicística neoliberal y en la narrativa reciente de la «biopolítica». Los trabajos del último Foucault, de Agamben, de Lazzarato,..., centrados en la lógica opaca de los *biopoderes*, parten de una crítica del liberalismo ambiente (y, en particular, de una deconstrucción del concepto liberal de «individuo»: *homo economicus*, ciudadano) en el que reverberan las inquietudes y los intereses intelectuales del anarquismo clásico. No es accidental que esta afinidad entre la crítica (genealógica) del orden imperante del poder-saber y la denegación anarquista de la propiedad y del Estado, con todas sus consecuencias sobre la percepción de la libertad individual, sugiera sin cesar la urgencia de un *retorno a la ética*, enfrentado programáticamente al cinismo y la amoralidad conservadora de los apologistas del sistema liberal.

## A. LIBERTARIO

La vida es la ocasión para un experimento. Pero el hombre moderno está obsesionado con liberarse de la libertad.

Karl Jaspers

### A.1 - Bakunin, el «ateólogo»

*De la sociedad al Estado: la impronta de Babeuf*

Bakunin levanta, frente al *republicanismo socialista*, como han recordado Chantal López y Omar Cortés, la trinchera del *socialismo revolucionario*, que da la espalda a la coerción estatal (2010, p. 3). De insertarse en la estructura administrativa del Capitalismo, las ideas socialistas solo podrían allanar el terreno a un tibio «reformismo social», básicamente integrador,

vehículo de la adaptación, en la línea del posterior Estado del Bienestar, cuando no servirían al muy característico *auto-engaño* en que se fundan todas las estrategias «entristas», «de infiltración», «quintacolumistas» o de «toma de las instituciones». Y Bakunin lo denuncia una y otra vez, reconociendo su deuda, a este respecto, con Graco Babeuf. Reconocida la deuda, le guardará no obstante las distancias...

Babeuf (...) había concebido un sistema político y social conforme al cual la República, expresión de la voluntad colectiva de los ciudadanos, después de haber confiscado la suma de las propiedades individuales, las administraría en interés de todos, repartiendo en proporciones iguales a cada uno la educación, la instrucción, los medios de existencia, los placeres; y forzando a todos sin excepción, según la medida de las fuerzas y de la capacidad de cada cual, al trabajo tanto muscular como nervioso. (M. Bakunin, 2010, p. 17)

«Guardándole las distancias», decía, porque cabe ubicar al francés entre los inspiradores del Socialismo de Estado, mientras el ruso alcanza a dar el paso decisivo de los anarquistas: abogar por la abolición definitiva de la organización estatal...

«Para Bakunin, el Estado representa la negación de la libertad», sintetizaba Kropotkin (1977, p. 186); pero, a diferencia de la crítica liberal, no sitúa ahí la «fuente» del mal, la «raíz» de la opresión. En cierto sentido, ya en Bakunin se dota al Estado de un neto carácter *instrumental*. «Toda la legislación elaborada dentro del Estado, aunque proceda del llamado sufragio universal, debe repudiarse porque se ha hecho siempre pensando en los intereses de las clases privilegiadas»: ésta es, según el príncipe libertario, la perspectiva de Bakunin (1977, p. 186). El dominio de clase, la escisión en la población, que la factoría liberal y neoliberal purga de sus acopios empíricos y ahuyenta de la superficie del discurso (*fetichizando* y *cosificando* al Estado para pensarlo lejos de la fractura social y al margen de la historia), esa división en la comunidad, con la forma de explotación y de subordinación material que conlleva, fuente del mal y raíz de la opresión, tan presente en las denuncias de Bakunin, nos remite también a Babeuf, precursor oscilatorio del libertarismo. Así describe el revolucionario ruso la aspiración de los «republicanos socialistas» —persuadidos, como Graco, de que el Estado liberal, sirviendo a los intereses

de la burguesía, instrumento o herramienta de dicha clase, reproduce la desigualdad en las fortunas y la esclavitud de la mayoría social, pero convencidos también, provocando la discrepancia de los anarquistas, de que *otro Estado*, un Estado popular, obrero, radicalmente «democrático», podría forjar y sostener un mundo nuevo, el Reino de la Igualdad y de la Libertad:

El republicano socialista (...) está convencido de que la revolución económica y social, sobrepasando los límites artificiales y funestos de los Estados, no podrá realizarse, al menos en parte, más que por la acción solidaria (...) de la mayor parte de las naciones que constituyen hoy el mundo civilizado (...). La libertad unida al bienestar, y que produce la humanidad de todos por la humanidad de cada uno, es para el republicano socialista todo, mientras que el Estado no es a sus ojos más que un instrumento, un servidor de su bienestar y de la libertad de cada uno (...). [Sin embargo], lo que sucumbió en junio de 1848 no es el socialismo en general, es solo ese socialismo de Estado, el socialismo autoritario y reglamentario, el que había creído, esperado, que iba a ser dada plena satisfacción a las necesidades y a las legítimas aspiraciones de las clases obreras por el Estado y que este, armado de su plenipotencia, quería y podía inaugurar un orden social nuevo (...). No fue, pues, el socialismo el que murió en junio; fue al contrario el Estado el que se declaró en bancarrota ante el socialismo. (M. Bakunin, 2010, p. 19-20)

Discrepando en una parte importante de los fines (Estado popular frente a ausencia de Estado), hay, entre Babeuf y Bakunin, un acuerdo sustancial en relación con los medios: cabe evaluar opciones conspirativas, revolucionarias, insurreccionales, etc., pero nada se puede esperar de las vías parlamentarias, de la participación política, de la *reducción* a los cauces jurídicos de la Democracia Liberal. En ese gran banco de pruebas político de la Modernidad denominado Revolución Francesa, Graco Babeuf, desde las páginas de *El Tribuno del Pueblo*, aportará la primera descalificación rigurosa (teóricamente fundada y empíricamente contrastable) de las estrategias «democráticas» para la transformación social, con sus itinerarios electorales y representativos. No me resisto a citarlo por extenso, pues sus palabras cobran una actualidad inusitada en el contexto de este extravío contemporáneo de la lucha, que *muere* en la defensa paradójica del Estado del Bienestar o en una voluntad de «participación» política (nuevos partidos y nuevas leyes electorales, nueva «realidad» de

la democracia) que no cuestiona ya el telón de fondo de la opresión —la propiedad, el salario, el mercado, las clases, el Estado mismo...

Dicen [los revolucionarios]: «Es necesaria la táctica; es necesario que los patriotas sepan ser políticos. Bien sabemos que todos los derechos del pueblo son usurpados o violados; bien sabemos que es avasallado y desgraciado. Pero no podemos salvarlo más que gradualmente. Hagamos como que damos nuestro consentimiento al gobierno usurpador. Le adormeceremos de este modo; pero conservaremos contra él nuestra segunda intención. Trataremos de aumentar nuestro partido, ganando de nuevo a la opinión pública; y, cuando seamos bastante fuertes, nos lanzaremos sobre los fautores de opresión». [He aquí] una mala imitación de Maquiavelo (...). ¡Oh, qué bonita es la política!

¿Y qué es lo que pasa? Que el gobierno, que lo ve todo, finge que no ve nada y deja hacer (...). Piensa que hay que permitir agitarse a sus anchas y con su sigiloso sistema a este puñado de demócratas y revolucionarios incansables, y que forma, entre el pueblo *sans-culotte*, la única porción todavía interesada por los asuntos públicos...; que hay que dejarlos con su pretendida política, consistente en no quejarse contra el gobierno y en engañarse con la falsa espera de vencerlo en un momento favorable. Los señores del gobierno calculan, y quizá con bastante probabilidad de acierto, que ese momento no llegará jamás. Y he aquí por qué: los patriotas, con su sistema de silencio y de segundas intenciones, se engañan ellos mismos. Creen, como he dicho, que el gobierno no ve nada de lo que proyectan ni de lo que quieren hacer, sin embargo es él quien lo ve todo. Los patriotas, además, piensan que el pueblo percibe su secreto, que lo comparte y que se unirá a ellos cuando lo deseen; pero es precisamente el pueblo, al que no se le comunica nada, al que no se le dice ya nada contra los que dirigen; es precisamente el pueblo el único engañado con el dichoso misterio. No lo comprende. Se acostumbra a aguantar todo sin rechistar. Se torna completamente indiferente y ajeno a los asuntos públicos. Se entorpece hasta el punto de ser incapaz de volver a interesarse por ellos. Se aísla de este puñado de patriotas activos, el cual, solo y abandonado, se convierte en la pequeña, muy pequeña, *facción de los prudentes*, objeto de burlas porque, de tan débil que es, resulta nula e impotente. Es así como la bonita política de los patriotas se vuelve contra ellos mismos. El gobierno, con razón, contribuye a este aislamiento, a esta separación de los patriotas activos y el pueblo. Aplauda el sistema del silencio. Secunda la apatía y el alejamiento de la multitud de todo aquello que tiene relación con la administración pública. Tenderá también a diseminar a este resto de patriotas constantemente en movimiento. Consentirá incluso en colocarlos dentro de la administración, para que no promuevan reuniones que puedan ser peligrosas, y para que se

transformen en hombres vinculados al gobierno y al orden establecido. En fin, como nada fulminante será publicado contra los depositarios de la autoridad, el pueblo, ya fatigado e indiferente, agobiado por la miseria que no cesarán de acrecentar, no pensará más que en el pan. Consentirá que se trame en su perjuicio todo lo que se quiera, sin oponer ninguna resistencia (...). ¡Y todo ello será el resultado de nuestra famosa táctica, de nuestra política incomparable! («El Manifiesto de los Plebeyos», 1975, p. 52-4)

¿No es igualmente inaudito, no es un obstáculo serio (...), que sean casi exclusivamente patriotas [revolucionarios] quienes obtienen los puestos en el gobierno que deben detestar? Se puede objetar: vale más que sean los patriotas quienes ocupen los empleos públicos que aquellos que son todo lo contrario. Pero, cuando un gobierno es tan malo, tan antipopular, que se necesita conspirar contra él, ¿es fácil hacerlo si uno se ha comprometido a servir a una tal administración, si tiene ya cortada y fijada la tarea de obediencia de cada día (...)? ¿No debe costar un poco a la conciencia de un republicano mentirse a ella misma? (...). Lo que no comprendo, he dicho, es ver cómo estos hombres ocupan hoy empleos, aceptados de manos que, según los propios principios de los que tuvieron la virtud de ser mártires, son soberanamente criminales (...), hombres lo suficientemente grandes, primero, como para sacrificar casi toda su vida por el mantenimiento de un código fundado sobre todas las virtudes, y lo bastante pequeños, después, para consentir ser subalternos, máquinas ejecutivas de otro código distinto, basado sobre todos los vicios y establecido sobre los desgraciados escombros de aquel código primero por el cual habían valientemente combatido [...]. («¿Qué hacer?», 1975, p. 107-8)

A menudo para Babeuf y siempre para Bakunin, he anotado, el Estado, en cierto sentido, es *secundario*. Como condición de su refundación o de su desmantelamiento, como premisa de la «igualdad de derecho» en el francés y de la «libertad política» en el ruso, se requeriría una *revolución económica y social*, una profunda transformación de la estructura productiva y de la sociedad en su conjunto —cancelación de la propiedad privada, igualdad material, final del trabajo alienado y de la plusvalía, supresión de la dominación de clase,...

Y Babeuf cita a Diderot y concluye: «Discurrir tanto como os plazca —dice [Diderot]— sobre la mejor forma de gobierno; nada habréis hecho mientras no destruyáis los gérmenes de la codicia y de la ambición» (...). Aún en la mejor forma de gobierno es necesario que haya imposibilidad para todos los gobernados de devenir más ricos o más poderosos en

autoridad que cada uno de sus hermanos» («El Manifiesto...», 1975, p. 74). Y Bakunin casi se prodiga como un «vulgarizador» de determinadas tesis marxistas al respecto:

Cualquiera que sea la forma de gobierno, en tanto que, a consecuencia de la desigualdad hereditaria, de las ocupaciones, de la fortuna, de la instrucción y de los derechos, la sociedad humana quede repartida en clases diferentes, existirán siempre el gobierno exclusivo y la explotación inevitable de la mayoría por la minoría. El Estado no es otra cosa que esa dominación y esa explotación reguladas y sistematizadas. (2010, p. 68).

La esclavitud puede cambiar de aspecto y de nombre, pero su fondo es siempre el mismo. Ese fondo se deja expresar con estas palabras: ser esclavo es estar forzado a trabajar para otro, como ser amo es vivir del trabajo ajeno. En la Antigüedad, como hoy en Asia, en África y como una parte de América aún, los «esclavos» se llamaban simplemente «esclavos». En la Edad Media tomaron el nombre de «siervos»; hoy se les designa «asalariados». La posición de estos últimos es mucho más digna y menos dura que la de los «esclavos», pero no son forzados menos por el hambre y por las instituciones políticas y sociales a sostener, mediante un trabajo penoso, la desocupación absoluta o relativa de otro. Por consiguiente, son «esclavos». Y, en general, ningún Estado, ni antiguo ni moderno, ha podido ni podrá jamás pasarse sin el trabajo forzado de las masas, sean asalariadas, sean esclavas, como fundamento principal y absolutamente necesario del ocio, de la libertad y de la «civilización» de la clase política y de una fracción de los ciudadanos. Bajo este aspecto, los EEUU de América del Norte no constituyen una excepción. (2010, p. 61)

Frente a la teoría neoliberal, que «exige» un Estado (si bien un Estado «mínimo», precisaría Nozick), la crítica anarquista apunta hacia un *cese definitivo de la coerción estatal*. Refractarios a la sacralización liberal de la propiedad privada y del mercado, los anarquistas ven ahí, y en su corolario lógico (el trabajo asalariado), el problema de fondo, el enemigo a batir, la causa del malestar socio-cultural.

Tanto para el neoliberalismo como para el anarquismo, el Estado del Bienestar es dañoso. Para el primero constituye, por sus veleidades interventoras y planificadoras, un principio de desvirtuación del funcio-

namiento «regulador» del mercado y de la «espontánea» iniciativa individual, vector de una deriva totalitaria que, apoyándose en el fantasma de la Justicia Social (Hayek), sacrifica el valor de la libertad en aras de una quimera homicida: la igualdad. Para el segundo aparece como sutil embaucador, «dulce Leviatán», trampa incomparable —su meta: integrar a los oprimidos, atenuar los conflictos, reconciliar a las clases, acabar con el Pueblo diluyéndolo precisamente en una suma de *individuos*.

### *Anti-teología*

«Liberal-Libertario» expresa, de algún modo, los dos polos de una escala metafísica. Si los liberales se aferran a una ontología implícita del Mercado y a una teleología explícita del Individuo Libre Occidental como *criatura final* (elaborado, sedimento, legado) del proceso histórico de la Humanidad, los anarquistas arraigan asimismo en el logocentrismo su idea de Emancipación (exigencia *racional* que atañe, en sí, al género humano; ruptura *totalizadora*, en cierto sentido inevitable) e incluso de Pueblo (motor histórico, conciencia despejada y bondadosa, redentor universal). La diferencia, entre estos dos exudados de la onto-teo-teleología, es, sin embargo, crucial: *mientras unos cultivan la metafísica para salvaguardar lo dado, como un mercader avaro recontando sus monedas; otros recaen en el idealismo para combatir lo establecido, como un niño que todavía no puede admitir la realidad o un poeta capaz ya de soñarla «otra»*. Bakunin, ontólogo del anarquismo, refleja muy bien esta lucha entre dos «hijos de la Ilustración» (Las Luces: precipitado moderno, burgués, de la tradición metafísica occidental). Uno, el liberal, *hijo pródigo*, por siempre pródigo; y el otro, el libertario, *parricida frustrado*, para siempre parricida.

Bakunin se presenta a sí mismo como un crítico insobornable de toda «teología», de *esta* teología manifiesta de que se invisten las religiones y de *aquella* teología oculta de que se nutre la pretensión de legitimidad del Estado, acaso de las ciencias, sin duda de la doctrina liberal... Como denunciante infatigable de la teología (y, por extensión, de la metafísica) allí donde su huella no es ostensible, allí donde, por el concurso de una u otra forma de racionalidad, se emboza y mistifica, el libertario ruso se erige en precursor de incisivas tradiciones críticas contemporáneas —dialéctica negativa, pensamiento anti-logocéntrico, teoría de la deconstrucción... Necesariamente, *su combate contra la metafísica se lleva a*

*cabo en el terreno de juego de la propia metafísica*, ámbito que ni siquiera hoy estamos en condiciones de trascender; para su duelo con el logocentrismo no encontrará otras armas que las del propio logocentrismo, como sigue ocurriendo en la actualidad. Y desarrollará por ello una crítica teológica de la teología, una revisión idealista del idealismo del Estado, una denuncia ontológica de la ontología liberal —signo de aquella autorreferencialidad paradójica de la Razón, objeto y medio de la crítica, señalada, casi al unísono, por la Teoría Francesa y la Escuela de Frankfurt.

De la mano de Christian Ferrer, podemos acceder a la ontología anarquista, tal y como se configura en la obra de Bakunin: sus rasgos fundamentales serían la *fe* en la capacidad auto-regenerativa, auto-organizativa (auto-creativa) del hombre y de la sociedad, y el *supuesto* de que la «rebelión», como disconformidad y como negación práctica, forma parte de la esencia del ser humano (Ch. Ferrer, 2008, p. 6-7). Dos «peticiones de principio», dos trascendentalismos, que descansan en un *naturalismo* sin máscara (postulación de una «naturaleza humana» igual a sí misma a lo largo del tiempo y del espacio; «condición del hombre» transcultural, suprasocial, anti-histórica) y que fundan un *humanismo insurrecto*, en oposición simétrica al *humanismo para la integración* de los liberales. A un lado y a otro, clausulas metafísicas, esencialismos paralelos (Hombre Insumiso/Hombre Económico); pero voluntades rigurosamente antitéticas: «destruir para crear» frente a «vigilar para conservar».

Diáfana, la ontología anarquista pone todas sus cartas sobre la mesa: «La *facultad de pensar* y la *facultad (la necesidad) de rebelarse* (...). Estas dos facultades, combinando su acción progresiva en la historia, representan propiamente el «factor», el aspecto, la potencia negativa en el desenvolvimiento positivo de la animalidad humana, y crean por consiguiente todo lo que constituye la humanidad en los hombres» (M. Bakunin, 2008, p. 10). Así pues, según Bakunin, «tres principios fundamentales constituyen las condiciones esenciales de todo desenvolvimiento humano, tanto colectivo como individual, en la historia: 1º «la animalidad humana»; 2º «el pensamiento», y 3º «la rebeldía». A la primera corresponde propiamente la «economía social y privada»; a la segunda, la «ciencia»; y a la tercera, la «libertad»» (2008, p. 13).

«Humano, demasiado humano», por tanto «rebelde, harto rebelde», apasionado —según Ferrer— por la libertad absoluta, Bakunin vivió en

un combate incesante contra el orden establecido. Negó prácticamente todas las determinaciones del sistema capitalista, desde las más concretas (la propiedad, el trabajo, las clases, la democracia representativa,...) hasta las más abstractas (el principio de autoridad, el poder, la fundamentación religiosa,...). Y desató contra el Estado una operación crítica integral. Siendo muy conocidas sus diatribas de índole económica, social y política, quizás no haya sido suficientemente subrayado el interés de su crítica filosófica (metafísica), el alcance de su anti-teologismo radical. Como ontólogo de la insumisión, como filósofo de la auto-creación del ser, Bakunin reprocha al Estado su investidura religiosa, la «obediencia» y la «heteronomía» que impone en el proceso de su *divinización*: justificada teológicamente, la organización estatal despliega, para sostenerse, un abanico de peligrosos fundamentalismos.

La *ateología* de Bakunin abarca tres ámbitos de análisis y de denuncia: el Estado de Derecho como principio y el Estado social como práctica, el concepto de «individuo» esgrimido por el pensamiento burgués, y la pretensión de validez de las disciplinas científicas modernas. Hablo de «ateología» para designar un ejercicio de la crítica que, más allá de cuestionar la existencia de Dios, señala los lugares y momentos en los que el *principio divino* (autoridad, jerarquía) y el *juego de las abstracciones* se instalan en una práctica social o en una institución y la corrompen. El telón de fondo de la ateología anarquista es una «crítica no resuelta» de la metafísica, sensible a la malevolencia del idealismo y, en general, de toda elaboración abstracta.

### *Bakunin contra el Estado de Derecho y el Estado social*

El pensamiento neoliberal contemporáneo admite el concepto de Estado de Derecho, pero lo vacía de contenido positivo. Mientras la socialdemocracia y los defensores del Estado del Bienestar pugnan por «llenarlo», por incrustar en su seno los derechos individuales y sociales, orientándolo a la meta vaporosa de la Justicia Social, el neoliberalismo, desde Hayek por lo menos, entiende el Estado de Derecho como una especie de marco metajurídico que garantiza al individuo el despliegue de su actividad (económica) libre en el conocimiento tanto de los ámbitos que le son «privativos», inmunes a la Administración, como de los modos y los tiempos de la intervención estatal. Un Estado de Derecho mínimo para el mínimo de Estado... Para los anarquistas, desde Bakunin, un «mínimo

de Estado» es ya *demasiado*: su anhelo se cifra en el Estado de Derecho cero para el cero de Estado:

Acceptamos todas las autoridades naturales y todas las influencias de hecho, ninguna de derecho; porque toda autoridad o toda influencia de derecho, y como tal oficialmente impuesta, al convertirse pronto en una opresión y en una mentira, nos impondría infaliblemente (...) la esclavitud y el absurdo (...). En una palabra, rechazamos toda legislación, toda autoridad y toda influencia privilegiadas, patentadas, oficiales y legales, aunque salgan del sufragio universal, convencidos de que no podrán actuar sino en provecho de una minoría dominadora y explotadora, contra los intereses de la inmensa mayoría sometida. He aquí en qué sentido somos realmente anarquistas. (2008, p. 33-5)

En un bonito texto, ya en clave ateológica, Bakunin enuncia, mediante una danza de metáforas, la analogía fundamental entre la Iglesia, la Escuela y el Estado:

Henos aquí de nuevo en la Iglesia y en el Estado. Es verdad que en esa organización nueva, establecida (...) a guisa de concesiones necesarias al espíritu moderno (...), la Iglesia no se llamará ya Iglesia, se llamará Escuela. Pero sobre los bancos de esa Escuela no se sentarán solamente los niños; estará el «menor eterno», el escolar reconocido incapaz para siempre de superar sus exámenes, de elevarse a la ciencia de sus maestros y de pasarse sin su disciplina: el pueblo. El Estado no se llamará ya monarquía, se llamará república, pero no dejará de ser Estado, es decir una tutela oficial y regularmente establecida por una minoría de hombres competentes, de «hombres de genio o de talento», virtuosos, para vigilar y para dirigir la conducta de ese gran incorregible y niño terrible: el pueblo. Los profesores de la escuela y los funcionarios del Estado se llamarán republicanos, pero no serán menos tutores, pastores, y el pueblo permanecerá siendo lo que ha sido permanentemente hasta hoy: un rebaño. Cuidado entonces con los esquiladores, porque allí donde hay un rebaño, habrá necesariamente también esquiladores y aprovechadores del rebaño (...). El pueblo, en ese sistema, será el escolar y el pupilo eterno. A pesar de su soberanía completamente ficticia, continuará sirviendo de instrumento a pensamientos y a voluntades, y por consiguiente también a intereses, que no serán los suyos. Entre esta situación y la que llamamos de libertad, de verdadera libertad, hay un abismo. Tendremos, bajo formas nuevas, la antigua opresión y la antigua esclavitud. (2008, p. 37-8)

¿Qué prejuicio, qué «dogma teológico», comparten la Iglesia, la Escuela y el Estado a la hora de percibir al Hombre y determinar *qué hacer con él*, qué hacer *de él*? La respuesta de Bakunin sienta una de las bases de la crítica contemporánea del autoritarismo intelectual, del elitismo, de la ideología del experto y de la función «demiúrgica» de los educadores: en los tres casos, se estima que el hombre es genéricamente «malo», constitucionalmente malvado, *defectuoso* al menos, y que se requiere por tanto una labor refundadora de la subjetividad, una intervención pedagógica en la conciencia de la gente, una tarea «moldeadora» del carácter, encaminada a una *reforma moral* de la población... Sacerdotes, profesores y funcionarios se aplicarán, en turbia solidaridad, a la reinención del ser humano, en un proyecto estrictamente «eugenésico», regido por aquella *ética de la doma y de la cría* denunciada por Nietzsche. El objetivo es uno y siempre el mismo: la adaptación del «material humano» a las exigencias de la máquina económica (la industria) y la máquina política (la democracia liberal), la *forja* del buen obrero y del buen ciudadano —ejemplar saludable del rebaño, para satisfacción de sus esquiladores patronales y políticos...

Porque el Estado, y esto constituye su rasgo característico y fundamental, todo Estado, como toda teología, supone al hombre esencialmente malvado, malo. [A él incumbiría] hacerlo bueno, es decir, transformar el hombre natural en ciudadano (...). Toda teoría consecuente y sincera del Estado está esencialmente fundada en el principio de «autoridad», esto es, en esa idea eminentemente teológica, metafísica, política, de que las masas, siempre incapaces de gobernarse, deberán sufrir en todo momento el yugo bienhechor de una sabiduría y una justicia que, de una manera o de otra, les será impuesta desde arriba. (2010, 62-7)

Apenas perfilado el Estado liberal, y en su seno mismo, se insinúan orientaciones tibiamente *intervencionistas*, que quisieran subsanar la nocividad social (malestar popular, erosión del «contrato», disgregación y conflicto) de la «carta blanca» económica otorgada a la burguesía en esa estructura. Liberales que no se desentienden sin más de la *cuestión obrera*, republicanos atentos a los visos de conflictividad social desbocada, socialistas que, contra el diagnóstico de Babeuf, procuran extraer de la democracia representativa nebulosas ventajas comparativas para los trabajadores, etc., tienden a constituir un estado de opinión, una suerte

de incipiente mala conciencia «progresista» en la que se prefigura ya la correctiva del Estado Social, del futuro Estado del Bienestar. Y Bakunin, que enseguida lo advierte, nos previene con vehemencia:

A estos le es absolutamente necesario un Estado-Providencia, un Estado-Director de la vida social, dispensador de la justicia y regulador del orden público. Es decir, se lo confiesen o no a sí mismos, y aún cuando se llamen republicanos, demócratas o también socialistas, les hace falta siempre un pueblo más o menos ignorante, menor de edad, incapaz (...), para tener asimismo siempre la ocasión de consagrarse a la cosa pública, y de que, fuertes en su abnegación virtuosa y en su inteligencia exclusiva, guardianes privilegiados del rebaño humano, impulsándolo por su bien y conduciéndolo a la salvación, puedan asimismo esquilmarlo un poco. (2010, p. 66)

### *Bakunin contra la metafísica liberal del «individuo»*

En el contexto de su batalla anti-teológica, Bakunin aporta una crítica pionera del concepto burgués de «individuo», concebido como constructo metafísico dependiente de una forma de racionalidad que hoy llamaríamos *estratégica* o *instrumental*. El «individuo» de los liberales y neoliberales, que muy poco tienen en común con el «sujeto» de los anarquistas individualistas, como veremos, queda desenmascarado como pura instancia abstracta, pieza fundamental de un orden de la explotación material que desconoce el sentido de la solidaridad.

El error común y fundamental de todos los idealistas, error que por otra parte es una consecuencia muy lógica de todo su sistema, es buscar la base moral en el individuo aislado, siendo la verdad que no se encuentra ni puede encontrarse más que a los individuos asociados (...). Ese individuo humano solitario y abstracto es una ficción, semejante a la de dios, pues ambas han sido creadas simultáneamente por la fantasía creyente (...) y más tarde desarrolladas, explicadas y dogmatizadas por las teorías teológicas y metafísicas de los pensadores idealistas (...).

En la moral metafísica y en la sociedad burguesa que tiene, como se sabe, esa moral por base, cada individuo se convierte necesariamente en el «explotador» de esa sociedad, es decir, de todos; y el Estado, bajo sus formas diferentes, desde el Estado teocrático y la monarquía más absoluta hasta la república más democrática basada en el sufragio universal, no es otra cosa que el regulador y la garantía de esa explotación mutua (...).

En la sociedad burguesa, fundada en la moral metafísica, cada individuo, por la precariedad o por la lógica misma de su posición, aparece como un explotador de los demás, porque tiene necesidad de todos «materialmente» y no tiene necesidad de nadie «moralmente». Por tanto, cada uno, huyendo de la solidaridad social como de un estorbo a la plena libertad de su alma, pero buscándola como un medio necesario para el mantenimiento de su cuerpo, no la considera más que desde el punto de vista de su utilidad material. (2008, p. 99-107)

El «individuo» liberal aparece como un *punto lógico* (emblema, cifra vacía, abstracción); un «sujeto» (o, mejor, un «anti-sujeto») des-corporizado, apenas definible por su relación con la propiedad y el con el mercado. Deviene, por un lado, mero apéndice del sistema de la competencia, *actor económico* («capital humano», en el decir de Friedman) movido exclusivamente por la lógica de la maximización, del interés, del cálculo de beneficios; por otro, se presenta como «portador» de una libertad, garantizada por el Estado de Derecho, que persiste solo en la medida en que la Administración desista de «planificar» y de «intervenir». El «individuo», nominalmente libre, del liberalismo se resuelve por tanto como no-sujeto o anti-sujeto: carece de todo poder constituyente, de toda capacidad de acción transformadora, pues, como un títere guiado por una mano impersonal (las leyes del Capital), con su «teatro» asignado, jamás podrá salirse de los marcos específicos de la economía de mercado y de la organización política democrático-representativa. El liberalismo, en este sentido, no habla solo desde el «fin de la historia», desde la «cancelación de las ideologías», sino también desde la *muerte* o *ausencia* del sujeto.

El «sujeto» anarquista se auto-representa, por el contrario, como un colectivo físico, empírico, *inmediato*, que padece la explotación económica y la opresión política, y que aspira a la «libertad» en un sentido tan amplio como concreto: libertad económica, entendida como clausura del trabajo para otro o para una organización —y que se plasmaría en fórmulas tal la autonomía laboral, la tarea cooperativa, el comunalismo, etc.—; y libertad política en tanto autogobierno radical, autogestión, al margen de todo modelo «representativo», de toda engañifa del sufragio, abundando en dinámicas asamblearias, de libre acuerdo y federación... En Bakunin, como en Kropotkin, el sujeto no es el «individuo» (no es el «único» de Stirner y, en cierta medida, de Armand), si bien se compone de individuos; y cabe

categorizarlo como *Pueblo*. Es decir, el llamado Anarquismo Comunista llega al «individuo» tras un recorrido agonal que para en dos estaciones: *privación colectiva de libertad* es el nombre de la primera, mientras que la segunda podría denominarse *comunidad de lucha*. En la ideología liberal, el «individuo», desclasado, deshistorizado —fetichizado y cosificado—, sanciona la evaporización del sujeto (pues ya no hay nada que transformar), el malbarato de la lucha (que, acortando su vuelo, se afina en lo prosaico: reproducción de las condiciones *dadas* de existencia) y la degradación de la idea de «libertad» (que nace y muere en las opciones del productivismo: trabajar, vender, comprar...).

### *Bakunin contra la Ciencia capturada por la abstracción*

El enemigo «material» de la ateología bakuniana es el *demiurgo moderno* (educador, político, funcionario, sacerdote, trabajador social, etc., involucrado en la forja de la subjetividad sometida y reproductor de la autoridad y la jerarquía que él mismo representa); su contrincante «conceptual» es la *noción idealista de individuo*, que no deja de manifestarse, tristemente, en la realidad social; y su adversario «epistemológico», de hondura, el *proceso mismo de abstracción* —entendido como alejamiento de lo viviente y como impostura sistemática.

Hasta el presente, toda la historia humana no ha sido más que una inmolación perpetua y sangrienta de millones de pobres seres humanos en aras de una abstracción despiadada cualquiera: dios, patria, poder de Estado, honor nacional, derechos históricos, derechos jurídicos, libertad política, bien público. (2008, p. 55)

«Y también ciencia», hubiera podido añadir el propio Bakunin, que escapa así del característico fideísmo cientificista de la época, tan presente en determinados medios anarquistas, excitados por el positivismo de Comte. La apelación a lo empírico, a lo concreto, a lo «corporal», a la realidad sensible, que subyace a la crítica libertaria del idealismo, determinó, en un primer momento, cierta declaración de simpatía hacia el positivismo y su correlato en las ciencias. Se perdía así de vista la metafísica particular de que se nutría ese paradigma, su modo de anclarse en la teoría clásica del conocimiento, a veces llamada Teoría del Reflejo, elaborado rigurosamente onto-teo-teleológico. Armado de anti-teologismo, Bakunin

supo percibir parte del problema, distanciándose oportunamente de la euforia científicista:

La idea general es siempre una abstracción y por eso mismo, en cierto modo, la negación de la vida real (...). En una palabra, la ciencia es la brújula de la vida, pero no es la vida. La ciencia es inmutable, impersonal, general, abstracta, insensible, como las leyes (...). La vida es fugitiva, pasajera, pero también palpitante de realidad y de individualidad, de sensibilidad (...). Es ella la que espontáneamente crea las cosas y todos los seres reales. La ciencia no ve nada, constata y reconoce solamente las creaciones de la vida (...). El gobierno de la ciencia y de los hombres de ciencia, aunque se llamen positivistas, discípulos de Augusto Comte, o discípulos de la escuela doctrinara del comunismo alemán, no puede ser sino impotente, ridículo, inhumano y cruel, opresivo, explotador, malhechor. Se puede decir de los hombres de ciencia, «como tales», lo que he dicho de los teólogos y de los metafísicos: no tienen ni sentido ni corazón para los seres individuales y vivientes (...).

Es de temer siempre que el gobierno de los sabios, si se les deja hacer, querrá someter a los hombres vivos a experiencias científicas (...). Si los sabios no pueden hacer experiencias sobre el cuerpo de los hombres, no querrán nada mejor que hacerlas sobre el cuerpo social, y he aquí lo que hay que impedir a toda costa (...). En su organización actual, monopolistas de la ciencia y que quedan, como tales, fuera de la vida social, los sabios forman ciertamente una casta aparte que ofrece muchas analogías con la casta de los sacerdotes. La abstracción científica es su dios, las individualidades vivientes y reales son sus víctimas, y ellos son los inmoladores consagrados y patentados (...). Lo que predico es, pues, hasta un cierto punto, la «rebelión de la vida contra la ciencia», o, más bien, «contra el gobierno de la ciencia». (2008, p. 51-6)

La impugnación de la teología no es, pues, para Bakunin, un fenómeno meramente «superestructural», un capítulo más de la crítica de las formaciones culturales dominantes: constituye casi un requisito de la lucha por la emancipación, pues los grilletes de la «esclavitud intelectual» están hechos precisamente de metafísica y sin liberación mental no es concebible la liberación política o social. El revolucionario ruso se inserta, así, con vigor, en lo que suele denominarse *tradición antilogocéntrica* o *pensamiento antimetafísico*, corriente de enorme influencia en nuestros días y que ha englobado a autores en otros aspectos distantes, desde Diógenes de Sinope a Deleuze o Derrida, pasando por Nietzsche, por Heidegger,...

Importa poco que sus posiciones nos puedan parecer hoy, siglo y medio

más tarde, un tanto toscas, problemáticas, tambaleantes, necesariamente contradictorias: el camino del ateólogo es tortuoso, oscuro, lleno de peligros, y no sabemos bien a dónde lleva. Pero hollarlo es una exigencia de la crítica menos sobornable.

La esclavitud intelectual, de cualquier naturaleza que sea, tendrá siempre por consecuencia natural la esclavitud política y social. Hoy el cristianismo, bajo todas sus formas diferentes, y con él la metafísica doctrinaria y deísta, salida de él, y que no es en el fondo más que una teología enmascarada, constituyen sin duda alguna el obstáculo más formidable para la emancipación de la sociedad. (2010, p. 27)

## A.2 - Heterotopía y «lectura productiva» en Kropotkin

### *Lectura de lo otro que atenta contra nuestros rasgos identitarios*

¿Heterotopía? ¿Lectura productiva? En otra parte procuré acotar conceptualmente estos términos, claves para una comprensión de la intervención crítica de P. Kropotkin:

«La Utopía (occidental) ha perdido su inocencia» es el título, tan sugerente, de un artículo de Sloterdijk. En esa línea, nosotros hemos hablado de «El mal olor de la Utopía». Nuestro imaginario colectivo concibe la Utopía como un orden ubicado, en tanto posibilidad, en el futuro; y realizable *aquí*, en *estos* territorios. Encerraría un conjunto de *ideales*, de algún modo «aplazados», por cuya materialización habría que luchar conscientemente. Pero, al mismo tiempo que la Utopía se acunaba en tantos libros, nuestros militares, nuestros misioneros, nuestros educadores, nuestros investigadores, nuestros filántropos, etc., arrasaban comunidades en las que *aquellos ideales* estaban efectivamente presentes (ausencia de propiedad privada, de extracción de la plusvalía, de división social, de mercado, de despotismo político, de individualismo egoísta, de pensamiento expansivo y avasallador, etc.). La Utopía, que en el fondo de nosotros mismos sabíamos inalcanzable y, por tanto, «mentira», nos servía para justificar (al estilo progresista, comprometido, solidario...) la permanencia en puestos de reproducción del orden capitalista, en posiciones de complicidad con el Opressor. Jugaba así un papel muy importante en los procedimientos de *racionalización*, de auto-engaño, de los intelectuales de izquierda, de los sabios y académicos reformistas, de los políticos «transformadores»... Asunto siempre de privilegiados, podía

alimentar circunstancialmente un peculiar *refinamiento* del cinismo: «Se me perdonará mi oficio mercenario y mi estilo burgués de vida *porque proclamo creer en la Utopía*».

Huele hoy tan mal la Utopía, que, en nuestro entorno cultural, a «los mejores de los peores» (intelectuales extraviados, académicos anti-académicos, sabios populares, políticos ultraprogresistas,...) no les vale ya como *donación del sentido* de sus existencias. Y caen entonces, caemos, en los brazos de la Heterotopía: luchar por una belleza y una dignidad que no «soñamos» en el futuro, sino que «vemos» en el presente, que percibimos hoy mismo, *ya*, aunque *no aquí*, nunca en nuestro territorio, solo y siempre «en otra parte». Contra la Utopía (el Ideal aquí, pero mañana), sostenemos la Heterotopía (el Ideal hoy, pero en otra parte).

Desde la Heterotopía y frente al etnocidio, se despliega un peculiar ejercicio de escritura: hablar *de los otros* para «combatirnos», ensalzar lo ajeno para denigrar lo propio, saludar a las otras culturas para despedirse de la nuestra. Se efectúa un acto de lecto-escritura, un rescate selectivo y productivo, una «deconstrucción», en jerga de Derrida; una re-creación artística, como la que operó Artaud ante los cuadros de Van Gogh... Se produce una *interpretación* de la alteridad que cuestiona nuestras propias señas civilizatorias, una *poetización* de «lo otro» que atenta contra nuestros rasgos identitarios.

No existe, a nuestro alcance (lo argumentamos en «Desescolarizar el pensamiento...»), una verdad «cósica» de la otredad cultural; no existe, bajo nuestro poder de intelección, un *sustancia* de la diferencia psicológica susceptible de exhumar y registrar. La idiosincrasia indígena (como la gitana, la taoísta, la hindú,...) escapa por mil puntos a nuestras técnicas de exégesis, a nuestra forma de racionalidad, a nuestros afanes hermeneúticos. Pero *no poder acceder a su verdad tampoco nos obliga a callarnos*: Clastres no cesa de criticar el capitalismo occidental en todos y cada uno de sus ensayos sobre el mundo indígena (*La sociedad contra el Estado* es el título de su obra fundamental, reeditada recientemente por Virus). Más que transmitirnos la «esencia» india, la «verdad» primitiva, denuncia la podredumbre occidental, la mentira moderna... Jaulin levanta toda una crítica de nuestra formación político-cultural («totalitaria» y «etnocida», en su opinión), a partir de sus experiencias entre indígenas y *por medio* de su escritura sobre lo indígena. Grande, Leblon y Tabucchi muestran las miserias de lo sedentario-integrado al aplaudir el valor de un pueblo nómada-libre. Lizcano ensalza el taoísmo para disparar contra la pretensión de universalidad de la Ratio, para *ensuciar* todas sus categorías fundacionales («ser», «sustancia», «identidad», «separación», «concepto», «ilustración»,...). Chantal celebra la metafísica de la India, que parte de lo inmediato, de lo más próximo, *de la tierra*, para cuestionar la metafísica occidental, siempre presa de la abstracción, con la mirada perdida *en*

*el cielo*. Sloterdijk y Onfray descubren en los quínicos antiguos la clase de hombre, la forma de subjetividad, a la que quisieran poder abrazarse, y que ya no encuentran en Occidente: no somos «quínicos», por desventura, sino «cínicos», algo muy distinto, *los peores y los más feos de los hombres*. Y Pablo Cingolani nos manifiesta, en clave literaria, desde el interior o el exterior de su intención, en lo explícito o en lo implícito, su desafección hacia el hombre blanco, hacia la cultura occidental, hacia la máquina política y económica del Capitalismo. A ese desamor *sabe* cada una de las páginas de *Nación Culebra* –que habla de indígenas, de tribus no contactadas, de comunidades aisladas; de una Amazonía en peligro donde todos los días mueren árboles, mueren ríos y mueren hombres, *en el supuesto de que un árbol, un río y un hombre amazónicos sean entes distintos, separados*.

Y es que el desasosiego contestatario de estos parricidas culturales (hijos de una civilización exterminadora que han sabido detestar *como se merecerá siempre*) se alimenta de un alto amor a otra cosa: amor profundo a la «igualdad misteriosa» que late aún en los pueblos que no nos imitan y entre los hombres que no se nos parecen. Igualdad misteriosa de la que sigue brotando, si bien amenazada, la libertad más concreta.<sup>1</sup>

*El Estado*, bella obra del príncipe ácrata, constituye una manifestación temprana e igualmente pionera de los que he llamado Heterotopía y *lectura productiva*, con la salvedad de que, en este escrito, la Heterotopía no rompe exactamente con la Utopía, sino que aspira a acompañarla, y mira lo mismo al pasado que al presente. Como en todos los casos, se cuestiona la ilusión de universalidad del «individuo» egoísta liberal, al confrontarlo con «sujetos colectivos» (comunidades, clanes, federaciones,...); se desmitifica la Propiedad y el Mercado, describiendo formaciones que se desarrollaron en ausencia de tales principios (basándose en el comunalismo y en la ayuda mutua); se contextualiza y relativiza la democracia representativa, al situarla frente a otros modos de entender ese «gobierno del pueblo por el pueblo» que dice realizar; y, conectando con la ateología de Bakunin, se demuele el fundamentalismo del Estado, mostrando pueblos y sociedades que carecían de aparatos administrativos, de burocracia, de élites directivas.

Ya sabéis que la escuela alemana se complace en confundir el Estado con la Sociedad. Esta misma confusión se halla también en los escritos de los mejores pensadores franceses, los cuales no pueden concebir la

---

1 Véase «La igualdad misteriosa», en [www.lahaine.org](http://www.lahaine.org), sección «autores» (Pedro García Olivo). Esta composición forma parte también de *Cadáver a la intemperie...* (Valencia, 2013).

sociedad sin la centralización por el Estado. Razonar de este modo significa ignorar por completo (...) que el hombre ha vivido en sociedades durante millones de años antes de conocer el Estado; y es olvidar que el Estado es de origen reciente dentro de las naciones europeas, pues apenas si data del siglo XVI; es desconocer, en fin, que los periodos más gloriosos de la humanidad fueron aquellos en que las libertades y la vida local no estaban aún destruidos por el Estado y en que las masas humanas vivían en municipalidades («comunidades») y en federaciones libres. (2001, p. 5)

Partiendo de esa premisa, Kropotkin somete la historia de la humanidad a una «lectura productiva», que destaca los tiempos y los espacios, no solo de la *ausencia* de Estado, sino también de la *presencia* de Usos Comunes, cooperativos y de ayuda mutua, vinculados a modelos de organización que excluían la propiedad privada y la explotación laboral; usos distintivos de comunidades que se regían por un derecho consuetudinario fundado en la *igualdad de hecho* (material) entre los hombres y que se auto-gobernaban mediante fórmulas assembleístas y de libre federación. Señala, a cada paso, como quiere la Heterotopía, la pervivencia de esos rasgos en pueblos diversos y en múltiples formaciones sociales de la época que le tocó vivir.

Y nos habla de la «*tribu primitiva*», en la que «la acumulación de la propiedad privada no podía efectuarse», como aún ocurre «entre los “patagones” y “esquimales” contemporáneos nuestros» (2001, p. 9):

Toda la tribu efectuaba la caza o la contribución voluntaria en común (...). Toda una serie de instituciones (...), todo un código de moral de tribu, fue elaborado durante esa fase primitiva... y para mantener este núcleo de costumbres sociales bastaba el vigor, el uso, el hábito y la tradición. Ninguna necesidad tuvieron de la Autoridad para imponerlo (...). Sin duda que los primitivos tuvieron directores temporales (...), pero la alianza entre el portador de la «ley», el jefe militar y el hechicero no existía, y no puede suponerse el «Estado» en estas tribus, como no se supone en una sociedad de abejas u hormigas. (2001, p. 9)

Y nos habla de «*los bárbaros que destruyeron el Imperio Romano*», con su característico «lazo de unión» («la “posesión comunal de la tierra”, del territorio sobre el cual una determinada aglomeración acabó por fijarse») (2001, p. 9-10), recordándonos que «centenares de millones de hombres

viven aún bajo ese régimen en Europa oriental, en las Indias, en Java, etc. Es el mismo régimen que han establecido los campesinos rusos, en nuestros días, cuando el Estado les dejó la libertad de ir a ocupar el inmenso territorio de Siberia y organizarlo en la forma que ellos quisieran» (2001, p. 11).

Las familias de un mismo pueblo poseían la tierra en común, la consideraban como su común patrimonio y se la repartían según el número de individuos de cada familia, según sus necesidades y sus fuerzas (...). Al principio, el cultivo de la tierra se hacía en común y esta costumbre se mantiene aún en muchos parajes, al menos por lo que se refiere a cierta clase de terrenos. Respecto de los desmontes, la tala de los bosques, construcción de puentes, elevación de fortificaciones y torres que servían de refugio en caso de ataque, todo esto se hacía en común como en común lo hacen aún centenares de millones de campesinos allí donde el municipio ha resistido la invasión del Estado. Pero el consumo (...) se efectuaba ya por familias, teniendo cada una su ganado, su huerta y sus provisiones (...).

El municipio rural («comuna») era soberano. La costumbre local era la ley, y la plena asamblea de todos los «cabeza de familia», hombres y mujeres, era el juez, el único juez, en materia civil y criminal (...).

Basada en la posesión y muy a menudo sobre el cultivo en común de la tierra, la comuna del pueblo, soberana como juez y legislador del derecho consuetudinario, respondía a la mayor parte de las necesidades del ser social. Pero no a todas (...). De todos modos, el espíritu de la época no estaba por llamar a un gobierno cuando una necesidad se dejaba sentir; al contrario, optaba por tomar por sí mismo la iniciativa, por unirse, aliarse, federarse, crear una inteligencia, grande o pequeña, numerosa o restringida, que respondiera a la nueva necesidad. Y la sociedad de entonces encontrábase literalmente llena de fraternidades juradas, de ayuntamientos («guildas») para el apoyo mutuo, de «confederaciones» dentro y fuera del pueblo, y dentro de la federación (...). [Aún hoy se da esto entre] los kábilas, que han mantenido su «comuna del pueblo» con las atribuciones que he mencionado (...) Y así obraban los bárbaros desde el siglo V al VII. (2001, p. 11-3)

Y nos habla del «*movimiento comunalista del siglo XII*» y de la «*fase de los municipios libres*», arrasados finalmente, en el siglo XVI, por el ascenso del Estado («El Estado: la triple alianza, finalmente constituida, del jefe militar, del juez romano y del sacerdote», 2001, p. 23).

Negación absoluta del espíritu unitario y centralizador romano (...), el municipio de la Edad Media, la ciudad libre, tiene su origen, por una parte, en la comuna del pueblo, y, por otra, en aquellas mil hermandades y guildas (...). Cada «calle» o parroquia tenía su asamblea popular, su fórum, su tribunal popular, su sacerdote, su milicia, su estandarte (...). Federada con las demás, conservaba no obstante su independencia (...). La ciudad, en fin, es la unión de los barrios, de las parroquias y de las guildas, y tiene su plena asamblea en el gran fórum, su gran atalaya, sus jueces elegidos (...). Trata en calidad de soberano con las demás ciudades, se federa con las que quiere (...). Al amparo de las libertades conquistadas (...), se alcanzó un grado de bienestar como no se ha visto otro. (2001, p. 15-20)

Y nos habla, en fin, de ese «*inmenso movimiento popular, religioso en sus formas y expresiones, pero eminentemente igualitario y comunista en sus aspiraciones*» que, contra el poder del señor feudal pero también contra el ascenso del Estado, «se produjo en los campos y ciudades de Europa» desde el siglo XIV hasta el XVII (2001, p. 28): las sublevaciones de la Jacquería en Francia (1358) y de Wat Tyler en Inglaterra (1381), en la primera hora; la rebelión «hussita» en Bohemia y el movimiento «anabaptista» en Alemania, Suiza y los Países Bajos, ya en el siglo XVI; la agitación rusa del siglo XVII, conocida como «Tiempos Revueltos»,...

Fue, además de rebelión contra el señor feudal, una rebelión completa contra el Estado y la Iglesia, contra el derecho romano y canónico, en nombre del cristianismo primitivo (...). Comenzó siendo anarquista comunista (...). Clavando un zapato viejo en la punta de una pica a guisa de bandera, se apoderaba de la tierra de los señores, rompía los lazos de la servidumbre, arrojaba de su seno al sacerdote y al juez y se constituía en comunas libres (...). Únicamente con la hoguera, la rueda o la cuchilla (...) pudo el poder imperial o real, aliado al poder de la Iglesia papal o de la reformada, poner fin a estas sublevaciones (...). Los restos de aquel movimiento (...), que no pudieron ser exterminados, fueron a buscar refugio y asilo, unos en el sudeste de Rusia, otros en Groenlandia, donde pudieron continuar hasta nuestros días en comunidades, negando todo servicio al Estado. (2001, p. 28-9)

El recorrido histórico que nos propone Kropotkin, *lectura productiva* que sugiere un enfrentamiento secular entre dos «espíritus», dos «sujetos» intemporales (el espíritu comunal, libertario, contra el espíritu autoritario, estatal), acaba con una derrota de la libertad en el área occidental; pero

permitió a su autor prodigarse en encendidas declaraciones de simpatía hacia los pueblos que se evadieron de ese destino y subsisten sin Estado (Heterotopía).

Las comunas fueron abatidas violentamente (...). He aquí los hechos, y he aquí lo que algunos individuos han dado en llamar, en lenguaje «científico», la muerte natural de la posesión comunal bajo la influencia de las leyes económicas. Lo mismo daría llamar «muerte natural» al destroce de cien mil soldados en el campo de batalla (...). En una u otra forma, la apropiación personal de las tierras, antes comunales, fue casi totalmente perpetrada en los años 50 de este siglo. De sus tierras comunales, los campesinos únicamente han guardado unos pocos pedazos. (2001, p. 32-4)

### *La cuestión del sujeto en Kropotkin*

Hay un curioso salto lógico en el modo en que Kropotkin concibe al *sujeto*: por un lado, como hijo de la Ilustración, radicalización de la misma si se quiere, no cesa de referirse al «individuo» y a sus derechos, sus necesidades, sus intereses. El individuo, víctima de la opresión política y de la explotación económica, asediado constantemente por el Estado y por el Salario, es aquí, como en Bakunin, partícipe de una lucha que tiene por sujeto al Pueblo. Desde este individuo y desde el Pueblo como sujeto, Kropotkin, de forma muy nítida en el opúsculo *El Estado*, salta a un supra-sujeto, a un sujeto colectivo tras-histórico, casi una fuerza no temporal, un *espíritu* (libertario, comunal, federativo,...) enfrentado a través de los siglos, e incluso de los milenios, a un agente opuesto, rigurosamente antitético, un *sujeto de la coerción* (el espíritu estatal, centralizador, religioso, etcétera<sup>2</sup>). Constituido por el derecho romano y el derecho

2 «Afortunadamente, el espíritu *bárbaro* –escandinavo, celta, germano, eslavo– que había impulsado a los hombres durante siete u ocho siglos aproximadamente, buscando la satisfacción de sus necesidades en la iniciativa individual y en la libre inteligencia de las hermandades y gildas, afortunadamente, repito, este espíritu vivía aún en los pueblos y en los burgos. Los bárbaros se dejaban esclavizar, trabajaban para el *señor*, pero su espíritu de libre acción y de libre inteligencia no se había dejado corromper (...). [Y] entonces estalló, en el siglo XII, con una fuerza sorprendente en Europa, “la revolución de las comunas”, preparada desde larga fecha por este espíritu federativo salido de la unión de la hermandad juramentada con la comuna del pueblo (...). Dicha revolución abrió una nueva fase de la vida: “la fase de los municipios libres” (...), una negación absoluta del espíritu unitario y centralizador romano (...). Es un desarrollo natural, antropológico, perteneciente, como la tribu y la comuna del pueblo, a una determinada fase de la evolución humana y no a tal o cual nación o región» (2001, p. 15).

canónico, «expresado» en la Administración y en la Iglesia, sostenido por las milicias, este sujeto meta-histórico perseguiría y sofocaría todas las manifestaciones de la libertad y de la igualdad humanas registradas hasta nuestros días, aunque, de todas formas (y entra aquí en escena el particular «optimismo» anarquista), tendría a la larga perdida la batalla —ante la multiplicación de las instituciones cooperativas y de ayuda mutua populares, los progresos asociativos de las gentes, el desencanto creciente suscitado por el aparato político democrático, la toma de conciencia paulatina de los trabajadores, cada vez más hostiles a la propiedad privada y al trabajo alienado, etcétera<sup>3</sup>.

Lo que Kropotkin pierde de vista, en este salto (rigurosamente metafísico) del *individuo* al *espíritu* como sujeto-agente de la historia, es la posibilidad misma de un protagonismo y una antelación social y psicológica de la «comunidad», como tienden a sugerir estudios recientes de las llamadas lenguas *ergótivas* (tal las mayas mesoamericanas) y del papel que en ellas juega la *intersubjetividad*. La posibilidad de que el «individuo» constituya meramente una construcción occidental, una realización de la historia social y filosófica de los pueblos de Occidente, careciendo de realidad empírica y de validez teórica fuera de ese ámbito (por desgracia en expansión, en mundialización), escapa por completo a Kropotkin, incluso cuando se refiere a formaciones intensamente «comunitarias», en las que cuesta reconocer al individuo como centro, tal la de los llamados pueblos «bárbaros», la de los *kábila*, las de los indios de América del sur, etc.

La perspectiva anarquista clásica a duras penas supera un molesto «etnocentrismo», por lo que tiende a proyectar, a *universalizar*, categorías y conceptos estrictamente occidentales, acaso como el de Individuo —y, ya sin duda, como los de Razón, Educación, Ciencia, Progreso o Emancipación.

---

3 «Los trabajadores se sienten cada vez menos inclinados a soportar con paciencia esta división de la sociedad en dos clases, al tomar más conciencia de la capacidad de producir riqueza de la industria moderna, del papel que juega el trabajo en la producción de riquezas y de su propia capacidad de organización (...). Su ansia de igualdad se hace más fuerte, y sus exigencias de reorganización social más ruidosas cada día (...). El socialismo se convierte así en “la idea” del siglo XIX; y ni la coerción ni las falsas reformas pueden bloquear su futuro crecimiento» («El comunismo anarquista: su base y sus principios», en *Folleto revolucionario I*, 1977, p. 49).

*Kropotkin contra los idola del Estado*

Como Bakunin, Kropotkin en absoluto se deja engañar por el *teísmo* de la escuela liberal. Confluyendo con los marxistas, denuncia el carácter «de clase» de la democracia representativa y el modo en que el sufragio universal se hace compatible con la dictadura de una u otra minoría social. Lejos de los «idola» en que se sostiene el Estado liberal craso (libertad política sancionada por el proceso electoral y las cámaras de representantes, Estado de Derecho, separación de poderes, auto-regulación de la vida social a través del mercado, intervención mínima de la Administración en el ámbito económico y en la esfera de privacidad de las personas, etc.), Kropotkin sospecha un subterfugio —un disimulo y una sofisticación de la opresión— en cada tentativa «progresista» tendente al modelo de un Estado Social protector de los más vulnerables y de alguna manera redistribuidor de la renta. Esas ideas, con las que coquetearon no pocos socialistas de la época, germen del ulterior Estado del Bienestar, apenas pudieron nada contra el libertarismo colectivista del príncipe. En los últimos pasajes de *El Estado*, llega a adelantar una crítica básica de todo Estado Social, que en nuestro tiempo desarrolló Iván Illich: el asistencialismo estatal, el paternalismo bienhechor de las administraciones reformistas, tiende a generar una peculiar «toxicomanía» entre la población, que se torna progresivamente «dependiente» de esa protección institucional, en detrimento de la organización y cooperación comunitaria y de las capacidades de autogestión del individuo.

Los campesinos de un pueblo tienen mil intereses comunes (...). Forzosamente, se ven obligados a unirse para mil cosas diarias. *Pero el Estado no quiere, no puede consentir que se unan.* Con darles la escuela, el cura, el policía y el juez cree que debe bastarles. Y, *si son suyos otros intereses, quiere que pasen por las manos del Estado y de la Iglesia...*

Hasta fines de 1883, les estaba prohibido a los campesinos franceses agremiarse, aunque solo fuera para comprar juntos abonos o regar sus campos. En 1883-86, la «República» se decidió a otorgar este derecho a los campesinos (...). Y nosotros, embrutecidos por la educación del Estado, somos capaces de alegrarnos de los progresos recientemente realizados por los sindicatos agrícolas, sin avergonzarnos ante la idea de que este derecho, del cual estuvieron privados los campesinos hasta nuestros días, pertenecía en la «Edad Media» a todos los hombres, libres o siervos, sin refutación posible. Esclavos como somos, vemos en estos progresos

una «conquista de la democracia». ¡He aquí a qué grado de embrutecimiento hemos llegado con nuestra educación falseada, iniciada por el Estado, y con nuestros estadistas! (2001, p. 35-6)

En este precioso párrafo, Kropotkin no solo anticipa a Illich en lo relativo a la *intoxicación* inducida por la «protección» estatal. Señala también que los «servicios» y «concesiones» de lo que hoy llamaríamos Estado Social (pretendidas «conquistas de la democracia», en su texto) constituyen apenas una copia —un pálido reflejo, un sucedáneo— de las libertades que, en otro tiempo, confiando en la iniciativa individual y en la auto-organización de la comunidad, se daban a sí mismos los hombres (Heterotopía). Como en tantos filmes de Ken Loach, denuncia el estrechamiento de la privacidad, la reducción del campo de desenvolvimiento humano autónomo, por la intromisión de los aparatos burocráticos, en una suerte de progresiva *desposesión* del individuo y de la colectividad. Aspectos que ayer eran exclusivos de la persona, configuradores de su privacidad inviolable, hoy son *administrados* por el Estado, con pretensión monopolista —de modo que, dulcificado, Leviatán se presenta como organizador y gestor imprescindible, garantía única del «bienestar» de los ciudadanos. Y, en segundo lugar, en la línea que he preconizado en otra parte<sup>4</sup>, Kropotkin esgrime una «lectura productiva», una re-lectura (poética) del pasado contra la prosa mortífera del presente; critica lo dado volviendo la mirada (de un modo «creativo») al ayer y a los márgenes descontentadizos de la Modernidad.

En «El comunismo anarquista: su base y sus principios», sobran los testimonios de esta negación radical del Estado y de esa «mirada torva» a sus proyectos *socializantes* (auto-correcciones que se impone en nombre de la «igualdad de derecho» y de la satisfacción de determinadas «necesidades colectivas»; pero siempre desde la salvaguarda de la «desigualdad de hecho», material, vital, cotidiana, y de sus fundamentos: la propiedad privada, el mercado, la escisión en clases, etc.), acompañadas, demasiado a menudo, de una aceptación ingenua de la teoría de la evolución y de una aprobación desprevenida de la práctica y de la justificación de las ciencias.

---

<sup>4</sup> Véase «Desescolarizar el pensamiento para pensar la Escuela», en [www.lahaine.org](http://www.lahaine.org), sección «autores» (Pedro García Olivo). Esta composición se halla incluida en *Cadáver a la intemperie...*, obra que se presentó en junio de 2013 en el seno del *Congreso de Filosofía Joven* de Granada.

Los anarquistas sostienen, igual que todos los socialistas, que la propiedad privada de tierra, capital y máquinas tuvo su época y está condenada a desaparecer y que todos los elementos de la producción deben pasar, y pasarán, a propiedad común de la sociedad toda y las manejarán en común los productores de riqueza. Y sostienen también, con los representantes más avanzados del radicalismo político, que la organización política ideal de la sociedad es un estado de cosas en que las funciones de gobierno se reduzcan a un mínimo, y recupere el individuo su plena libertad de iniciativa y de acción para satisfacer a través de grupos y federaciones libres (libremente constituidas) las necesidades infinitamente variadas de los seres humanos. («El comunismo anarquista...», 1977, p. 46)

Incluso ahora, cuando los socialistas de toda Europa han organizado partidos políticos y profesan la fe democrática, persiste entre la mayoría de los hombres imparciales un temor bien fundado al «Volksstaat» o «Estado popular» por considerarlo una amenaza a la libertad, tan grave como cualquier forma de autocracia (...). Dice el anarquista al reformador político: «No habrá reforma sustancial en el sentido de igualdad política mientras la sociedad siga dividida en dos campos hostiles y el trabajador siga siendo, económicamente, esclavo del patrón». Pero también le dice al socialista de Estado: «Es imposible modificar las relaciones de propiedad actuales sin realizar a la vez una modificación profunda de la organización política. Hay que limitar los poderes del gobierno y renunciar al sistema parlamentario. («El comunismo anarquista...», 1977, p. 51-3)

### **A.3 - De Stirner a Armand: el anarquismo individualista o la auto-construcción ética del sujeto para la lucha**

De Stirner a Armand, una corriente anarquista parece querer enlazar con el liberalismo burgués, al reivindicar al individuo como punto de partida y de llegada de su reflexión. Sin embargo, la diferenciación es clamorosa.

Para el liberalismo, el individuo es una entidad «construida» a la que se regala una cierta esfera de libertad, limitada por las exigencias de reproducción del sistema social general y en la medida en que la intromisión del Estado no desvirtúe ese orden ideal. Digo entidad «construida» porque, en sí, deviene como una consecuencia lógica, un producto, del funcionamiento de dos instancias estrictamente *sacralizadas*: la propiedad privada y el mercado. La libertad personal, circunscrita por un Estado de

Derecho que debe defender a los agentes económicos precisamente de la Administración, nace y muere en el abanico de decisiones, de opciones, de estilos de vida,..., que la salvaguarda de la apropiación privada y del sistema de la competencia (con todos sus corolarios: trabajo alienado y plusvalía, dominio de clase, aparato mínimo de Estado,...) requieren. Son las condiciones de reproducción del sistema las que configuran el ámbito de la libertad y de la privacidad del individuo. Más que como una «marioneta», el individuo liberal aparece como un «animal enjaulado», que ni siquiera precisa ya de un vigilante: dentro de la jaula, que le garantiza seguridad y le promete confort, son muchas las cosas que puede hacer o no hacer; es relativamente amplio el campo de sus opciones de desenvolvimiento, y de hecho no cesará de decidir, de elegir, de actuar. Un mitológico «contrato» (social) sancionó la voluntariedad de su ingreso en la jaula; y es irrelevante que las puertas estén cerradas o abiertas —el animal disminuido que llamamos *ciudadano* quiere de hecho la jaula y, consciente además de que no hay vigilante, opta todos los días por no escapar. Una «doma» previa, sedimentada a través de las épocas, designada a veces «moralización», a veces «educación», «civismo» en nuestro tiempo (que halla en la Antigüedad clásica, en el cristianismo y en la Ilustración sus tres forjas fundamentales), poblando de *ideales* el cerebro de los hombres, habría posibilitado esa ilusión de libertad entre rejas, con las puertas abiertas y sin custodios.

Para el anarquista individualista, por el contrario, el sujeto es una entidad en construcción, casi un proyecto personal, que aspira a desprenderse precisamente de todos los ideales (engañifas, quimeras y entelequias, a sus ojos) en que se fundan el gregarismo humano y una sociabilidad de esclavos. En aquella jaula abierta y sin vigilantes, para Stirner como para Armand, entran rebaños y solo rebaños. La auto-construcción del sujeto anarquista individualista pasa por una negación de lo que Nietzsche llamaría «la moral de los establos» y por la constitución de un nuevo sistema ético, una moralidad para la disidencia y para la insumisión. La *rebeldía*, que, al lado del pensamiento, según Bakunin era inherente al hombre como tal, para los anarquistas individualistas deviene como propósito, como meta, como aspiración: no está ya *dada* en el hombre en general, antes al contrario... La norma es la obediencia, la aquiescencia y la adaptación, por lo que la rebeldía es un valor que se conquista, avan-

zando contra la corriente de las opiniones y los comportamientos estandarizados. Desde esta perspectiva, el «sujeto» no es, nunca, el individuo sin más (ese ejemplar de manada, ese doméstico enjaulado); tampoco es el Pueblo, otra quimera, otro engañabobos colectivista. El Sujeto es, en rigor, y con mayúsculas, el Individuo Anarquista. O, mejor, el Sujeto se divide y deshace en una infinidad de sujetos, ahora con minúsculas: la pluralidad de los anarquistas individualistas. No hay, por tanto, «Sujeto»; aunque todos podemos aspirar a constituirnos en «sujetos». Casi como una filosofía de vida, el anarquismo individualista agiganta su dimensión *ética*, si bien se trata de una «moral para la subversión». De Stirner a Armand, se perfila una «excelencia humana», un modelo de individualidad humana, que se expresa en el *choque* constante con el orden establecido, con la sociedad toda y sus convenciones, con las pautas morales mayoritarias lo mismo que con las instituciones y las leyes vigentes... El motor del choque se llama también «libertad», pero difiere en todo de la concepción liberal: un hombre no es ya libre en la medida en que acepta las reglas del juego económico y desenvuelve su privacidad en una esfera delimitada por el Imperio de la Ley, sino, precisamente, en la medida en que rechaza esas reglas y abomina de toda limitación, en el grado en que burla la lógica económica imperante y se sustrae a las normas del Estado de turno.

Es decisivo, en este punto, añadir que la libertad del anarquista individualista *tampoco* concuerda con la libertad del ateísmo radical de Sade. En Sade, la libertad individual adquiere una índole integral, absoluta; y se manifiesta en el seno de una *amoralidad* estremecedora, verdaderamente «más allá del bien y del mal». En Stirner, como en Armand, por el contrario, la libertad se somete a un proyecto ético, a una moralidad superior, y, por decirlo llanamente, son muchas las cosas que a esta no se le consienten: ni se debe someter o humillar a otro ni se ha de admitir el menor sometimiento o humillación por otro; ni se ha de explotar a nadie ni nos debemos dejar explotar; no hay que ‘mandar’, pero tampoco hay que ‘obedecer’; cabe tener propiedades, si bien las imprescindibles para la autoconservación; podemos intercambiar productos, transferirlos, socializarlos,..., aunque nunca bajo la óptica del beneficio expoliador o del mercado injusto, etcétera. En pocas palabras, los anarquistas individualistas aparecen como *cristianos sin dios*, cristianos de segunda genera-

ción, neo-moralistas cuanto menos, mientras que tanto la libertad sádica como la libertad liberal remiten a un concepto «a-moral» o «extra-moral», a una disolución de la ética en la voluntad de poder incondicional o en la lógica impersonal de los mecanismos de apropiación y de mercado, atea la primera y teísta camuflada la segunda.

El anarquismo individualista coincide con el neoliberalismo en dos aspectos: ambos admiten la propiedad privada del medio de producción y la libre disposición del producto; y también ambos se oponen con vigor a las abstracciones e intenciones ocultas del Estado del Bienestar. Pero se trata de una coincidencia meramente formal, que se resuelve, en los contenidos, como antítesis absoluta. Así, para el anarquista individualista la propiedad del medio de producción y el libre disfrute del producto son valorados como la *condición de la libertad y autonomía personales* (escapar del salario, del trabajo servil, de la dependencia económica) y se subordinan a cuestiones éticas que no caben en el ideario liberal: propiedad mínima, nunca mayor de la estrictamente necesaria para garantizar una supervivencia digna; imposibilidad de explotar el trabajo ajeno, de ejercer la autoridad, de incurrir en transacciones crematísticas,... En segundo lugar, el anarco-individualismo se opone al Estado Social como *una especificación más de la coerción administrativa*, de la represión gubernamental, y por el modo en que *atenta contra la capacidad auto-creativa del hombre* —nunca en defensa, como los liberales, de la supuesta virtualidad reguladora del mercado y de la pretendida espontaneidad productiva y comercial de los agentes económicos.

Voy a cerrar este apartado con una colección de citas que permite apuntalar la lectura del anarquismo individualista como *propuesta de autoconstrucción ética del sujeto para la lucha, arraigada en la propiedad privada del medio «mínimo» de producción y hostil a toda fantasía de un bienestar garantizado por el Estado.*

### *Autoconstrucción*

En primer lugar, el anarquista está en camino de ser, y niega la Ley (...) porque afirma poder servirse de su propia ley y encontrar en sí mismo el resorte necesario para conducirse sin ninguna intervención exterior (...). El anarquista se esfuerza, bajo las reservas inevitables de orden físico, en determinarse por sí mismo. (E. Armand, 2003, p. 35)

¿Se siente y se sabe lo que significa una libertad dada, otorgada? Se ignora que toda libertad es, en la plena acepción de la palabra, esencial-

mente una auto-liberación, es decir, que Yo únicamente puedo tener tanta libertad como la creada por Mi individualidad (...). Quien no se libera a sí mismo no es más que un emancipado. (M. Stirner, 2003, p. 71)

Los que colocan la libertad por encima del bienestar material no podrán entenderse con los que siempre están dispuestos a comprometer poco o mucho de su independencia por un plato de lentejas o por un precio mayor. Los que se preocupan sobre todo de la escultura de su propio ser no pueden estar de acuerdo con los que no van más allá de la lenta transformación de lo dado. (E. Armand, 2003, p. 71)

Existen vagabundos del espíritu que, ahogándose bajo el techo que abrigaba a sus padres, se van a buscar a lo lejos más aire y más espacio. En lugar de permanecer en el hogar familiar, removiendo las cenizas de una opinión moderada, en lugar de tener por verdades irrefutables lo que consoló y calmó a tantas generaciones anteriores a ellos, franquean la barrera que cierra el campo paterno y se van por los caminos audaces de la crítica, donde les lleva su indomable curiosidad, su necesidad de dudar. Estos extravagantes vagabundos entran también en la clase de las personas inquietas, inestables y sin reposo que son los proletarios, y cuando dejan sospechar su falta de domicilio moral se les llama «perturbadores», «cabezas calientes» y «exaltados». Podrían reunirse con el nombre de vagabundos conscientes a todos los que los burgueses tienen por sospechosos, hostiles o peligrosos. (M. Stirner, 2003, p. 46-7)

### Ética

Diferencias que separan el individualismo y el comunismo anarquistas. El primero reposa sobre una base esencialmente moral: en primer término, y sobre todo, el individuo libre, independiente del medio, aunque sea en su detrimento material. El segundo [está] hipnotizado por las condiciones en que se opera la producción. (E. Armand, 2003, p. 43)

Un ideal humano y moral: el individuo negador de la autoridad y de su corolario económico: la explotación; *rehusando ejercerlas*; el ser cuya vida consiste en una reacción continua contra un medio que no puede ni quiere comprenderle ni aprobarle. (E. Armand, 2003, p. 50)

No, no exijáis de las gentes que sacrifiquen la menor parte de lo que tienen a la comunidad; esa es una manera cristiana de presentar las cosas con la cual no llegáis a nada. Exhortadlos, al contrario, a no dejarse arrancar por nadie lo que tienen, comprometedlos a asegurarse su posesión de modo que sea duradera; os comprenderán mucho mejor. Ellos llegarán por sí mismos a decirse que el mejor medio de cuidar su bien

es aliarse con otros, con ese objetivo; es decir: sacrificar una parte de su libertad, no en el interior de todos, sino en su propio interés. (M. Stirner, 2003, p. 120)

### *Sujeto para la lucha*

No. La sociedad, en particular y en general, no vale más que los que han roto violentamente el contrato social (...). En todos los tiempos, los guardianes de las convenciones sociales no han sido mejores que los que las han infringido. (E. Armand, 2003, p. 111)

Mi voluntad individual es destructora del Estado; así, él la deshonra con el nombre de indisciplina. La voluntad individual y el Estado son potencias enemigas entre las que es imposible una paz eterna (...). Nadie puede encadenar mi voluntad, y Yo siempre seré libre de rebelarme (...). En manos del Estado, la fuerza se llama «derecho»; en manos del individuo, recibirá el nombre de «crimen». (M. Stirner, 2003, p. 81-2)

La reprobación sincera de toda autoridad exterior y de toda explotación plantea un problema que es preciso resolver todos los días y a todas horas, a menos de dejarse arrastrar por la corriente de los compromisos, perder toda voluntad de resistir a la opresión o vivir en perpetua contradicción con las propias convicciones. (E. Armand, 2003, p. 70)

Los anarquistas se encuentran en completo desacuerdo con la sociedad actual. (E. Armand, 2003, p. 35)

### *Propiedad privada del medio de producción y libre disposición del producto*

El anarquismo individualista (...) considera la propiedad del medio de producción y la libre disposición del producto como la garantía esencial de la libertad individual (...), bien entendido que esta propiedad se limita solo a la posibilidad de hacer valer siempre la extensión de la tierra o los útiles de producción indispensables a sus necesidades, bajo la reserva para el poseedor de no poder disponer por ningún concepto del esfuerzo ajeno. (E. Armand) (2003, p. 38)

Un ideal moral y social a la vez: una sociedad donde los hombres determinen su vida (...) por un contrato libremente consentido y aplicado, respetando la libertad de todos (...), implicando la propiedad privada del medio de producción y libre disposición del producto, considerados como garantía esencial de la autonomía personal (...). [El cambio de los

productos] será por libre acuerdo y nada, de cerca o de lejos, recordará la autoridad y la explotación. (E. Armand, 2003, p. 51)

Es solo por la posesión de su producto, y la facultad de disponer de él a su gusto, que el productor deja de ser un dominado, un explotado (...). [Es necesario] que todo cuanto el individuo posea sea el resultado de su propio esfuerzo individual. (E. Armand, 2003, p. 39)

[Para una] colonia individualista: adquisición de un terreno en sociedad y distribución del mismo en partes iguales inalienables. Cada uno podría producir y edificar a su gusto, y disponer de sus bienes (...). Debe desaparecer (...) todo medio de explotación y engaño y todo valor monetario (...). Todo individuo puede separarse de la asociación cuando le parezca conveniente. (E. Armand, 2003, p. 103)

Todo aquel que actualmente cambia un producto por otro, sin preocuparse de la valorización que le atribuye el medio y sin intermediario alguno realiza, económicamente hablando, un acto materialmente anarquista. (E. Armand, 2003, p. 50)

Por consiguiente, la propiedad no puede ni debe abolirse; de lo que se trata es de arrebatarla (...). La cuestión de la propiedad no es, creo haberlo demostrado, tan sencilla de resolver como se lo imaginan los socialistas e incluso los comunistas. No será resuelta más que por la guerra... Los pobres no llegarán a ser libres y propietarios más que cuando se insurreccionen, se subleven, se eleven. (M. Stirner, 2003, p. 99-100)

### *Contra el «bienestar del Estado»*

Desde el momento en que se trata del aumento del bienestar no se habla más que de concesiones. Se adopta el lenguaje de la pequeña burguesía bajo pretexto de que es más razonable, más científico, fijar la atención en el interés, en el menor esfuerzo y en toda suerte de sentimientos más bajos que elevados. (E. Armand, 2003, p. 43)

El anarquista no se dejará nunca dominar ni seducir por la perspectiva del bienestar económico, ni comprometer por los partidarios del «menos esfuerzo y más dependencia». (E. Armand, 2003, p. 71-2)

Por encima del interés económico colocamos la satisfacción moral, el goce interior y hasta el placer de los sentidos. (E. Armand, 2003, p. 145)

Un Estado existe independientemente de mi actividad; yo nazco en él, crezco en él, tengo para con él deberes y le debo fe y homenaje. Él me

acoge bajo sus alas tutelares y Yo vivo de su gracia (...). Su vida como organismo exige que yo carezca de libertad (...). Me da una educación y una instrucción adecuadas a Él (...). Me enseña, por ejemplo, a respetar las leyes, a guardarme de atentar contra la propiedad (...). Me adiestra para ser un buen instrumento, un miembro útil a la Sociedad (...). El Estado deja jugar libremente todo lo posible a los individuos, con tal de que no tomen en serio su juego y no pierdan de vista al Estado (...). El Estado no persigue más que un fin: limitar, encadenar, sujetar al individuo, subordinarlo a una generalidad cualquiera. (M. Stirner, 2003, p. 88-90)

El ideal anarquista individualista concede un lugar secundario al interés económico. Antes una choza, un vaso de agua y un puñado de castañas, que la labor en común con quien no place. (E. Armand, 2003, p. 50)

Todo Estado descansa sobre la esclavitud del trabajo; que el trabajo sea libre y el Estado queda destruido enseguida. (M. Stirner, 2003, p. 49)

## B. LIBERAL

Aquí no hay Paz ni Guerra.  
S. Beckett

### B.1 - La ofensiva neoliberal contra el Estado social o del bienestar

El neoliberalismo contemporáneo, asociado inevitablemente a la obra de Mises y Hayek<sup>5</sup>, se presenta a sí mismo como un «retorno» a los principios y a las prácticas del liberalismo del siglo XIX, del liberalismo «clásico», «originario» («el camino olvidado») (F. Hayek, 2011, p. 26). Se preconiza una tal *restauración* ante las desvirtuaciones y peligros inherentes al revisionismo keynesiano, y frente a las disfunciones originadas por las políticas económicas que, ya sea para superar las «crisis», ya movidas por la «sensibilidad social», se centran en una mayor intervención de la Administración, en una cierta *planificación* de la vida económica y, por ende,

---

<sup>5</sup> Véase, especialmente, *Camino de servidumbre*, obra de F. Hayek publicada en 1944. Disponible en la red (2011).

social —allanando de algún modo el camino, según esta teoría, al *Estado del Bienestar*, auténtico germen del «totalitarismo».

Cabe distinguir tres corrientes en el seno del neoliberalismo: la primera, que remite directamente a Hayek y a su círculo discipular de Mont Pelérin (Suiza, 1947), subraya el estigma identificador de todo Estado Social: optar por la «igualdad» en detrimento de la «libertad»; la segunda, liderada por Friedman e institucionalizada como Escuela de Chicago, propone, para la superación de la crisis y en oposición a las medidas fiscales propugnadas por Keynes, una agresiva política monetarista; la tercera, bajo el nombre de Teoría de la Decisión Colectiva (Public Choice), representada por Buchanan y Tulloch, entre otros «nuevos economistas», aplica métodos de análisis económico a la realidad política, hablando por ejemplo de *mercado político* para remarcar el protagonismo de los grupos de presión y, en general, de los diferentes colectivos que aspiran a beneficiarse del intervencionismo estatal. Al lado de estos movimientos, hallamos un espolvoreo de individualidades, que añaden matices y desarrollos originales dentro de un consenso básico: Nozick, con su propuesta de un «Estado mínimo»; Ackermann, que retoma a J. S. Mill para fundamentar su «Estado limitado»; la tercera vía de Rawls, tendiendo un puente a la solidaridad social, etc.

La argumentación neoliberal parte de una «fenomenología del presente» en la que no tenemos más remedio que reconocernos: detención del crecimiento económico, paro, problemas fiscales, endeudamiento del Estado, colapso financiero, descontento social, deterioro de la democracia por las pulsiones autoritarias de los gobiernos y por el ascenso de los tecnócratas<sup>6</sup>, hipertrofia de la Administración<sup>7</sup>, nocividades

---

6 «La confección de un plan económico envuelve la elección entre fines en conflicto o competitivos: las diferentes necesidades de las diferentes personas. Pero cuáles fines, de los que están en conflicto, deberán sacrificarse (...) solo pueden saberlo quienes conocen todos los hechos pertinentes; y solo ellos, los técnicos, están en situación de decidir a cuáles de los diferentes fines ha de darse preferencia. Es inevitable que ellos impongan sus escalas de preferencias a la comunidad para la que planifican. Entonces, la delegación [a un tecnócrata] significa que se ha concedido poder a alguna autoridad para dar fuerza de ley a lo que, a todos los efectos, son decisiones arbitrarias» (F. Hayek, 2011, p. 40).

7 «Cuando la planificación se extiende, la delegación de poderes legislativos en diversas comisiones y organismos se hace cada vez mayor (...). Constantemente se confieren los más amplios poderes a nuevos organismos que, sin estar sujetos a normas fijas, gozan de la más ilimitada discreción para regular esta o aquella actividad de las gentes» (p. 45).

del fenómeno ‘lobby’ (de las que tampoco podrán sustraerse los sindicatos)<sup>8</sup>, degradación de la judicatura<sup>9</sup>, pérdida de soberanía política de los Estados en el seno de entidades económicas supranacionales<sup>10</sup>, etc. Pero, de un modo mecánico, atribuye tal escenario de crisis no tanto a la lógica específica del sistema capitalista, no tanto al re-posicionamiento de las diferentes potencias en la escala de la hegemonía, no tanto a procesos económicos y políticos de índole global, como al «error» de la política económica vigente, al «mal» congénito de toda opción interventora y planificadora: distorsionar la *regulación espontánea por el Mercado*, en perjuicio del crecimiento de la economía y atentando contra la libertad personal de los ciudadanos. A medio plazo, de ese «error» se seguiría la

---

8 «El fatal punto crítico de la evolución moderna se produjo cuando el gran movimiento que solo podía servir a sus fines originarios luchando contra todo privilegio, el movimiento obrero, acabó bajo la influencia de las doctrinas contrarias a la libre competencia y se vio él mismo mezclado en las pugnas por los privilegios. El crecimiento reciente del monopolio es en gran parte el resultado de una deliberada colaboración del capital organizado y el trabajo organizado, gracias a la cual los grupos obreros privilegiados participan de los beneficios del monopolio a expensas de la comunidad y particularmente a expensas de los más pobres: los empleados en la industria peor organizados y los trabajadores en paro» (F. Hayek, 2011, p. 76).

9 «A medida que se extiende la planificación se hace normalmente necesario adaptar con referencia a lo que es “justo” o “razonable” un número creciente de disposiciones legales. Esto significa que se hace cada vez más necesario entregar la decisión del caso concreto a la discreción del juez o de la autoridad correspondiente. Se podría escribir una historia del ocaso del imperio de la ley, de la desaparición del Rechtsstaat, siguiendo la introducción progresiva de aquellas vagas fórmulas en la legislación y la jurisprudencia, con su consiguiente degradación, que en estas circunstancias no puede menos de ser un instrumento de la política» (F. Hayek, 2011, p. 43).

10 «Cualquier institución económica internacional no sujeta a un poder político superior, aunque quedase estrictamente confinada a un campo particular, podría fácilmente ejercer el más tiránico e irresponsable poder imaginable (...). Aunque, al principio, los pueblos, ilusionados en cuanto al significado de estos proyectos, conviniere en transferir tales poderes a un organismo internacional, pronto hallarán que lo que habían delegado no era simplemente una tarea técnica, sino el más dilatado poder sobre sus vidas enteras (...). Las grandes potencias no estarán dispuestas a someterse a una autoridad superior, pero estarán en condiciones de emplear estas instituciones «internacionales» para imponer su voluntad a las pequeñas naciones dentro del área en que ejerzan su hegemonía (...). [Se logra] así la única condición que hace practicable la planificación internacional, a saber: que la realice, en realidad, una sola potencia predominante. Este disfraz no alteraría, sin embargo, el hecho de significar para todos los Estados pequeños una sujeción mucho más completa a una potencia exterior, contra la que no sería ya posible una resistencia real, sujeción que traería consigo la renuncia a una parte claramente definible de la soberanía política» (F. Hayek, 2011, p. 85).

instauración de un nuevo despotismo político, demasiado semejante, en sus rasgos de fondo, al totalitarismo fascista y comunista.

En un segundo momento, y para dar calado a la denuncia básica (la planificación económica origina crisis en la economía y destruye la libertad en la política), se recurre a la satanización explícita del «socialismo», en unos términos más propios de la propaganda que de la teoría política: de algún modo, la ideología socialista (larva de la dictadura) estaría *detrás* de todos los proyectos de corrección del sistema de la competencia, de todas las propuestas de intervención socio-económica del Estado (como las que instituyen el Estado del Bienestar), de todas las iniciativas de planificación. Para Hayek y sus seguidores, casi podría decirse que, desde la II Guerra Mundial y a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, el socialismo *triumfa de hecho* (se impone como filosofía de fondo y como práctica de superficie) en el área de las potencias occidentales. Tras señalar sus analogías y afinidades con el fascismo histórico, concluyen que los europeos y norteamericanos nos hemos internado por un verdadero «camino de servidumbre»:

Auque (...) De Tocqueville y Lord Acton nos advirtieron que socialismo significa esclavitud, hemos marchado constantemente en la dirección del socialismo. Estamos perdiendo rápidamente una de las características de la civilización occidental tal como se ha desarrollado a partir de sus fundamentos establecidos por el Cristianismo y por Grecia y Roma. No solo el liberalismo de los siglos XIX y XVIII, sino también el fundamental «individualismo» (...) se ha abandonado progresivamente (...). Cuando Hitler llegó al Poder, el liberalismo había muerto virtualmente en Alemania. Y fue el socialismo quien lo mató (...). Para ambos [fascismo y socialismo], el enemigo real, el hombre con quien nada tenían en común y a quien no había esperanza de convencer, era el liberal de viejo cuño. (2011, p. 26-30)

Solo un regreso a las «normas de recto comportamiento tradicionales», salvaguardadas por el liberalismo clásico, solo una recuperación de los principios liberales originarios, corrompidos por la avalancha totalitaria, podría restaurar esos marcos imperecederos de la libertad individual, de la democracia política y del desarrollo económico que el socialismo como ideología y la planificación como práctica han logrado deteriorar significativamente. El crecimiento desmesurado de las competencias del Estado —añaden los «nuevos economistas»—, con la profundización de

su naturaleza *dual* («re-distribuidora» y «empresarial»), conllevando un enorme coste, defrauda de todos modos las expectativas de amplios sectores de la sociedad, origina batallas sin fin entre grupos de presión, corporaciones, sectores de la burocracia, etc., involucrados todos en una desaforada carrera por la *competitividad política*<sup>11</sup>, y naufraga finalmente en su pretensión de «subsana las deficiencias del mercado». «Crisis continuada» y «situación de ingobernabilidad»: este es el *diagnóstico de presunción*, en términos de Misrha<sup>12</sup>. Y la «terapia» se identifica entonces, en un concepto político-ideológico, con la «salud»: adelgazamiento sustancial de la Administración (desmantelamiento consecuente del Estado del Bienestar, con su red de empresas públicas, prestación gratuita de servicios sociales y dispositivos de planificación y gestión de la economía), propiedad privada inalienable, libre mercado, sometimiento a las leyes de la oferta y la demanda, mera democracia representativa, etc. Casi como requisito espiritual, filosófico, urgiría un restablecimiento de la vieja confianza en las *fuerzas espontáneas de la sociedad*, en el «individuo» y su «libre iniciativa», con sus saludables *resultados imprevistos* —inmunizándonos así contra el virus de las ideologías planificadoras y socializantes, difundido desde Alemania en la primera mitad del siglo XX:

El principio fundamental [del liberalismo], según el cual en la ordenación de nuestros asuntos debemos hacer todo el uso posible de las fuerzas espontáneas de la sociedad y recurrir lo menos que se pueda a la coerción, permite una infinita variedad de aplicaciones. [Pero] de

---

11 «En una sociedad planificada todos sabríamos que estábamos mejor o peor que otros, no por circunstancias que nadie domina y que es imposible prever con exactitud, sino porque alguna autoridad lo quiso. Y todos nuestros esfuerzos dirigidos a mejorar nuestra posición tendrían como fin (...) el de inclinar en nuestro favor a la autoridad que goza de todo el poder (...). El problema de la situación que merece cada individuo y grupo se convierte, inevitablemente, en el problema político central (...). [Se anhela] la participación en el ejercicio del poder directivo (...) ¿Quién asigna a los demás su puesto en la vida y quién tendrá lo que es suyo porque otro se lo ha adjudicado? Estas son, necesariamente, las cuestiones esenciales, que solo podrá decidir el poder supremo (...). Al decidir sobre la importancia relativa de los diferentes fines, el planificador decide también acerca de la importancia relativa de los diferentes grupos y personas (...). Ejercerá forzosamente un control directo sobre la situación de las diferentes personas» (F. Hayek, 2011, p. 51-3).

12 Véase el capítulo 2 de *The Welfare State in Crisis. Social Thought and Social Change*, de R. Misrha (1984), glosado por J. Martínez de Pisón en «La crítica neoliberal al Estado Social. Un resumen y una valoración» ([http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01361620824573839199024/cuaderno15/voll/doxa15\\_12.pdf](http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01361620824573839199024/cuaderno15/voll/doxa15_12.pdf)).

acuerdo con las opiniones ahora dominantes, la cuestión no consiste ya en averiguar cuál puede ser el mejor uso de las fuerzas espontáneas que se encuentran en una sociedad libre. Hemos acometido, efectivamente, la eliminación de las fuerzas que producen resultados imprevistos y la sustitución del mecanismo impersonal y anónimo del mercado por una dirección colectiva y «consciente» de todas las fuerzas sociales hacia metas deliberadamente elegidas (...). Fuese Hegel o Marx, List o Schmoller, Sombart o Mannheim, fuese el socialismo en una forma más radical o simplemente la «organización» o la «planificación» de un tipo menos extremo, las ideas alemanas [anti-individualistas] entraron fácilmente por doquier y las instituciones alemanas se imitaron. (F. Hayek, 2011, p. 27-8)

El neoliberalismo habla de «Estado mínimo» porque *no* abomina de toda actuación gubernamental, administrativa, sino solo de aquellas que interfieren en el ámbito de privacidad de los individuos al alterar el desenvolvimiento «autónomo» del mercado, recortando la libre iniciativa económica personal en aras de quimeras o abstracciones tales como la *justicia social* o la *redistribución de la renta*. No abomina, por ejemplo, de una intervención contra las pretensiones monopolistas y en defensa de la competencia, contra el fraude y la manipulación en los mecanismos de fijación de los precios, en socorro de la población ante desastres naturales, etc. Pero sí de una planificación que privilegie la igualdad como valor ante la libertad (económica):

El uso eficaz de la competencia como principio de organización social excluye ciertos tipos de interferencia coercitiva en la vida económica, pero admite otros que a veces pueden ayudar muy considerablemente a su operación e incluso requieren cierta forma de intervención oficial (...). Prohibir el uso de ciertas sustancias venenosas (...), limitar las horas de trabajo o imponer ciertas disposiciones sanitarias es plenamente compatible con el mantenimiento de la competencia (...). Tampoco son incompatibles el mantenimiento de la competencia y un amplio sistema de servicios sociales, en tanto que la organización de estos servicios no se dirija a hacer inefectiva en campos extensos la competencia (...). Crear las condiciones en que la competencia actuará con toda la eficacia posible, complementarla allí donde no pueda ser eficaz, suministrar los servicios [no atendidos por las empresa privadas], son tareas que ofrecen un amplio e indiscutible ámbito para la actividad del Estado (...). Un eficaz sistema de competencia necesita, tanto como cualquier otro, una estructura legal inteligentemente trazada y reajustada continuamente. Solo el requisito más esencial para su buen funcionamiento, la prevención

del fraude y del abuso (incluido en este la explotación de la ignorancia) proporciona un gran objetivo (...) para la actividad legislatora. (F. Hayek, 2011, p. 32-3)

En la misma proporción en que el neoliberalismo reduce el papel del Estado, agiganta el protagonismo del Mercado, alcanzándose cotas de verdadera «deificación». Si bien ya en Mises aparecía como un factótum intocable y salvífico, será Friedman el encargado de divinizarlo metódicamente. Como ha concluido con acierto Vergara Estévez, «Hayek y los teóricos liberales han desarrollado una concepción que sacraliza al mercado, atribuyéndole en alto grado las perfecciones que la teología cristiana atribuye a Dios»:

Según Friedman, el mercado sería lo más justo, porque da a cada uno en proporción exacta a lo que este ofrece, tal en un perfecto intercambio de equivalentes. Sería el más sabio porque sus procesos libres reunirían más información que toda la que podría conocer un hombre<sup>13</sup>. Sería también lo más generoso, porque da bienestar a todos. Sería la fuente de la vida, puesto que permite que vivan más personas que cualquier otro sistema económico o social. Sería lo más poderoso en la tierra, porque logra mucho más que el Estado o cualquier grupo de hombres. El mercado es visto como un ser viviente, pues afirma que posee mecanismos propios de autorregulación. También sería insuperable y definitivo, pues cualquier intento de abandonar la sociedad de mercado conduciría a la barbarie y paulatinamente se iría esta sociedad de mercado reconstituyendo. Asimismo, el mercado es el surtidor único de la libertad: el mercado libre libera a los hombres. El teólogo cristiano Novack enfatiza hasta el paroxismo este supuesto carácter sagrado del mercado, al sostener que las empresas transnacionales representan a Cristo en la Tierra y tal como Él son escarnecidas y perseguidas. (J. Vergara Estévez, 2005, p. 4-5)

---

13 Friedman recoge de Hayek esa valoración del sistema de precios como compendio de información inaccesible por otros medios: «La coordinación no puede, evidentemente, efectuarse a través de una intervención explícita, sino tan solo con medidas que procuren a cada agente la información necesaria para ajustar con eficacia sus decisiones a las de los demás (...). Lo que se precisa es algún instrumento registrador que automáticamente recoja todos los efectos relevantes de las acciones individuales, y cuyas indicaciones sean la resultante de todas estas decisiones individuales y, a la vez, su guía. Esto es precisamente lo que el sistema de precios realiza en el régimen de competencia y lo que ningún otro sistema puede, ni siquiera como promesa, realizar» (F. Hayek, 2011, p. 35-6).

En el descarte de toda intervención con fines «sociales» o «socio-humanitarios», el neoliberalismo defiende el *Estado de Derecho* («Imperio de la Ley», para Hayek), pero bajo una acepción también restrictiva: conjunto de pautas, no contradictorias con la tradición, que permiten al ciudadano *prever* la actuación del Estado, conocer *los lugares y los modos* de su intervención, capacitándolo así para adaptar sus decisiones individuales a los marcos instituidos. En el «Imperio de la Ley» neoliberal apenas caben, entonces, los derechos individuales; y en absoluto serían admitidos los derechos sociales, los de las comunidades, los de las minorías, etc. Tiene algo de «telón de fondo», sobre el que se recorta la libertad individual de los súbditos; y mucho de «simulacro», de «espejismo», pues, hablando en nombre del Estado, señalando su presencia, por así expresarlo, nos revela su nimiedad, su voluntad de ausencia:

Estado de Derecho. Despojada de todo tecnicismo, significa que el Estado está sometido en todas sus acciones a normas fijas y conocidas de antemano, normas que permiten a cada uno prever con suficiente certidumbre cómo usará la autoridad en cada circunstancia sus poderes coercitivos, y disponer los propios asuntos individuales sobre la base de este conocimiento (...). Debe reducirse todo lo posible la discreción concedida a los órganos ejecutivos dotados de un poder coercitivo. Aún cuando toda ley restringe hasta cierto punto la libertad individual alterando los medios que la gente puede utilizar en la consecución de sus fines, bajo el imperio de la ley le está prohibido al Estado paralizar por una acción «ad hoc» los esfuerzos individuales. Dentro de las reglas del juego conocidas, el individuo es libre para procurarse sus fines y deseos personales, seguro de que los poderes del Estado no se usarán deliberadamente para frustrar sus esfuerzos. (F. Hayek, 2011, p. 42)

Se distingue, pues, entre «derecho» y «legislación», entre «ley formal» y «norma sustantiva». El «derecho», la «ley formal», responde a aquellas *reglas generales de recto comportamiento*, que se han ido adaptando, a lo largo del proceso de civilización, a las necesidades y deseos de los individuos, sedimentándose en una suerte de norma básica consuetudinaria, de índole metajurídica, configuradora del concepto de *justicia*, de la idea de «lo justo» y de «lo injusto» asumida

por una sociedad libre<sup>14</sup>. Por su parte, la «legislación», la «norma sustantiva», remite a la labor técnica de establecimiento de la mera legalidad que realizan los Parlamentos y otros órganos administrativos. El *Estado de Derecho*, en tanto «Imperio de la Ley», se circunscribe a la «ley formal», tradicional, definidora del campo de actuación del gobierno y de la esfera de privacidad de los individuos, delimitadora de lo «público» y de lo «privado»; y contiene como una solicitud de restricción de la legislación, de aminoración de la norma sustantiva. Precisamente por ello, para los neoliberales, el *Estado Social*, afincado en su propia «legalidad», productor incesante de «norma sustantiva», planificador excesivo y abusivo, violando el ámbito reservado y protegido del ser humano, la esfera privada del individuo (esencialmente «económica»), resulta incompatible con el «Imperio de la Ley» y cae fuera del «Estado de Derecho»<sup>15</sup>.

En pocas y claras palabras: las «leyes» del Estado Social no son «justas»; y ello por dos rasgos que impiden su ingreso en el Estado de Derecho. En primer lugar, no se adecuan o subordinan a aquel «orden autogenerado» de la *tradicición* en el que se sintetiza de modo espontáneo la sabiduría y la

---

14 «La distinción que hemos empleado entre ley o justicia formal y norma sustantiva es muy importante (...). Las normas formales indican de antemano a la gente cuál será la conducta del Estado en cierta clase de situaciones, definidas en términos generales, sin referencia al tiempo, al lugar o a alguien en particular (...); [son] un medio que la gente puede utilizar al hacer sus propios planes (...), simples instrumentos. [Y es importante] que “no conozcamos” a qué fines particulares ayudarán estas normas (...). Calificar como superior a un método de intervención social precisamente por nuestra ignorancia acerca de sus resultados concretos (...). Esta consideración es, en realidad, la “razón de ser” del gran principio liberal del Estado de Derecho» (F. Hayek, 2011, p. 43).

15 «Decir que en una sociedad planificada no puede mantenerse el Estado de Derecho no equivale, pues, a decir que los actos del Estado sean ilegales o que aquella sea necesariamente una sociedad sin ley. Significa tan solo que el uso de los poderes no estará ya limitado y determinado por normas preestablecidas (...). Dando al Estado [por ejemplo] poderes ilimitados, la norma más arbitraria puede legalizarse, y de esta manera una democracia puede establecer el más completo despotismo imaginable» (F. Hayek, 2011, p. 45). «No carece de peligros la moda de concentrarse en torno a la democracia como principal valor amenazado. Es ampliamente responsable de la equivocada e infundada creencia en que mientras la fuente última del poder sea la voluntad de la mayoría, el poder no puede ser arbitrario (...). No hay justificación para creer que en tanto el poder se confiera por un procedimiento democrático no puede ser arbitrario (...), pues no es la fuente, sino la limitación del poder, lo que impide a este ser arbitrario (...). Si la democracia se propone una meta [como la planificación o la redistribución] que exige el uso de un poder incapaz de ser guiado por reglas fijas, tiene que convertirse en un poder arbitrario» (F. Hayek, 2011, p. 41-2).

experiencia exitosa de las generaciones precedentes, verdadera base de la vida social que sanciona el consenso sobre las virtudes de la competencia libre y del mercado no regulado. En segundo, porque las normas, si han de sujetarse al «imperio de la ley», «deben ser de carácter general, es decir, iguales para todos, abstractas y de aplicación cierta», sin admitirse «excepciones» ni «legislaciones especiales» para favorecer a grupos concretos; y es evidente que la llamada «legislación social», característica del Estado del Bienestar, a través de conceptos como el de «discriminación positiva» o el de «atención a la diferencia», crea islas de excepcionalidad, de protección exclusiva y de tutelaje jurídico, y se aplica de hecho en beneficio de sectores sociales particulares (trabajadores, mujeres, niños, inmigrantes, minorías raciales, cesantes, pobres, discapacitados,...). Partidarios de una estricta justicia *conmutativa* («idea de que lo justo es tratar a todos por igual, con abstracción de su género, edad, condición social, cultura,...»), Hayek y los neoliberales rechazan toda forma de justicia *distributiva* («idea de que sería injusto tratar por igual a los desiguales»): «cualquier legislación que busca favorecer a los grupos más débiles de la sociedad convierte a dichos grupos en privilegiados». Su «Estado de Derecho» se pliega sobre la más absoluta, y socialmente *insensible*, «igualdad ante la ley»<sup>16</sup>.

Desde esta óptica, evidentemente no hay «sujetos». El neoliberalismo no aspira ya a una transformación del mundo, no anhela la *superación* del orden establecido. Quiere la optimización de este orden, la preservación de *su* mundo. En lugar de «sujetos» (vectores de cambio, poderes constituyentes, forjadores del futuro), cuenta con «actores» (pues los papeles, siempre los mismos, ya han sido «dictados» para toda la eternidad), con «agentes» (esencialmente económicos: compradores, vendedores, productores, consumidores, inversores,...), con «ciudadanos» (personas que, bajo el Imperio de la Ley, así como aceptan la máquina económica del Capitalismo, admiten su andamiaje político: la democracia representativa). Puesto que el neoliberalismo habla desde una perspectiva de *fin de la historia* («fin de todo», en realidad: de las ideologías, de la filosofía,

---

16 «La igualdad formal ante la ley está en pugna y de hecho es incompatible con toda actividad del Estado dirigida deliberadamente a la igualación material o sustantiva de los individuos (...). Toda política directamente dirigida a un ideal sustantivo de justicia distributiva tiene que conducir a la destrucción del Estado de Derecho» (F. Hayek, 2011, p. 44).

de la moralidad,...)<sup>17</sup>, desde el «mejor de los mundos concebibles», el último mundo, los sujetos *sobran*.

El espacio del sujeto será ocupado por una multiplicidad de *individuos*, «libres» gracias al Mercado y solo en la medida en que este se sustraiga a la proclividad interventora de la Administración. La esfera de privacidad de estos «individuos» se construye en la arena económica, deriva de su capacidad de desenvolvimiento autónomo en el entorno de la competencia: se vería reducida, o aniquilada, si el Estado planificara las actividades productivas y comerciales (pues esa programación, se argumenta, *modificaría* de facto la naturaleza de la sociedad y hasta el carácter de los ciudadanos, como ha ocurrido en todos los regímenes totalitarios)<sup>18</sup>. El Estado de Derecho, correlato metajurídico del «homo economicus», bastión erigido por el «Imperio de la Ley» contra los afanes interventores y planificadores alentados por el totalitarismo socialista, garantizaría ese espacio reservado de privacidad y libertad.

Como los anarquistas, los neoliberales «recelan» del Estado; como ellos, subrayan su desempeño coercitivo, opresivo. Pero los primeros lo combaten por su responsabilidad en la reproducción de un orden social fracturado y una dinámica económica explotadora; y los segundos lo temen precisamente en la medida en que aspire a una corrección de esa forma social y a una atenuación de la explotación material concomitante —*telos* manifiesto del Estado del Bienestar. Frente al Estado mínimo neoliberal se levanta el Estado cero anarquista («socialismo del sistema de no gobierno», decía Kropotkin); frente a la crítica neoliberal del Estado Social como configuración del totalitarismo y amenaza para el *status quo*

---

17 La pretensión de «no-moralidad» del liberalismo se nutre, en Hayek, de una visión teleológica de la historia: desde las sociedades primitivas a las liberales occidentales, la línea del progreso señalaría una reducción paulatina de la «moral colectiva», de los «credos compartidos», en beneficio de una supuesta multiplicación de las éticas individuales, particulares, personales: «Desde el hombre primitivo, que estaba atado a un complicado ritual en casi todas sus actividades diarias, que se veía limitado por innumerables tabús y que apenas podía concebir un hacer algo de manera diferente a sus compañeros, la moral ha tendido, cada vez más, a constituir solamente los límites que circunscriben la esfera dentro de la cual el individuo puede comportarse a su gusto» (2011, p. 38).

18 «Quien controla la vida económica, controla los medios para todos nuestros fines (...). La planificación económica exigiría la dirección de casi todo en nuestra vida (...); el individuo llegaría a ser más que nunca un simple medio, utilizado por la autoridad en servicio de abstracciones tales como el “bienestar social” o el “bien común”» (p. 47-8).

tradicional, se levanta la crítica anarquista del Estado del Bienestar como modernizador («dulcificador») de la opresión democrática y garante de la dominación de clase burguesa. Frente al «individuo-ciudadano» neoliberal, tenemos al «sujeto individual» o al «Pueblo como sujeto» de los anarquistas. Frente al ámbito de privacidad que le corresponde al individuo liberal en tanto «homo economicus», hallamos la esfera de autonomía y de libertad que el anarquista forja desde su voluntad de resistencia; donde uno es «activado» por el Mercado y el Estado de Derecho, el otro se «auto-construye» como Luchador —adversario del Derecho y del Mercado. Mientras aquel se desenvuelve en un dominio que se pretende extra-moral, exclusivamente «racional»<sup>19</sup>, gobernado por una lógica reconciliada con la «tradicón de los señores» y la *espontaneidad* de los hechos económicos del Capitalismo<sup>20</sup>; este, hijo díscolo

---

19 Para Hayek, la política liberal asume un carácter «no-moral», puesto que, al acoger todos fines individuales, todas las «preferencias» subjetivas, no exige ya un «credo común», «colectivo»; y puede prescindir de esa empresa «adoctrinadora» a la que nunca ha renunciado el socialismo: «Si el Estado ha de prever la incidencia de sus actos, esto significa que no puede dejar elección a los afectados (...). Cuando al hacer una ley se han previsto sus efectos particulares, aquella deja de ser un simple instrumento para uso de las gentes y se transforma en un instrumento del legislador sobre el pueblo y para sus propios fines. El Estado deja de ser una pieza del mecanismo utilitario proyectado para ayudar a los individuos al pleno desarrollo de su personalidad individual y se convierte en una institución «moral» (...), una institución que impone a sus miembros sus propias opiniones sobre todas las cuestiones morales (...). En este sentido, el nazi u otro Estado colectivista es «moral», mientras que el Estado liberal no lo es» (2011, p. 43). «En sus esfuerzos para producir un movimiento de masas (...), los socialistas fueron los primeros en crear la mayoría de los instrumentos de adoctrinamiento que con tanta eficacia han empleado los nazis y fascistas» (2011, p. 52).

20 Esa «espontaneidad» que el neoliberalismo quiere resguardar de la proclividad planificadora del Estado Social se disfraza de «libertad» e incluso de verdadera «seguridad» en algunos pasajes, casi insuperablemente «sofísticos», de *Camino de servidumbre*: «[Pero] hay una seguridad de clase muy diferente. [Y opuesta a] la planificación destinada a proteger a individuos o grupos contra unas disminuciones de sus ingresos que, aunque de ninguna manera las merezcan, ocurren diariamente en una sociedad en régimen de competencia (...). La aprobación general de estas demandas ha tenido por efecto que el Estado interviene en todas partes (...) para asegurarles [a las personas] la percepción continuada de sus antiguos ingresos y guarecerlos de las vicisitudes del mercado (...). [Esta] política, que ahora se sigue por doquier, con la que se proporciona el privilegio de la seguridad ora a este grupo, ora a aquel otro, está creando rápidamente unas condiciones en las que el afán de seguridad tiende a ser más fuerte que el amor a la libertad. [Pero] con cada concesión de una completa seguridad a un grupo se acrecienta necesariamente la inseguridad del resto (...). Y el elemento esencial de seguridad que el sistema de competencia ofrece, que es la gran variedad de oportunidades, se reduce más y más» (F. Hayek, 2011, p. 57).

de la Razón, parricida en potencia, inventor de lógicas inspiradas en la «*anti-tradición* de los oprimidos» y en la *praxis consciente* de los rebeldes, sugiere el alcance de una *lucha ético-política* anticapitalista —aspecto que, como he señalado en otra parte, aflora en la crítica contemporánea de los «biopoderes».

## **2. La crítica del neoliberalismo desde el campo socialdemócrata, liberal-social y otros ámbitos afines del reformismo progresista**

Los pensadores anarquistas de fines del XIX no pudieron ejercer la crítica de una teoría económico-política que se fraguó un siglo más tarde; pero hay, en sus obras, conceptos y perspectivas que alimentan hoy la refutación de la axiomática neoliberal. *Lamentablemente, la impugnación del neoliberalismo hegemónico se ha desarrollado desde su antagonista de superficie, el discurso pro Estado del Bienestar; y ha adolecido, por ello, de una clamorosa falta de radicalidad, incluso de una afinidad secreta, de un consenso tácito (de un acuerdo sustancial y no-declarado) con su vociferante contradictor.* Ahí no se da la paz, pero tampoco la guerra... Habrá que esperar a la llamada teoría crítica de la biopolítica, vinculada a las búsquedas del último Foucault, ente otros, para que esta connivencia profunda entre los partidarios y los enemigos del Estado Social, entre los amigos y los adversarios de la doctrina neoliberal, sea revelada sin ambages y se acometa la deconstrucción del «liberalismo» concebido como un todo, como un organismo que incluye tanto a los nuevos apologetas de la vieja libertad liberal como a los «progresistas» sustentadores del, no menos «liberal», Estado del Bienestar —adscritos a la socialdemocracia, al liberalismo social o a cualquier otro elaborado teorético, aún así *democratista*, definitivamente comprometido en la preservación del Capitalismo, «humanizado» o no tanto, supuestamente «moralizado», siempre «reformado». En el último capítulo de este trabajo, argumentaré que *esta denegación «biopolítica» de todo liberalismo, «neo» o «social», de todo Estado (mínimo o del Bienestar) descansa precisamente en el inicial escepticismo anarquista y en gran parte puede valorarse como una «actualización» de sus sospechas.*

Desde el campo socialdemócrata, desde el progresismo liberal, los principios y las prácticas del neoliberalismo han recibido, decía, una con-

testación «extensa»:

1. A nivel socio-empírico e historiográfico, se ha evidenciado que, en aquellos países subdesarrollados o del llamado Tercer Mundo en que se ha aplicado la receta neoliberal, los resultados han sido calamitosos, profundizándose la crisis económica y la brecha social. En beneficio del Centro capitalista, las periferias se deprimieron más si cabe... Y, en aquellos países «desarrollados» que, desde la década de los setenta, avanzaron visiblemente por esa vía, la crisis se enquistó, el conflicto social se recrudeció y las demandas de un Estado Social sustitutivo se fortalecieron. Como anotaba Offe, «no se ha demostrado que “Capitalismo avanzado” menos “Estado del Bienestar” sea un modelo operativo»... (1990, p. 141). Complementariamente, se ha recordado que muchas de las actuales «potencias emergentes» emprendieron su ascenso material y geopolítico sujetándose a políticas económicas que nadan tienen que ver con el «manual de instrucciones» del neoliberalismo (China, Brasil, Argentina, etcétera).

No han faltado quienes han concluido que el vademécum neoliberal, ideología oficial de influyentes organismos internacionales (F.M.I., Banco Mundial,...), servía no solo a la reproducción «global» del sistema capitalista, con el juego de desequilibrios regionales y de desigualdades sociales que le acompaña, sino a una voluntad de arraigar en la supremacía por parte de las potencias centrales «clásicas» o «históricas» (EEUU, Europa, Japón...), dispuestas como mucho a «compartir» su liderazgo con los nuevos tiburones de Asia y América.

Para Wolfe, la *quiebra* del Estado Social y el *fracaso* de las prescripciones neoliberales (disminución de la carga fiscal, desregulación del mercado, liberalización y flexibilización de las relaciones laborales, adelgazamiento de la seguridad social, etc., medidas, todas, encaminadas a favorecer un mero incremento de la tasa de ganancia) señalarían, sin más, que las contradicciones *intrínsecas* del sistema capitalista le han llevado al fin a un «callejón sin salida»<sup>21</sup>.

2. Al nivel de la crítica politológica académica y del cientificismo sociológico, se ha puesto de manifiesto el amplio repertorio de «trampas» y «ardides» sobre el que descansa, desde el punto de vista del despliegue lógico de los enunciados y del desarrollo de la argumentación, la

---

21 Véase, a este respecto, *Los límites de la legitimidad*, obra de A. Wolfe publicada en México, en 1980, por la editorial S. XXI.

propaganda neoliberal: conceptos deliberadamente nebulosos o semánticamente *corregidos* (como los de «democracia» y «libertad»); afición a los ejemplos «selectivos» y a la ocultación de las «pruebas en contra»; acrobacias «deductivas» que establecen *grandes conclusiones* desde bases empíricas modestas cuando no insuficientes; tendencia a la exageración y a la destructividad en las críticas; utilización arbitraria de los materiales históricos; explotación *sofística* del sentido común y de las supuestas «evidencias»; lagunas intelectuales, déficits de formación teórica y errores de intelección desde los que se descalifica apresuradamente a autores y corrientes de pensamiento simplemente «mal comprendidos», etc. En esta línea avanzaron las valoraciones de Misrha, analizando la crítica de la Nueva Derecha al Estado Social.

3. De más calado es la repulsa que el neoliberalismo ha merecido como forma, ni siquiera velada, de *fundamentalismo*; como constructo, altamente metafísico, fundado sobre una ontología del Mercado Bienhechor y de la Competencia Saludable, y asentado también sobre una teleología desafortunada, exponencial, doblada a sí misma —postulación de la Democracia Representativa como *logos* de la historia política universal, al interior de una presentación del Capitalismo liberal en tanto *meta* de la auto-realización de la Humanidad.

Aparentemente «empirista», «positivista» en la superficie del discurso, el relato neoliberal se apoya en un encadenamiento asfixiante de «peticiones de principio», de cláusulas «idealistas», de *trascendentalismos* varios (el Individuo como «homo economicus», el Mercado como donador de libertad, la Democracia parlamentaria como cifra del autogobierno real, el Capitalismo como fin de la historia,...), que lo erigen en un verdadero monumento a la religiosidad laica y a la «mitopoiesis» moderna. La teología campa a sus anchas por la narrativa neoliberal, plagándola de abstracciones y de dogmatismos, de «ídolos» y de axiomas, como requiere, a fin de cuentas, toda empresa de racionalización y justificación ideológica del orden establecido.

Entre estos *esencialismos*, juega un papel crucial la concepción economicista del Hombre. Como ha argumentado Hinkelammert, la representación del ser humano como maximizador racional, guiado por la lógica instrumental de coste-beneficio, es una abstracción que excluye al sujeto concreto, social y corporal. En tanto «homo economicus», aparece como

una construcción lógica, un anagrama vacío, entidad des-corporizada, independiente de las condiciones dadas de reproducción de la vida, alejada (podría decirse que al modo «kantiano») de la realidad material y del dolor ostensible del sujeto empírico<sup>22</sup>. En la intersección de la metafísica y del economicismo, y como ha apuntado también Hinkelammert, la exclusión del concepto de «necesidades humanas *objetivas*», tan importante en la economía clásica y en Marx (sustituido por el de «preferencias subjetivas» en la escuela neoclásica y en la escolástica neoliberal), determina que el hombre deje de percibirse como un ser «biológico» de necesidades básicas, un «animal humano» cabría sugerir, y sea representado como una Conciencia calculadora, exánime, que toma decisiones guiado solo por sus preferencias y planes de negocio —de ahí el concepto de «capital humano», elaborado por Friedman.

Y, en fin, como exige todo «fundamentalismo», la doctrina neoliberal se adhiere a una concepción logocéntrica de la Verdad, en la línea de la teoría clásica del conocimiento, o Teoría del Reflejo, delimitando un ámbito para la certidumbre (verdad universal, intemporal, «cósica» por tanto), en el que levanta sus tiendas, y un ámbito para el error y la falsedad, donde ubica, entre otros, a los sustentadores varios de la planificación y a todos los «socialistas». Como se ha comentado, desde posiciones próximas a la socialdemocracia, «el discurso neoliberal tiene un carácter fundamentalista, pues está compuesto de una red de conceptos entre dos polos, donde uno representa lo positivo y la verdad y el otro lo negativo y el error o la falsedad. Quienes no comparten dicho discurso son declarados seres malignos» (J. Vergara Estévez, 2005, p. 6).

4. Otro sector de la crítica ha subrayado el craso *economicismo* de la teoría neoliberal, presa toda ella de aquel «productivismo» que corrompió asimismo la pretensión de radicalidad del marxismo. Ese *determinismo económico*, que emparenta dos formulaciones aparentemente antagónicas (liberalismo y marxismo), como recordó John Gray<sup>23</sup>, se acompaña de

---

22 Resulta muy útil, para esta cuestión, la ponencia que J. Vergara Estévez presentó en el seminario «El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert», organizado por la Universidad Bolivariana, el 28 y 29 de marzo de 2005, en Santiago de Chile, titulada «La concepción de Hayek del estado de derecho y la crítica de Hinkelammert». Hasta hace unos meses, podía leerse en la web de la revista *Polis* ([www.revistapolis.cl/10/verg.htm](http://www.revistapolis.cl/10/verg.htm)).

23 Véase «El fin de la historia toca a su fin», de J. Gray (2003), disponible en [www.prometeolibros.com](http://www.prometeolibros.com).

una cierta reificación del Estado (mínimo pero siempre «imprescindible» para los liberales, transicional pero en todo caso «inevitable» para los marxistas) como condición del crecimiento económico y, a partir de ahí, desde esa base material, garantía del desarrollo social y del progreso civilizatorio. Protegido *del* Estado por el «imperio de la ley», pero también protegido *por* el Estado («mínimo») cuando este se auto-construye a optimizar las condiciones de la competencia, el Mercado de los neoliberales, respondiendo a un enfoque «ingenuo» y «simplista» según Misrha, *despolitizado* a conciencia, presa de aquel «maleficio de la cosificación» que denunciara Lukács, objeto de un nuevo fetichismo, borra de su superficie todo vestigio de la división social y del conflicto de clases e ignora los fenómenos de ruptura y de desintegración inherentes a las relaciones económicas capitalistas<sup>24</sup>.

Desde el reduccionismo crematístico de Mises y Hayek, fundado en una antropología grosera que presenta al hombre como mero *ser posesivo*, la «libertad individual» se concibe solo como autonomía en el desenvolvimiento económico y ante el mercado («capacidad ilimitada de comprar, vender, invertir, fijar el precio de lo que se ofrece...», se ha dicho). Tal elaborado, unilateral y maniqueo, excluye la idea de una «libertad personal» *con referente social y político*: un hombre es libre, en esta acepción y como postulaban los anarquistas, cuando no se deja explotar (por un parásito) ni oprimir (por un tirano), cuando hace saltar los grilletes del salario y quebranta la liturgia de la democracia representativa, cuando sortea los cepos del trabajo alienado y da la espalda a la pseudo-participación del parlamentarismo burgués... Y desatiende también, dicha perspectiva, las restantes dimensiones de la libertad: libertad colectiva, libertad de los pueblos, libertad intelectual,...

5. Diversas corrientes de pensamiento centradas en la problemática de los derechos humanos han llegado a ver, en el concepto hayekiano (y, por extensión, neoliberal) de «imperio de la ley», un componente cardinal de la *estrategia de la globalización*. Para Franz Hinkelammert, se está produciendo una transformación de los sistemas jurídicos de acuerdo con las exigencias de dicha estrategia. Los cambios se producirían en dos ámbitos: «De una parte, se constata la tendencia a la minimización o exclusión de los derechos humanos ligados a la reproducción de la

---

24 Conclusión de R. Misrha, recogida por J. Martínez de Pisón (1994, p. 20).

vida, los derechos económico-sociales, que son vistos como obstáculos o distorsiones del mercado. De otra, se busca legalizar las estrategias represivas utilizadas por las policías y ejércitos de las naciones contra los “enemigos” en la “guerra al terrorismo”. Asimismo, se busca disminuir las libertades públicas y los derechos políticos de los ciudadanos de las sociedades centrales»<sup>25</sup>. Según este autor, estaríamos avanzando hacia una *dictadura global de seguridad nacional*, proyecto que incluiría la reducción de las libertades y del contenido positivo del Estado de Derecho, atizando a tal fin el miedo al terrorismo e incluso agitando el fantasma de cierta conspiración internacional contra las sociedades «democráticas» occidentales —el llamado «Mundo Libre».

Para Vergara Estévez, comentarista de las tesis de Hinkelammert, la «estrategia de la globalización» se habría aplicado desde mediados de los setenta, al menos durante tres décadas, en lo que cabría denominar «periodo hayekiano». Como paliativo, se requeriría «una garantía de los derechos humanos, lo cual políticamente no es posible sino por la introducción de los mismos en el Estado de Derecho».

6. Desde las filas del relativismo filosófico, y desde las ópticas regionales opuestas a la globalización capitalista, el neoliberalismo aparece como nuevo exponente del *imperialismo cultural* de los pueblos de Occidente, formulación «universalista», expansionista, exterminadora de la Diferencia civilizatoria; nueva Cruzada de las potencias hegemónicas que blande el estilete del Individuo contra el organismo de la Comunidad, que siembra la semilla de la apropiación privada en el huerto del comunismo y arrasa las prácticas de ayuda mutua y democracia directa con su arsenal de «contratos», «negocios» y «representantes». Moribundo que mata, el capitalismo occidental se mundializa hoy, armado de neoliberalismo, sancionando el eclipse de la alteridad cultural y la subordinación de la otredad político-económica.

Como se ha remarcado desde la óptica latinoamericana, «los teóricos neoliberales siempre pensaron que su teoría tenía ilimitada validez universal, y que era aplicable a cualquier sociedad contemporánea, independientemente de su historia, cultura y tradiciones; pero este ha sido solo un prejuicio etnocéntrico» (J. Martínez de Pisón, 1994, p.2). Cabe,

---

25 En «La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de la globalización», de F. Hinkelammert (revista *Polis*, 2005), glosado por J. Vergara Estévez (2005, p. 2).

incluso, detectar una hipocresía en la profilaxis neoliberal y en su ambición de universalidad, como ha sugerido J. Stiglitz: el modelo económico neoliberal, elaborado por Mises, Hayek, Friedman y otros *para las principales naciones industriales*, solo ha conocido una aplicación limitada, fragmentaria, en EEUU y en los Estados centrales de Europa, particularmente en los del Norte, mientras se recomienda, y casi exige, desde los más diversos foros y organismos, para los países periféricos, para el «Tercer Mundo»<sup>26</sup>.

7. Y, por último, la *crítica ecológica* ha esgrimido la incapacidad de la biosfera para «soportar» la eventualidad de un orden mundial perfectamente neoliberal. La hipóstasis del «progreso», la búsqueda de un crecimiento económico indefinido, la miopía suicida del productivismo, las secuelas de un mercado sin tutela y de una competencia desbocada..., someterían al medio ambiente a una agresión tal que creer en la supervivencia a medio plazo de la humanidad sobre la Tierra se reduciría a un mero acto de fe. Partiendo de una sentencia de K. Polanyi, cuya matriz no es difícil rastrear en Marx, muchos socialdemócratas sostienen una tesis incómoda para los neoliberales: «una sociedad que no pone límites al mercado se destruye». Desde América Latina, por ejemplo, se ha recordado que «la persecución ilimitada de la rentabilidad y de la ganancia, como lógica parcial y local incapaz de comprender los efectos indeseados e imprevistos de esta forma de acción social, destruye la subjetividad, la sociabilidad y el ambiente» (Vergara Estévez, 2005, p.2).

Los cuatro últimos aspectos de la denegación contemporánea del neoliberalismo, abordados por los apologistas del Estado Social, gratos al radicalismo meramente verbal de la socialdemocracia, se han desarrollado también en el seno de corrientes de reflexión *poco interesadas en la justificación o reparación del orden liberal capitalista*. En la crítica reciente de la «biopolítica» confluyeron, al lado de un valioso legado libertario, nos pocas de ellas...

---

26 Véase «Las políticas que imponen a los países en desarrollo jamás las aceptaría el primer mundo», artículo de J. Stiglitz publicado el 17 de mayo de 2001 en La Jornada (México D.F.) y reproducido en [www.rebellion.org/economia](http://www.rebellion.org/economia).

## C. BIOPOLÍTICO

No es entonces el poder, sino el sujeto, lo que constituye el tema general de mis búsquedas.

M. Foucault

Subyace a la crítica neoliberal del Estado del Bienestar y a la impugnación socialdemócrata de la axiomática liberal contemporánea un acuerdo tácito en las premisas (concepción metafísica del individuo, visión teleológica de la historia, justificación de la coerción administrativa,...) que las identifica como especies de un mismo derivado de la Ilustración y *que las corrompe*. Esta denuncia, larvada en la denegación anarquista clásica de todo tipo de Estado, ha sido recuperada de algún modo en nuestros días por la crítica de la Biopolítica.

En el marco de una nueva concepción del poder y de las relaciones de poder, relativizando la influencia de la acción del Estado, los críticos de la bio-dominación retoman la divisa de una *autoconstrucción ética del Sujeto* —autoelaboración de un «agente de la lucha» en la que late sin duda el viejo aliento libertario y en la que palpita también el irreverente y sublevado espíritu de los cínicos antiguos.

### C.1 - Estado coordinador, relaciones de poder y política de la seguridad

#### 1

Partiendo de los trabajos del *último* Foucault, cabe plantear de forma distinta las relaciones que, desde fines del siglo XVIII, se establecen entre la Sociedad y el Gobierno, a fin de ensayar una crítica «política» que afecta tanto al Estado mínimo neoliberal como al vasto Estado Social de Derecho.

[Entiendo por] biopolítica el modo en que, desde el siglo XVIII, la práctica gubernamental ha intentado racionalizar aquellos fenómenos planteados por un conjunto de seres vivos constituidos en población: problemas relativos a la salud, la higiene, la natalidad, la longevidad, las razas y otros (...). Me parecía que los problemas de la biopolítica no podían ser disociados del marco de racionalidad política dentro del cual surgieron (...): el liberalismo. (2013, p. 1)

En primer lugar, el protagonismo sustancial de la Administración, como instancia constrictora de la libertad o como agente auspiciador de la igualdad, se vería radicalmente cuestionado: al margen de los aparatos del Estado, por fuera de los órganos ejecutivos, la sociedad toda se hallaría atravesada (y constituida) por una multiplicidad de relaciones de poder, de situaciones de dominación, de prácticas colectivas e individuales, sobre las que descansaría la *opresión de hecho* —y, de su mano, la reproducción de la coerción política y de la explotación económica. Ante una tal «microfísica del poder», ante este haz de luchas estratégicas, «pulsos», pretensiones de dominación y signos de la resistencia, el Estado asumiría una función meramente «coordinadora», procurando orientar y dar finalidad al conjunto de las fuerzas y de los litigios. Por debajo del Estado «leve» neoliberal, no menos que del Estado «amplio» del Bienestar, opera una *biopolítica* que acaba conformando al hombre y al cuerpo del hombre como objeto del dominio.

De ningún modo un Estado *adelgazado*, un Estado de Derecho básico (sumario y hasta esquelético, al gusto de Hayek y los neoliberales), puede postularse como condición de la libertad individual, sostén de la iniciativa autónoma de los ciudadanos y preservador de una esfera personal de privacidad, pues las «relaciones de poder», que saturan el ámbito de la sociabilidad humana y nunca faltan a la cita de las instituciones, tienden con extremada eficacia a la liquidación de toda libertad, toda autonomía y toda privacidad —o mejor: fundan el *simulacro* de libertad, el *espejismo* de autonomía y la *ilusión* de privacidad que caracterizan a las sociedades democráticas occidentales.

Según Foucault, la Biopolítica procura dar respuesta a un problema nuevo, el «problema de la sociedad»: «la idea de *sociedad* es lo que permite desarrollar una tecnología de gobierno a partir del principio de que el Estado es algo que viene a añadirse a modo de suplemento, un suplemento que es preciso cuestionar» (2013, p. 2). El fin del Estado deja de ser él mismo, y la gobernanza contempla de otro modo la preservación del orden social. Se trataría de reproducir ese orden, con las estructuras económicas que lo configuran, desde una minimización de la práctica administrativa, desde un arte de gobernar *lo menos posible* («el liberalismo se caracteriza por el principio de que se gobierna demasiado») (2013, p. 2). Hay que atender al fenómeno de la «población» en su conjunto, con todo

lo que implica (número, salud, hábitos, etnia, alojamiento, sexualidad, dieta,...), de manera que su gestión ya no requiera de un dilatado aparato burocrático, de una intervención constante de los órganos de gobierno.

Desde el último Foucault, pues, diversas corrientes investigadoras elegirán como objeto las «relaciones de poder» actuantes en las sociedades democráticas, analizando una modalidad de gobierno que, en lo fundamental, ya no se circunscribe a la acción del Estado y ante la cual la decantación más o menos intervencionista (planificadora o desreguladora) de una determinada opción política carece relativamente de importancia. Cabría hablar de un problema mucho más complejo y, en cierto sentido, subyacente: la *gestión de las poblaciones*, la formación del espacio social, la constitución de un nuevo tipo de hombre (como subjetividad y como cuerpo: como disposición de la sensibilidad y del pensamiento, pero también como «animal humano»).

Una nueva «governabilidad», que incluye la acción del Estado pero la rebasa por todas partes, se instituye bajo el liberalismo, permitiéndose los lujos de la *reducción* de los órganos y prácticas ejecutivas precisamente en la misma proporción en que se *amplían* los dispositivos de control de la población.

## 2

Entre estas nuevas tecnologías cabe hacer una distinción, muy importante en las últimas reflexiones de Foucault: «Creo que es necesario distinguir entre “relaciones de poder” como juegos estratégicos entre libertades —que hacen que unos traten de determinar las conductas de los otros (...)— y los “estados de dominación”, que son eso que de ordinario se llama “el poder”» (citado por M. Lazzarato, 2000, p. 5). Tendríamos, de un lado, las *relaciones de poder*, en sentido estricto, con minúsculas, que cabe denominar también «relaciones estratégicas» o incluso «forcejeos», y que caracterizan a los más diversos ámbitos de la asociación humana (relaciones paterno-filiales, de pareja, amistosas, magistro-discipulares,...). En ellas, el objeto de la relación, la «víctima», conserva siempre una relativa capacidad de respuesta, de reversibilidad del vínculo, de resistencia efectiva, de defensa e incluso de huida. Para Foucault, el poder se ejerce en este caso sobre un sujeto hasta cierto punto «libre», capaz al menos de actuar («los cuerpos no están capturados de forma absoluta

por los dispositivos de poder. No hay una relación unilateral, una dominación totalitaria sobre los individuos..., sino una relación estratégica») (citado por M. Lazzarato, 2000, p. 4). De otro, encontraríamos los *estados de dominación*, escenarios de unas Relaciones de Poder, con mayúsculas, donde ya no es posible aquella reversibilidad, aquella auto-defensa efectiva, una «resistencia» verdaderamente digna de su nombre; y ello porque la relación se cosifica, cristaliza en institución, en organización, en aparato. De los estados de dominación saben demasiado las escuelas, las cárceles, los cuarteles, los manicomios, los hospitales,...

Como «coordinador» y «dotador de finalidad», el Estado opera en el seno de tales relaciones, unas más agresivas que otras, estas menos abiertas que aquellas, pero no las funda, no las instituye. Y la suerte de eugenesia individual y de ingeniería social que propenden puede servirse tanto de un Estado planificador e inmediatamente interventor como de un micro-Estado que lo confía todo a la interrelación reglada de sus súbditos.

### 3

La Biopolítica, que trasciende por tanto los límites de la política clásica (juego de los actores y poderes públicos manifiestos: gobiernos, partidos, instituciones, etc.), no aspira ya a la perpetuación sin más de la *disciplina*, sino que atiende al mantenimiento de la *seguridad*: más que prohibir, negar, perseguir y encerrar, procura incitar, sugerir, impulsar, movilizar. La disciplina bloquea o aniquila al sujeto peligroso, mientras que la seguridad suprime, mediante una intervención en la subjetividad misma y un diseño flexible de los escenarios de la actuación, la ocasión del peligro. La primera muestra una cartografía explícita de lo permitido y de lo prohibido, de las recompensas y de los castigos; mientras que la segunda logra que el sujeto se mueva «voluntariamente», sin coacción visible, en un ámbito perfectamente inocuo, regulado a conciencia: «Mientras que la disciplina diseña un espacio y plantea como problema esencial la distribución jerárquica y funcional de los elementos, la seguridad construirá un entorno en función de los acontecimientos o de la serie de eventos posibles, series que habrá de regular en un marco polivalente y transformable» (M. Foucault, citado por M. Lazzarato, 2006, p. 4). Por eso, en el Estado de Derecho, el ciudadano puede proclamarse «libre», orgulloso de su autonomía y cultivador del jardín de su privacidad, sin

que el orden social, basado en la explotación, se vea en lo más mínimo amenazado. He aquí la *seguridad* como logro de la Biopolítica, que confiere consecuentemente a la *disciplina* una papel secundario, subsidiario, cuando no residual.

## C.2 - Anarquismo y crítica del biopoder

### 1

Revisando su teoría del poder, el último Foucault ejerce una auto-crítica fundamental que le lleva a escapar del «idealismo negativo» (todo está controlado, no quedan resquicios para la libertad, el *stablishment* es invencible) precisamente por las puertas de la ética. Este aspecto, subrayado por Lazzarato (2006, p. 5), *refuerza* la deuda del filósofo francés con el anarquismo clásico; y permite coaligarlo con Bakunin, con Kropotkin, con Stirner,... en una desmitificación de la política neoliberal que no trabaja ya para la legitimación del Estado Social de Derecho.

He dicho «refuerza», y no «establece», porque el vínculo de Foucault (considerado a veces exponente, al lado de Deleuze y de otros, de un cierto *anarquismo teórico*) con los pensadores libertarios de fines del siglo XIX es sustantivo. De hecho, en opinión de Christian Ferrer, así como Freud sacó a flote el inconsciente y Marx desveló la plusvalía, corresponde a Bakunin el «descubrimiento del poder» (2008, p. 6). Y en la manera «francesa» de revolverse contra la metafísica occidental, en tantos episodios de la llamada «deconstrucción del logocentrismo», es palpable la huella de la anti-teología bakuniana. Asimismo, y por incidir en lo obvio, en la obra de Foucault y de aquellos autores adscritos a la denominada Arqueología del Poder (o Pensamiento Genealógico), late perceptiblemente el rechazo anarquista del Estado y de sus instituciones fundamentales (cárceles, policías, ejércitos, escuelas,...), la repulsa libertaria de la democracia representativa, del mercado y del beneficio capitalista, del trabajo alienado, etcétera.

### 2

El desplazamiento teórico del último Foucault, en lo concerniente a la teoría del poder, *refuerza* su deuda con el pensamiento libertario, decía,

porque baliza el territorio de una trascendental «lucha ético-política». Como ha glosado Lazzarato:

En la frontera entre «relaciones estratégicas» y «estados de dominación», sobre el terreno de las «técnicas de gobierno», la lucha ético-política adquiere pleno sentido (...) y tiene dos finalidades mayores: 1) permitir las relaciones estratégicas con el mínimum posible de dominación, al establecer reglas de derecho, técnicas de gestión de las relaciones con los otros y también de las relaciones con uno mismo; 2) aumentar la libertad, la movilidad y la reversibilidad de los juegos de poder, pues son ellas las condiciones de la resistencia y de la creación. (2000, p. 6)

«Lucha ético-política»: manifestación de una voluntad individual de resistencia que entronca tanto con aquella *necesidad personal de rebeldía* constituyente de la antropología bakuniana como con el énfasis de los anarquistas individualistas en la *auto-creación del sujeto*, en la invención de la propia vida. En efecto, para Foucault, aquella reversibilidad que caracteriza a las «relaciones de poder» (estratégicas), su índole «no-cerrada», funda la posibilidad de una *lucha política consciente* por su atenuación, su inversión o su desaparición: en todos los ámbitos en los que el poder se ejerce, cabe plantear una resistencia, una impugnación, *negación de lo dado en sí misma afirmadora de una alteridad*. El maestro debe esforzarse por no aplastar al discípulo, y al discípulo le atañe precaverse contra el maestro; en la pareja, la mujer puede enfrentar la voluntad de dominio del hombre y está en la mano del hombre mantener esa pretensión a raya; hay padres que saben explorar relaciones menos directivas con sus hijos, y pertenece a la iniciativa de los hijos confrontar los signos del autoritarismo paterno; cabe establecer procedimientos para que las asambleas mitiguen su desenvolvimiento manipulador y falseador de la verdadera democracia, etc.

### 3

Aunque la Biopolítica apunta a un gobierno casi absoluto de nuestras vidas, al inmiscuirse en ámbitos que suponíamos privativos (natalidad, higiene, alimentación, ocio,...) y regirlos de hecho; aunque tiende a forjarse en la modernidad una entidad antropológica sustancialmente dócil, sumisa, hasta el punto de suscitar el decrecimiento de los aparatos y de

la acción del Estado; aunque, contra los estados de dominación, poco esté pudiendo en verdad la resistencia..., a pesar de todo ello, Foucault, en sus últimos textos y en sus últimas clases, sostiene que el individuo aún puede *aspirar* a escapar del control, a sustraerse de la opresión. Y ello mediante una lucha ético-política como la que distinguía al «anarquista individualista» de Armand, siempre enfrentado al orden coactivo de la sociedad; como la que resultaría inherente a la condición humana, según el optimismo de Bakunin; como la que sugieren los mil ejemplos históricos de la heterotopía de Kropotkin... La «fe» postrera de Foucault en la capacidad creativa y auto-creativa del ser humano, en la posibilidad de la construcción de una nueva subjetividad y, por su medio, de una nueva sociabilidad, puede concebirse, en rigor, como una «actualización» de la ética libertaria, y bulle en ella el supuesto básico de la ontología ácrata: *la capacidad auto-generativa del hombre y de la sociedad*.

No se trata únicamente de defenderse y de resistir, sino de crear nuevas formas de vida, crear otra cultura (...). Afirmarnos no solo en tanto identidad, sino en tanto fuerza creadora. Las relaciones que hemos de mantener con nosotros mismos (...) deben ser más bien relaciones de diferenciación, de innovación, de creación. (M. Foucault, citado por M. Lazzarato, 2000, p. 6)

Con Agamben, la Biopolítica casi se resuelve en ingeniería socio-genética, en constitución de un «especímen», poco menos que una «raza»<sup>27</sup>. En Lazzarato, el rechazo del biopoder lanza cabos a las formas, más o menos convencionales, de asociacionismo combativo. Foucault incide particularmente sobre el ámbito de la subjetividad, del pensamiento y la moralidad. Pero, en todos los casos, la crítica contemporánea de la Biopolítica desemboca en una llamada a la acción; en *un requerimiento, refinadamente ético, de resistencia individual y de compromiso contra la opresión* —requerimiento en el que reverbera, insolente, la vieja concepción anarquista del Sujeto como auto-forjador, escultor de sí, y como potencia transformadora de la sociedad. En «Crear, Luchar, Vivir. El combate contra la Predestinación» abordé el modo en que estas dos instancias (la «invención» de uno mismo y el rechazo de la forma social establecida), unificadas por el

---

27 Cabe remitir a *Lo que queda de Auschwitz*, obra de G. Agamben publicada por Editorial Pretextos (Valencia, 2000).

anarquismo, pero también fundidas en Nietzsche, jugaron a encontrarse y desencontrarse a lo largo de la historia cultural de Occidente<sup>28</sup>.

### C.3 - «Pensar la vida, vivir el pensamiento»: el aliento quínico

#### 1

La crítica de la Biopolítica niega el Estado disminuido de los neoliberales tanto como el Estado reforzado de los socialdemócratas, y hace valer en ello su inspiración anarquista. Pero, de forma mediada, no tan diáfana, ese criticismo cuestiona también el Mercado, «ídolo sin crepúsculo» de los primeros y «ámbito perfectible» (subsancable, corregible, regulable) para los segundos; y en ello hace valer, tanto como el pensamiento libertario, una inspiración *quínica*. En efecto, la llamada *Secta del Perro*, movimiento de los «cínicos» antiguos, con Diógenes y Antístenes a la cabeza, que tanto influyera en el devenir bio-bibliográfico de Nietzsche, marcó asimismo, en variable medida, a los anarquistas decimonónicos y, a su través, dejó como un eco en la crítica de la Biopolítica. La bonita divisa de Armand («Antes una choza, un vaso de agua y un puñado de castañas, que la labor en común con quien no place»), casi una glosa de la sentencia del viejo Diógenes («Con un poco de pan de cebada y agua, se puede ser tan feliz como Júpiter»), nos ofrece la cifra del legado quínico: la libertad (individual) constituye el bien supremo, condición de la felicidad «posible», aunque no está al alcance de cualquiera... Y no es accesible a todos porque exige una *difícil* doble renuncia —dar la espalda a la subordinación laboral y ahuyentar del propio entorno los tentáculos del mercado. «A nosotros también nos gustan los pasteles; pero no estamos dispuestos a pagar su precio en servidumbre»: así habla la austeridad quínica, que ya no cambia «libertad» por «comodidad», «autonomía» por «bienestar». Mejor aquella «dulce pobreza» de Hölderlin que el trabajo asalariado o el sometimiento al mercado. Mejor la independencia del indigente, llegado el caso, que la abundancia del hombre atado.

---

28 «Crear, Luchar...» apareció inicialmente en el periódico digital *La Haine*. En los últimos párrafos de este texto, que reproduciré más adelante, aludía al nexo que vincula a Diógenes de Sinope, Nietzsche y la crítica anarquista con la perspectiva retomada en nuestros días por la teoría de la Biopolítica.

## 2

Como, a fin de cuentas, es la autoridad política, la organización estatal, la que, desde la Modernidad, se hace «responsable» de la sociedad, desplegando formas diversas de una misma figura estructural (el asistencialismo), ora como agente paternal que salva a los menesterosos (Estado Social), ora como marco laxo que regala las «oportunidades» de la competencia (Estado Neoliberal), el espíritu quínico verá siempre en ella, en Leviatán, una trampa, una asechanza, una amenaza para la libertad más concreta, que se respira todos los días y en parte se resuelve como un incondicionado disponer del propio tiempo. Armand disculpa a los anarquistas que trabajan para una empresa o incluso para el Estado; pero estima sobremedida a los que buscan el modo de vivir sin dejarse explotar y sin obedecer. El Yo de Stirner es incompatible con toda noción conocida de Estado y mira con odio las concesiones y los rebajamientos a que fuerza el mercado, mientras sonrío, cómplice, ante las insolencias del liberto «perruno», autor de *su propia ley*. Bakunin y Kropotkin cantan al trueque, a la ayuda mutua, al intercambio libre de productos entre camaradas, lejos de todo sistema de precios basado en la competencia. Y los críticos contemporáneos de la Biopolítica, enlazando con autores como P. Sloterdijk o M. Onfray, sobre quienes con frecuencia se deja caer la etiqueta de «neoquímicos», deben reconocer (si bien apenas lo asumen en la estructura de sus vidas) que muy a menudo «resistir» es «negar» y «negar» equivale a «huir» (Deleuze: «El valor consiste en aceptar el huir antes que vivir quieta e hipócritamente en falsos refugios. Es posible que yo huya; pero a lo largo de toda mi huida busco un arma»). *Porque cabe sostener que, en cierto sentido, los químicos «huyen»...* Y deben aceptar también, estos críticos del Sistema Liberal de Seguridad, que esa «auto-creación» a la que cantan, esa posibilidad de escapar de la Biopolítica, ni es tan fácil ni es tan «verdadera» en el lupanar del mercado y en los rediles del salario y del empleo. *Porque es seguro, en todos los sentidos, que los químicos no están en venta...*

Insertándome en esta tradición intelectual configurada por el quimismo, el anarquismo y la crítica de la Biopolítica, en *El enigma de la docilidad* juzgué «demofascista» el punto de desenlace de las sociedades democráticas occidentales. Y parte fundamental del diagnóstico descansaba en una crítica empírica del mito liberal de la «pluralidad de opciones», de

la «heterogeneidad de los estilos de vida», de la «multiplicidad de las propuestas existenciales» y de las «oportunidades sin límite para la auto-realización personal» bajo el Capitalismo. Quería expresar, de otra forma, que la Biopolítica contemporánea proyecta la muerte del Sujeto y el fin de la Privacidad. Cuenta para ello con el Estado, a veces pequeño, a veces grande, siempre altericida, siempre liberticida.

### 3

Liberal-Libertario: tándem calado de metafísica, hijo de la Ilustración, con muchos puntos en común (suposición de una Justicia consuetudinaria distinta de la Ley, y que mora en algún rincón de la conciencia de los ciudadanos; propensión «universalista», de índole expansivo-etnocéntrica, al gusto del Humanismo de todas las épocas y como signo de adscripción a la tradición cultural de Occidente; defensa de la descentralización y de la autonomía local, en el marco del federalismo; desconfianza ante el sufragio universal y la voluntad mayoritaria, que nunca serán valorados como baluartes definitivos contra la sujeción y la arbitrariedad política; asunción del cientificismo ambiente, al que oponen críticas insuficientes o de corto calado, etc.), pero con diferencias abismales que terminan enfrentándolos (rechazo anarquista de la propiedad privada sustancial, del mercado, del trabajo alienado, de la escisión social y la dominación de clase, del Estado bajo todas sus formas..., aspectos que el neoliberalismo, sencillamente, «deifica»).

Binomio que ve de distinto modo también al sujeto y que no valora igual le esfera de privacidad. Para los neoliberales, más que «sujeto» (motor de cambio, potencia transformadora), hay «individuos», con una doble dimensión que los erige en ejemplares del viejo *homo economicus* (ser para el mercado y por el mercado, fuerza productora y consumidora, objeto laboral) y del reciente *homo politicus* (ciudadano «fraguado» por el Estado de Derecho y al que incumbe la reproducción de esa forma jurídica); mientras que para los libertarios el Sujeto, colectivo según unos (el Pueblo) e individual según otros (el Yo), se define como agente auto-creador y regenerador de la sociedad. En la representación neoliberal, la esfera de privacidad coincide en lo fundamental con la de desenvolvimiento económico, y aparece como un ámbito de autonomía individual protegido por el Imperio de la Ley y por el Mercado Libre; en

la concepción libertaria, lo que se supone «ámbito reservado y protegido de la privacidad» no es, en el sistema capitalista, más que un espacio degradado en el que las relaciones de poder y de dominación campan a sus anchas —un orden que negar, ante el que se debe resistir y que es preciso re-inventar, re-forjar.

Y, más allá o más acá del tándem, hallamos a los críticos de la Biopolítica, impregnados de libertarismo, capacitados para resguardarse mejor del vendaval metafísico («relativismo» de la idea de Justicia, anti-universalismo, deconstrucción del etnocentrismo,...), recordándonos que Estado Mínimo Neoliberal y Estado del Bienestar son solo dos pigmentos en el cuadro de la ausencia real de libertad y de la explotación material continuada que el poder-saber pintó para el hombre desde el siglo XVIII... Al fondo, hermanados a los anarquistas, encontramos a los cínicos antiguos, los *quínicos*, empeñados en «vivir el pensamiento» a un coste y bajo un riesgo que sus admiradores contemporáneos, anti-liberales franceses y alemanes, cultivadores de la genealogía o supuestos neoquínicos, contentándose meramente con «pensar la vida», no están siendo capaces de afrontar.



## UN PROCESO TEÓRICO-POLÍTICO DE LA DOBLEZ: DEL MARXISMO A LA SOCIALDEMOCRACIA

Caídos y tristes; en verdad, son ruinas ambulantes

H. Heine, *Alemania, cuento de invierno*

### A. LA «DIVISIÓN» EN EL MARXISMO

Desde las postrimerías del siglo XIX se afianza en Europa una corriente de pensamiento tan capaz de «anticipar» elementos para una crítica radical del posterior «Estado del Bienestar» como de promover estilos de reflexión tendentes a la aceptación cínica de ese mismo orden. Combatida por los sostenedores ideológicos del sistema capitalista, que veían en su «proletofilia» y en su revolucionarismo verbal un peligro concreto para el *statu quo* (sobre todo en la medida en que tales ideas calaban en la clase obrera y se convertían en patrón de comportamientos críticos y reivindicativos), terminó ganándose asimismo la desafección de no pocos adversarios teóricos del *stablishment*, que denunciaron su afinidad secreta con el orden que proclamaba repudiar, su pertenencia a la lógica de la economía política burguesa y del Capital mismo.

Hablo del *marxismo*, la principal fuerza ideológica que, bajo la forma de la hostilidad, ha «acompañado» de hecho al Capitalismo en su andadura histórica, dando pie, al mismo tiempo, a procesos de desestructuración de ese sistema (la revolución soviética) y a dinámicas de reestructuración y recomposición del mismo (el llamado Capitalismo de Estado, o «socialismo real», por un lado; y la enorme profilaxis socialdemócrata, una de las matrices conceptuales del Estado del Bienestar, por otro).

Desde el punto de vista de mi estudio, me interesa destacar el segundo aspecto (la lógica teórica que derivó la crítica marxiana de la sociedad burguesa y del Estado capitalista hacia la legitimación de un orden burocrático y de un cuerpo de ideas que acaban perpetuando ese mismo modelo

social; esto es, la génesis conceptual de la socialdemocracia), sin perder de vista, por ello, las perspectivas y los criterios que la investigación marxista irá arrojando, en su desenvolvimiento histórico-filosófico, justamente como crítica y negación del Estado Moderno, incluyendo su facies «social».

Según Sloterdijk, hay en Marx una fisura esencial, una ambivalencia sustantiva, que dará origen a dos tradiciones en cierto modo antitéticas (2006, p. 85-6): tendríamos, de un lado, a un Marx «de derechas», cínicoseñorial, armado de abstracciones funcionalistas y trascendentalismos mecánicos, de una teleología gélida en la que se concilia la negación formal de lo dado con la instalación efectiva en su seno, que se manifestaría con vigor en el althusserismo y, en general, en el llamado «estructuralismo marxista»; y, de otro, a un Marx «de izquierdas», identificable con el Joven Marx, aún calado de romanticismo, «humanista» casi a su pesar, adherido a una antropología del trabajo y a una filosofía de la liberación próximas al espíritu del anarquismo de la época, que dará lugar a la denominada «filosofía de la praxis» y sobre el que se constituirá la posterior Escuela de Frankfurt, no menos deudor de las categorías de la Ilustración que su antagonista, no menos anclado en la racionalidad política clásica, no menos cautivo de la metafísica moderna<sup>1</sup>.

Al lado de estas dos tradiciones, por no decir «desde su interior», se va fraguando un proceso de auto-crítica, casi de auto-negación, que halla en K. Korsch un momento muy señalado, con su consigna de «aplicar el marxismo al marxismo mismo» (el método marxista a la teoría de la historia y de la sociedad marxista, «fossilizada» de hecho, degradada en ideología, justificadora bien pronto de la coerción soviética y de la engañifa burocrático-socialdemócrata), y que desembocaría en impugnaciones frontales, como las de Baudrillard y Maffesoli —para quienes, por su «productivismo» fundamental, el marxismo, lamentable «ilusión de la crítica», habría trabajado desde el principio en pos de la aceptación de la sociedad capitalista, como atestiguaría finalmente su declinación «sindicalista» y social-reformista.

---

1 «En la obra de Marx [se da] una ruptura entre dos modalidades de reflexión: una reflexión cínicamente agresiva, humanística, emancipatoria, y otra reflexión objetivista, cínicoseñorial, que se burla del intento de libertad de los otros en el estilo de una crítica de la ideología funcional. Marx tiene, por una parte, algo de rebelde; por otra, algo de monarca; su parte izquierda se asemeja a Danton, la derecha recuerda a Bismarck» (P. Sloterdijk, 2006, p. 162).

Partiendo de Sloterdijk, y también de Baudrillard, Maffesoli, Girardin, Lefebvre, Lyotard, Subirats, etc., cabría hablar de un proceso teórico-político de la doblez en el marxismo, que *empieza* justificando, como «etapa necesaria», el Sistema que combate, siempre desde una perspectiva supra-histórica, una «mirada de fin del mundo», en términos de Nietzsche (desde el Reino de la Libertad, que aguarda paciente, como «desenlace» de la historia, el desarrollo de las fuerzas productivas y la resolución dialéctica de las contradicciones sociales, su garantía y su matriz); y *acaba*, en sus vástagos cínico-modernos, recomendando la participación en el juego parlamentario liberal y hasta el ingreso en las instituciones de la democracia como estrategia (¿paradójica?) para la «superación» de la forma social sancionada y reproducida por ese mismo andamiaje superestructural.

En este camino, no obstante, en esta andadura desde la negatividad hasta la inserción, el transformismo marxista arroja un poderoso haz de críticas; nos surtirá de herramientas imprescindibles para la deconstrucción del Estado Social de Derecho como modalidad específica de regeneración del orden capitalista. Si bien es cierto que el marxismo se iba encajando *de hecho* en aquello que negaba de palabra, también es verdad que a nosotros nos sirven hoy *de hecho* no pocas de sus palabras, sin dejar de reconocer por eso los lugares sombríos a que ha conducido su praxis acomodaticia.

## B. Engels o la teleología materialista: mirada de fin del mundo

Marx y Engels conceptúan el Estado de un modo somero pero esclarecedor: el Estado de una sociedad dividida en clases es, siempre, el Estado de la clase dominante<sup>2</sup>. Esta fórmula, flexibilizada más tarde, como veremos, para liberarla de su craso «sociologismo», esquivando los riesgos de una percepción meramente «expresiva» de las superestructuras<sup>3</sup>, conserva en

---

2 «Como el Estado nació de la necesidad de refrenar los antagonismos de clase, y como, al mismo tiempo, nació en medio del conflicto de esas clases, es, por regla general, el Estado de la clase más poderosa, de la clase económicamente dominante, que, con ayuda de él, se convierte también en la clase políticamente dominante, adquiriendo con ello nuevos medios para la represión y la explotación de la clase oprimida» (F. Engels, 1992, p. 293).

3 En esta flexibilización de la concepción del Estado, A. Gramsci jugó un papel crucial, como reconocerá toda la tradición marxista posterior. Así se expresaba en *Notas*

nuestros días el atractivo de su inequívocidad: desde ella no es admisible la noción de un «interés general» perseguido por el Estado, de un «bien común» garantizado por la Administración, al margen y por encima de las clases sociales y como si no se dieran choques de intereses y antagonismos en última instancia irresolubles en el seno de la comunidad nacional.

La pretensión contemporánea de un Estado del Bienestar verdaderamente «redistributivo», orientado hacia la equidad y la «justicia social», árbitro imparcial ante la multiplicidad de las codicias y de los empeños particulares, y juez insobornable en los pleitos sociales, naufraga ante la rotundidad del concepto marxista originario: hay Estado allí donde se da la propiedad privada y la escisión en clases<sup>4</sup>, y su objeto no es otro que imponer y salvaguardar los intereses de la clase dominante<sup>5</sup>.

En *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Engels sostiene tal representación, apoyándose en las «pruebas antropológicas» suministradas por las investigaciones de Morgan. El paralelismo con el folleto de Kropotkin titulado *El Estado* es evidente: en los dos casos se nos remite a formaciones sociales en las que, al no producirse la apropiación privada de los medios de producción, ni tampoco registrarse división de

*sobre Maquiavelo...*: «El Estado es concebido como organismo propio de un grupo, destinado a crear las condiciones favorables para la máxima expansión del mismo grupo; pero este desarrollo y esta expansión son presentadas como la fuerza motriz de una expansión universal, de un desarrollo de todas las energías nacionales. El grupo dominante es coordinado concretamente con los intereses generales de los grupos subordinados y la vida estatal es concebida como una formación y una superación continua de equilibrios inestables (en el ámbito de la ley) entre los intereses del grupo fundamental y los de los grupos subordinados, equilibrio en donde los intereses del grupo fundamental prevalecen pero hasta cierto punto» (1980, p. 58).

4 «El Estado no ha existido eternamente. Ha habido sociedades que se las arreglaron sin él, que no tuvieron la menor noción del Estado y de su poder. Al llegar a cierta fase del desarrollo económico, que estaba ligado necesariamente a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del Estado una necesidad» (F. Engels, 1992, p. 296).

5 «Así, el Estado antiguo era, «ante todo», el Estado de los esclavistas para tener sometidos a los esclavos; el Estado feudal era el órgano de que se valía la nobleza para tener sujetos a los campesinos siervos, y el moderno Estado representativo es el instrumento de que se sirve el capital para explotar el trabajo asalariado» (F. Engels, 1992, p. 293).

la sociedad en clases, el Estado, sencillamente, no existía<sup>6</sup>; en los dos casos se describen casi con fascinación los usos comunitarios que regían la vida social, saturada de diversas modalidades de ayuda mutua y de labor cooperativa, la ausencia de explotación del hombre por el hombre en lo económico y la prevalencia de la asamblea y de lo que hoy llamamos «democracia directa» en lo político,...

Pero, allí donde Kropotkin, fiel al espíritu de la Heterotopía, *mantenía la Diferencia en su medio*, renunciando a «reclutarla» de manera grosera para legitimar una doctrina concreta, Engels, obsesionado con «ilustrar» a cualquier precio las tesis «mecanicistas» de Marx<sup>7</sup>, se permite distanciarse del objeto de la «interpretación» para sustraerle su especificidad y ponerlo a trabajar al servicio de una teoría de la historia aborreciblemente «teleológica»: el «comunismo primitivo» adolecía de penosas deficiencias<sup>8</sup>, que serán subsanadas, no obstante, en su versión «superadora»

6 «¡Admirable constitución esta de la gens! [propia de los indios iroqueses norteamericanos, de los primitivos griegos, romanos, celtas y otros pueblos del continente europeo] (...). Sin soldados, gendarmes ni policías, sin nobleza, sin reyes, virreyes, prefectos o jueces, sin cárceles ni procesos, todo marchaba con regularidad. Todas las querellas y todos los conflictos los zanja la colectividad (...). No hace falta ni siquiera una parte mínima del actual aparato administrativo (...). La economía doméstica es común para una serie de familias y es comunista; el suelo es propiedad de la tribu, y los hogares solo disponen, con carácter temporal, de pequeños huertos (...). En la mayoría de los casos, unos usos sociales lo han regulado ya todo. No puede haber pobres ni necesitados: la familia comunista y la gens conocen sus obligaciones para con los ancianos, los enfermos y los inválidos de guerra. Todos son iguales y libres, incluidas las mujeres. No hay aún esclavos, y, por regla general, tampoco se da el sojuzgamiento de tribus extrañas» (F. Engels, 1992, p. 173-4).

7 «Morgan descubrió de nuevo, y a su modo, la teoría materialista de la historia, descubierta por Marx cuarenta años antes, y, guiándose de ella, llegó (...) a los mismos resultados esenciales que Marx» (F. Engels, 1992, p. 29).

8 Tal era el aspecto de los hombres y de las sociedades humanas antes de que se produjera la escisión en clases sociales (...). Pero no olvidemos que esa organización estaba llamada a perecer (...). Suponía una producción en extremo rudimentaria y, por consiguiente, una población muy diseminada en un vasto territorio, y, por lo tanto, una sujeción casi completa del hombre a la naturaleza exterior, incomprensible y ajena para el hombre, lo que se refleja en sus pueriles ideas religiosas. La tribu era la frontera del hombre, lo mismo contra los extraños que para sí mismo: la tribu, la gens y sus instituciones eran sagradas e inviolables, constituían un poder superior dado por naturaleza, al cual cada individuo quedaba sometido sin reserva en sus sentimientos, ideas y actos (...). Los hombres de esa época apenas sí se diferenciaban unos de otros; estaban aún sujetos, como dice Marx, al cordón umbilical de la comunidad primitiva. El poderío de esas comunidades tenía que quebrantarse, y se quebrantó» (F. Engels, 1992, p. 176).

y definitiva, sita al final de los tiempos<sup>9</sup>, gracias al pleno desarrollo de las fuerzas productivas y la maduración correspondiente de la conciencia de los hombres<sup>10</sup>. El espectáculo abrumador de los «pueblos sin Estado», diferencia esplendorosa, se derrumba ante la letanía de un naturalismo sin embozo (identidad de la conciencia humana, unicidad genérica del hombre) y un finalismo desmadejado (supresión «inevitable» del Estado, tras el triunfo del proletariado sobre la burguesía y la *redención* consecuente de toda la historia de la humanidad, por fin a salvo de la maldición secular del trabajo alienado y de la lógica de la escasez material en que descansaba)<sup>11</sup>.

---

9 «La democracia en la administración, la fraternidad en la sociedad, la igualdad de derechos, y la instrucción general, inaugurarán la próxima etapa superior de la sociedad, para la cual labora constantemente la experiencia, la razón y la ciencia. *Será un reconocimiento de la libertad, la igualdad y la fraternidad de las antiguas gens, pero bajo una forma superior.*» (palabras de Morgan, en *La Sociedad Antigua*, recogidas y suscritas por Engels, 1992, p. 304)

10 «Al alcanzarse cierta fase de desarrollo económico, que estaba ligada *forzosamente* a la división de la sociedad en clases, esta división hizo del Estado una *necesidad*. Ahora nos aproximamos con rapidez a una fase de desarrollo de la producción en que la existencia de estas clases no solo deja de ser una necesidad, sino que se convierte en un obstáculo directo para la producción. Las clases desaparecerán de un modo tan *inevitable* como surgieron en su día. Con la desaparición de las clases, desaparecerá *inevitablemente* el Estado. La sociedad, reorganizando de un modo nuevo la producción sobre la base de una asociación libre de productores iguales, enviará toda la máquina del Estado al lugar que entonces le ha de corresponder: al museo de antigüedades, junto a la ruca y el hacha de bronce.» (1992, p. 296).

11 «La forma más elevada de Estado, la república democrática, que en nuestras condiciones sociales modernas se va haciendo una *necesidad cada vez más ineludible* (...), es la única forma de Estado bajo la cual puede darse la batalla *última y definitiva* entre el proletariado y la burguesía» (1992, p. 295). «Cuanto más escapa del control consciente del hombre y se sobrepone a él una actividad social, una serie de procesos sociales, cuanto más abandonada parece esa actividad al puro azar, tanto más las *leyes propias, inmanentes*, de dicho azar, se manifiestan como una *necesidad natural*. Leyes análogas rigen las eventualidades de la producción mercantil y del cambio de las mercancías; frente al productor y al comerciante aislados, surgen como factores extraños y desconocidos, cuya naturaleza es preciso desentrañar y estudiar con suma meticulosidad. Estas *leyes económicas de la producción mercantil* se modifican según los diversos grados de desarrollo de dicha forma de producción; pero, en general, *todo el período de la civilización está regido por ellas.*» (1992, p. 298-9) [Cursivas editadas]

### C. EL DOCTRINARISMO PARADÓJICO DE LENIN

Aún cuando Engels no dejaba claro, en *El origen de la familia...*, si el pasaje a la sociedad comunista debía revestirse de violencia, como enunciaba el célebre aforismo de Marx («la violencia es la partera de toda vieja sociedad que anda grávida de una nueva») (1976, p. 397), o cabía también la posibilidad de un tránsito pacífico, utilizando los mecanismos de la democracia representativa<sup>12</sup>, el acento de su discurso evocaba siempre la imagen de un «corte», de una «ruptura revolucionaria», lejos de los planteamientos «revisionistas» que, bajo el rótulo de la socialdemocracia, casi sugerían la perspectiva de una «evolución», de una «transición» gradual, culturalmente motorizada, desde el ejercicio de cierta colaboración (o cohabitación, al menos) de las clases. Y ello permitió a Lenin una lectura «bolchevique» de la obra de Engels, atribuyéndole, en *El Estado y la revolución*, la idea de una conflagración violenta contra el Estado burgués y en pos de un Estado obrero temporal (la Dictadura del Proletariado)<sup>13</sup>.

La concepción «esencialista» del hombre y la visión teleológica de la historia se reproducen en Lenin, que parte asimismo de un indisimulable determinismo económico, en la línea de lo que hoy llamamos «productivismo». Desde esta plataforma, la mera suposición de un Estado Social, reparador del hiato económico y protector de los más débiles, queda estigmatizada como estrategia de la burguesía para embaucar a los trabajadores; y Lenin dispone de un arsenal de etiquetas descalificadoras para satanizar a los exponentes de una «revisión» de su interpretación de Engels: «oportunistas», «renegados», «traidores», «mencheviques», «lacayos del

---

12 Obsérvese la ambigüedad sustancial de Engels, en este pasaje crucial: «Mientras la clase oprimida, en nuestro caso el proletariado, no está madura para libertarse ella misma, su mayoría reconoce el orden social de hoy como el único posible, y políticamente forma la cola de la clase capitalista (...). Pero, a medida que va madurando para emanciparse ella misma, se constituye como un partido independiente, elige sus propios representantes y no los de los capitalistas. El sufragio universal es, de esta suerte, el índice de la madurez de la clase obrera. No puede llegar ni llegará nunca a más en el Estado actual, pero esto es bastante. El día en que el termómetro del sufragio universal marque para los trabajadores el punto de ebullición, ellos sabrán, lo mismo que los capitalistas, qué deben hacer» (1992, p. 296).

13 «El Estado burgués no se “extingue”, según Engels, sino que «es destruido» por el proletariado en la revolución. El que se extingue, después de esta revolución, es el Estado o semi-Estado proletario» (V. I. Lenin, 1976, p. 17).

imperialismo», etc<sup>14</sup>. No carece de atractivo su definición, tan esquelética como contundente, de «partido socialdemócrata»: «un partido obrero que sigue la política de la burguesía» (citado por N. Poulantzas, 1975, p. 171).

El «doctrinarismo» de Lenin es absoluto, y no retrocede ante una paradoja abismal: en setiembre de 1917, redactando *El Estado...*, apunta, a modo de glosa de Marx, que la revolución solo cuajaría allí donde el capitalismo y la «etapa» de la dominación burguesa hubieran satisfecho sus «tareas históricas», optimizando el desarrollo de las fuerzas productivas y posibilitando la maduración de la conciencia de los trabajadores, como no podría ocurrir en un país con importantes restos feudales o precapitalistas (tal Rusia)<sup>15</sup>; y un mes más tarde lo vemos sosteniendo el proceso revolucionario, justamente allí donde el capitalismo apenas había asomado...<sup>16</sup>. Sloterdijk ha hablado, al respecto, de «cinismo real-político», situando a Lenin en la estela de aquel «Marx de derechas».

Hasta aquí, entre la crítica marxista y los posicionamientos del anarquismo colectivista clásico, la coincidencia es sustancial, *dejando a un lado* el apego leninista a la «dictadura del proletariado» y la fe inmovible en una suerte de Leyes del Desarrollo Histórico («científicamente» sancionadas) que garantizarían al acceso irrevocable al Paraíso Comunista —teísmo desplazado que no puede equipararse al vago, aunque muy

14 Véase, a este respecto, el último capítulo de *El Estado...*, titulado, con toda elocuencia, «El envilecimiento del marxismo por los oportunistas» (p. 97-113).

15 «Idea fundamental que va como hilo de engarce a través de todas las obras de Marx: la de que la república democrática constituye el acceso más próximo a la dictadura del proletariado, pues esta república (...) lleva inevitablemente a un ensanchamiento, a un despliegue, a una patentización y a una agudización tales de la lucha de clases, que, una vez que surge la posibilidad de satisfacer los intereses vitales de las masas oprimidas, esta posibilidad se realiza, ineludible y exclusivamente, en la dictadura del proletariado» (V. I. Lenin, 1976, p. 67).

«Si hay algo indudable es que nuestro Partido y la clase obrera solo pueden llegar al Poder bajo la forma política de la república democrática. Esta es, incluso, la forma específica para la dictadura del proletariado» (F. Engels, en «Crítica del proyecto de Programa de Erfurt», citado y suscrito por Lenin, 1976, p. 66).

16 «Escribí este folleto en los meses de agosto y setiembre de 1917. Tenía ya trazado el plan del capítulo siguiente (...). Pero (...) vino a estorbarme la crisis política, la víspera de la Revolución de Octubre de 1917. "Estorbos" como este no pueden producir más que alegría (...). Es más agradable y provechoso vivir la "experiencia" de la revolución que escribir acerca de ella» (en «Palabras finales a la primera edición», firmadas el 30 de noviembre de 1917, última página de *El Estado y la revolución*, V. I. Lenin, 1976, p. 114).

característico, «optimismo revolucionario» de los pensadores ácratas de la primera hora<sup>17</sup>. Pero son esos dos aspectos, precisamente, los que Karl Korsch *no quiso dejar de lado*, sometiendo al marxismo, desde el marxismo, a una crítica de talante libertario...

## D. LA AMONESTACIÓN KORSCH

En el papel que Lenin confiere a la organización política «revolucionaria» (demandadora de «disciplina consciente») y a los *cuadros* e intelectuales comprometidos (con un cometido «sintetizador» de las aspiraciones populares, pero también «concienciador», difusor de la doctrina marxista)<sup>18</sup>; en la relación que establece entre los colectivos obreros y la «vanguardia» comunista, entre las masas y sus representantes/dirigentes<sup>19</sup>; en el concepto mismo de «centralismo democrático»<sup>20</sup> y, en particular, de «dictadura del proletariado»; en su asunción (bastante indiscriminada) de la violencia como herramienta legítima para la transformación social; en su ontologización de la Clase Trabajadora como clase «profética», *última clase*, redentora del género humano; en su aproximación casi «religiosa»

---

17 «Marx (...) nos advierte, en cierto modo, que para resolver el problema de una manera científica solo se puede operar con datos científicos sólidamente establecidos. Y lo primero que ha sido establecido con absoluta precisión por toda la teoría del desarrollo y por toda la ciencia en general (...) es la circunstancia de que, históricamente, tiene que haber, sin duda alguna, una fase especial o una etapa especial de «transición» del capitalismo al comunismo» (V. I Lenin, 1976, p. 81).

18 «La necesidad de *educar sistemáticamente a las masas* en “esta”, precisamente en esta idea de la revolución violenta, constituye la base de “toda” la doctrina de Marx y Engels» (V. I. Lenin, 1976, p. 21). Por añadidura, Lenin se auto-atribuye, en las primeras páginas de *El Estado y la revolución*, la misión de «explicar a las masas lo que deberán hacer para liberarse, en un porvenir inmediato, del yugo del capital» (1976, p. 4) [Cursivas editadas].

19 «Educando al partido obrero, el marxismo educa a la vanguardia del proletariado, vanguardia capaz de tomar el Poder y “conducir a todo el pueblo” al socialismo, de dirigir y organizar el nuevo régimen, de ser el maestro, el dirigente y el jefe de todos los trabajadores y explotados en la obra de organizar su propia vida social sin la burguesía y contra la burguesía» (V. I. Lenin, 1976, p. 23).

20 «Engels, como Marx, defiende, desde el punto de vista del proletariado y de la revolución proletaria, el centralismo democrático, la república única e indivisible. Este centralismo (...), teniendo en cuenta que la “comunus” y las regiones defienden voluntariamente la unidad del Estado, elimina por completo todo burocratismo» (V. I Lenin, 1976, p. 68-9).

a la obra de Marx, al modo de un exégeta fanatizado ante un Texto Primero, Texto Sagrado, remedando la lógica de todos los fundamentalismos<sup>21</sup>; así como en la presunción de verdad objetiva y de cientificidad suprema que deja caer sobre el materialismo histórico<sup>22</sup>; en su apego a la teoría clásica del conocimiento (con el concepto cósico del «objeto» en tanto realidad efectivamente *presente* y el postulado de la unidad e identidad sustancial de la conciencia que le son propios); en su percepción de la historia como totalidad cerrada sobre sí misma, con un «sentido» trascendente, un *telos* en el que se inscribe, etc.; en todo ello, en definitiva, se anticipa ya el *perfil epistemológico-filosófico del posterior estalinismo*.

Y Karl Korsch, partidario del «Marx de izquierdas» (un «filósofo activista», en su opinión)<sup>23</sup>, referencia cardinal de lo que hoy denominamos «epistemología de la praxis» (denegación y crítica de la teoría clásica del conocimiento, también llamada Teoría del Reflejo o Epistemología de la Presencia), exponente del primer autocriticismo marxista radical<sup>24</sup>, se distancia oportunamente del experimento soviético y de la concepción de la sociedad y de la historia en que éste se basa. Anota, además, que,

---

21 «Hay que proceder a verdaderas excavaciones para llevar a la conciencia de las grandes masas un marxismo no falseado.» (V. I. Lenin, 1976, p. 52) «En Marx no hay ni rastro de utopismo, pues no inventa ni saca de su fantasía una “nueva” sociedad. No, Marx estudia, tal un proceso histórico-natural, cómo “nace” la nueva sociedad «de» la vieja (...). *Aprende de la Comuna*» (V. I. Lenin, 1976, p. 46).

22 Como ha subrayado L. Althusser, para Lenin la función de la filosofía consiste en «trazar una línea de demarcación», al interior del campo teórico, entre ideas declaradas verdaderas e ideas declaradas falsas, entre lo científico y lo ideológico (...). Es la filosofía materialista la que traza esta línea de demarcación, para preservar la práctica científica de los asaltos de las filosofías idealistas, lo científico de los asaltos de lo ideológico» (1975, p. 67-8).

23 Véase «El joven Marx como filósofo activista», artículo de Karl Korsch incluido en *K. Korsch o el nacimiento de una nueva época* (Barcelona, 1973).

24 «Korsch reconoció, antes que otros teóricos marxistas, el significado político de la relación entre la problemática epistemológica y la lucha de clases inmediata (...). [Trató de pensar] la descomposición del marxismo en una ciencia legitimadora cuyo instrumento teórico cognoscitivo es la teoría del reflejo» (O. Negt, «Teoría, empirismo y lucha de clases. Tesis sobre la problemática de la constitución en Korsch», en *K. Korsch o el nacimiento...*, 1973, p. 89-90).

En palabras de J. Seifert, Korsch desarrolló, de un modo pionero, «lo que hoy conocemos como la “aplicación del marxismo al marxismo mismo”» (en «Acotaciones a Marxismo y Filosofía, de Karl Korsch», incluido en *K. Korsch o el nacimiento...*, 1973, p. 49).

más allá de la controversia superficial, del antagonismo epidérmico, un nexo profundo hermana al engendro coercitivo soviético con la hipertrofia burocrática de la socialdemocracia<sup>25</sup>. En palabras de E. Subirats:

Interpretar la obra de Korsch desde una perspectiva leninista significa poco más que cavarle una fosa (...). Su obra no puede entenderse más que en el marco histórico comprendido entre la liquidación burocrática de la revolución rusa y la aparición de movimientos radicales en Alemania, de 1918 a 1925. Y son precisamente esos dos momentos los que determinan los aspectos nucleares de su pensamiento: la crítica del marxismo como ideología del poder burocrático en la socialdemocracia y en el leninismo (...). Cuando Korsch critica el marxismo concebido como *teoría pura* y como *doctrina acabada* (...), emprende la subversión, en el plano de la teoría, del concepto de vanguardia (...). [Ello llevó a Korsch a] subrayar por una parte la praxis, es decir la actividad revolucionaria consciente, como el momento esencial y el criterio de verdad de la crítica social y, por otra parte, la determinación histórica a la que también se halla subsumido el marxismo (...). Korsch ha sido el teórico que ha declarado la muerte del marxismo desde el propio movimiento revolucionario (...). Aplica la teoría de la ideología como pensamiento separado de la praxis [a lo que constituía el marxismo de su tiempo]: un sistema cerrado de enunciados independientes de la situación objetiva y de la consciencia subjetiva revolucionaria correspondiente al nuevo periodo de la sociedad mercantil que se abre con la contrarrevolución burguesa y bolchevique. (1973, p. 5-10)

Aplicando el método marxista (que subraya la *historicidad* de los productos del conocimiento y, por tanto, reconoce la *temporalidad* insuprímible de todos los conceptos críticos: eternizarlos supone degradarlos

---

25 En términos de E. Subirats, ese nexo puede concebirse como asunción de un mismo concepto de «razón» (tranhistórica, universal, totalizadora): «En la historia política de las burocracias socialistas y comunistas, el proceso de consolidación de la razón histórica universal en instancia de legitimación recorre dos etapas (...). La primera de ellas caracterizó la situación de las socialdemocracias europeas desde finales del siglo pasado hasta la primera guerra mundial. Fue Korsch quien, en la confrontación teórica contra la concepción de la historia de la socialdemocracia alemana (Kautsky) y contra la socialdemocracia rura, puso por primera vez de relieve la ontologización de la crítica marxista de la sociedad en una concepción positiva de la historia, o, mejor dicho, en una reabsorción de una razón histórica objetiva (...). [Korsch] descubrió la articulación organizativa de esta ontologización. Ella era idéntica al proceso de consolidación burocrática de la socialdemocracia y desempeña la función de instancia legitimatoria de esta» (E. Subirats, *Contra la razón destructiva*, 1979, p. 65-70).

en ideología) a la propia teoría social y de la historia marxista, Karl Korsch levanta una denuncia de la que nuestro tiempo debería tomar nota<sup>26</sup>. En «La crisis del marxismo» se expresó con una claridad casi desacostumbrada en los medios filosóficos marxistas:

El marxismo, considerado como movimiento y como teoría, se encuentra actualmente en crisis (...). Sería superficial y erróneo (...) oponer a ese marxismo desnaturalizado y falseado la «doctrina pura» del marxismo de Marx y Engels. El «pensamiento puro» no puede desgajarse, de modo ideológico y doctrinario, del movimiento real de la historia que lo constituye y que determina también el desarrollo de la teoría misma; tal segregación aparece, precisamente, como un signo de la actual crisis del marxismo.

El desarrollo vivo de la teoría marxista en la praxis del movimiento obrero, a partir de 1850, fue obstaculizado por las «modificadas» condiciones históricas correspondientes a la nueva etapa del capitalismo y del propio movimiento obrero (...). A partir de 1850, el capitalismo inicia un nuevo ciclo histórico de su desarrollo, sobre una base más amplia, geográfica, técnica y organizativamente. Para el proletariado, estas condiciones determinaban la imposibilidad de vincularse de modo inmediato a la forma revolucionaria de la teoría original de Marx, surgida bajo las condiciones de la época precedente (...). [Tal teoría] acabó transformándose en la *ideología* «revolucionaria» de una organización proletaria que en su esencia real ya no era «revolucionaria». (1973, p.134-142)

## E. ALTHUSSER Y EL ESTRUCTURALISMO: LÓGICA CÍNICO-SEÑORIAL ESQUIZOIDE

A partir de Karl Korsch se identifica el modo en que el marxismo ontologizado, erigido efectivamente en «ideología», podría servir tanto para legitimar un despotismo político de corte estalinista como para racionalizar prácticas de índole socialdemócrata. Servía, en ambos casos, para «encerrar» la praxis política en la esfera de la burocracia y del Estado. Y es de este modo cómo una tradición teórica en principio excepcionalmente dotada para desenmascarar la índole velada del Estado del Bienestar,

---

26 E. Subirats ha señalado, en este sentido, «la actualidad del proyecto korschiano (...) en una etapa en la que adhesión formal al marxismo y la participación en las organizaciones dadas constituye más bien la expresión de la debilidad de la consciencia revolucionaria, y en la que se trata sobre todo de descubrir teórica y prácticamente los nuevos puntos conflictivos del viejo mundo modernizado» (1973, p. 10-11).

para diseccionar el juego de intereses y de ideologías a que responde, pudo también alentar iniciativas de signo contrario. Procesos que, así como en *lo accesorio* reforzaron dicha forma estatal inscribiéndose en su propia periferia (caso de las formaciones políticas «comunistas» parlamentarias), en *lo fundamental* la constituyeron «internamente» (deriva socialdemócrata, que busca hoy sus avales en el entorno vaporoso del liberalismo social o del «comunitarismo», en la literatura de la «sociedad civil» o del «ciudadanismo universal», habiendo renunciado al fin a su tradicional credencial marxista)<sup>27</sup>.

He aquí la doblez del marxismo, que contiene originariamente el nódulo conceptual de aquello que niega en la literalidad de su discurso. Lenin decía aspirar al Reino de la Libertad para la URSS, mientras su práctica tendía a instaurar un despotismo inédito; y cabe señalar una «cuota de responsabilidad» por ello en los conceptos y categorías marxistas a que se acoge. La socialdemocracia que «espantó» a Korsch se revistió de un discurso «pacificador» y «culturalista» para sancionar la hegemonía de temibles aparatos burocráticos, en sí mismo «violentos» y sacrificadores de aquella «instancia crítica» que Adorno subrayara como rasgo esencial de la cultura; y cabe sorprender también una «cuota de responsabilidad» en la teoría de la sociedad y de la historia, nominalmente marxista, desde la que se legitima. El aliento socializante del Estado del Bienestar, contra el que se batieran Mises, Hayek y el resto de los críticos neoliberales, nos retrotrae ciertamente al marxismo, y aquí no se equivocaban los deificadores del libre mercado y de la competencia... Me parece, en fin, que el significado político del estructuralismo marxista, desde L. Althusser, ilustra muy bien este proceso de desdoblamiento.

Un esfuerzo de reflexión orientado a limpiar de «reduccionismos» la comprensión del marxismo y la práctica del análisis marxista, desechando el «economicismo», el «sociologismo», el «politicismo», el «ideologismo», etc., desde la vindicación de la totalidad social<sup>28</sup>; una toma de

27 Véase, a este respecto, «La decadencia de Occidente y el no-pensamiento único (liberal) en que se expresa», en *El enigma de la docilidad* (Barcelona, 2009).

28 La fertilidad de este esfuerzo, concretado en el esquema de la «causalidad estructural» y en la denuncia de la «indefinición» del *objeto* de las ciencias burguesas, se manifestó en la eclosión de la «crítica interna» de las disciplinas particulares, desarrollada esta vez por los mismos «especialistas», por los propios «científicos»: en *Psicología Social*, Braunstein, en *Psicología: ideología y ciencia* (1975), concluirá que «todo el armazón especulativo y experimental de la psicología académica se demuestra como

postura «reactiva» ante los horrores desencadenados por la mística del «humanismo» y aquellos otros que aún hoy incuba<sup>29</sup>; una necesaria complejización de la representación del Estado y sus aparatos, del conjunto superestructural en suma<sup>30</sup>, deudora de la concepción gramsciana de «ideología» y «relación de fuerzas»<sup>31</sup>; una constatación de la minusvalía

racionalización de la necesidad social de prevenir y controlar técnicamente las consciencias y las conductas de los hombres», proponiendo como alternativa una sólida integración de esa disciplina en lo que llama «ciencia del materialismo histórico»; H. Newby denunciará la índole «institucional», «aplicada», «servil», de la Sociología Rural, degradada en beneficio de un neto pragmatismo político-reformista, abogando por una nueva sociología más conectada con la economía y con la historia, mejor armada teóricamente e inspirada en la tradición marxista (*Introducción a la Sociología Rural*, Madrid, 1983); para M. Castells, «la sociología, tal y como se define institucionalmente, y no toda actividad sociológica, es prioritariamente una ideología» (1975, p. 7); según D. Harvey, «el único método capaz de unificar varias disciplinas de modo que puedan comprender problemas tales como el urbanismo, el desarrollo económico y el medio ambiente es el basado en una versión correctamente constituida del materialismo dialéctico» (1979, p. 317-8); y en la misma línea se pronunciaron A. Heller, para la Antropología Social, Basaglia para la Psiquiatría; etc. No en balde, Althusser había advertido que «esta definición [del objeto de análisis de las disciplinas científicas] será siempre una definición “polémica”, es decir, que solo podrá constituir su objeto destruyendo clasificaciones o cortes ideológicos que se benefician de la evidencia del “hecho”» (1970, p. 274).

29 Como ha sintetizado Subirats, [el estructuralismo marxista] «ha tendido a poner de manifiesto la falacia del sujeto trascendental en cuanto que figura de la subjetividad moderna, y asociarla con la tarea histórica de la dominación de la naturaleza y de la sociedad» (1979, p. 120).

30 Como señalara C. Pereyra, en *El sujeto de la historia*, «en 150 años de desarrollo de la teoría socialista se ha puesto casi todo el énfasis reflexivo en el carácter de las relaciones de producción y los cambios en el funcionamiento del modo de producción capitalista; no se ha registrado equivalente preocupación teórica por la naturaleza de las relaciones políticas y la transformación del Estado y los partidos» (Madrid, 1984). Pues bien, Althusser y otros estructuralistas marxistas, como Balibar o Poulantzas, se ocuparon, en buena medida, de *tapar el hueco*, proponiéndonos una caracterización «ternaria» del Estado («aparato técnico» constituido por el gobierno, el parlamento y la magistratura, por un lado; «aparatos represivos de Estado», tal la policía y el ejército, por otro; y «aparatos ideológicos de Estado», donde se incluyen la familia, la escuela, los medios de comunicación, la iglesia, los partidos y sindicatos, etc., completando la tríada) de la que hoy es muy difícil desprenderse.

31 La deuda del estructuralismo marxista con la teoría del Estado de Gramsci fue reconocida expresamente por Althusser en varias ocasiones. Una parte de esa deuda tiene que ver con la adopción, bajo matices, del concepto de «hegemonía ideológica», cuya elaboración Gramsci situaba en el ámbito de las «instituciones de la sociedad civil», *al lado* pero no *al interior* del Estado, y que el marxismo estructuralista ubicará ya directamente en el seno mismo de la Administración, en el eje de los «aparatos ideológicos de Estado». En este ámbito, el aporte de Nicos Poulantzas, como testimonio su ensayo *Hegemonía y dominación en el Estado Moderno*, ha sido muy estimable.

humana real, de la disolución del hombre como sujeto-agente de la historia, en adelante considerado casi como una mera «puesta en escena» de las relaciones sociales<sup>32</sup>; un golpe sobre la mesa así de sonoro pronto sirvió, no obstante, para nutrir de argumentos propuestas políticas de naturaleza en muchos casos «reformista», en otros afín a las tácticas conocidas de la «infiltración» o el «entrismo» (la «ocupación de las instituciones», la «toma de los espacios de poder», el «control de los resortes y aparatos del Estado»,...), siempre acompañadas de una cierta *instalación*, si no ya de un acomodo, en el seno de la sociedad burguesa.

Sloterdijk ha desvelado la «lógica intelectual» (podría también decir «psico-lógica» o, recurriendo a un expresión muy de su agrado, «psico-política») que sostiene esa «división», esa «doble», enunciándola como «cinismo señorial esquizoide» (2006, p. 167-8). En este caso, la «cuota de responsabilidad» de las categorías tiene que ver, una vez más, con el teleologismo, con la suerte de «providencialismo» inscrita desde el principio en el materialismo histórico, tan a menudo camuflada bajo ese

---

En segundo lugar, también la concepción de la ideología como «poder material», «objetivo», con sostén institucional («la ideología constituye un sistema objetivo e institucionalizado; no es un conjunto de ideas y representaciones, sino que se encuentra materializado en prácticas que suponen aparatos»: este es, según Pereyra, el aporte decisivo de Althusser, 1984, p. 222 y siguientes), puede valorarse como re-transcripción, bajo correcciones, de la reflexión gramsciana. Cabe identificar muy bien, en fin, este influjo de Gramsci sobre el estructuralismo, esta influencia reconocida, en un texto de Althusser de 1970: «Una ideología no se define por ella misma, sino por su “efecto social”. Este efecto social puede resumirse por la doble dialéctica del efecto de “legitimación” y del efecto de “comunicación”. El primero significa que toda ideología racionaliza ciertos intereses, a fin de presentar su dominación como expresión del interés general. Pero lo que da fuerza a un discurso ideológico es que constituye siempre un código a partir del cual la comunicación entre los individuos se hace posible (...), código con dominante ideológica, que hace posible la comunicación a través de una falsa aprehensión de la situación vivida» («Les appareils idéologique d’Etat», *La Pensée*, junio de 1970, recogido por M. Castells en *La cuestión urbana*, 1974, p. 258).

32 «No serían los “hombres concretos” los que hacen la historia, sino, “para cada práctica y para cada transformación de esta práctica, las formas diferentes de la individualidad, que pueden ser definidas a partir de su estructura de combinación” (...). El propio Marx señaló que el análisis de la “combinación” no tiene que ver con los “hombres concretos”, sino solo con los hombres en tanto que cumplen ciertas funciones determinadas en la estructura (portadores de fuerza de trabajo, por ejemplo). *Los hombres aparecen en la teoría solo en la forma de soportes de las relaciones implicadas en la estructura* (...), como efectos determinados de la estructura.» (E. Balibar, *Para leer el Capital*, 1970, p. 275-9)

fantasma conceptual que conocemos como «dialéctica»<sup>33</sup>. Se relaciona también con una peculiar «cosificación» de la realidad social, un formalismo logicista casi envidioso de la matemática y una concepción ilustrado-aristocrática del conocimiento. Como ha resumido el autor de *Crítica de la razón cínica*: «La tragedia teórica y existencial de Althusser tiene su punto de partida en su toma de postura a favor del Marx “de derechas”(…), aquel Marx “real-político” en cuya base Althusser pone una teoría real del capital purificada de todo sentimentalismo humanista y absolutamente “científica”. Este es el sentido de su “lectura estructural”» (2006, p. 162).

Las ideologías se presentan como «falsas consciencias» *necesarias*, pues se corresponden objetivamente con las posiciones de subjetividad «determinadas» por el conjunto de la estructura social en cada *fase* de la historia, por la lógica estructural inherente al modo de producción<sup>34</sup>. Hay, a su vez, una «grado de represión» objetivamente *necesario*, específico de cada una de las sucesivas articulaciones de las relaciones sociales, que responde igualmente al estadio de desarrollo de las fuerzas productivas, «determinante» en última instancia (a pesar de todas las «mediaciones»

---

33 La dimensión «idealista», insuperablemente «abstracta», del concepto de «dialéctica», que no ha podido sacudirse su determinación fundamental en Hegel, ha hecho mella incluso en los críticos radicales del marxismo, como M. Maffesoli, que extrañamente la respetan. Nótese el aliento metafísico de su caracterización en *Lógica de la dominación*, obra que pretende insertarse en la tradición anti-logocéntrica: [La dialéctica] «puede definirse como búsqueda de la ley de los fenómenos, de su transformación y de su desarrollo (...). Apunta a la superación de la separación entre sujeto-objeto, conocimiento-realidad, teoría-práctica» (1977, p. 31). La «desafección» hacia el comodín teórico de la Dialéctica, principio cuasi-religioso que exige veneración, tiene siempre algo de «pérdida de fe», de «haber dejado de creer», y gusta de formularse en términos metafóricos, rondando lo poético: «Deleuze (...) ya no cree en “una totalidad originaria ni una totalidad final” que, por el atajo de la dialéctica, pretendiese pacificar los conceptos, “porque lo que hace es redondear sus bordes”» (M. Maffesoli, 1976, p. 38).

34 Para Poulantzas, ateniéndose en esto al criterio de Althusser, el Joven Marx identificaba «ideología» y «falsa consciencia», de conformidad con su esquema subjetivista del hombre-alienado. Por aquí lo habrían seguido Adorno, Goldmann, Marcuse... «Sin embargo, en la perspectiva científica de Marx, las ideologías aparecen como un nivel objetivo específico con realidad propia (no sistemática), cuya esencia reside en el hecho de “expresar” la relación “vívida” de los hombres con sus condiciones de existencia (...). Este imaginario social con función práctico-real no es reductible a una problemática del sujeto, o sea, de la alienación: *las ideologías son siempre necesarias en cualquier formación social, constituyendo una adecuación-inadecuación a las relaciones sociales objetivas*» (1975, p. 70).

y de todas las «combinatorias» de causalidades estructurales)<sup>35</sup>. Ahora bien, el sujeto capaz de «detectar» esas ideologías *necesarias*; de «denunciar» el conjunto de las falsas conciencias, de algún modo «verdaderas» (pues expresan la realidad de una distorsión “forzosa”, estructuralmente determinada); de dibujar el cuadro abigarrado, cuando no abstruso, de la causalidad estructural y del juego de los sistemas y subsistemas...; *escapa por algún motivo a tal «necesidad», obtiene de alguna fuente esa lucidez privilegiada*. El hombre que concibe a sus semejantes como meras «puestas en escena» de las relaciones sociales, simples «portadores» de procesos estructurales, implicaciones particulares de la totalidad determinante; que los sabe forzosamente engañados, mistificados, embaucados, no diré ahora «alienados»; no puede ser al mismo tiempo víctima de esa ceguera, de esa distorsión, de esas falsedades y de esos velos —no puede aparecer, sin más, como una retícula de relaciones entre instancias de un sistema. Deviene «conciencia», fautor del desenmascaramiento, receptor de la verdad; y ha de explicar *de dónde extrae esas prerrogativas...* La respuesta nos sume en la inmundicia del estructuralismo, en las miserias de Althusser: el marxismo es una ciencia, es la única ciencia «verdadera», y ha trazado, como solía decir Lenin, una «línea de demarcación» que lo separa de las ideologías y de las falsificaciones<sup>36</sup>.

La pretensión de cientificidad suprema del marxismo convierte a sus adeptos en «iluminados» y les confía una misión «ilustradora», «concienciadora», que tampoco puede hacerse demasiadas ilusiones, pues se halla estructuralmente limitada y tiene restringido *sistémicamente* su propio poder de convicción. El hombre que lo ve todo tiene atadas las manos, o casi. Aún las usará en lo posible, que es poco, y se contentará con «esperar» la modificación de

---

35 Este criterio, extraído del teleologismo economicista de Marx, ha sido enunciado así por J. Habermas: [Para Marx existe un] «grado de la represión necesaria en cada estadio de las fuerzas productivas (...). Mientras que la coacción de la naturaleza externa siga subsistiendo en forma de escasez económica, toda clase revolucionaria, tras su victoria, será incitada a la injusticia, es decir, a establecer una nueva dominación de clase. Por eso, la dialéctica de la eticidad debe repetirse hasta que el anatema materialista, que pende sobre la reproducción de la vida social, la maldición bíblica del *trabajo necesario*, sea roto por la tecnología» (1982, p. 69).

36 «La filosofía [materialista] podría representar la cientificidad en la política, ante las clases involucradas en la lucha de clases (...). No es de extrañar entonces que únicamente el conocimiento científico de los mecanismos de dominación de clase, y de todos sus efectos, producido por Marx y aplicado por Lenin, provocara en la filosofía este extraordinario desplazamiento» (L. Althusser, 1975, p. 74-7).

las condiciones estructurales, la transformación de la dinámica interrelacional del sistema. Tenemos, de una parte, una Conciencia que enuncia la verdad (el marxismo), con sus detentadores privilegiados, genuina aristocracia del saber; y, de otra, un mundo y un devenir, concebido como «proceso sin sujeto», que casi reduce a esa élite cultural a la impotencia, eximiéndola de mayores sacrificios. Dogmatismo «paralizador», intelectualismo condescendiente, de estructura cínica, que permite todos los acomodos, todas las instalaciones, todos los «sucios disfrutes» (Nietzsche); y que puede reconciliarse con la terapéutica temporal, provisional, del Estado del Bienestar.

El «desenlace» de la perspectiva de Althusser en algunos de sus seguidores, como Carlos Pereyra o Erik Olin Wright, refleja muy bien este proceso teórico-político de la doblez: anticapitalismo teórico que pacta con el reformismo político socialdemócrata en Olin Wright<sup>37</sup>; denostación absoluta del Sistema que repudia, no obstante, la violencia guerrille-

---

37 No me resisto a citar por extenso la «conclusión» de Olin Wright en *Clase, Crisis y Estado*. Evidencia de qué modo una «jerga» estructuralista, siguiendo un esquema lógico-funcional, puede justificar de modo automático, sin intrusión de nada «real» («concreto», «histórico», «empírico»), una estrategia política de índole socialdemócrata: «La tesis socialdemócrata, por su parte, sigue pensando que es posible usar el Estado capitalista como base para una transición al socialismo que no destruya al mismo tiempo el Estado democrático (...) ¿Es posible? (...)».

»Las intervenciones estatales están limitadas estructuralmente por la estructura de clases subyacente (...) y son seleccionadas por la estructura de los aparatos del Estado. En segundo lugar, la estructura de clases genera límites de compatibilidad funcional en la esfera de la intervención estatal. Una intervención que caiga fuera de los límites de compatibilidad funcional pone en marcha una cadena de consecuencias que conduciría o a la negación de la estructura estatal citada o eventualmente a una ruptura con la estructura misma del capitalismo. Ya que los límites de lo que es estructuralmente posible no se corresponde necesariamente con los límites de lo que es funcionalmente compatible con los requerimientos de la reproducción del capitalismo, la tesis tiene una seria posibilidad de éxito.

»Si la izquierda conquista la cumbre del aparato del Estado, puede dedicarse a promulgar reformas cuyo efecto sea la modificación de la estructura misma del Estado (...). Aumentaría así la posibilidad de intervenciones estatales no reproductivas (...), que podrían modificar la estructura de clase, ensanchando a su vez la limitación estructural del Estado por parte de una estructura de clases que está siendo modificada. Los límites estructurales se hacen así cada vez más permisivos y la compatibilidad funcional queda cada vez más en entredicho. En un determinado punto, este proceso culmina en una transformación cualitativa (destrucción) del carácter de clase (burgués) del Estado mismo. Una vez que esto tiene lugar, se establece un nuevo tipo de estructura estatal, estructura que puede funcionar construyendo unas relaciones de producción socialistas (ruptura revolucionaria respecto al capitalismo» (1983, p. 216-228).

ra, el activismo individual, la acción directa, el insurreccionalismo de las minorías y otras manifestaciones del demonizado «voluntarismo» en Pereyra<sup>38</sup>, otro de tantos «marxistas estructuralistas» reos de la racionalidad política clásica —por lo que solo confía en la praxis de los grandes aparatos «revolucionarios», de las organizaciones «populares» sólidas. La actitud político-profesional de Althusser resulta también absolutamente sintomática: adherido al Partido Comunista Francés, dogmático entre dogmáticos, siempre en la órbita de la Administración; profesor de Universidad, ese «aparato ideológico del Estado», por usar sus propios términos; viviendo como un burgués, como el burgués que era, a pesar de su desafección hacia la burguesía... Sloterdijk sugiere que quizá se mató a sí mismo en la figura de Hélène, que asesinó acaso a su compañera para suicidarse, de tanto que odiaba en los demás aquello que interiormente le constituía... (2006, p. 159-169). La linterna de Diógenes el Perro hubiera resbalado sin más sobre su rostro.

## F. EL ENANO JOROBADO (BENJAMIN, ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA PRAXIS)

Hay un modo en que Walter Benjamin sortea el cinismo identificador de la mayor parte de la tradición marxista: exponiendo dolorosamente una verdad que los demás, conociéndola, desisten de nombrar. El materialismo histórico, nos cuenta este frankfurtiano díscolo, es un autómatas que gana siempre al ajedrez porque un enano jorobado, maestro en el juego, oculto en su interior, decide sobre los envites y mueve las piezas con su garra. Y ese enano jorobado es la teología, «que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno» (1975, p. 177). De tan áspera, la metáfora no puede decirse sin estremecimiento...

Las «Tesis de Filosofía de la Historia» contienen, entre otras cosas, un

---

38 Tales formas «execrables» de violencia, «se engendran [según Pereyra] en una incapacidad para organizar políticamente a las masas, en una incapacidad para comprender el tiempo propio y las modalidades específicas que tiene la integración del proletariado en la política» (1974, p. 41). Puerta abierta a la instalación política y social, la conclusión está ya dada en la premisa: «Es falso que toda política parlamentaria sea reformista, como es también falso que toda lucha armada sea revolucionaria». (p. 59)

reconocimiento explícito de la fundamentación onto-teo-teleológica del marxismo. Benjamin sostiene, al precio del desgarrar, que es justamente de la metafísica de lo que se nutre, en primer lugar, el materialismo histórico. Se adelanta, así, a la llamada «estrategia general de la deconstrucción», que, con Derrida, veía, en tal asunción del *inevitable* legado logocéntrico, una declaración de honestidad filosófica, un requisito liminar, una exigencia teorética. Cuanto, a nivel general, «propone» el francés en *Posiciones*, fue «practicado» mucho antes, en relación con el concepto de historia, por el alemán en las «Tesis...»:

Sin duda hay que transformar los conceptos, desplazarlos, volverlos contra sus presupuestos, reinscribirlos en otras cadenas, modificar poco a poco el terreno de trabajo y producir así nuevas configuraciones; pero no creo en la ruptura decisiva, en la unidad de un «corte epistemológico», como se dice a menudo hoy día. Los cortes se reinscriben siempre, fatalmente, en un viejo tejido que hay que continuar destejiendo interminablemente. Esta interminabilidad no es un accidente o una contingencia; es esencial, sistemática y teorética. (J. Derrida, 1973, p. 33)

No hay, pues, «corte epistemológico» en Marx, como soñó Althusser; no hay «ruptura», ni «línea de demarcación». Se equivocan Engels y Lenin al representarse toda la historia de la filosofía como un conflicto entre el materialismo y el idealismo: también el marxismo sabe del idealismo, también lo contiene. Benjamin, con toda intención, elige este título para una de sus composiciones: «Fragmento teológico-político».

Con este arranque soberbio, Walter Benjamin, en «Tesis de Filosofía...», se interroga sobre el tipo de historia que el marxismo puede alentar para ser fiel a su vocación «práctica», como quería Korsch. Y es cierto que el concepto de historia que se desprende de este escrito, exudado estricto de la ontología, de la teología, arraiga asimismo en el ámbito delimitado por la epistemología de la praxis. «Provocar el verdadero estado de excepción»: ese sería su fin (p. 182). Véase el entrelazamiento de la metafísica y de la vindicación de un saber «crítico-práctico» en las siguientes tesis (caladas de trascendentalismo, las dos primeras, instituidoras de un finalismo sin disfraz; y la tercera, magnífica introducción al cometido y a la divisa de toda «historiografía de la praxis»):

El pasado lleva consigo un índice temporal mediante el cual queda remitido a la redención (...). Nos ha sido dada una «flaca» fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos (...). Algo de ello sabe el materialismo histórico. (p. 178)

Nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia. Por cierto, que solo a la humanidad redimida le cabe por completo en suerte su pasado. Lo cual quiere decir: solo para la humanidad redimida se ha hecho su pasado citable en cada uno de sus momentos. (p. 178-9)

Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro (...). El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla (...). El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza solo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: «tampoco los muertos» estarán seguros ante el enemigo cuando este venza. Y ese enemigo no ha cesado de vencer. (p. 180-1)

Al lado de esta reflexión sobre la modalidad de historia que puede fundar el materialismo histórico, enfrentada por supuesto a la del historicismo, encontramos, como segundo hilo conductor, como argumento de refuerzo, una crítica «interrumpida» del proyecto y de la práctica social-demócratas.

Para Benjamin, tal y como lo interpreto, no hay posibilidad de pacto con el reformismo, no hay voluntad de acuerdo con las premisas del Estado Social. En ello, se aleja de sus maestros... «No hay más cura para las heridas de la Ilustración que una radicalización de la Ilustración misma»: este era el sentir de Adorno, según Habermas (1986, p.102). Pues bien, Benjamin, compartiendo acaso ese diagnóstico, distingue entre, por un lado, *mantenerse desesperadamente fiel al programa de la Modernidad*, sustentando el contra-discurso de la Ilustración; y, por otro, *cooperar con las instituciones de la oficialidad, trabajar sin drama en su seno, incluso con cierta auto-complacencia*, «instalarse» tal un burgués entre burgueses (pero como un burgués que habla de la revolución), contentándose

con «diferencias mínimas», con «pequeñas desviaciones» en el desempeño del empleo —y aceptando quizás, en un cómodo «mientras tanto», el mal menor del Estado del Bienestar. No creo que Benjamin vibrara de entusiasmo ante estas palabras de su maestro:

Por muy cosificadas que estén en realidad ambas categorías [Cultura y Administración], no lo están enteramente: ambas remiten —como la más fantástica máquina cibernética— al sujeto viviente y por eso *puede la conciencia espontánea, todavía no apresada por completo, trasmudar siempre de nuevo el funcionamiento de las instituciones* en cuyo interior se manifiesta. Por de pronto, *el individuo goza de suficiente espacio en el orden liberal-democrático para también coadyuvar un poco a corregir las instituciones —y con ayuda de ellas mismas*. Quien impertérritamente, con conciencia crítica, *se vale de los medios de la administración y de las instituciones*, hace posible que se llegue a realizar algo de lo que de otro modo no sería sino cultura administrada; y las *mínimas diferencias* que con respecto a lo siempre igual a sí mismo se abren ante él representan, como de costumbre desvalidamente, la diferencia en torno al todo: en la diferencia misma, en la *pequeña desviación*, está concentrada la esperanza. (T. W. Adorno, 1986, p. 73)

No es impracticable una apropiación socialdemócrata de la «dialéctica negativa». A efectos prácticos, y en lo que concierne al estilo de vida y a la forma de lucha, en poco se distingue un socialdemócrata ex-marxista, partidario del Estado del Bienestar, de un frankfúrtiano fiel al espíritu de sus tutores. Pensemos en Habermas y en esa forma suya de tocar a las puertas del liberalismo social... Pero, atendiendo a las «Tesis de Filosofía...», y por lo que respecta a la crítica de la socialdemocracia, *se antoja difícil imaginar a Benjamin donde Adorno*.

He aquí los principales cargos de este marxista descarriado, heterodoxo, contra la socialdemocracia y, por extensión, el aliento de todo Estado Social, de todo Estado del Bienestar:

1. *La socialdemocracia, que desemboca en la constitución de ingobernables aparatos burocráticos y se auto-legitima ideológicamente como «representación» de la clase obrera, parte de una deificación rigurosa (de una mítica particular) del Progreso, al servicio de la cual dispone su concepto de historia:*

En un momento en que los políticos (...) están por el suelo y corroboran su derrota traicionando su propia causa (...), la testaruda fe de estos políticos [socialdemócratas] en el progreso, la confianza que tienen en su «base en las masas» y finalmente su inserción servil en un aparato incontrolable son tres lados de la misma cosa (...). [Es comprensible] lo caro que resultará a nuestro habitual pensamiento una representación de la historia que evite toda complicidad con aquella a la que los susodichos políticos siguen aferrándose. (W. Benjamin, 1975, p. 184)

El ángel de la historia (...) ha vuelto su rostro hacia el pasado. Ve una catástrofe única que amontona incansablemente ruina sobre ruina, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo despedazado. Pero desde el Paraíso sopla un huracán que (...) lo empuja irresistiblemente hacia el futuro, al cual da la espalda, mientras que los montones de ruinas crecen ante él hasta el cielo. Ese huracán es lo que nosotros llamamos «progreso». (p. 183)

Desde su inicio, pues, la crítica a la socialdemocracia, excrecencia del propio marxismo, aglutina en Benjamin cuatro motivos: 1- fe en el Progreso (teleologismo «marxista» del *desarrollo salvífico* de las fuerzas productivas); 2- confianza en su «base en las masas» (ficción del «centralismo democrático» leninista, del Partido gramsciano como sintetizador del impulso de las bases; «representantivismo», idea de Vanguardia,...); 3- burocratismo (constitución de un «aparato» dotado de autonomía, «separado», en sí mismo condicionante); 4) historicismo y concepción positivista de la historia (cosificación de la clase, del partido, de las relaciones sociales; objetivismo vulgar; mecanicismo providencialista de un perfeccionamiento histórico por etapas).

2. El «conformismo», rasgo identificador de la socialdemocracia, manifiesto en su táctica política, se incubaba también en su concepción de la economía, heredera de la economía política clásica:

El conformismo, que desde el principio ha estado como en su casa en la socialdemocracia, no se apega solo a su táctica política, sino además a sus concepciones económicas [desarrollo técnico, trabajo, naturaleza...]. (p. 185)

Ya desde Babeuf se había visto en el «conformismo», en la «adaptación», una consecuencia de la participación en la dinámica política liberal (racionalizada como «entrismo», «infiltración», «toma de las instituciones»,...); pero Benjamin añade la parte de responsabilidad, en esa «integración», que le cabe a la asunción de unos conceptos económicos recogidos, a través de Marx, del propio liberalismo, de la Ilustración, del sistema de la economía política: desarrollo técnico indetenible; trabajo «emancipador»; naturaleza como «objeto» de conocimiento y de explotación, como realidad «externa» apropiable; etc.

*3. La socialdemocracia «educa» desde una promesa de liberación futura indefinidamente pospuesta, desde una «garantía de redención en el mañana» en sí misma desmovilizadora:*

La clase que lucha, que está sometida, es el sujeto mismo del conocimiento histórico. En Marx aparece como la última que ha sido esclavizada, como la clase vengadora que lleva hasta el final la obra de liberación en nombre de las generaciones vencidas. Esta conciencia (...) le ha resultado desde siempre chabacana a la socialdemocracia (...). Se ha complacido en cambio en asignar a la clase obrera el papel de redentora de generaciones futuras (...). La clase desaprendió en esa escuela tanto el odio como la voluntad de sacrificio. Puesto que ambos se alimentan de la imagen de los antecesores esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados. (p. 186)

Para Benjamin, hay un interés socialdemócrata en «suprimir» la historia, instancia desde la que esa formación no puede legitimar su giro acomodaticio; por contra, y con fines «movilizadores», en esta «tesis» esgrime una prefiguración de lo que hoy llamaríamos «memoria histórica» —concepto estratégico, galvanizador, dependiente sin embargo de una óptica onto-teleológica.

*4. La idea socialdemócrata de un progreso de la humanidad en la historia, sin retrocesos y sin término, se funda en una concepción del tiempo como ámbito homogéneo y vacío, bajo un modelo continuista que descarta por principio la posibilidad de la ruptura revolucionaria:*

El progreso, tal y como se perfilaba en las cabezas de la socialdemocracia, fue un progreso en primer lugar de la humanidad misma (no solo de sus destrezas y conocimientos). En segundo lugar, era un progreso inconcluyente (...). Pasaba por ser, en tercer lugar, esencialmente incesante (...). Todos estos predicados son controvertibles (...), pero algo les es común. La representación de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de esta a lo largo de un tiempo homogéneo y vacío. (p. 187)

La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, «tiempo-ahora». Así, la antigua Roma fue para Robespierre un pasado cargado de «tiempo-ahora» que él hizo saltar del continuum de la historia (...). El mismo salto bajo el cielo despejado de la historia es el salto dialéctico, que es así como Marx entendió la revolución. (p. 188)

La consciencia de estar haciendo saltar el continuum de la historia es peculiar de las clases revolucionarias en el momento de su acción. (p. 188)

Frente a la tesis socialdemócrata de una «evolución» del género humano en la historia, sin crisis significativa y sin final verificable, siempre «ascendente», recortada sobre el telón de fondo de un tiempo liso, plano, «homogéneo y vacío»; frente a esta noción finalista, que exige una suerte de «naturaleza humana» transhistórica y transcultural, perfectible en su identidad sustancial, un «fondo» común, si bien en desarrollo, del Hombre —es decir, de todos los hombres, de los hombres de todas las épocas y de todos los lugares («esencialismo», «antropologismo»); Benjamin, recurriendo a la noción de «dialéctica» —elaborado «metafísico», «fantasma» conceptual—, quiere salvar la posibilidad «teórica» de la revolución, concibiéndola como «ruptura», como «desplome», como «quiebra», como «salto» efectuable en un tiempo «pleno», tiempo-ahora, tiempo-ya. No escapa, así, del teleologismo, ni siquiera de un cierto «naturalismo»; pero demuele el tranquilizador mito de una fatalidad histórica positiva, de un «progreso necesario» de la genericidad humana, al que podría apegarse toda aquiescencia, toda conformidad con lo dado —y toda parálisis, por fe en el futuro *prescrito*, de la energía revolucionaria.

*5. De la mano del historicismo, la socialdemocracia se refugiará siempre en una idea desdramatizada del presente, como mera y apaciguada transición; y en una visión «cientificista» de la práctica historiográfica, a la que se encargará la restitución de la «imagen eterna» del pasado, la restauración positivista de la verdad «cósica» del ayer:*

El materialista histórico no puede renunciar al concepto de un presente que no es transición, sino que ha llegado a detenerse en el tiempo (...). El historicismo plantea la imagen «eterna» del pasado, el materialista histórico plantea en cambio una experiencia con él que es única. (p. 189)

[La historiografía historicista] no tiene ninguna armadura teórica. Su procedimiento es aditivo; proporciona una masa de hechos para llenar el tiempo homogéneo y vacío. En la base de la historiografía materialista hay, por el contrario, un principio constructivo (...). El materialista histórico se acerca a un asunto de historia únicamente cuando dicho asunto se le presenta como mónada (...), signo de una detención mesiánica del acaecer (...), de una coyuntura revolucionaria en la lucha en favor del pasado oprimido. (p. 190)

El historicismo se contenta con establecer un nexo causal de diversos momentos históricos. Pero ningún hecho es ya histórico por ser causa. Llegará a serlo póstumamente, a través de datos que muy bien pueden estar separados de él por milenios. El historiador que parta de ello dejará de desgranar la sucesión de datos como un rosario entre sus dedos (...). Fundamenta así un concepto del presente como «tiempo-ahora» en el que se han metido, esparciéndose, astillas de lo mesiánico. (p. 191)

Frente a la pretensión historicista de exhumar la «imagen eterna» (por «verdadera», por «científica») del pasado, tan grata a la socialdemocracia y tan bien avenida con el concepto positivista de «hecho histórico», de «dato objetivo», el materialista histórico, como quiere la epistemología de la praxis, menos interesada por los controles técnicos del «método de investigación» que por la implicación en el orden de los conflictos reales y de las luchas concretas, plantea con él una experiencia (de «re-elaboración, de «re-creación») que es «única» —pues depende del «aquí y ahora» del movimiento social, de la práctica contingente del sujeto empírico de la protesta.

Asumiendo el componente onto-teo-teleológico del marxismo, que deja traslucir sin ambages en la idea de «detención mesiánica» y en la voluntad de acercarse a los fenómenos históricos como «mónadas» («El

tiempo-ahora, como modelo mesiánico, reúne en una abreviatura enorme la historia de toda la humanidad», nos dice la tesis XVIII, en una formulación casi insuperable de finalismo) (p. 190-1), Benjamin se subleva contra un «cientificismo» de raíz positivista, que se consagra a la búsqueda de la imagen «cristalizada» (perenne, indeleble) del pasado, al coleccionismo y a la adición de los «hechos históricos objetivos», *eximiendo así al saber de su inmersión en la praxis* (relación constituyente con el sujeto social de la resistencia, injerencia en las expresiones de su lucha), neutralizándolo por tanto, tornándolo estéril —como ha anhelado siempre la socialdemocracia.

Contra una teleología para la conservación y un saber para dominar, el autor de las «Tesis...» suscribe una teleología para la transformación y un saber para resistir. *La primera encierra el pasado en un mausoleo, lo cosifica y lo deja enmohecerse en las páginas de los libros, mientras que la segunda arrastra el ayer hasta la arena actual de los conflictos, lo vivifica y lo fuerza a mezclarse con el dolor y con los sueños de los hombres.*

## G. LA «PEQUEÑA DESVIACIÓN» DE LOS PROFESORES DE FRANKFÜRT

La «diferencia mínima», la «pequeña desviación»: ahí muere toda la vocación «revolucionaria» del marxismo. Ahí desfallece el «principio izquierdista», que hoy ya ni siquiera necesita proclamarse marxista. Probablemente, Benjamin lo intuyó; y compuso «El carácter destructivo» pensando en más de una condición social, pensando también en el talante de sus propios «tutores»<sup>39</sup>. Si no lo pretendió, el efecto es el mismo: no podemos leerlo sin pensar en todo lo que Adorno representa y la Escuela de Frankfurt ha terminado significando, con su punto de desagüe (he estado tentado de escribir «desangre») en Habermas.

En un texto quizás ambiguo, Benjamin describió, en efecto, un tipo de carácter, una estructura de la personalidad, que, en mi opinión, halla entre los «marxistas» de ayer y de hoy no pocos exponentes: el «carácter destructivo». Esta psicología, que termina anegando el *pathos* destruc-

---

<sup>39</sup> «El carácter destructivo» forma parte de *Discursos Interrumpidos I* (donde se incluye asimismo «Fragmento teológico-político»), colección de textos de W. Benjamin publicada por Taurus, en Madrid, en 1975.

tivo en la conformidad y hasta en la reacción, que encuentra su referente social en la pequeña burguesía descontentadiza (o en los sectores revoltosos de la clase media, por utilizar otra expresión), y que también caracteriza a un segmento de la clase empresarial, se distingue por la insistencia en el rechazo visceral y en las propuestas demoleadoras desde un cierto acomodo, desde una inocultable seguridad, desde un estar a salvo de las consecuencias previsibles de aquel rechazo y de aquella demolición. El «carácter destructivo» aboga por una conmoción en la que no arriesga personalmente nada, unos trastocamientos que en poco afectan a su mundo. No se compromete verdaderamente, no se involucra hasta el fin, en las luchas que proclama, en los conflictos que suscita, en las convulsiones a que asiste. Su beligerancia, su radicalismo, su disconformidad, es, exactamente, de índole ritual, escenográfica; y tiene que ver, por un lado, con cierta subida del telón profesional y, por otro, con una particular conformación de su carácter —con un desdoblamiento de su psicología que reconcilia la sed de crisis con el conservadurismo secreto, el apetito de infierno con el amor a Dios, los gestos de la negación insobornable con el soborno de una afirmación no-declarada.

En tanto «carácter destructivo», el profesor marxista se incapacita para la verdadera praxis transformadora; disuelve y torna inocua su aparente insumisión en una parafernalia de ritos catárticos, en una *gesticulación simbólica de hombre que niega las cosas de este mundo desde su bienestar en este mundo y que parece amar el desorden por el exceso mismo del orden que ha instaurado sobre los asuntos de su vida*. Ritual y casi hipócrita, la «destrucción» por la que suspiran muchos intelectuales nominalmente anticapitalistas vale lo mismo que una consigna de rebelión escrita en la arena de la playa por un hombre desocupado mientras toma el sol entre bostezos: no es sincera, como casi nada en su vida, y la borrará cualquier pequeña ola... Leamos, así, a Adorno:

En esta cárcel al aire libre en que se está convirtiendo el mundo ya no se trata de preguntarse qué depende de qué, hasta tal punto se ha hecho todo uno. Todos los fenómenos han cristalizado en signos del dominio absoluto de la realidad (...). Ya no existen ideologías en el sentido estricto de conciencia falsa, sino solo propaganda por un determinado mundo mediante su simple reproducción o bien mentira provocativa que no pretende ser creída, sino que se limita a imponer silencio. (1960, p. 28-9)

En un mundo en que la cultura como privilegio y el encadenamiento de la conciencia por la educación impiden propiamente a las masas la experiencia de los fenómenos espirituales, no importan tanto los específicos contenidos ideológicos cuanto la presencia de algo, sea lo que sea, que sirva para rellenar el vacío de la conciencia expropiada y distraiga la atención para que no se descubra el patente secreto. (1960, p. 24)

No solo se dispone el espíritu a su propio tráfico y contraventa en el mercado, sino que, además, se va asemejando objetivamente a lo dominante incluso en los casos en que, subjetivamente, no llega a convertirse en mercancía. La conciencia individual tiene un ámbito cada vez más reducido, cada vez más profundamente preformado, y la posibilidad de la diferencia va quedando limitada (a priori) hasta convertirse en mero matiz en la uniformidad de la oferta. Al mismo tiempo, la apariencia de la libertad hace que la reflexión sobre la propia esclavitud sea mucho más difícil de lo que era cuando el espíritu se encontraba en contradicción con la abierta opresión. (1960, p. 11-2)

Sobre qué sea verdad y qué mera opinión (...) no decide, como ideológicamente se quiere, la evidencia, sino el poder social que denuncia como pura arbitrariedad lo que no coincide con su propia voluntad arbitraria. Los límites entre opinión sana y opinión enferma son trazados, en la práctica, por la autoridad imperante y no por un conocimiento objetivo.<sup>40</sup>

La síntesis de máximo radicalismo crítico-teórico y mínima perturbación práctica, de mayúsculo desasosiego espiritual y también considerable acomodo material, de furor verbal estremecido y existencia mueble cotidiana; esta doblez irrespirable que distinguió a los profesores de Frankfurt, presenta asimismo una dimensión teórica y remite (por reiterar mi expresión) a una «cuota de responsabilidad de las categorías». Correspondió precisamente a J. Habermas, como vimos, exponente de la mencionada «división», encarnación de la «escisión» cínica, señalar, en un texto centrado en las similitudes y divergencias entre la «dialéctica negativa» y la «teoría francesa», el origen filosófico de esta «*pequeña* desviación práctica» —hermanada siempre a un «*enorme* criticismo teórico»:

---

40 Opinión vertida por Adorno en *Intervenciones...*, que casi sale al encuentro del aforismo de Horkheimer, su colega en Frankfurt: «Lo buscado y querido por el aparato social anónimo no es la persona que piensa, sino el funcionario» («Responsabilidad y estudio», 1986, p. 82).

Existen muchas similitudes entre la dialéctica negativa y los procedimientos de deconstrucción; entre la crítica de la razón instrumental y los análisis de las formaciones del discurso y del poder. El componente lúdico-subversivo de una crítica de la razón que es consciente de su propia autorreferencialidad paradójica y la explotación de las posibilidades empíricas que fueron reveladas en un primer momento por la estética de las vanguardias: ambos aspectos caracterizan un pensamiento y una presentación de corte nietzscheano, que establecen la afinidad espiritual de Adorno con Derrida, por un lado, y con Foucault por otro. Lo que separa a Adorno de estos dos pensadores, como de Nietzsche mismo —y esto me parece políticamente decisivo—, es esto: *Adorno no se desprende meramente del contra-discurso que ha ocupado la modernidad desde sus comienzos; más bien, en su desesperada adhesión al procedimiento de la negación determinada, permanece fiel a la idea de que no hay más cura para las heridas de la Ilustración que la radicalización de la Ilustración misma.* (1986, p. 102)

La Ilustración, ¿cómo no? Decía Sloterdijk que la Ilustración no tenía más remedio que volverse loca con el «principio izquierda». Dedicada, desde hace décadas, a la racionalización del orden burgués y de la organización capitalista de la vida (de ahí su índole «represiva», en la acepción de Bergfleth), solo de un modo hipócrita, o estrictamente esquizofrénico, podría acompañar todavía un proyecto de transformación social precisamente anti-burgués y anti-capitalista. Ante esa tesitura, Adorno y Horkheimer hablaron de una «Ilustración insuficiente»; menos complaciente, Subirats la estimó «destructiva»; no hace mucho, en fin, Sloterdijk ha hallado en «cínica» su epíteto definidor.

Pero, si atendemos a las sugerencias de Baudrillard, Maffesoli o Girardin, casi podríamos sostener que la hipocresía es solo aparente; y que no hay tal «esquizofrenia» en la Ilustración abrazada por el marxismo, tal «división» en el marxismo *por ilustrado*... Si el marxismo en su conjunto pertenece a la lógica de la economía política (Baudrillard), si su principio de racionalidad es idéntico al del capitalismo (Subirats), si su axiomática de partida no se distingue de la que ha sostenido desde el siglo XIX a la burguesía (Maffesoli); si, por su modo de concebir la producción, el trabajo, al hombre y sus necesidades, las clases sociales y su lucha, la naturaleza y la tecnología, la cultura y el devenir histórico,... el marxismo permanece desde el principio en el campo de su supuesto adversario, en el terreno de juego del Capital, entonces es de pura lógica, de cohe-

rencia completa —de consecuencia rigurosa, casi apodíctica—, que los intelectuales «educados en Marx», como antes se decía tranquilamente y hoy se deja leer casi con pánico (Marx: postulada Consciencia Crítica de la Humanidad, super-pedagogo, demiurgo insuperable), continúen asumiendo el discurso de la Ilustración, arrojando el Proyecto Moderno, desarrollando el programa de la burguesía...

Y no debe extrañarnos que se contenten con «diferencias mínimas» en la praxis, que limiten el horizonte de «su lucha» al ámbito cultural, como en el caso de Althusser (presto enseguida a justificarse: «la lucha de clases se da también en la teoría y la filosofía es un campo de batalla en el que cabe militar en pos de la causa “científica” del marxismo», nos diría), como testimonia asimismo Habermas en nuestro tiempo —podemos leer *Conocimiento e interés* como una racionalización de esa postura: apología de una lucha exclusivamente cultural, «reflexiva», «comunicativa», «dialógica», desvinculada ya, como hubiera irritado a Korsch, de la praxis efectiva del sujeto de la protesta, del orden empírico de los conflictos, de las estrategias «físicas» de contestación<sup>41</sup>. No debe extrañarnos que, desde este *muelle de atraque* del marxismo, que sabe a socialdemocracia, cuando no a liberalismo social, pueda justificarse, acaso con un punto de rubor, el Estado del Bienestar, el Estado Social de Derecho.

En el Estado moralizador de la economía y redistribuidor de la riqueza, reparador de la inequidad y orientado hacia la plena satisfacción de la «justicia social»; en el Estado que garantiza el acceso de todos a la cultura, en igualdad de oportunidades, que combate fundamentalismos religiosos al proclamarse «laico», defiende la «diversidad» y se opone a la intolerancia y a la violencia por su naturaleza dialogante y pacifista; en este Estado bienhechor, humanístico, que lima las desigualdades,

---

41 Rafael del Águila y Fernando Vallespín proporcionan argumentos para ubicar a J. Habermas en los aledaños del liberalismo social: su afinidad con Rawls, en el seno de una corriente «racionalista» de inspiración kantiana, tardo-ilustrada (la llamada «racionalidad dialógica»); la contigüidad entre su posicionamiento político explícito (*ruptura revolucionaria*, pero «no violenta», «democrática») y el del propio Rawls, liberal progresista (*reforma dialogada*, con una revisión de las estructuras); y, como se ha anotado, la ambigüedad de su concepto de praxis. «No queda claro si para el logro de tal comunidad [“comunidad racional de un público ilustrado de libres e iguales en el que solo vale la fuerza del mejor argumento”] se requiere la praxis estratégica o solo de comunicación (...). El concepto de praxis del marxismo tradicional, que combina elementos estratégicos con elementos comunicativos, puede haberse convertido en él en un concepto únicamente comunicativo» (1984, p. 118).

compensa a los desposeídos y protege a los más vulnerables, etc., halla su último eco la ideología de Las Luces; y hacia él habrán de progresar quienes no ven «más cura para las heridas de la Ilustración que una radicalización de la Ilustración misma». La consigna de Adorno es solo otra manera de decir (un modo de anticipar) lo que tanto agrada a los liberales de hoy: «No hay alternativa a las instituciones del capitalismo liberal, aún cuando deban ser reformadas». En el Estado del Bienestar, la Ilustración radical, punto de partida y de destino de la tradición marxista hegemónica, ha hallado al fin su aparato.

## H. EXTENSIÓN

### (DESDE MARX, CONTRA MARX: PERSPECTIVAS PARA LA DECONSTRUCCIÓN DEL MARXISMO)

Cruzando las perspectivas críticas de Baudrillard, Maffesoli, Girardin, Lefebvre, etc., por un lado, Sloterdijk y Bergfleth por otro, y Subirats completando el trípede, encontramos una figura de aversión absoluta hacia el marxismo que, en buena medida, y al estilo de la crítica pionera de Karl Korsch, *parte del marxismo mismo*. Para nuestros intereses, importa destacar que, con este terceto deconstructor, nos hallamos, en lo que concierne a la teoría, en un ámbito radicalmente hostil a toda ideología del Estado del Bienestar.

Baudrillard acuña la principal etiqueta descalificadora del marxismo: «productivismo». En sus palabras:

El sistema de la economía política no solo produce al individuo como fuerza de trabajo vendible e intercambiable: produce también la concepción misma de la fuerza de trabajo como potencialidad humana fundamental (...). En suma, no solo hay explotación cuantitativa del hombre, como fuerza productiva, por el sistema de la economía política capitalista, sino también sobredeterminación metafísica del hombre, como productor, por el «código» de la economía política. Es aquí, en última instancia, donde el sistema racionaliza su poder —y en esto el marxismo colabora con la astucia del capital, al persuadir a los hombres de que son alienados por la venta de su fuerza de trabajo, censurando así la hipótesis, mucho más radical, de que podrían serlo en tanto que fuerza de trabajo, en tanto que fuerza «inalienable» de crear valor por medio de su

trabajo (...). Necesidades, trabajo: doble potencialidad, doble cualidad genérica del hombre, idéntica esfera antropológica en la que se dibuja el concepto de producción como «momento fundamental de la existencia humana», definiendo una racionalidad y una sociabilidad propia del hombre. (1980, p. 28-9)

Las consecuencias sobre la praxis de este «reduccionismo productivista» tienen que ver con el concepto de «lucha de clases», con la noción misma de Proletariado y con la determinación de la metodología de protesta que se le supone inherente. Y cabría hablar de un «daño» causado, por la teoría marxista y la organización socialista, sobre el sujeto social empírico de la resistencia:

La lucha de clases solo puede tener un sentido: la negativa radical a dejarse encerrar en el ser y en la conciencia de clase. Para el proletariado, es negar a la burguesía porque esta le asigna un status de clase. No es negarse en cuanto privado de los medios de producción (por desgracia, esa es la definición marxista «objetiva» de la clase), sino negarse en cuanto asignado a la producción y a la economía política (...). Reducir el esquema de la lucha de clases a una guerra de una clase contra otra por la mera posesión de los medios de producción es hacerle el juego a la economía política, distraer a los grupos revolucionarios de las contradicciones realmente importantes (culturales), abocarlos hacia estrategias indirectas de integración (...).

La conjunción de la teoría marxista y el movimiento obrero, en el siglo XIX, no fue quizás un milagro histórico —el acontecimiento más grande de la historia, dice Althusser—, sino un proceso de reducción y neutralización recíprocas. Su resultado histórico objetivo fue el atascamiento de ambos en la mixtura política leninista, más tarde en la burocracia estalinista, y hoy en el *empirismo reformista más vulgar* (...). Todo lo que dependía de un «principio de placer» y radicalidad de la rebelión, como aún puede leerse en las insurrecciones del siglo XIX, en la destrucción de máquinas, o en el discurso utopista y libertario «premarxista», en los poemas malditos o en la revuelta sexual, y que, mucho más allá de la producción material, apuntaba a la configuración simbólica total de la vida y las relaciones sociales (...), fue dialectizado (reprimido, eliminado), en una conjunción milagrosa, por la teoría marxista y la organización socialista. (J. Baudrillard, 1980, p. 163-177)

En este sentido, Sloterdijk añade una perspectiva inquietante: la clase trabajadora es una formación social en sí misma «anti-política», en absoluto interesada por la «toma del poder». Fue un error de las burocracias

sindicales y socialistas intentar persuadirla de que su objetivo «histórico», su «cometido como clase», si alcanzaba la «consciencia de sí», era apoderarse de los resortes del Estado:

El Yo trabajador no aparece en la palestra del mundo público ni con grandiosidad de dominio ni con hegemonía moral-cultural. Este Yo no tiene ninguna primaria voluntad narcisista de poder. Todos los movimientos de trabajadores y los socialismos hasta hoy día han fracasado por desatender esta condición (...). Para el Yo trabajador, en definitiva, la voluntad de poder y aún más la voluntad de gobierno son solamente una apetencia secundaria en la que está actuando más el cálculo que la pasión (...). En el realismo del trabajador vive una desconfianza ancestral y profundamente arraigada frente a la política (...), un impulso de sacar la lengua a toda la política (...). El carácter anti-político de la conciencia del trabajador sabe desde siempre que, efectivamente, la política (...) nace de un «clinch» social que solamente puede procurar satisfacciones a aquellos que, «a priori», son los vencedores: a las élites, a los ricos, a los ambiciosos (...). Por consiguiente, la animación socialista del trabajador a comprometerse políticamente significa siempre una mordaza parcial al realismo proletario (...). Naturalmente, el movimiento de trabajadores obtuvo, cuando se hizo más fuerte, subidas de salarios, seguros sociales, oportunidades de participación y bases para la redistribución conjunta de las riquezas. Pero, hasta ahora, ninguna ideología pudo persuadirlo para que aceptara una real voluntad política de poder. El realismo apolítico no se deja engañar tan fácilmente.<sup>42</sup> (2006, p. 125-7)

Maffesoli suma a estas consideraciones una reflexión sobre la negación marxista del ludismo y otras modalidades de violencia social (formas de protesta que no encajaban en el cometido «asignado» al Proletariado por la ideología del materialismo histórico), en el contexto de la secular hegemonía de la «ratio» —que infecciona tanto la doctrina como la práctica del movimiento obrero organizado:

[Es preciso] comprender el papel (...) de integración que ha desempeñado el marxismo respecto del proletariado. En síntesis: K. Marx le presenta a este el capitalismo como como una explotación (alienación)

---

42 Este «realismo químico», que señala la índole anti-política del trabajador, respaldaría plenamente la siguiente observación de Baudrillard: «¡Qué absurdo pretender que los hombres son «otros», e intentar convencerlos de que su más caro deseo es volver a ser «ellos mismos». Todo hombre está ahí, entero, en cada instante. La sociedad está ahí, entera, en cada instante (...). Encerrar a los «explotados» en la sola posibilidad histórica de tomar el poder fue la peor desviación que haya sufrido la revolución» (1980, p.178).

«necesaria». A los ludistas rompedores de máquinas les presenta el desarrollo de las fuerzas productivas como algo ineluctable (...). La dura disciplina que enseña el capitalismo sigue siendo, según él, una norma y una adquisición insuperable. Fiel a la tradición racionalista, K. Marx considera el trabajo (ciencia, técnica) como la mediación del deseo (...) y de este modo lo presenta como elemento estructurador de la sociedad occidental productivista (...). Se insiste sobre el trabajo y su aspecto salvador (...). Quizás aquí esté la fuente más pura de la pertenencia del marxismo a la lógica de la dominación. El papel de gestor, de economista de la realidad, que ha desempeñado en sus diversas formas, surge de su incapacidad para cuestionar la «ratio» como único criterio de estructuración social (...).

Consideramos que la rebelión o la violencia social es una de las maneras en que se localiza el discurso dominado. A partir de finales del siglo XIX, esa violencia social queda cancelada en especial por medio de la organización y el endurecimiento del movimiento obrero; precisamente por ello, éste se convierte en un elemento constitutivo de la aceptabilidad de la civilización industrial y del productivismo (...). Consideramos que el moralismo y el estatalismo son dos elementos determinantes del movimiento obrero organizado, junto a su reproducción del productivismo (...). Con ello (...), permanece dentro del mismo campo que aquello que critica (...). En síntesis, cabe decir que el movimiento obrero organizado sitúa su oposición dentro de la axiomática burguesa, que su lucha contra la estructura social tecnológico-productivista se realiza en nombre del mismo principio básico de esa estructura: el hombre racional. (1977, p. 182-196)

Todo este cúmulo de abstracciones y trascendentalismos sobre el que se levanta la ideología productivista, toda esta exclusión del horizonte empírico (los hombres concretos, de carne y hueso, en su diversidad ostensible y en sus prácticas y aspiraciones manifiestas), toda esta embriaguez de idealismo, auténtica captura por la metafísica, halla su cifra epistemológica en el concepto de «razón histórica objetiva» que, como ha recordado Subirats, se halla incardinado en nuestra tradición cultural y encuentra en Kant un momento decisivo de reelaboración, traspasándose incólume a Hegel y a Marx. El comunismo, y no menos el fascismo, lo mismo que el liberalismo (donde se inserta la modalidad «social» que propone un Estado del Bienestar), pueden considerarse *exponentes* particularmente nítidos de una tal «racionalidad destructiva»:

En Kant, la separación entre la conservación del individuo empírico y los intereses de la razón alcanza una forma ejemplar que va a ser definitiva para toda la época moderna hasta el periodo de su decadencia. La razón en Kant ya no trabaja en modo alguno para satisfacer las necesidades o reproducir la existencia de los individuos concretos, es decir, históricos, determinados, de carne y hueso, que actúan y viven en una sociedad dada. La razón kantiana, y su muy penoso trabajo, solo se cumple en favor de un sujeto vacío (el sujeto trascendental) que es puro poder, pura potencia de dominación, y nada más: un sujeto lógico y, según la misma formulación de Kant, un punto vacío. Este punto vacío, portador de la razón y sus intereses, coincide históricamente y define concretamente en su abstracción al sujeto burgués (...).

La «economía de la razón» designa una forma de la autoconservación que no afecta ya a la totalidad del individuo humano, sino a la razón misma considerada como realidad autónoma (...). En cuanto a la noción de «dolor» (...), es una atribución empírica del sujeto y define al sufrimiento histórico que produce el progreso de la razón como su reverso o su negación (...). Pero la filosofía kantiana de la historia legitima este dolor cultural e histórico del individuo, que soporta el imperativo de la razón universal y abstracta como un mal menor (...). Estos dos conceptos determinan la figura de la razón destructiva. La teoría de la cultura de Kant, con su desprecio de la muerte, del dolor y de la desesperanza del individuo, no hace más que contraponer de manera ostensible los intereses empíricos de este a los intereses universales y apodícticos de una razón pura; no hace más que oponer la razón a la conservación (...). La economía de la razón sustituye sedicentemente la conservación del individuo empírico por su propia conservación como realidad social supraindividual; y el desprecio por el dolor, a su vez, legitima de antemano el avasallamiento de este mismo individuo empírico al paso del progreso histórico de la razón (...). La razón destructiva es el «logos» de la dominación moderna, es decir, del trabajo social abstracto, comprendidas las ciencias como forma más elevada. (E. Subirats, 1979, p. 40-3)

A este respecto, y recordando la distinción de Sloterdijk entre un «Marx de derechas» y un «Marx de izquierdas», Subirats señala la ambivalencia de la crítica marxista de la sociedad capitalista:

Marx acepta, por una parte, la concepción de la historia como realidad de la razón. Marx es quien dice, con Hegel, que el trabajo es el medio de la realización del hombre (lo que supone pasar por alto su naturaleza coactiva); Marx ensalza el papel revolucionario de la burguesía en la medida en que ella ha desencadenado las fuerzas de producción. Marx es quien concibe la acumulación y todo el progreso de la sociedad moderna

como proceso objetivo de signo emancipador. Pero, a su vez, Marx efectúa una crítica radical del trabajo bajo su forma histórica específica en la sociedad capitalista. Marx es el autor del cuestionamiento de la degradación de la actividad industrial específica a la actividad general, inespecífica y abstracta (trabajo), bajo el imperativo de las relaciones económicas mercantiles. Marx ha llevado a cabo, en fin, una crítica concreta de la división capitalista del trabajo social.

Desde la primera perspectiva, Marx asume la figura histórica de la razón moderna, asume la racionalidad de las ciencias y del progreso, asume la razón histórica de la dominación capitalista. Desde la segunda dimensión, se opone a ella y la desvela como tal «logos» de la dominación. (1979, p. 50-2)

Retomando la propuesta de Korsch, Subirats sostiene, para nuestro tiempo y contra la opresión del Estado tardocapitalista (aunque se vista de Estado Social), el restablecimiento del vínculo entre la teoría y la praxis; la adopción, por parte de la filosofía crítica, de la causa del sujeto empírico de la protesta, en una línea convergente, por un lado, con la conocida recomendación foucaultiana de *saber para resistir* y, por otro, con el concepto de historia de Benjamin.

### *Epistemología de la praxis*

El ataque a esta razón, que históricamente coincide con el «logos» de la dominación, es la primera tarea que ha de abordar la filosofía crítica. Esta, en la medida en que asume la defensa del individuo determinado frente a los poderes establecidos y hace suya la causa de la conservación del sujeto empírico que el progreso capitalista amenaza y destruye efectivamente, tiene que identificarse también con el sujeto de la protesta y las formas más radicales de resistencia frente a estos poderes (...). Su solidaridad con el individuo social, para el cual pretende ser un modo de su defensa, solo se concreta allí donde su crítica y las categorías teóricas que emplea se articulan de una manera transparente con formas de resistencia colectiva. (E. Subirats, 1979, p. 9-10)

### *Subirats con Benjamin*

Solo en la mente depauperada del historiador aparece la historia como un proceso consumado susceptible de petrificarse en enunciados fijos. Y, sin embargo, cada etapa histórica reactualiza el pasado en consonancia con sus aspiraciones presentes, cada momento revolucionario crea su propia «tradición» olvidando del pasado lo pasado. (E. Subirats, 1973, p. 11)

### *Foucault con Subirats*

Quisiera sugerir una manera distinta de avanzar hacia una nueva economía de las relaciones de poder que sea a la vez más *empírica*, más directamente ligada a nuestra situación *presente* y que implique además *relaciones entre la teoría y la práctica*. Ese nuevo modo de investigación consiste en tomar como *punto de partida la forma de resistencia a cada uno de los diferentes tipos de poder*. (M. Foucault, «¿Por qué hay que estudiar el poder?», 1980, p. 28-9)

Y Sloterdijk, con Onfray, esgrime la figura de los quínicos, de los cínicos antiguos, siempre dando la espalda al poder, inmunes a la seducción de las instituciones, tan alejados del consumo como de la obediencia. A salvo del productivismo. En guardia ante el Estado. Solo en el individuo que se protege a sí mismo, que se libera a sí mismo, radica la clave del propio *buen vivir*; y no hay nada más extraño, más ajeno a esta autoconstrucción desde la autonomía, que la subordinación a una engañosa instancia paternalista, a un Estado que nos devuelve como «seguridad» la libertad que no cesa de robarnos. Es en este sentido, y no muy alejado del temperamento quínico, en el que Ivan Illich nos habla de una auténtica *drogodependencia de la protección estatal*, rasgo característico del Estado del Bienestar, que genera adicción y debilidad psicológica en el individuo —incapaz de atender a sus propias necesidades por sí mismo o a través de la cooperación comunitaria. El Estado social aplasta al individuo como garante de su propia conservación y neutraliza a la comunidad como ámbito de la ayuda mutua y de la autogestión<sup>43</sup>.

Estos materiales críticos, aportados desde la periferia del marxismo, en gran medida «contra» el marxismo, evidencian el doble juego del materialismo histórico ante el Estado Social de Derecho: sabe combatirlo, y dispone de las herramientas conceptuales necesarias para promover su deconstrucción; pero ha preferido históricamente legitimarlo, sobre todo en la medida en que, habiendo alimentado la bonachonería falaz del reformismo, se resolvía sin complejos como socialdemocracia.

---

43 Véase, de Iván Illich, especialmente, *La sociedad desescolarizada* (Madrid, Brulot, 2011).

## LA MITOLOGÍA DEL PROGRESO

### *Razón, civilización y exterminio*

Por Julio César Carrión Castro<sup>1</sup>

#### A. EN TORNO AL PROYECTO MODERNO

##### A.1 - Formación de la ideología burguesa

A partir de la reaparición de las ciudades en la Europa occidental, se fueron adoptando formas de vida y de pensamiento ciudadinas, que habrían de significar la decadencia de las estructuras políticas, sociales y culturales de carácter rural de la Edad Media. En este proceso se conformaría paulatinamente la mentalidad burguesa que, como se ha atestiguado, se inició como una especie de juego, de esparcimiento, de confrontación alegre, divertida, abierta y espontánea, desde las tabernas, los carnavales y la literatura erótica, a las maneras cristianas y feudales; para luego asumir posturas de recato, de conveniente enmascaramiento e hipocresía, ante la reacción asumida por la Iglesia y las fuerzas de la tradición, que se aplicaron a la represión y castigo de todas estas expresiones tildándolas de ser actividades demoníacas.

Este sutil encubrimiento le permitiría, posteriormente, al pensamiento burgués impulsar todos esos principios básicos que asumiría en su etapa madura o de la Ilustración, y que se establecieron al calor de la lucha y de la astucia, mediante la crítica cultural y social, buscando fundar la autonomía individual y la vigencia de una ley moral universal; separando la ética de las ideas religiosas; produciendo explicaciones naturalistas; extendiendo las ciencias y el método experimental en sustitución de la metafísica; repudiando el mesianismo, la escatología apocalíptica, el

---

<sup>1</sup> Director del Centro Cultural de la Universidad del Tolima (Colombia), editor de la revista *Aquelarre*, catedrático universitario, autor de ensayos como *Pedagogía y regulación social*, *Vigencia de Auschwitz*, *La animalización integral del hombre*, *Paradojas de los derechos humanos*, *Pedagogía, política y otros delirios*, *Sombras de humo*, etc.

providencialismo y toda esa teleología defendida por la Iglesia; promoviendo asimismo la preminencia de la autoridad civil sobre la eclesiástica; y, en fin, aspirando a una sociedad más justa mediante la intervención de la «razón» como fuerza histórica a favor del «progreso».

La Ilustración irrumpe, pues, como la etapa siguiente de la evolución del pensamiento burgués, con sus exigencias de naturalismo, racionalidad, libertad y autonomía para los individuos, hasta llegar a constituirse en una especie de mentalidad universal de carácter proyectivo, que tomaría cuerpo definitivo, a la postre, al desembocar en la gran Revolución Francesa —sepulturera, al parecer, del Antiguo Régimen. Es «la revolución ideológica del siglo XVIII, la de Voltaire, Montesquieu y la *Enciclopedia*; pero también la de escritores menos teóricos, aunque igualmente representativos e influyentes, como Goethe» (J. L. Romero, 1987, p. 39).

## A.2 - La idea del progreso

Comprender la historia como una continuidad evolutiva, perfectible, que va de lo inferior a lo superior, ha sido una mítica convicción que siempre ha acompañado a la civilización occidental, tercamente propensa a la búsqueda del Paraíso Perdido, tal y como fue fijado desde los primitivos planteamientos judeo-cristianos. Los filósofos del cristianismo asumieron la idea del progreso como resultado de un plan divino, de una escatología, presente desde los orígenes mismos de la humanidad, a partir de lo preestablecido por el propio Dios.

San Agustín, en su obra *La ciudad de Dios*, afirma que el mundo en su devenir cumple varias etapas, y que la última de éstas (la séptima) corresponde a la felicidad plena, a una paz vitalicia en la Tierra, que ha de llegar antes del Apocalipsis y del día del Juicio Final; y que los bienaventurados conocerán finalmente el paraíso terrenal como resultado del desarrollo histórico...

El debate acerca del progreso tendría continuidad durante toda la Edad Media, en el marco de las convicciones religiosas, pero también desde las perspectivas seculares y laicas. En todo caso, la visión futurista del progreso habría de constituirse en «la más auténtica religión de la civilización occidental», que finalmente sería heredada por la Ilustración. Estuvo cargada, al principio, de esperanzas utópicas y contribuyó a forjar el sueño de una Edad de Oro en el porvenir.

Con el advenimiento del modo burgués de producción, se consideraría que el triunfo de la razón sobre los elementos haría posible una sociedad alejada del miedo y la miseria. En los términos del cartesianismo, nos haríamos dueños de los secretos que guarda la naturaleza hasta alcanzar el bienestar general y la comodidad; y, desde la perspectiva kantiana, el progreso indefinido nos permitiría lograr «la paz perpetua». Hoy, puesta en evidencia la falsedad del sueño, bajo la carga de las muchas frustraciones y catástrofes vividas y provocadas por la realización del desarrollo y el progreso, desde los escombros de una imaginación defraudada, nos acorralan otras perspectivas: todas esas anti-utopías de ciencia ficción, inauguradas con la novela *1984*, de George Orwell, y con *Un mundo feliz*, de Aldous Huxley, nos anuncian la decadencia y la catástrofe que ya hemos comenzado a vivir...

Rousseau, desde 1750, en el «Discurso sobre las ciencias y las artes», nos advertía acerca del significado de un progreso que simultáneamente implicaba la destrucción del hombre y la naturaleza. Allí sentenciaba Rousseau: «Se han corrompido nuestras almas a medida que nuestras ciencias y nuestras artes han avanzado hacia la perfección...». Es decir, ese anhelo de ser dueños y señores de la naturaleza, convirtiéndola en objeto del uso y del abuso por parte del hombre, ya anunciaba este horizonte de fatalidad y de barbarie ecológica que hoy soportamos.

Para los pensadores revolucionarios del siglo XVIII, el motor del progreso serían *las luces*. Se trataba de iluminar las tinieblas medievales de la ignorancia y la estrechez de miras. Esto conduciría al fomento del calor, del movimiento, de la innovación; a la búsqueda de diferentes combustibles, a la máquina de vapor, etc.; es decir, al mejoramiento de las fuerzas productivas, a la revolución industrial y después a todo ese cúmulo de nuevas invenciones científicas y tecnológicas que, en resumen, han llevado hasta el paroxismo el legado del fuego de Prometeo.

Además de ese ímpetu en la transformación de los medios y las fuerzas productivas, la teoría del progreso lleva implícita la idea de la «evolución del espíritu humano», lo cual convoca todos esos procesos formativos y domesticadores que se resuelven en la promoción de la alfabetización y de la escuela, como principales mecanismos para «el triunfo de la razón y la civilización». Las tecnologías del poder se centraron, entonces, en la regulación y la normalización, primero de los cuerpos individuales, en

una especie de anatómo-política; y luego en el control poblacional y de la especie, llegando a lo que tan acertadamente llamó Michel Foucault la *bio-política*, que no consiste ya exclusivamente en el despojo y el genocidio colonialista (que, en nombre de los procesos culturizadores y civilizatorios, se desplegaron por el mundo entero durante los siglos anteriores), sino en esa decantada lógica de aceptación de lo dado, en esa generalizada convicción de que no existe alternativa al desarrollo y al progreso, tal como lo difunden las escuelas.

Pero no fue solo Rousseau: otros pensadores nos previnieron con respecto a las ilusiones de ese «progreso» basado en la cognitividad y en el racionalismo. Para Nietzsche, Occidente todo es decadente e incapaz de proponer un futuro mejor a esos rebaños humanos que solo viven un presente de prisa y bajo los lineamientos de la «autoridad». No se evoluciona hacia algo mejor o superior como se cree, sino que se camina hacia la catástrofe.

Baudelaire afirma que el progreso es «una forma de suicidio permanentemente renovada» y dijo que «la teoría de una verdadera civilización no reside en el gas ni en el vapor, ni en las mesas de tres patas, sino que radica en la disminución de los rastros del pecado original». Noción esta que sería más ampliamente explicada por Freud en *El malestar en la cultura*, en donde sostiene que «nuestra llamada *cultura* lleva gran culpa por la miseria que sufrimos y podríamos ser mucho más felices si la abandonáramos para retornar a condiciones de vida primitivas...». Más adelante señala que «esta cultura está ligada indisolublemente con una exaltación del sentimiento de culpabilidad» y que el precio pagado por el progreso reside en la pérdida de la felicidad por el aumento de ese sentimiento de culpa. Para Freud, el sentimiento de culpabilidad engendrado por la civilización no se percibe abierta y claramente, sino que permanece inconsciente —oculto— y se expresa solamente como malestar, como descontento, como miedo, ansiedad y necesidad de castigo.

El marxismo, por su parte, continuaría con la idea mesiánica de un progreso que se hará efectivo y real solo después de una segunda revolución, eliminadora de la explotación del hombre por el hombre y modificadora de las relaciones sociales (sustentadas en la propiedad privada, en la opresión y en la alienación). No obstante, criticaría duramente la dialéctica de la Ilustración y de la Modernidad, en especial con la Escuela

de Frankfurt, por haber permitido, paradójicamente, la persistencia del mito y el retroceso hacia la barbarie, en el nombre del progreso. La Ilustración traería oculto, tras el velo de la razón, otras formas de engaño, de opresión y de dominio...

Walter Benjamin refrendaría esta crítica aseverando que la historia del progreso es a la vez la historia de la barbarie: «No existe un documento de cultura —escribe— que no sea a la vez un documento de barbarie». Benjamin, siguiendo a Marx, pone en evidencia las antinomias del progreso, haciendo ver cómo todos los pasos dados a favor de la supuesta emancipación de las fuerzas naturales y sociales, son, asimismo, elementos de una mayor dependencia, empobrecimiento y esclavitud para la mayoría de los seres humanos. Contra esta tendencia —no comprendida por el marxismo vulgar, que insiste en promover la desgastada idea del «progreso»—, Benjamin prendió las alarmas: confrontó el desarrollo técnico alejado del espíritu y la ciencia carente de conciencia, denunciando esa «nueva religión de nuestro tiempo», esa fe moderna sostenida por el poder de una ciencia y una técnica puestas al servicio de la opresión y de la guerra. Denunció la «dirección única» marcada por esa imparable evolución que nos aboca al desastre, porque, como cabe resumir, la ciencia y la tecnología han traicionado los intereses éticos y políticos de la humanidad.

En sus *Tesis sobre el concepto de historia*, Benjamin demostraría cómo la idea del progreso es aliada del fascismo, porque todos los desastres y el enorme desfile de víctimas históricas que lo precedieron fueron sus premisas; simplemente lo venían proyectando, hasta que se dieron las condiciones políticas para su epifanía. Este texto nos permite entender que el nazi-fascismo no surge como un error en el devenir histórico, ni se trató solo de un acontecimiento singular, sino que es el resultado, la lógica consecuencia, de la teoría del «progreso», tan socorrida en Occidente —una teoría y un proceso forjados sobre la explotación, la desigualdad, la exclusión y la marginalidad, ejercidos sobre innumerables culturas y pueblos vencidos. Por todo ello, Benjamin propone rescatar la dimensión política de la memoria; plantea construir una cultura del no olvido: no simplemente recordar, como cándida y elementalmente se recalca, «para que la historia no se repita», sino para exigir justicia para los oprimidos, los humillados, los vencidos, para dar una oportunidad a los conocimientos y a los sentimientos subyugados.

### A.3 - El fracaso de la ilustración

Hoy, cuando vivimos ya la época de las catástrofes anunciadas, de las guerras totales, de la instauración de múltiples formas de autoritarismo, de terrorismo de Estado, y del establecimiento de la excepcionalidad como regla, con la imposición del «pensamiento único» y la puesta en marcha del fascismo democrático, cuando es notoria la decadencia irrefrenable de Occidente en un mundo globalizado, y cuando las peores predicciones se han cumplido; el desengaño, el escepticismo y el hastío hacen mella sobre la teoría del «Progreso», y muchos recurren a la nostalgia y a los anhelos de retorno a un pasado supuestamente encantador, bucólico y elemental, cuando no al nihilismo, al pragmatismo cínico o al escapismo ateo-racional y ramplón.

Las más diversas y contradictorias corrientes políticas e ideológicas (el liberalismo, el socialismo, el fascismo) vieron en el maquinismo, en el cientificismo, la realización de una escatología de carácter tecnológico que les permitiría la realización de sus proyectos y propuestas. Cada una de estas corrientes aceptaba la técnica como el código fundamental de sus quehaceres, hasta llegar a imponer, como dijimos, la religión del progreso en tanto sustento de la Modernidad.

Sin embargo, se levantaron algunas voces críticas, denunciando ese desmedido entusiasmo, esa veneración y casi idolatría hacia las tesis del «progreso». Así, Horkheimer y Adorno, en su *Dialéctica de la Ilustración*, establecieron que «el mito es ya Ilustración y la Ilustración recae en la mitología», y buscaron averiguar por qué el programa del iluminismo, que tenía como propósito liberar al mundo de la magia y, mediante la ciencia, disolver los mitos e impugnar la imaginación, había recaído en otra especie de barbarie.

Es evidente el fracaso de la Ilustración, en particular en lo concerniente al proceso emancipatorio tal y como se declaraba en las tesis kantianas. Este proyecto, que se proponía someter la naturaleza al dominio de los seres humanos, liberándolos de todas las formas de superstición y de encantamiento, se ha convertido en simple desarrollo material, mecánico, tecno-científico. El ambicioso sueño de la «Razón Ilustrada» devino en simple razón instrumental y condujo, además, no a la emancipación, sino a la gregarización humana por cuenta de la cultura de masas. Fue causante, por añadidura, del surgimiento de la barbarie nazi-fascista, de

los totalitarismos y del establecimiento de nuevas formas de dominación y nuevos dogmas.

La razón ilustrada no cuestionó los valores y fines éticos que perseguía, no puso en duda los costes ni los métodos para el logro de la pretendida felicidad individual y para el dominio de la naturaleza. Como consecuencia, el conocimiento se transformó en poder y la naturaleza quedó reducida a mero objeto de explotación y de dominio. El imperio de la razón instrumental llevó a que la ciencia y la técnica asumieran la función de la ideología en el capitalismo tardío, perdiendo completamente la función crítica que tuvo en sus comienzos. Así pues, las ciencias positivas, en otro tiempo emancipadoras, están hoy, por el contrario, implicadas no solo en los procesos de alienación y cosificación de los seres humanos, sino en todas esas acciones exterministas que han caracterizado la reciente historia.

No en vano Peter Sloterdijk, ante el fracaso, el desencanto y la desilusión reinantes y frente al estancamiento de la teoría, al ocaso de esa falsa conciencia impuesta al mundo por la fuerza de las armas y de las escuelas, en su libro *Crítica de la razón cínica* propone de nuevo la «búsqueda de la insolencia perdida», la burla a la falsa seriedad de la historia, de la filosofía y de la vida. Y, contra los absurdos morales de una civilización que niega al hombre, nos plantea la necesidad de un existencialismo crítico y de una conciencia satírica que corte de plano con todas las nociones eurocéntricas, como la de la Ilustración.

Por ello, también, Jacques Derrida, en esta época nuestra que presume de haber llegado al final de la historia y de haber fabricado al último hombre, nos convoca a «aprender a vivir con los fantasmas»; y, al decirnos que hay duendes, espíritus y otras apariciones, como aquellos que acosaban al Hamlet shakesperiano, nos pide ver el tiempo como algo desarticulado. Nos exige, así, hablar con los espectros de Marx, para entender que la promesa emancipatoria no cumplida aún es viable sin necesidad de una «acumulación infinita de riquezas», liberando a los hombres del poder de la economía, sin caer en esa desafortada expansión tecno-científica que tanto daño ha causado, abriendo nuevas posibilidades a la subjetividad, superando los intereses compensatorios de estas sociedades consumistas, impidiendo que la marginalidad y la exclusión persistan y confrontando la criminal tendencia hacia la

homogeneización de los seres humanos provocada por la tradición exterminista del «progreso».

Es absurdo, en este sentido, que, en todo el llamado «Tercer mundo» y particularmente en América Latina, nos sigamos viendo como atrasados o subdesarrollados y comprometidos en la tarea fáustica de endogenizar ciencias y tecnologías para «ser como ellos», persiguiendo, en tanto «dirección única», una (perpetuamente aplazada) idea de progreso. Derrida apunta en su obra que aún es posible resistir inspirándonos en los fantasmas de Marx. Y entender desde ahí que, superando la máquina de los dogmas y la doctrina del uniformismo, las sociedades llamadas atrasadas no representan etapas «superadas» por el progreso de la civilización, pues no existe un determinismo histórico que tengamos que cumplir inexorablemente y las diversas culturas pueden —y deben— plantear soluciones distintas a problemas similares.

*El Manifiesto* de 1848 comenzaba diciendo: «Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo...». Ahora, 165 años después, podemos afirmar que los fantasmas o espectros de Marx siguen rondando (más allá del ostensible fracaso del llamado «socialismo real» pretendido por la gregarización estalinista).

#### **A.4 - De Hegel a Marx: el fin de la historia**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, apoyado en la tesis de la realización de la razón, o del Espíritu absoluto, desde sus convicciones de cristiano, estableció con claridad lo que denominó la dialéctica de la historia. Para Hegel, la historia es en sí misma la prueba de la verdad, de la objetividad, del espíritu; en ella, este espíritu se realiza. La razón hegeliana es la razón histórica: existe una totalidad de lo real que obedece a una racionalidad, a una legalidad intrínseca en la naturaleza y en la historia. Asume que hay una especie de principio evolutivo intrínseco, una determinación formal del espíritu, que hace de la historia universal el escenario de su realización. Se trata de un determinismo histórico, del «objetivismo de la historia», entendida, en resumen, como el devenir de la conciencia... La historia realiza los fines de la razón, y a esto lo denominó «la astucia de la razón».

Para Hegel, toda la realidad es razón, idea, espíritu. Por ello mismo, la verdad de la historia es el devenir del espíritu; y solo teniendo en cuenta

esta objetividad del espíritu podremos alcanzar total claridad en la explicación de los particulares acontecimientos. En ese orden de ideas, el proceso histórico tiene una dirección ascendente, de manera permanente, a pesar de los contratiempos y las vicisitudes. El espíritu absoluto está siempre en movimiento, es siempre devenir histórico. No obstante, para Hegel, la historia tiene un fin, una culminación, marcada por la realización de la razón —sentido y proyección que se cumple en la libertad de los individuos y de los pueblos.

Karl Marx, influido por el pensamiento de Hegel, pero contrario a su idealismo, criticó fuertemente el carácter meramente teórico y especulativo de las tesis hegelianas; y, en relación al supuesto devenir de la historia como dirigida por el espíritu, plantea que el verdadero sujeto de la historia, y del desarrollo progresivo de la humanidad, son las distintas clases sociales en su contradicción histórica. No se trata de especular acerca de una libertad imaginaria, para un mundo idealizado, sino de expresar el sentido de ésta en la vida real, con sujetos sociales de carne y hueso. Señala, entonces, que la existencia en confrontación de estas clases sociales es lo que determina el rumbo de la historia, y no una supuesta (teleológica) realización de la razón. La presencia histórica de las clases sociales subyugadas y explotadas —esclavos, siervos, proletarios—, en sus precarias condiciones de vida, contradice y muestra en los hechos la falsedad del aserto hegeliano según el cual el Estado sería la plasmación empírica e histórica del espíritu, la mejor explicación de la realización de ese reino de la libertad.

En la obra *La sagrada familia*, de 1844, Marx y Engels escribieron: «La historia no hace nada, no posee riquezas colosales, no libra ninguna batalla. Es más bien el hombre —el hombre real, vivo— el que actúa, posee y lucha. No es de ninguna manera la historia la que utiliza al hombre como medio para llevar a cabo sus fines, como si se tratara de otra persona; por el contrario, la historia no es más que la actividad del hombre en persecución de sus propios fines». Y en el prólogo de *Contribución a la crítica de la economía política*, de 1858, Marx afirma: «Mi investigación desembocaba en el resultado de que, tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado, no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel,

siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de «sociedad civil», y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política».

Marx asumió que la historia no es más que la historia de la lucha de clases y que esta tiene como meta, como feliz término, la desaparición de la propiedad privada y del Estado, la construcción de la sociedad comunista, como reino real de la libertad... El tema del fin de la historia, trasvasado al marxismo, se modificó en el sentido de que, para Marx, la historia no se presenta como el desenvolvimiento del espíritu absoluto, sino como una permanente lucha de clases. Para el marxismo, o materialismo histórico, el fin de la historia comienza con el fin de la prehistoria, que se alcanzaría con la superación de la violencia, de la explotación del hombre por el hombre, de la misma lucha de clases, cuando los seres humanos, en el comunismo venidero, logren la conquista del reino de la libertad y sean los hacedores de su propio destino.

## B. RAZÓN, CIVILIZACIÓN Y EXTERMINIO

La memoria colectiva del mundo occidental está profundamente marcada por la violencia ejercida en nombre de la razón, de la civilización y del progreso. Los ideales de la Ilustración han sido reducidos a los intereses del capital y del poder. Y, en una especie de «vergüenza prometéica»—expresión con que Günther Anders aludió a esa humillación del hombre ante sus propios desarrollos técnicos y tecnológicos—, vemos, como lo denunció asimismo Theodor W. Adorno en su ensayo *La educación después de Auschwitz*, que «la barbarie pertenece al principio mismo de la civilización», y que la razón occidental se expresa también en los campos de concentración y de exterminio. El holocausto nazi y toda la reciente historia de Occidente certifican la derrota de la individualidad, como proyecto espiritual en que se sustentara la pujante burguesía de la Ilustración.

Imre Kertész, víctima sobreviviente de Auschwitz y premio nobel de literatura del año 2002, nos recuerda que el holocausto nazi representa el acontecimiento traumático más significativo de la civilización occidental. Precisamente se trató de suprimir por completo esas tesis y valores tan nombrados, como la libertad, la igualdad, la justicia y los derechos

humanos, reducidos a simple retórica publicitaria. Dice Kertéz: «no podemos negar que el mito de la razón del siglo XVIII fue el último gran mito creador europeo; y que su desvanecimiento, o para utilizar una imagen más adecuada a nuestro tema, su transformación en humo y cenizas, nos ha condenado a una orfandad psíquica y espiritual».

Lo más grave, lo peor de esta situación, es que estamos condenados a su reiteración, a su tediosa y cotidiana repetición: el *horror de la muerte administrada* (después del nacionalsocialismo, del fascismo, del estalinismo y de la guerra civil europea que, según Enzo Traverso, se libró entre 1914 y 1945) se ha convertido en cultura cotidiana, en práctica justificada legalmente por distintos Estados y gobiernos, en comportamiento de vigencia universal; y «la sombra larga y oscura del holocausto se proyecta sobre toda la civilización en que ocurrió y que debe seguir viviendo con el peso de lo ocurrido y con sus consecuencias».

### **B.1 - La movilización total**

El siglo XX está signado por la aparición y aplicación generalizada de la opción exterminista, como la expresión más peculiar del quehacer político-miliar en Occidente. «*El genio de la guerra se comprometió con el espíritu del progreso*» y el equipamiento militar de los Estados llegó a disponer de las más sofisticadas armas de aniquilación masiva que le ha podido deparar la edad de las máquinas. La cotidianidad de las guerras provocó la más estrecha colaboración, y hasta fusión, entre las actividades de la industria y los intereses militares; la inteligencia y la planificación de las empresas terminaron puestas al servicio de la guerra como expresión de actos «nacionalistas» y «patrióticos», con el fomento de los productos requeridos para la continuidad de los conflictos. Todo ello llevaría, inexorablemente, a que en los procesos bélicos ya «*no exista distinción alguna entre combatientes y no combatientes*», como explícitamente lo denunció Ernst Jünger, en su texto «La movilización total».

La movilización total significa que «la representación armada de un país deja de ser el deber y el privilegio únicamente de los soldados profesionales y se convierte en tarea de todos los hombres aptos para las armas». Fenómeno que adicionalmente condujo a la pérdida de las publicidades libertades individuales, «ofensiva cuya tendencia tiene como

objetivo —anotaba Jünger en 1930— que no exista nada que no quepa concebir como una función del Estado».

Esta ha sido, además, la época del surgimiento de los hombres-masa; seres humanos subordinados a los derroteros de las modas, del espectáculo y del consumismo; especie de marionetas que marchan cual rebaños detrás de los cantos de guerra y de las ideologías mesiánicas. También es el tiempo del nacimiento del *funcionariado*, corporaciones de individuos anónimos, dóciles e integrados, insertos en el engranaje burocrático e impersonal de las maquinarias estatales —que los sujetan por completo, impidiéndoles todo asomo de libertad y autonomía, y que les condiciona sus comportamientos, parcelando sus anhelos y quehaceres y definiéndoles totalmente la existencia. En resumen, seres humanos encerrados en las «jaulas de hierro» (Weber) o en las «madrigueras» (Kafka) de sus rutinas públicas y privadas, domésticas y laborales.

Ésta es la condición humana proclive a la «movilización total»: sociedades terriblemente homogeneizadas, centradas en individuos subordinados al anonimato de las masas, caracterizados por la pérdida de toda diferencia y de la pluralidad de opciones. Individuos que (como se mostró en el nazismo, en el fascismo, en el estalinismo y, más tarde, en este cotidiano mundo del neofascismo que vivimos) son capaces simplemente de cumplir las órdenes y los lineamientos establecidos por sus «superiores»; personas que acatan, sin contradecir en nada, la anónima autoridad de esos impersonales funcionarios que, a la postre, terminarían gobernando el mundo. Funcionarios, bien lo sabemos, hoy ampliamente diseminados por todas las estructuras político-administrativas de las contemporáneas sociedades y por las más diversas organizaciones públicas y empresariales, tanto del capitalismo tardío como de lo que fue llamado «socialismo real», bajo formaciones políticas totalitarias o reputadas como democráticas.

Los comienzos del siglo XX también se caracterizaron por ser la época histórica en que se fomentó ideológicamente la discutida hegemonía de las clases medias. Irrumpe entonces en la escena política el descomunal espacio de la marginación social, con ejércitos de desplazados de los procesos productivos, grandes migraciones forzadas, restricciones legales a amplios sectores de la población, considerados «inferiores», expulsados y obligados a vivir en guetos y suburbios. Es el tiempo de las múltiples

formas de xenofobia, del antisemitismo, del racismo y de la persecución a los contradictores políticos. Asistimos a innumerables acciones anti-populares, amparadas en leyes y normas, supuestamente de carácter «excepcional», que dicen establecer una «suspensión temporal» de todo orden jurídico para legalizar lo ilegal y legitimar lo ilegítimo. He aquí un fenómeno que ayer se realizó plenamente en los campos de concentración y de exterminio de los regímenes nazifascistas; y que actualmente se cumple, con beneficio de inventario, no solo en los campos de concentración que aun perduran, sino en todos los espacios de la vida social.

Walter Benjamin, en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia*, se burlaría de esta farsa señalando: «ningún sacrificio es demasiado grande para nuestra democracia, y menos que nunca el sacrificio temporal de la democracia misma». De esta manera se fue instalando, entre unas multitudes inmersas en la movilización total, propiciada por los poderes estatales, la persecución organizada contra los judíos, los gitanos, los negros, los trotskistas y los inmigrantes, en distintas latitudes y momentos de este oscuro siglo. (J. C. Carrión Castro, 2006, p. 58)

Se trata de la movilización de individuos sujetos a una administración total, que explota, controla, disciplina y regula todas las actividades y procesos de la vida. Es lo que tan apropiadamente Foucault llamó *biopoder*, objetivo fundamental de los dispositivos de la dominación que no se basta con el control del cuerpo individual (logrado con el concurso de instituciones como las cárceles, los cuarteles, los hospitales, los manicomios, las fábricas y las escuelas), sino que se amplía a una total regulación sobre la especie, sobre las masas poblacionales en general, con mecanismos como el fichamiento, el control natal, las políticas estatales de eugenesia y eutanasia y ya con la inminente manipulación del genoma humano. *Control total* ejercido con dispositivos y tecnologías modernas que apuntan, paradójicamente, por una parte, hacia el mejoramiento, ampliación y fomento de la vida, siquiera para algunos sectores beneficiados, pero, por otra parte, propicia el exterminio y la muerte administrada para amplios sectores considerados inferiores, superfluos, innecesarios, «desechables». Esto se logra mediante las guerras —incluida, por supuesto, la amenaza de la guerra nuclear que haría desaparecer toda forma de vida de la faz de la tierra—, las masacres, la exclusión, la marginalidad y ese cotidiano genocidio social que se expresa en los millones

de seres humanos que mueren de hambre, por carencia de agua potable o por enfermedades que podrían ser fácilmente curables.

Desde un pragmatismo cínico, los agentes promotores de este *biopoder* pretenden presentarse como los hegelianos realizadores del espíritu, como la expresión culminante del devenir de la historia, aduciendo que el *American way of life*, con su desperdiciado consumismo compulsivo, es el género de vida propio de la posthistoria, y que ellos «prefiguran el presente eterno de la humanidad». Por ello se permiten propagar al mundo entero el decálogo de sus «virtudes», que en resumen constituye lo que se conoce como el «pensamiento único».

Se trata ya —como lo ha expuesto claramente Pedro García Olivo en sus obras— de la instauración de un nuevo tipo de fascismo, de un *demofascismo*, heredero directo de la democracia representativa que, merced al ocultamiento y enmascaramiento de «todas las tecnologías de dominio, de todos los mecanismos coercitivos, de todas las posiciones de poder y autoridad, tiende a reducir al máximo el aparato de represión física y a confiar casi por completo en las estrategias psíquicas (simbólicas) de dominación». De esta manera se realiza el ideal de establecer no solo ese conformismo acrítico, sino de cumplir con la escatología del «progreso».

## B.2 - La banalidad del mal

La noción del Mal, que antaño se representaba mediante la poderosa y escalofriante figura del diablo y que metafísicamente constituía un elemento de controversia y debate entre los filósofos y los teólogos, ha adquirido un particular interés, no exento de abstracciones teóricas, a partir de los análisis y las tesis expuestas por Hannah Arendt, referidas a la denominada «banalidad del mal». El mal, ente metafísico que ha acompañado por miles de años el devenir histórico de Occidente, pareciera que cobra otra eficiencia y una nueva vida, ahora de carácter pragmático.

La teología siempre intentó explicar la existencia del mal, acudiendo a la teoría de la existencia incuestionable de un Dios bueno. Tanto la filosofía judía, como la cristiana, atribuyen el mal a la acción directa de la voluntad humana, que fue creada libre por Dios. El mal es, entonces, una violación a la ley de Dios por parte del hombre y, en última instancia, por influencia de ese personaje metafísico, inframundano, llamado Satanás.

Apartándonos de la hipótesis teísta, para tratar de explicar racionalmente el problema del mal, aceptando solamente hipótesis naturales y sociales, se podría ensayar un diálogo crítico con referencia al pensamiento contemporáneo, entendiendo que lo que se considera «el mal» posee raíces culturales, sociales, económicas y políticas. Sería, éste, un ejercicio teórico y político que debe significar, por supuesto, la superación de todo optimismo metafísico, rebasar la idea de que nos encontramos en «el mejor de los mundos posibles», como ya fue confrontado de manera profundamente crítica por Voltaire (que descartó mordazmente tanto el desbordado optimismo metafísico de Leibniz y de Wolff, como el de muchos de los enciclopedistas que predicaban el poder invencible de la razón y la confianza en el progreso, sustentados en las que consideraban infinitas posibilidades de la ciencia y la tecnología).

En gracia de esta discusión y partiendo de la aceptación de que el mal existe al igual que existe el bien, aceptando también que, en líneas generales, sabemos qué significa hacer el bien o hacer el mal, habría que modificar el cuestionamiento filosófico: se trata, específicamente, de averiguar ¿de dónde proviene el mal sociológico, la maldad humana?

Hannah Arendt, en su libro *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, luego de analizar, durante el juicio realizado a este criminal, las diversas situaciones y circunstancias reveladoras del holocausto nazi, de ese proceso de matanza administrada que comprometió a toda la sociedad alemana, llega a la desgarradora conclusión de que «Eichmann no constituía un caso de enajenación en el sentido jurídico, ni tampoco de insania moral»; que «precisamente hubo muchos hombres como él, y que estos hombres no fueron pervertidos ni sádicos, sino que fueron y siguen siendo, terrible y terroríficamente normales». Asimismo, que la inmensa mayoría del pueblo alemán creía en Hitler; que eran plenamente conscientes de los lineamientos estratégicos de sus líderes y que confiaban en sus planes para la realización histórica de su destino como pueblo; que todos los jefes nazis encargados de este proceso masivo de exterminio, eufemísticamente denominado «la solución final», poseían títulos universitarios; y que «la maquinaria de exterminio había sido planeada y perfeccionada en todos sus detalles mucho antes de los horrores de la guerra...». Incluso —asevera Hannah Arendt— algunos judíos, como obedientes ciudadanos cumplidores de la ley, colaboraron

eficientemente en proyectos de construcción de cámaras de gas. En conclusión, sostiene que todo este proceso criminal se cumplió bajo el ordenamiento jurídico y legal de un Estado que asumió el crimen como un deber y como fundamento de realización de su proyecto histórico.

Aunque este estudio no se presentó como un tratado sobre la naturaleza del mal, sí buscaba explicar las consecuencias deshumanizantes de convertir a los seres humanos en simples «ruedecillas de una maquinaria administrativa» que les lleva a la total trivialización o «banalización» del genocidio —lo que significa, según Hannah Arendt, que Eichmann «actuó en todo momento dentro de los límites impuestos por sus obligaciones de conciencia». Se trató, pues, de un individuo común y corriente, superficial, promedio, que pareciera estar supeditado al imperativo categórico kantiano; un personaje que asumió sus actos dentro del marco moral trazado, de manera regulada y homogeneizada, por el Estado nacionalsocialista. Un ser humano, como tantos, diseñado y formado conforme a los intereses del poder.

### **B.3 - El demonio del progreso, aliado del fascismo**

La fuerza ideológica del nacionalsocialismo está centrada en su proyecto modernizador: el fascismo está orientado hacia el progreso tecnológico y operativo —se trata de una ideología «progresista». El fascismo y el progreso comparten el mismo concepto de historia, como develó Walter Benjamin en sus «Tesis sobre el concepto de historia»:

La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No en último término consiste la fortuna de este en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica. No es en absoluto filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de este: que la representación de historia de la que procede no se mantiene. [Tesis 8]

Benjamin señala de qué manera expresiones políticas al parecer diferentes, como el fascismo y la socialdemocracia, comparten una misma

opinión y unas mismas experiencias sobre los procesos históricos. Esta concepción «moderna» del pensamiento y de la historia los hace cómplices, ya que no representan más que los intereses de las clases dominantes. Esa modernidad del fascismo, de la socialdemocracia y del régimen estalinista es idéntica a la del «progreso» capitalista; y su óptica es la del dominio sobre el mundo, sustentándose en una íntima relación con los desarrollos científico-tecnológicos y en el fomento de la industria militar —que ha llevado hasta la puesta en marcha del exterminismo como opción de guerra y de dominio.

Allí donde el infierno era metáfora, una realidad imaginaria, finalmente se trocó en realización *humana, demasiado humana*; y no se trata ahora de buscar patologías perversas en el comportamiento de quienes propiciaron el desarrollo y montaje de estos centros de horror infernal, de estos centros de exterminio. Así lo atestiguó el sobreviviente Primo Levi, que, en los *lager* o campos de concentración, como el de Auschwitz, no encontró demonios sino funcionarios (claro, sádicos y psicópatas los había también, pero no era lo más representativo; eran funcionarios): «seres humanos medios, medianamente inteligentes, medianamente malvados: salvo excepciones no eran monstruos, tenían nuestro mismo rostro, pero habían sido mal educados. Eran en su mayoría gente gregaria y funcionarios vulgares y diligentes: algunos fanáticamente persuadidos por la palabra nazi, muchos indiferentes, o temerosos del castigo, o deseosos de hacer carrera, o demasiado obedientes» (P. Levi, 2005, p. 269). (Según Alice Miller, no se trataría de una «mala educación», sino todo lo contrario, de una educación perfecta, que no falló, que fue un éxito rotundo, como lo recomiendan las tesis de la pedagogía para la obediencia y la subalternidad acrítica).

Se trató de la institucionalización del asesinato, de la creación de fábricas de muerte; y esto se logró con la participación de personas corrientes, individuos formados por la pedagogía establecida y con los patrones legales, financieros, académicos y empresariales forjados ya por los desarrollos de la mentalidad burguesa. La llamada «solución final», *Auschwitz*, no fue más que una expresión o manifestación de lo posible según las tesis del progreso. Se trató del exterminio masivo de seres humanos por parte de una maquinaria tecnológico-racional que operó conforme a los postulados del desarrollo y del progreso industrial

capitalista. «Vale la pena reseñar que fue en tales campos de exterminio donde se exhibió mejor el fundamento de la racionalidad instrumental del capitalismo: allí se organizó como un proceso de producción el asesinato masivo, mostrando la enorme eficiencia de los genocidas, el gran rendimiento de los hornos crematorios instalados en serie y la rentabilidad de esa especie de reciclaje que significó la recuperación de joyas y vestidos, del cabello y hasta de las piezas dentales de las víctimas del holocausto nazi para ser utilizados de nuevo en el proceso de la industria y el consumo» (J. C. Carrión, *Pedagogía, política y otros delirios. Sombras de humo*, 2006, p. 43). En fin, si se analiza el funcionamiento de los campos de concentración y de exterminio, fácilmente se capta la racionalidad implícita en cada una de sus actividades. Se trató de fábricas de muerte y destrucción, que incorporaban necesariamente los elementos de una racionalidad administrativa, fríamente ordenada y planificada, como los mismos procesos productivos del sistema capitalista.

Hemos visto cómo la sociedad occidental y cristiana se fue acostumbrando a las masacres y al exterminio a partir de la aparición de la llamada «guerra total», durante la primera guerra mundial, con el empleo de toda la racionalidad instrumental e industrial puesta al servicio de la muerte. Ello significó, asimismo, poner de manifiesto la irracionalidad de esa orgullosa racionalidad ilustrada, mostrar que la violencia exterminista ha sido desde siempre empleada, ya en las masacres perpetradas contra los pueblos aborígenes, en el tráfico de esclavos negros, en las muchas guerras de conquista e invasión, en las guerras colonialistas o en los permanentes genocidios que hacen parte del panorama político contemporáneo. Enzo Traverso escribió:

Las guerras totales también desvelaron una hipocresía acerca de la noción de derecho público europeo propio del contexto de civilización y de progreso que se había alcanzado en Europa en el siglo XIX, en la medida en que estas guerras reproducían, en el mundo occidental, algunos rasgos de las guerras coloniales del siglo XIX; unas guerras que siempre fueron concebidas como guerras de conquista y de exterminio, durante las cuales nunca se podía establecer una distinción entre combatientes y civiles. La gran novedad del siglo XX es, pues, que las características de las guerras coloniales se reprodujeron en el corazón mismo de Europa occidental, pero con unos medios técnicos de destrucción mucho más poderosos que los utilizados en el siglo anterior en Asia o en África.

La guerra total fue un gigantesco laboratorio antropológico en el cual se diseñaron las condiciones fundamentales de los genocidios modernos y del exterminio industrial del siglo XX. Durante la Primera Guerra Mundial, los soldados, por ejemplo, dejaron de aparecer como los héroes de las guerras tradicionales y se proletarizaron; a la hora de combatir, estaban simplemente incorporados a una máquina en la cual tenían que ejecutar tareas parciales, al igual que un obrero puede trabajar en una oficina o en una fábrica. (*Memoria y conflicto. Las violencias del siglo XX*)

En esta perspectiva, debemos ver las violencias de la Segunda Guerra Mundial y las que han seguido como una continuidad de esa imparable violencia que caracteriza todo el proceso de expansión y dominio de la burguesía: el fascismo, el nazismo y, en medio de la guerra, los campos de concentración y de exterminio, «no pueden ser interpretados y analizados solamente como una recaída en una barbarie ancestral, sino también como la expresión de una barbarie moderna, de una violencia que no se puede concebir fuera de las estructuras y de los elementos constitutivos de la civilización industrial, técnica, occidental y moderna».

Ya nadie puede afirmar seriamente que las diversas formas de muerte administrada, en campos de concentración y de exterminio, mediante las guerras químicas, el empleo de armas convencionales y no convencionales, por el uso de bombas y otras formas de aniquilación masiva, represente una evidente presencia del infierno o del demonio metafísico; ni siquiera se puede decir que sea una especie de «regresión» a supuestas etapas bárbaras de la historia, sino que debemos aceptar esto como una clara expresión de la llamada civilización industrial occidental. Como lo ha expresado Michell Lowy:

Las atrocidades en masa, perfeccionadas tecnológicamente y organizadas burocráticamente, pertenecen únicamente a nuestra civilización industrial avanzada. Auschwitz e Hiroshima no son «regresiones»: son crímenes irremediable y exclusivamente modernos [...].

En muchos aspectos, Hiroshima representa un nivel superior de modernidad, tanto por la novedad científica y tecnológica representada por la bomba atómica, como por el carácter todavía más distante, impersonal, puramente «técnico» del acto exterminador: apretar un botón, abrir la escotilla que libera la carga nuclear [...].

Esta modernidad la volvemos a encontrar en la cúpula norteamericana que toma la decisión –después de haber sopesado cuidadosa y «racionalmente» los pro y los contra– de exterminar a la población de Hiroshima y Nagasaki: un organigrama burocrático complejo, integrado por científicos, generales, técnicos, funcionarios y políticos tan grises como Harry Truman, en contraposición con la irracionalidad de los ataques de odio de Adolfo Hitler y sus secuaces [...].

Por último, la guerra estadounidense en Viet Nam, atroz por el número de víctimas exterminadas por los bombardeos, el napalm o las ejecuciones colectivas constituye, en varios aspectos, una intervención extremadamente moderna: se basa en una planificación «racional» –con la utilización de computadoras y de un ejército de especialistas–, que moviliza un armamento muy sofisticado, utilizando la tecnología de punta de los años sesenta y setenta: los aviones bombarderos B-52, napalm, herbicidas, bombas de fragmentación, etcétera. (M. Lowy, en «La dialéctica de la civilización: barbarie y modernidad en el siglo XX», *Revista Herramienta*, núm. 22, Ediciones Herramienta)

Y no se agota con estos ejemplos la paradójica actividad moderna y «progresista» de los vencedores. Hoy persiste la gran eficacia empresarial y militar imperialista, en favor de un desarrollo global que permita a las naciones atrasadas superar el *subdesarrollo*. Asimismo, se realiza una permanente campaña por la universalización de la democracia y en pro de la más amplia difusión y distribución de los derechos humanos. Estos llamados «principios universales» se han constituido en algo así como artículos de fe, en objetos de una falsa idolatría, que no admite ningún tipo de herejía, ninguna posibilidad de pluralismo ético ni las diversidades culturales. Se han impuesto, desde la «racionalidad occidental», a todo el mundo; y pareciera que buscan la conformación de una civilización mundial única, una perfecta comunión, un total ecumenismo.

Esta publicitada concepción del universalismo moral de los derechos humanos ha llevado a la promoción del intervencionismo y la injerencia militar y política por parte de los países presuntamente dueños de estos «ideales» y poderosamente armados que, con la disculpa de garantizar su aplicación en las más diversas sociedades y culturas, contando con el organismo llamado Naciones Unidas y con el apoyo de Estados dependientes, *a motu proprio* se han impuesto ante todos los pueblos del mundo, como los únicos garantes del «cumplimiento» de tales derechos.

El intervencionismo militar, los «ataques preventivos», las «misiones

humanitarias» y demás acciones bélicas contra pueblos y gobiernos que señalan como violadores de esta supuesta «ética mínima planetaria», en realidad velan, ocultan y enmascaran las verdaderas intenciones geopolíticas y expansivas que mueven a estos Estados y organizaciones auto-denominados «protectores de los derechos humanos», empeñados en buscar justificaciones teóricas para la agresión, las invasiones y el uso de la fuerza contra aquellos países que no se amoldan a sus intereses imperiales.

Las Naciones Unidas, convertidas hoy en una mera oficina de administración de los negocios imperiales, autoriza esos «ataques preventivos» e intervenciones armadas, en nombre de la «libertad», de la «democracia» y del «humanitarismo», en cualquier parte del mundo, prevalida del reconocimiento de autoridad legítima que le garantizan esos mismos Estados poderosos. Con todos esos elementos se han enmascarado las intromisiones bélicas y el establecimiento de Estados títeres del poder imperial.

Todos esos esfuerzos por salvar la civilización forjada por el capitalismo, incluida la lucha por imponer los derechos humanos en todo el mundo, constituye, por decir lo menos, un trabajo inútil frente al hundimiento y al irreversible *Ocaso de Occidente*, a la inminente catástrofe que ya vivimos y que ha sido elaborada durante la modernidad por la (al parecer) insustituible ideología del progreso, por esa «dirección única» que llamara Walter Benjamin —impuesta a toda la humanidad mediante la fuerza de las armas, de los convencimientos ilustrados y del mercado.

La fatalidad del uniformismo y la homogeneidad ecuménica decretada por Occidente para todos los seres humanos; esa perversa pérdida de toda pluralidad y el sometimiento a un destino manifiesto de progreso y armonía que caracterizaría el devenir histórico de la humanidad (tanto en la versión del capitalismo tardío, hoy mundializado, como en la del fracasado «socialismo real») ha conducido, luego de la muerte de Dios que señalara Nietzsche, a la muerte del hombre, reducido, tras el falso optimismo de un «final feliz» —como fin de las ideologías, fin de la historia e imposición del «pensamiento único»— a una escatología mesiánica y redentorista representada en el imperativo global de unos derechos humanos insertos en una falsa concepción humanista. «No hay nada más repulsivo éticamente que la idea de que, detrás de una superficie de di-

ferencias, todos compartimos el mismo núcleo de humanidad», ha puntualizado Slavoj Žižek.

No vivimos en un mundo abstracto. Los derechos humanos, planteados como panacea universal, en un mundo cargado de miserias e inequidades, no dejan de ser una burla teórica por parte de los grupos hegemónicos; un perverso juego diabólico acerca de cosas que nunca han existido, como la brujería, las posesiones, los pactos diabólicos o el mismo diablo y el infierno...

## **C. NOTAS CONTRA EL ESTADO DEL BIENESTAR (EL DEMONIO DEL PROGRESO ES TAMBIÉN UN ALIADO DEL LLAMADO «ESTADO DEL BIENESTAR»)**

### **C.1 - El Estado benefactor**

Vivimos una época supuestamente pos-bélica y pos-soviética caracterizada por el triunfo mundial del capitalismo... El modo de producción capitalista y la mentalidad burguesa que hoy conocemos no han sido siempre iguales: se han modificado conforme al desarrollo de las fuerzas productivas, a las periódicas crisis que los afectan y a la estructura de las relaciones sociales establecidas en cada una de sus etapas históricas y en los distintos territorios y regiones que ha conquistado, sin abandonar jamás las tesis del progreso.

La supervivencia histórica del capitalismo ha estado condicionada a la manera como ha sabido superar los conflictos. El capitalismo, en su ya largo proceso, ha tenido que superar las variadas crisis que siempre expresan la confrontación existente entre los intereses del capital por una parte y los intereses de los trabajadores por la otra.

Los orígenes del capitalismo están marcados no solo por su lucha teórica contra la abigarrada mentalidad cristiano-feudal, sino por intensas acciones de violencia que, por supuesto, liberarían a campesinos y artesanos de la coacción gremial, la servidumbre y demás trabajos feudales, pero que también les despojaría de todos sus medios de producción, de sus títulos y propiedades personales, y, lo que es más grave, de todos los bienes comunales y de dominio público que secularmente se habían mantenido. Estas brutales expropiaciones del pueblo señalan la génesis del moderno modo burgués de producción y de la fáustica concepción de la propiedad privada que lo acompaña.

El conflicto ha sido permanente entre los dueños del capital y los trabajadores, obligados a vender su fuerza de trabajo para poder sobrevivir. Pero no siempre ha sido indispensable la violencia directa, la cual se creía que con el tiempo solo se emplearía en casos excepcionales, dado que «en el propio transcurso de la producción capitalista, se va formando una clase obrera que, a fuerza de *educación*, de tradición, de costumbre, se somete a las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales» (Marx). Sin embargo, el mefistofélico apetito de riqueza y de poder por parte de la clase poseedora no tiene límites y la burguesía siempre ha empleado el poder del Estado para «regular» los salarios, intentando fijarlos exclusivamente dentro de los marcos que los benefician con una mayor extracción de plusvalía, tanto alargando las jornadas de trabajo, como acelerando los ritmos laborales y manteniendo, en todo caso, a los obreros dentro de unas rígidas medidas coercitivas y de dependencia ideológica —por lo que dios y el diablo seguirían manteniendo, bajo el nuevo modo de producción, similares fuerzas y poderes a los que tenían bajo el feudalismo.

La revolución industrial habría de modificar notablemente las condiciones de producción. Las máquinas en gran medida sustituirían la fuerza humana y grandes transformaciones ocurrirían entonces en las relaciones sociales. Se intensificaría no solo la producción, sino también la comercialización de los bienes producidos. Pero este incremento de la producción y de la productividad, en lugar de traer mayor bienestar a los trabajadores, llevó, por el contrario, a la intensificación de los intereses de lucro y de acumulación por parte de los capitalistas. La introducción del maquinismo no significó mejoría para el sector de los trabajadores, pues muchos de ellos serían expulsados del proceso productivo e irían a engrosar el ejército de los desocupados, mientras que quienes se quedaron fueron sometidos a una mayor exacción de plusvalía, ahora bajo la condición de trabajos rutinarios y repetitivos. Además, como operarios de estas máquinas, tendrían que ponerse constantemente al día y seguir el ritmo que marca el incesante desarrollo de las nuevas tecnologías.

La expansión del colonialismo, con la desaparición forzada de pueblos y culturas, paralelamente, llevaría a una mayor abundancia de materias primas y, por supuesto, a la ampliación de la producción capitalista; pero el aumento de las ganancias de los capitalistas no repercutiría en beneficio de los obreros, dado que los mayores costos de producción establecidos por la incorporación de más y nuevas máquinas y tecnologías debían compensarse con los salarios de los trabajadores. Se hacía indispensable, entonces, para los capitalistas, que los obreros ganaran menos, que las

mujeres y los niños trabajaran en fábricas y talleres infernales, sometidos a extenuantes jornadas denunciadas por escritores como Charles Dickens, a fin de que los patronos ganaran cada vez más y no se atrasaran con respecto a las innovaciones tecnológicas —lo que los podría sacar de competencia. Esta es la diabólica lógica del capitalismo, que siempre ha sido «salvaje».

Y, en el plazo de muy pocos años, la miseria de los trabajadores se fue intensificando, mientras el Estado apoyaba solamente a la clase burguesa. Los trabajadores expoliados, con base a sus experiencias, irían adquiriendo conciencia de clase, organizándose cada vez mejor y estableciendo la necesidad de imponer cambios radicales en las condiciones económicas, sociales y culturales de su existencia. Muchos pensadores e intelectuales, incluso de la burguesía, fueron delimitando puntos de vista y perspectivas ideológicas que confrontaban abiertamente la inhumana explotación que propiciara el capitalismo, guiado por unas supuestas «leyes naturales».

Así las cosas, las explosiones de rebeldía popular, conjuntamente con la estructuración de claros lineamientos ideológicos para las pretensiones de los trabajadores y el propio desarrollo de las crisis internas del capitalismo, llevarían a la necesidad de forzar una reversa, un cambio en las relaciones sociales de producción.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, se va conformando la fuerza del sindicalismo en toda Europa, se empiezan también a estructurar los primeros partidos políticos obreros; y se va constituyendo una poderosa fuerza que habría de alterar muy seriamente las relaciones de explotación capitalista. Así ingresamos al azaroso siglo XX.

Simultáneamente, con este proceso de concientización y organización de las clases trabajadoras, el modo de producción capitalista entra en un período de crisis de sobreproducción, que significaría no solo una cruda ampliación de la explotación clasista, sino los inicios de una contienda inter-capitalista por la hegemonía mundial. Ello llevaría a los gobiernos de los países industrializados a intentar el reparto del botín del mundo y, por supuesto, a la Primera Guerra Mundial, iniciada en el año de 1914.

La conflagración mundial aceleraría los procesos revolucionarios y el desarrollo de la conciencia de los trabajadores. La Revolución Rusa de 1917 instauraría una nueva inquietud en el corazón de los burgueses y les haría temer por la validez de su proyecto expansionista. Entonces, la idea del demonio recobra sentido: ahora, para la atemorizada burguesía, el «mal» lo representan las tesis y propuestas reformistas, sindicales y revolucionarias; y ellos, los explotadores, encarnan el «bien», la «bondad», el «bienestar»...

La revolución bolchevique de 1917 de alguna manera modificaría el curso de la historia, porque imponía a la burguesía la necesidad de negociar, de transar con los trabajadores, reduciendo así las expectativas de ampliar cada vez más la plusvalía.

Durante los años de posguerra las ilusiones de paz se desvanecen y un tremendo caos en los procesos productivos sorprendería a la orgullosa burguesía. Es entonces cuando se introduce un dislocamiento en las intensiones del omnímodo poder capitalista, que entra a ensayar otra fórmula, a desbrozar la vía bienestarista, a fin de contener el ascenso gradual del socialismo y queriendo impedir las crisis que agobian su modelo de desarrollo y de progreso.

El inglés John Maynard Keynes, sin duda alguna el más representativo economista del siglo XX, afectado profundamente por el terrible panorama que mostrara la crisis mundial de la economía de finales de los años veinte (con millones de seres humanos arrojados a la desocupación y a la depauperación generalizada, provocada por el desaforado proceso de acumulación capitalista), publicó en 1936 su libro *Teoría general del empleo, el interés y el dinero*, con el cual ejercería la más dura crítica a las denominadas leyes «naturales» del capitalismo, que los economistas ortodoxos consideraban inamovibles. De esta forma, se daría origen, dentro del capitalismo, a una nueva concepción de la ciencia económica, cuyo principal propósito era corregir la tendencia a una mayor sobre-explotación del trabajo por parte del capital, buscando la extensión del «bienestar» en el sector de los trabajadores, mediante el incremento de los salarios y procurando que se constituyeran más fuentes de empleo. Recomendó una amplia intervención del Estado en la economía, impulsando la generación directa de empleos, apoyando la industria y en general buscando el control de las empresas y la función social de gasto público en aspectos tan cruciales como los servicios públicos, la seguridad social, la educación y la salud.

Esta política empezaría a operar como una especie de exorcismo contra los demonios de la revolución. Se buscaba paliar un poco la explotación capitalista; por ello, propone una distribución más equitativa de los ingresos, con impuestos mayores a la propiedad que al consumo, reducir los costos financieros del dinero, y fomentar el bienestar social, la capacidad de compra y, en general, la calidad de vida en la población trabajadora. Introduciría una clara competencia intervencionista del Estado en los asuntos de la economía. *De esta forma, se mostraba desconfianza hacia la vieja economía clásica, que proponía dejar a la iniciativa privada y a la «mano invisible» del mercado la regulación social, y se salía al paso a las teorías socialistas, que negaban de plano el modo burgués de producción.*

Las originales propuestas de Keynes serían prontamente aceptadas por la mayoría de los Estados capitalistas, que así logran escapar de la crisis cernida sobre ellos. Esta oportuna intervención estatal sobre la economía, esta corrección en los rumbos del capitalismo, significaría, a la postre, la sobrevivencia del propio modo burgués de producción a nivel mundial; y es lo que se conoce como el Estado de Bienestar Social.

Por primera vez en sus ordenamientos jurídicos e institucionales, tanto las metrópolis como los países dependientes establecerían «la función social de la propiedad»; se extenderían los beneficios de la seguridad social; surgirían nuevas relaciones laborales en la ciudad y en el campo y, por supuesto, se impulsarían políticas de desarrollo científico y tecnológico, adecuando el sistema educativo a tal propósito y dando el más extraordinario apoyo al servicio de la educación pública en todos sus niveles, formas y modalidades. Es decir, la educación se enrumbaría hacia una dependencia total con respecto de la economía...

## **C.2 - El miedo como factor de equidad social**

Así pues, desde octubre de 1917, fecha de la instauración del primer Estado comunista, pero más específicamente después de la segunda guerra mundial, con la expansión del campo socialista, el miedo a los demonios de la revolución social acompañaría a las distintas burguesías a nivel mundial. Esta sería la principal característica de los regímenes capitalistas. Con la posguerra, restablecido de nuevo el ordenamiento internacional, vendría un período general de enfrentamiento entre los países del llamado mundo occidental y aquellos otros que orbitaban alrededor de la Unión Soviética. Este fenómeno de reciente historia se conoce bajo el nombre de «la guerra fría»; y se estructura a partir del incremento del miedo, entre las clases dominantes, por la posible extensión del comunismo y la revolución social —pregonada por los gobernantes de los países del «socialismo realmente existente». Este temor por la auténtica o ficticia «amenaza comunista» llevó también a los grandes propietarios, a las oligarquías y a los gobernantes de los países capitalistas, a ceder en algo sus desaforadas pretensiones de un mayor enriquecimiento mediante la sobre-explotación del trabajo. Aprendiendo de la economía planificada de los países socialistas, se empezó a hablar entonces de «*planes de desarrollo*» también en las economías y gobiernos capitalistas. Se trataría de algo así como del lobo vestido con piel de oveja, del demonio haciendo hostias, del diablo procurando convencernos de que no existe.

Superado el colapso económico, político y social generado a partir de la Segunda Guerra Mundial, y ante el demostrado fracaso de los llamados

Estados totales o «totalitarios», se abre un período de prosperidad para los países capitalistas industrializados, que les llevó incluso a superar el temor por la revolución social en sus territorios. Sin embargo, los regímenes totalitarios, autoritarios y fascistas perviven brutalmente aún en las zonas periféricas y marginales, en las antiguas colonias, en lo que se dio en llamar «el Tercer Mundo»; y las democracias liberales, de que tanto se ufanan los capitalistas, solamente tienen existencia real en las grandes metrópolis y países pos-industrializados, hoy supuestamente alejados de la amenaza de la revolución social, pero convertidos de manera irreversible en una especie de democracias que incorporaron el fascismo en sus realizaciones —bajo regímenes «demofascistas».

El derrumbe de la Unión Soviética, debido más a su propia incompetencia que a una presunta validez de los dogmas del capitalismo, ha permitido que, como anota Eric Hobsbawm, «por ahora el capitalismo y los ricos hayan dejado de estar asustados. Todo lo que hizo la democracia occidental algo digno de ser vivido para su gente —la seguridad social, el Estado benefactor, un ingreso alto y creciente para sus asalariados, y su consecuencia natural: la disminución de la desigualdad social y de la desigualdad de oportunidades de vida— fue el resultado del miedo». Este miedo a los pobres y a los trabajadores organizados pareciera superado hoy; y por ello se afanan, desde una pretendida unipolaridad del mundo, por revertir la historia —no solo para los pueblos dependientes y subdesarrollados, sino para todas las estructuras sociales que asumen la marginalidad y la exclusión de las grandes mayorías como proyecto «democrático». Hoy se ha regresado abiertamente a las condiciones del llamado capitalismo salvaje, reinstaurado ahora bajo el nombre de «Neoliberalismo» y apertura económica.

El llamado Estado del Bienestar surgió históricamente a causa de la aparición y el gradual desarrollo de las luchas de los trabajadores, que obligó a la burguesía a establecer los principios mediadores; es decir, a aplicar los derechos civiles y las garantías sociales, económicas y culturales proclamados desde el triunfo de las revoluciones burguesas, pero sistemáticamente incumplidos. Daba vigencia a las proclamadas tesis de la seguridad social; a las reivindicaciones salariales y asistenciales, como pensiones, seguros sociales, protección contra el desempleo, junto a derechos como la educación, la cultura, la recreación y la ampliación de los servicios públicos para el conjunto de los trabajadores y la ciudadanía en general. Cada uno de estos principios mediadores empezó a aplicarse en las postrimerías de la primera guerra mundial y, tras la segunda guerra, tomaría cuerpo el denominado *Estado del Bienestar keynesiano*, también

conocido publicitariamente como el *Estado Social de Derecho*, que sería presentado como el mayor logro de la modernidad burguesa, como una panacea que buscaría ser aplicada en todos los rincones del mundo.

Sin embargo, de manera coincidente, *Auschwitz* también representa la modernidad burguesa, no solo por su estructura de fábrica de muerte científicamente organizada, que utilizó las técnicas más modernas y eficaces, sino porque es la más clara expresión de la continuidad de los intereses del capitalismo. El genocidio de los judíos, de los gitanos, de otras etnias y de los contradictores políticos, es también, como observa Zygmunt Bauman, un producto típico de la cultura racional burocrática burguesa, que elimina de la gestión administrativa toda interferencia moral, como lo precisara Weber. Desde este punto de vista, deviene resultado del proceso civilizador, en cuanto racionalización, planificación y centralización, tanto de la violencia (supuesto monopolio estatal) como de la productividad social —que debe funcionar con indiferencia moral, regla ética del capitalismo. Bauman analiza *Auschwitz* como un modelo de *management*, en el cual se dan todas las características de la gestión, de la organización del trabajo, de la racionalización productiva y administrativa, de la división gerencial y jerárquica (entre organización, planeación y ejecución de las tareas) de todo un conjunto que desemboca ya no en la producción, sino en la destrucción y la muerte. En definitiva, toda una serie de características que definen el paradigma weberiano de la burocracia y de la modernidad administrativa y el paradigma fordista y taylorista de la moderna producción serial capitalista está presente, tanto en el llamado Estado de Bienestar, como en los regímenes exterministas...

El período de ensayo del llamado «Estado de Bienestar» o *Estado Social de Derecho*, rindió sus frutos: finalmente significó lo que Pedro García Olivo ha denominado «el bienestar de los Estados», con funcionarios y burócratas comprometidos, al igual que en los denominados «Estados totalitarios», en que la maquinaria del poder funcione perfectamente. Se trata del mismo compromiso del funcionariado clásico, de esas «ruedecillas de la maquinaria administrativa», reingresados ahora, con más fuerza, a sus históricas funciones de control, vigilancia, represión y explotación; actuando como tejido conjuntivo entre el Estado y los «ciudadanos», entre los explotados y los explotadores; y asumiendo las mismas tareas que hipócritamente el liberalismo repudió en los que denominó regímenes totalitarios —pero incorporadas ahora más sutilmente, con estrategias simbólicas, a la defensa de la poderosa máquina estatal, en un fascismo democrático al que ya no se le puede denominar «totalitario».

Así, bajo el simulacro demoliberal, sosteniendo el mismo régimen de explotación, pero sacando lecciones de las crisis, de las guerras y de la propia competencia con la economía socialista, el capitalismo ha logrado sobrevivir. Y no solo eso, sino, incluso, cree haber derrotado al socialismo.

### **C.3 - Las paradojas de la democracia: ¿es posible un totalitarismo benefactor?**

El llamado Estado de Bienestar o Estado Social de Derecho se presenta publicitariamente como la más clara salida a la explotación desmedida, como un ejercicio de control que dignifica el capitalismo, como la principal confrontación a los excesos «totalitarios». El concepto de totalitarismo, introducido al lenguaje político, hoy hace parte del debate intelectual de una manera incontrovertible. El totalitarismo se muestra como la salida de las normas y las reglas usuales y corrientes del desarrollo del modo de producción capitalista. Esta concepción del totalitarismo está hermanada con la muy en boga noción de «capitalismo salvaje», con que hoy quiere sugerirse que *existe un capitalismo algo así como humano, civil, ordenado, organizado, incapaz de explotar por encima de las buenas relaciones con los trabajadores, embleco que se encuentra inserto no solo en las propuestas demoliberales, sino en el pragmatismo supuestamente de izquierda de los socialdemócratas y de los variados promotores de la llamadas terceras vías...*

Como nos lo aclara Zizek: «Desde el momento en que uno acepta la noción de “totalitarismo”, queda inserto firmemente en el horizonte democrático liberal». Define el término «totalitarismo» como una especie de subterfugio que nos impide pensar en compromisos políticos radicales de confrontación a ese liberalismo, so pena de caer en los extremos del holocausto o los gulags. Escribe Zizek: «De esta forma los bellacos liberales conformistas pueden encontrar una satisfacción hipócrita en su defensa del orden existente: saben que hay corrupción, explotación y todo lo que se quiera; pero cualquier intento de cambiar las cosas se denuncia como éticamente peligroso e inaceptable, como una resurrección del fantasma del totalitarismo» (S. Zizek, 2002, p. 14). Para ellos, todo lo que se aparte de lo políticamente correcto, es decir, de esa democracia liberal que pretenden universalizar, es una amenaza «totalitaria».

Zizek señala irónicamente que, en las sociedadespreciadas como democrático-liberales de Occidente, perviven mal disimuladas las mismas estructuras de explotación, direccionamiento, supervisión y vigilancia que caracterizan a los regímenes denominados «totalitarios», impositores de una única visión del mundo a sus ciudadanos. Para Zizek, el orden

capitalista, en cualquiera de sus versiones o modalidades, es culpable de la pérdida de la individualidad y de las diferencias; culpable de la generalizada deshumanización del mundo contemporáneo; representa el mal. Y ello, de una manera paradójica, no solo bajo las formas totalitarias, sino bajo todas las tesis y maneras de la civilizada democracia burguesa, porque la democracia liberal no es, en sí misma, más que una estructura mítica, que pretende imponerse por la fuerza en los más alejados rincones del mundo —mientras subsiste en los grandes centros de poder occidentales gracias a la similitud, a la mismidad, y al pensamiento único característicos de estas sociedades, que se nos presentan como si no contuvieran ningún tipo de antagonismos.

Paradoja y ambivalencia estructural que lleva a muchos —no sin razón— a aceptar tesis como las de la anulación de todas las diferencias políticas entre la izquierda y la derecha. «Y, significativamente —asevera Zizek— en nuestras sociedades occidentales es la derecha la que dirige a lo que queda de la corriente principal de la “clase obrera” e intenta movilizarla, mientras que la “tolerancia” multiculturalista se está convirtiendo en lema de las nuevas “clases simbólicas” privilegiadas (periodistas, profesionales del mundo académico, directivos empresariales...).»

Este tipo de opciones «políticas» son profundamente falsas y artificiales; pertenecen al universo del simulacro democrático, bajo la sigla o el signo que se presenten o digan asumir. Son algo así como placebos o distractores para unas masas carente por completo de toda posibilidad de decisión autónoma.

Todo el espectro ideológico y político demoliberal, socialdemócrata y multicultural contemporáneo, tanto en las desarrolladas y postindustriales como en las dependientes sociedades de Occidente, llámense de centro, de izquierda o de derecha, esta contaminado de esa ambigüedad legitimadora del *statu quo*; y no representan para nada la opción anticapitalista. «El principal problema político actual es, por consiguiente, cómo romper este consenso cínico». ¿Cómo diferenciar a Dios del diablo, si todo lleva indefectiblemente la impronta del Demonio?

#### C.4 - El final del mesianismo

Dante Alighieri, en el Canto Tercero de su *Comedia*, dice haber visto sobre la puerta del infierno una inscripción en letras negras que le llenó de espanto y de pavora. Escrito que concluía con esta terrible sentencia: «Renunciad para siempre a la esperanza». *El infierno*, que —según Enzo Traverso— «designaba una condición que trascendía la vida terrestre»... Esa imagen dantesca del infierno, que habita nuestra cultura desde la

Antigüedad y que fuera «asumida como referencia paradigmática de la definición del mal», ya se evoca comúnmente como símil de la deshumanización vivida bajo los regímenes fascistas; y se ha comparado el Estado nazi, y sus campos de concentración y de exterminio, con un «infierno organizado» (Eugen Kogon).

Pero no es solo la condición de *Auschwitz* y del llamado Tercer Reich lo que puede compararse con el infierno en nuestras modernas sociedades. El infierno y la muerte están presentes —siempre han estado— en las diversas formaciones políticas y sociales del capitalismo, en las variadas formas de organización política y económica de las sociedades burguesas; en la razón instrumental que les guía; en su ciencia sin conciencia; en su ética laboral; en su fordismo, en el taylorismo; en la pretendida neutralidad valorativa de sus instituciones,...

Después de los campos de exterminio, los programas nazis de eutanasia y las fábricas de muerte como *Auschwitz*; luego de las bombas atómicas sobre Hiroshima y Nagasaki; de las purgas, masacres y hambrunas del estalinismo; del genocidio francés en Argelia; del terrorismo belga sobre el Congo; del horror norteamericano en Viet Nam; de Pol Pot en Camboya; de los crímenes sionistas en Sabra y Chatila, y las constantes masacres en Palestina, etcétera; podemos entender que el «mal» se ha cotidianizado, se ha vuelto habitual, consuetudinario.

Además, en nuestras sociedades consumistas las fronteras entre el bien y el mal se han desvanecido, bajo el imperio de la psicología de masas, la pérdida de la individualidad y, en general, de toda autonomía, con individuos tan corrientes como Adolf Eichmann —incapaces de distinguir entre el bien y el mal— pero monstruosamente obedientes.

Después de vivir y padecer esa asiduidad del mal, tenemos que entender definitivamente que la maldad no tiene orígenes infernales, demoníacos, sino que es algo terriblemente humano y «normal»; descubrir, con Joseph Conrad, que el horror es burocráticamente habitual y que «el corazón de las tinieblas» está inscrito en la propia estructura de las contemporáneas sociedades y que no es posible ya la salvación, por lo que debemos aprender a vivir sin esperanza, bajo la indeleble marca del infierno... en la Tierra.



### **III**

#### **LOS VICTIMADOS**

**Morir de Estado: la trastienda alterófoba y etnocida  
de las administraciones bienestaristas**



## DE ABORÍGENES Y PASTORES: EN LOS EXTRARRADIOS DEL ESTADO

### *Diferencia amenazada que nos cuestiona*

Habrá que vestir luto por el hombre  
el día en que desaparezca el último iletrado.

E. M. Cioran

### PREÁMBULO

#### De qué hablaré

Pretendo hablar del «mundo rural-marginal», que se desdobra en función del grado de «modernidad» de las sociedades: en el entorno de los llamados *países desarrollados*, centro capitalista, el mundo rural-marginal se refugia en las aldeas de montaña, recónditas, aisladas, un tanto inhóspitas, y se expresa en la figura del pastor antiguo; en el ámbito de los llamados *países subdesarrollados y emergentes*, periferia que en parte dejará de serlo, el mundo rural-marginal halla su imagen más nítida en la comunidad indígena orgullosa de sus «usos y costumbres» tradicionales, en los pueblos indios que hacen valer su comunalismo económico, su igualitarismo social y su democracia directa tal verdadera empalizada contra la apisonadora occidental del Capital y el Estado de Derecho.

Obedeciendo a muy distintos procesos históricos, entre lo rural-marginal occidental y extra-occidental se descubren sorprendentes analogías estructurales. Pero me interesa, en particular, subrayar lo «atentatorio», lo «disidente», lo «insumiso» de este mundo, ciertamente amenazado, *ante* la sensibilidad «moderna», «ilustrada», *ante* el sujeto «racional».

Quisiera, con este doble movimiento de escritura, evocar la crisis y decadencia de las sociedades occidentales, tal y como se refleja en el *espejo roto* de lo rural-marginal.

## Desde dónde hablaré

Hablaré *por* la experiencia, como hombre que reside, desde hace más de veinte años, en aldeas de pastores, fugitivo de la ciudad y de la educación mercenaria, aferrado durante mucho tiempo a un pequeño rebaño de cabras lo mismo que a una tabla de salvación frente a la axiomática de la civilización occidental. Experiencia también de un viajero que exploraba la resistencia indígena a fin de *negarse a sí mismo*. Y hablaré desde la escritura, por haber compuesto, mirando afuera, *Desesperar* y *La bala y la escuela*, compendio de lo que quise aprehender de ese mundo periférico; y, mirando adentro, *El enigma de la docilidad*, síntesis de lo que he logrado odiar de la centralidad de nuestra cultura.

## A. PROTOCOLO DE APROXIMACIÓN A LA DIFERENCIA

### A.1 - Caleidoscopio de la otredad

Apenas ingresamos en el mundo rural-marginal, una sensación de extrañeza profunda, que linda con la fascinación pero también con la inquietud, nos embriaga irreparablemente, delatando que hemos chocado con la alteridad arrogante, con la contestación y el desafío de la *diferencia*.

Carla, para quien la existencia de las brujas es tan indiscutible como la de Dios Padre, pinta y repinta sus habitaciones de azul, a fin de ahuyentar a los malos espíritus. Crió a Petra con leche de cabra, acostubrándola a mamar por sí misma del animal, sus labios contra la ubre. Su hijo Maximino les hace culos a los corderos que nacen sin esfínter, operación que los Servicios Veterinarios consideran impracticable. Consigue salvarlos. Ernesto no come nada que no haya cocinado personalmente, y cuyos ingredientes no provengan de sus huertos o de su pequeña granja. Salud de hierro. Rigurosamente fiel a sus innumerables invencibles manías. Cuando la zorra empieza a merodear hambrienta por las eras, Basilio duerme al raso, con sus gallinas, y aunque llueva. No obstante, suele perderlas. Dirige el ganado como un director de orquesta a los músicos: desde un lugar elevado, sin moverse, con solo gritarles. Dicen que habla con los animales... Estuvo en la cárcel por responder con una paliza al Guardia Civil que, faltándole al respeto, le reclamó en son de burla el carné de identidad. No lo tenía, por supuesto. Un bastonazo en los morros del policía fue su forma de identificarse. Millonario, no trabajaba

por dinero. Austerísimo, no cambiaba dinero por propiedad: enrollaba los billetes meticulosamente y los introducía en botes de hojalata que luego esparcía por la cambra, donde la humedad, el polvo y las alimañas se encargaban de echarlos a perder. Joaquín se trata las heridas con el mismo producto que usa para desinfectar sus corrales: «zotal»...

Las enfermedades del globo ocular se curan en mi aldea poniéndole al animal un pañuelo anudado al cuello. Las intoxicaciones, pegándole un mordisco en la oreja, para que sangre gota a gota. La meteorología se rige por la luna. Los curanderos son más estimados que los veterinarios. De modo casi unánime, se cree en el «mal de ojo»; pero son muchos los que niegan la existencia de las bacterias, de los virus y, en general, de cualquier enemigo no-visible de la salud. Si el día de San Antón no se le hace una hoguera al benefactor de los animales, habrá muertes en el hato con toda seguridad. El tétanos es una serpiente que le entra al hombre por un pie, le crece dentro y, por fin, se come su cerebro. Un hueso de conejo lanzado al aire determina, según como caiga, el sexo del niño que habrá de nacer. Igual que existen los curas, existen los demonios: cuestión de fe. Las puertas que chirrían barruntan lluvia. Un partido político que gana las elecciones es como una oveja vieja que tenemos que cebar para sacrificarla y hacer chorizos. Cuando por fin engorda, come muy poco y ya casi no supone gasto. Nos conviene que el partido en el gobierno sea siempre el mismo, una vez cebado con nuestros dineros; pues, si entra otro, nos robará como aquel, para engordar a su gente, que llegará flaca y con hambre. Hay una nube rechoncha, llamada «la tonta Baltasara», que aparece por levante y anuncia tormenta para el día siguiente. Por cierto, la última «tonta Baltasara» resultó ser un incendio. El interés de los doctores es hacer muchas recetas, pues tienen comisión en la farmacia. Me lo cuenta Alejandro: «Un pastor leyó una vez, en un libro muy antiguo, de cuando se sabían todas las cosas y las letras se adornaban con dibujos, que, andando el tiempo, la tierra entera se convertiría en un desierto. Y debe ser verdad, por lo antiguo que era el libro y lo elegante de los dibujos».

Para los indígenas de América del Sur, todos los seres, humanos y no-humanos, todos los entes, son «gente», tienen «alma» y mantienen entre sí relaciones de igualdad y de fusión, por lo que, en rigor, *no existe la Naturaleza*. Los zapotecos de Juquila Vijanos no quieren que el Mal Gobierno les certifique la propiedad privada de las fincas que, de hecho, trabajan individualmente porque «la tierra no puede tener dueño», «venderla es como vender a la propia madre» y la Comunidad sufriría si un hermano decide mercantilizar su parcela. El dios de la productividad, Bada'ó Bzan, castigó a todos los pueblos de la Sierra Juárez de Oaxaca, con varias y sucesivas plagas de langosta, en la tercera década del siglo XX, enojado por la actuación de un indígena, que recurrió a la Justicia

mexicana, a la ley positiva del Estado, para resolver sus problemas conyugales, en lugar de solicitar el auxilio y la intervención de la Comunidad. Falló él, por confiar en una instancia externa y extraña; y fallaron todos sus compañeros, por no haber sabido evitarlo... El bene ya', divinidad *negativa* de la riqueza, que se presenta con aspecto de mestizo o de hombre blanco, origina la perdición de los indígenas al inculcarles la afición a los negocios y el espíritu de beneficio. El grano de maíz que ha caído al suelo y ahí queda olvidado por los hombres *llora* hasta que un hermano lo recoge: el maíz piensa y siente por la comunidad y llora por lo que descubre. Los indígenas de Cajonos estiman que, mientras continúen en el hogar las pertenencias del difunto, ni este descansará como se merece ni los vivos podrán librarse de su recuerdo opresivo, por lo que conviene envolver todos esos objetos en el petate del familiar finado y encargar a un borracho o a un vago que le prenda fuego lejos de la casa. Los chamulas de San Cristóbal de Las Casas celebran su culto sin sacerdotes, sin oficiantes; y, en un momento del ritual, sacrifican gallinas y las rocían con Coca-Cola ante los irreconocibles iconos de la Virgen, Jesús o los Apóstoles (ataviados y coloreados de modo extravagante). Si, tras una borrachera, de vuelta a casa, te cruzas, en Guatemala, con el *gadijo negro*, una Desgracia te aguarda sin remedio; si te cruzas con el *gadijo blanco*, la embriaguez será alegre y solo tendrá consecuencias festivas. Don Juan No, el Sombrerón, seduce a los hombres débiles, prometiéndoles riquezas y bienes materiales; y luego los castiga por su avaricia, llevándolos a las puertas de la muerte o con la desaparición de sus seres queridos...

Estas imágenes «brutas» de la Diferencia, que he tomado al azar, tal meras pinceladas aleatorias de la otredad, suelen fomentar en nuestros investigadores un muy turbio «coleccionismo antropológico», en una suerte de «parque temático de la Humanidad». Sin embargo, admiten un desplazamiento de la perspectiva, erigiéndose en señales de una *resistencia* al proyecto psíquico-cultural de las potencias capitalistas occidentales, empresa homogeneizadora que cabe enunciar así: elaboración de la Subjetividad Única (forma planetaria de conciencia; un mismo «tipo de alma», enigmáticamente dócil, especificado sin descanso por los cinco continentes).

## A.2 - Diferencia no-inteligible

### *Occidente carece de un poder hermenéutico universal*

Se suscita una cuestión previa, casi de protocolo, que no quiero desatender: ¿ese «otro» de nuestro modelo social y político, vinculado a entramados culturales que nos provocan extrañeza, es para nosotros verdaderamente accesible? ¿Podemos aspirar a «desentrañarlo», a «conocerlo» y a «describirlo»? ¿Está al alcance de nuestras técnicas de exégesis, de nuestra forma de racionalidad?

A este respecto, mi postura es nítida: Occidente carece de un privilegio hermenéutico universal, de un poder descodificador planetario que le permita acceder a la *cifra* de todas las formaciones culturales. Hay, en el «otro», aspectos decisivos que se nos escapan siempre. Baste el título de una obra, que incide en esa miopía occidental: *1492: el encubrimiento del otro*, de E. Dussel. Y, al lado de ese déficit cognoscitivo de Occidente, cuando sale de sí mismo y explora la alteridad cultural «lejana», encontramos su naufragio ante configuraciones que le son próximas. De ahí la elaboración «urbana» del estereotipo del «rústico» y la tergiversación «citadina» de la condición «montaraz». Las dificultades que proceden del campo del lenguaje (lenguas «ergotivas» indígenas, agrafia y culturas de la oralidad rural-marginales,...) y que arrojan sobre las tentativas de «traducción» la sospecha fundada de fraude y la certidumbre de simplificación y deformación —como se desprende, valga el ejemplo, de los estudios de Lekendorf y Lapierre en torno al papel de la intersubjetividad en las lenguas mayas— sancionan nuestro fracaso ante la diferencia cultural, ante la otredad civilizatoria.

Pero el diagnóstico no se agota en la imposibilidad de intelección de la alteridad cultural. La *ininteligibilidad del otro* arrostra un abanico de consecuencias y se nutre de argumentos diversos:

- Entre el «universalismo» de la cultura occidental y el «localismo trascendente» de la culturas rural-marginales e indígenas, no hay posibilidad de «diálogo» ni de «respeto mutuo»: Occidente constituye una «condena a muerte» para cualquier cultura localista o particularista que lo atienda (*Derechos Humanos, Bien General Planetario, Razón Universal*,... son sus estiletos).

- «La Razón no es popular»; y el mundo rural-marginal, indígena o pastorio, no está «antes» o «después» de la Ilustración, sino *en otra parte*.

La cosmovisión holística de estas culturas, con su concepto no-lineal del tiempo, choca sin remedio con el «hacha» occidental, que, así como define campos, saberes, disciplinas, especialidades..., instituye «etapas», «fases», «edades». Desde la llamada «Filosofía de la Liberación» latinoamericana se ha repudiado incansablemente el feroz *eurocentrismo* que nos lleva a clasificar y evaluar todos los sistemas de pensamiento desde la óptica de nuestra historia cultural *particular* y con el rasero de la Ratio (mero constructo de *nuestra* Modernidad).

- Las aproximaciones «cientificistas» occidentales se orientan a la justificación de las disciplinas académicas (etnología, sociología, antropología,...) y a la *glorificación* de nuestro modo de vida. A tal fin, supuestas «necesidades», en sí mismas *ideológicas* (Baudrillard), que hemos asumido acriticamente, y que nos atan al consumo destructor, erigiéndonos, como acuñó Illich, en «drogodependientes del Estado del Bienestar» (vivienda «digna», dieta «equilibrada», tiempo de «ocio», «esperanza» de vida, sexualidad «reglada», maternidad «responsable», «protección» de la infancia, etc.), se proyectan sobre las otras culturas, para dibujar un cuadro siniestro de «carencias» y «vulnerabilidades» que enseguida corremos a solventar, recurriendo a expedientes tan «filantrópicos» como la bala («tropas de paz», ejércitos liberadores) y la escuela (aniquiladora de la alteridad educativa y, a medio plazo, cultural). Las voces de los supuestos «socorridos» han denunciado sin desmayo que, detrás de cada uno de nuestros proyectos de «investigación», se esconde una auténtica «pesquisa» bio-económico-política y geo-estratégica, en una suerte de re-colonización integral del planeta —véase, como muestra, la revista mejicana *Chiapas*. Por otra parte, la crítica epistemológica y filosófico-política de las disciplinas científicas occidentales, que afecta a todas las especialidades, a todos los saberes académicos, surgiendo en los años sesenta del siglo XX (recordemos a Braunstein, a Di Siena, a Levi-Leblond, a Castells,...), nos ha revisitado periódicamente, profundizando el descrédito, por servilismo político y reclutamiento ideológico, de nuestros aparatos culturales y universitarios.

- Nuestros anhelos «humanitarios», nuestros afanes de «cooperación», incardinados en una muy turbia *industria occidental de la solidaridad*, en la hipocresía del «turismo revolucionario» y en el parasitismo necrófilo de las ONG, actúan como vectores del imperialismo cultural de las formaciones

hegemónicas, propendiendo todo tipo de etnocidios y avasallamientos civilizatorios. En *Cuaderno chiapaneco I. Solidaridad de crepúsculo*, trabajo videográfico editado en 2007, procuré arrojar sobre esta crítica también la luz de las imágenes.

### *Acto de lecto-escritura*

¿Qué hacer, entonces, si partimos de la ininteligibilidad del otro? ¿Para qué hablar de una alteridad que proclamamos *indescifrable*?

La respuesta atenta contra nuestra tradición cultural, si bien procede asimismo de ella. Al menos desde Nietzsche, y enfrentándose a la teoría clásica del conocimiento, a veces denominada «Teoría del Reflejo», elaborado metafísico que partía de tres «peticiones de principio», de tres «trascendentalismos» hoy desacreditados (un Sujeto unitario del Saber, sustancialmente igual a sí mismo a lo largo de la Historia; un Objeto del Conocimiento efectivamente *presente*; y un Método *científico* capaz de exhumar, en beneficio del primero, la Verdad que duerme en el segundo), hallamos una vindicación desestabilizadora, que Foucault nombró «la primacía de la interpretación» y que se ha concretado en tradiciones críticas como la «arqueología del saber» o la «epistemología de la praxis».

Puesto que nos resulta inaceptable la idea onto-teo-teleológica de una Verdad «cósica», subyacente, sepultada por el orden de las apariencias y solo al alcance de una casta de expertos, de una élite intelectual (científicos, investigadores, intelectuales,...) encargada de restaurarla y «socializarla»; puesto que detestamos la división del espacio social entre una minoría *iluminada*, «formada», culta, y una masa *ignorante*, que se debate en la oscuridad, reclamando «ilustración» precisamente a aquella minoría a fin de hallar el camino de su propia felicidad, si no de su liberación; habré de proponer, para el tema que me ocupa, ante la alteridad cultural, una «lectura productiva», un «rescate selectivo y re-forjador» (Derrida), un acto de «lecto-escritura», en sí mismo «poético» (Heidegger), una re-creación, una re-inención artística (Artaud). La «verdad» de las comunidades indígenas, del mundo rural-marginal, no sería ya un *substrato* que espera aflorar de la mano del método científico y por obra del investigador académico, sino un campo de batalla, el escenario de un conflicto entre distintos discursos, una pugna de interpretaciones. Lo que de modo intuitivo se nos presenta como la «verdad» de las otras civilizaciones no es

más que una «interpretación», una «lectura», una construcción arbitraria que, como proponía Nietzsche, debemos «trastocar, revolver y romper a martillazos».

Pero, *¿para qué* fraguar nuevas interpretaciones; *para qué* «recrear», «re-inventar», «deconstruir»? Admitida la impenetrabilidad del otro cultural, denegado el logocentrismo de la teoría clásica del conocimiento, desechado el Mito de la Razón —fundador de las ciencias modernas—, cabe todavía, como recordó Estanislao Zuleta, ensayar un *recorrido* por el «otro» que nos avitualle (que nos pertreche, que nos arme) para profundizar la crítica negativa *del acá*. Mi *interpretación* de la alteridad cultural, de las comunidades que perduraron sin escuela, de las formaciones sociales y políticas que escaparon del binomio coercitivo occidental —Capital y Estado—, *recrea el afuera para combatir el adentro*, construye un discurso «poético» (en sentido amplio) de lo que no somos para atacar la prosa mortífera que nos constituye. Es por odio a la Escuela, al Profesor y a la Pedagogía, por aversión a la sociedad de clases y al Estado de Derecho, por el «alto amor a otra cosa» que late siempre bajo el odio y la aversión, por lo que me he aproximado a las comunidades indígenas latinoamericanas y a los entornos rural-marginales occidentales. Jamás pretendí «hablar por» los indígenas o por los pastores y campesinos de subsistencia; nunca me propuse *alumbrar* esas realidades tan alejadas de las nuestras. Quise, sí, mirarlos para soñar, mitificarlos para desmitificar, porque «hablar en favor de ellos» es un modo muy efectivo, creativo, de «hablar en contra de lo nuestro».

## B. LOS MÁRGENES DE LA RURALIDAD. RASGOS ESTRUCTURALES

La «diferencia» rural-marginal se nutre de poderosas determinaciones socio-políticas, culturales y filosóficas; y cabe percibir analogías de fondo, sustantivas, entre su expresión occidental pastoricia y su manifestación extra-occidental indígena.

### B.1 - «Comunalismo»

Como un dique contra la propiedad privada de los medios de producción, el mundo rural-marginal esgrimió el «comunalismo» y en buena media lo sigue esgrimiendo.

El comunalismo sobredetermina todos los aspectos de la vida cotidiana de los pueblos indios «en usos y costumbres», pues se sitúa al nivel de la reproducción material, se inscribe en la lógica primera de la subsistencia. La cancelación de la propiedad privada capitalista se reviste, en este entorno, de formas diversas; adopta muy variadas soluciones, dentro de un concepto nítido e invariable: el concepto de la inalienabilidad del territorio del municipio, entendido como prohibición de la venta de parcelas locales a extranjeros, lo que supondría una disminución, una amputación, del organismo material de la Comunidad. La tierra de la Comunidad no puede ser vendida porque no pertenece a nadie: la tierra de la Comunidad *es* la Comunidad misma. Los habitantes de la Comunidad viven de ella (habría que decir *en* ella, *con* ella), siguiendo pautas familiares, comuneras y cooperativas; y cualquier ataque a esa base común de la subsistencia sería sufrida *por todos*. En algunas localidades, cada unidad familiar dispone de un lote de tierras, de donde extrae sus medios de alimentación; y, de hecho, lo trabaja *a su manera*, siguiendo su propio criterio, esencialmente con las fuerzas laborales de la casa, lo traspasa en herencia a sus hijos, de forma equitativa, etc. Pero aquello que se cultiva, que se traspasa, que en ocasiones se vende a un vecino, siempre y solo a un vecino, nunca a un forastero, es el *derecho de usufructo* de la parcela, no la parcela misma, cuyo único dueño reconocido es la Comunidad. En otros asentamientos, no se permite la herencia y las tierras son redistribuidas entre las unidades familiares periódicamente, tolerando la

cesión o venta del derecho de usufructo solo en casos excepcionales. Hay también poblados en los que las tierras del común cuentan más para la subsistencia de los vecinos que las minúsculas parcelas familiares, por lo que recuerdan experiencias colectivistas occidentales.

Al lado de las parcelas asignadas a las familias, existen, en todos los casos, terrenos estrictamente comunales, ejidos, bienes colectivos, ... que se trabajan en común para obtener los medios con que sufragar eventos locales, como las festividades patronales, para cubrir gastos relacionados con la gestión municipal, para hacer frente a alguna circunstancia extraordinaria, como la visita de una personalidad importante o el envío de una delegación a este o aquel foro, para surtir de fondos a una u otra caja comunitaria. Determinados recursos comunales, como los bosques, los montes, etc., están abiertos a un aprovechamiento individual, familiar, pero bajo la supervisión de un comisario y en el cumplimiento de reglamentos consensuados. Los estudios de Carmen Cordero, Bartra o Ceceña, entre muchos otros, han iluminado estos aspectos para América Latina; así como Mbah e Igariwey, al lado de otros antropólogos, los han ilustrado para el caso de África («sistema del aldeas») y determinadas comunidades de Asia o de los medios fríos.

En el medio rural-marginal occidental, en las aldeas de pastores y pequeños campesinos, se han registrado procesos análogos, con importantes recursos para la autosuficiencia obtenidos comunalmente: en muchos casos, rebaños «colectivos», conducidos de modo rotativo por los vecinos, para obtener ingresos que redundan en beneficio de toda la comunidad; aprovechamiento «comunero» de los bosques y montes (suministro de leña, recolección de frutos silvestres, disponibilidad de pastos para el ganado, ...); disfrute libre de instalaciones e infraestructuras básicas, levantadas cooperativamente (*horno de la aldea*, *almacén comunal*, *molino público*, *lavadero del pueblo*, etc.). Que los lugareños dispusieran también, a título personal, de determinadas parcelas para surtirse de cereales y de pequeños huertos de auto-consumo, ni erosionaba el igualitarismo social y económico fundamental de la localidad ni atenuaba la preeminencia de los lazos comunitarios, de la reciprocidad y ayuda mutua campesina. La aldea rural-marginal occidental, como el poblado indígena, mantenía a raya la voracidad del Capital, protegiéndose de una generalización de la plusvalía, del trabajo alienado, de la división en

clases, del acaparamiento individual de los medios de producción, etc. De un tiempo a esta parte, se suceden las obras que exploran los restos de este colectivismo en los medios de montaña del norte y centro de España, valga ejemplo. Yo vivo aún en ese contexto, en una aldea casi despoblada del Rincón de Ademuz.

## B.2 - Democracia directa

Ha distinguido a las comunidades indígenas de América Latina y a los pueblos nativos del África Negra, pero también de otras regiones de la Tierra, en lo político, un *modelo radicalmente democrático*, que, durante muchos años, los antropólogos han denominado «sistema de cargos» o «jerarquía cívico-religiosa». No tiene nada que ver con el histrión de la democracia representativa liberal; no hunde sus raíces en Occidente, a pesar de las similitudes estructurales con las fórmulas de la Grecia Antigua. La «diferencia política indígena», en mi concepción, no se presenta como reminiscencia o supervivencia de un sustrato inalterado, mítico, cosificado; surge como elaboración histórica, como resultado de un proceso social que la sitúa hoy, ante nuestros ojos, como forma resplandeciente de la *alteridad*. En *La bala y la escuela*, detallé ese proceso para el caso de los pueblos indios mesoamericanos; y en *África rebelde*, libro editado por Alikornio, se describe en lo que concierne al tradicional «sistema de aldeas» de dicho continente.

Esta forma política descansa en la Asamblea o Reunión de Ciudadanos como verdadero depositario de la soberanía. En Juquila Vijanos, localidad zapoteca de la Sierra Juárez de Oaxaca, cada familia, sin excepción, envía a esa reunión un delegado. A principios de cada año, en sesión ordinaria, se elige a los cargos públicos, con la autoridad municipal al frente, en votación directa, abierta, valorando la experiencia acumulada en los ejercicios anteriores y en puestos de menor responsabilidad. Sabemos por Carmen Cordero que en otras comunidades varía la mecánica, sin afectar nunca a la soberanía última de la Asamblea: la propuesta de nombramiento puede corresponder al Consejo de Ancianos y la ratificación definitiva a la Asamblea, las autoridades religiosas tradicionales pueden también ser consultadas a la hora de seleccionar a los más aptos, etc.

En todas las comunidades, los cargos son rotativos y no remunerados: responden al concepto de un servicio a la comunidad, rigurosamente

desinteresado en lo material, que proporciona respeto y prestigio. El desempeño puede ser anual, bienal o, como mucho, trienal, según las regiones; y, en todos los casos, se evitan las repeticiones y permanencias para que el ejercicio prolongado no corrompa al detentador del cargo y suscite fraudes a la voluntad popular. El desempeño de cargos, entendido como obligación cívica, suele empezar a los 15 años, por los puestos inferiores del sistema cívico-religioso; y, a partir de los 25, los hombres, considerados por fin «capaces de pensar bien», han de acceder al resto de obligaciones y responsabilidades comunitarias («dar tequio», por ejemplo), incluido el desempeño de los cargos superiores. El escalafón culmina en el cargo de autoridad municipal, que recae en las personas que han destacado en el desempeño previo de todos los cargos inferiores y el pueblo considera aptos para tal cometido; quienes ejercen como autoridad municipal con rectitud y dedicación ejemplares, ganándose la estima especial de la comunidad, entran en la categoría de Anciano, gente grande, gente de respeto, miembro del Consejo de Ancianos, con funciones informales de asesoramiento y cooperación con los cargos y autoridades tradicionales. El ejercicio de los cargos, así como los procesos de elección y las múltiples reuniones deliberativas de la Asamblea para seleccionar a los más adecuados, se hallaba profundamente ritualizado, envuelto en ceremonias de diverso tipo, como corresponde a un capítulo crucial de la vida comunitaria inscrito en la esfera de Lo Sagrado.

El carácter genuinamente democrático de este sistema (dentro de lo que las tradiciones políticas occidentales denominarían «democracia directa», «democracia participativa» o «democracia de base») queda garantizado por las prerrogativas de la Asamblea: es ella la que interviene, antes y después, deliberando y cribando, en el proceso de elección, y a la que se le reserva la última palabra del nombramiento definitivo, de la ratificación. Los cargos son responsables ante el pueblo, que la Asamblea encarna, y deben dar cuenta constantemente de su gestión; pueden ser revocados, en cualquier momento, si lo decide la Asamblea. Incluso la autoridad municipal puede ser fulminantemente destituida si no respeta la voluntad del pueblo y la Asamblea así se lo hace saber.

Sin embargo, la Asamblea no es la «fuente» de la democracia, sino solo su principal «colector»: es preciso que cada iniciativa, cada idea, cada

cuestión, sea estudiada y discutida por *todos* los miembros de la comunidad *antes de parar en la Asamblea* —primero en el ámbito familiar, luego en los círculos de compadrazgo y de amistad, más tarde en los espacios de la labor y finalmente en los del recreo<sup>1</sup>.

El lema zapatista de «mandar obedeciendo» y la presunción de que en los territorios autónomos chiapanecos «manda el pueblo y el gobierno obedece» deben ser entendidos a partir de este concepto *visceralmente democrático* preservado en las tradiciones políticas de las comunidades indígenas, en sus «usos y costumbres» centenarios, en su consuetudinaria «ley del pueblo».

El *sistema de cargos*, constituye, pues, la forma política que corresponde a la educación comunitaria. Pero, en este caso, utilizamos el término «correspondencia» en su acepción fuerte, que sugiere casi la idea de identificación: la democracia directa es educación comunitaria.

En las comunidades indígenas el sistema político mismo desempeña funciones educativas, transmisoras de la cultura, socializadoras. De ahí la importancia de un segundo rasgo del sistema de cargos, que en ocasiones pasa desapercibido: la *rotación*. Los cargos no solo son «electivos», son rigurosamente «rotativos»... Esto quiere decir que *todos* los miembros de la comunidad, a partir de los 15 años, y ya de un modo intensivo desde los 25, van a ocupar sucesivamente puestos de actividad práctica que les reportan un enorme conjunto de conocimientos *significativos*. La «hora del cargo» es también la hora de la apropiación cognoscitiva de la realidad comunitaria, en todas sus determinaciones (económicas, políticas, psicológicas, culturales,...). Los indígenas advierten que las

---

1 Los principales cargos de la vida política, sometidos también a este control riguroso y permanente, en absoluto han sido agraciados con un cheque en blanco para su gestión: les atañe una función de iniciativa, de propuesta, y sus proyectos o programas han de ser refrendados siempre por la Asamblea. No pueden decidir y ejecutar nada por su cuenta: la Reunión de Ciudadanos, enterada de todo, supervisándolo todo, ha de dar su aprobación definitiva. En muchas localidades puede suceder perfectamente, porque así lo contempla su derecho consuetudinario, que, en una Asamblea convocada para estudiar la propuesta de un Regidor, tal idea sea desestimada y, en su lugar, aceptada una contra-propuesta nacida en la misma discusión colectiva o debida a la reflexión brillante de un vecino. Esto indica que la capacidad de iniciativa o de propuesta, si bien recae en los cargos, *no es un monopolio* de los mismos. Son frecuentes las iniciativas populares, los proyectos concebidos por ciudadanos particulares, que, tras ser aceptados por la autoridad municipal para su debate comunitario, la Asamblea puede estudiar y, en su caso, aprobar, en inhibición o incluso con el desacuerdo del Regidor ocupado del área en cuestión.

obligaciones cívicas constituyen la ocasión de un aprendizaje vasto, y no meramente técnico. Un topil no solo ha de conocer la naturaleza de su función, la especificidad de su cargo: para ejercerlo a la altura de las expectativas de la comunidad, con la rectitud que se le exige, ha de asimilar progresivamente los rasgos del entorno social que condicionan su labor. Puesto que los muchachos actuarán como topiles de varios regidores, las distintas parcelas de la vida comunitaria se les irán abriendo gradualmente, forzándoles a una experiencia *en* las mismas inseparable de un conocimiento *de* las mismas; y, lo más importante, aportándoles una comprensión progresiva de la dimensión humana, social, de dichas áreas (la salud de la localidad y la medicina tradicional, las instalaciones públicas y las formas cooperativas de mantenerlas, las posibilidades reales de relación y comunicación con los hermanos de los municipio próximos y las formas solidarias de proveerse de las infraestructuras requeridas para fomentarlas, etc., etc., etc.).

Cuando, después de años «rotando» por los puestos inferiores, años de formación, de preparación y de aprendizajes *básicos*, se alcance la verdadera *edad de la razón*, y cada ciudadano deba empezar a desempeñar cargos de mayor responsabilidad, que exigen una atención intensificada al medio y proporcionan conocimientos más amplios y más profundos, en ese momento decisivo, la educación comunitaria indígena incorpora a la asamblea como *tutor* de primer orden: a ella se le rinde cuentas, pero también de ella se recogen informaciones, datos, recomendaciones, etc., imprescindibles para prestar un mejor servicio a la colectividad y para ampliar la *comprensión* del horizonte social local. La asamblea, desde este punto de vista, es una «fuente de documentación».

Desde el principio, los Ancianos, interesándose por el desenvolvimiento cívico de los muchachos, prodigándose en consejos, asesorando, premiando simbólicamente y amonestando cuando es preciso, han constituido *el otro resorte* de la educación comunitaria, una educación «para» los cargos y «por» los cargos; desde el principio, los hombres más respetados de la localidad, los más dignos y los más sabios, se han implicado de corazón en el proceso formativo y moralizador de la juventud, erigiéndose sin duda en *el tutor mayor*.

En las comunidades, pues, se instaura una relación entre política y educación que Occidente *desconoce* radicalmente. Nuestras escuelas

«preparan» y «modelan» el material humano atendiendo a los requerimientos del orden político establecido; trabajan, por así decirlo, *por encargo*. Con su doble lenguaje cínico y des-moralizador, los pedagogos de Occidente declaman en favor de una «educación *para* la democracia», evidenciando la triste circunstancia de que nuestro modelo político, indirecto y representativo, no educa por sí mismo, corroborando que la democracia liberal *no es educativa*. En los pueblos indios, por el contrario, la organización democrática tradicional, el sistema de cargos, actuaba como agente de la educación comunitaria: formaba, socializaba, moralizaba, culturizaba. Europa educa para un uso democrático-liberal de los hombres, para que el ciudadano se someta a un aparato de gobierno que sanciona la desigualdad en lo socio-económico y la subordinación en lo político; la comunidad indígena mesoamericana garantiza un uso educativo de la democracia, para que el ciudadano se integre en un sistema de auto-gobierno que preserva la igualdad en lo material y la libertad en lo político.

Al concepto de ciudadanía occidental se adhiere una disposición *heterónoma* de la moral: no admite la idea de una bondad del ser humano centrada sobre sí misma. Se es un «buen ciudadano» en la medida en que uno *sirve* para el funcionamiento del orden económico-político impuesto. Es la noción del «hombre-herramienta», «hombre-instrumento», apuntada en diversas ocasiones por Adorno y Horkheimer. El concepto de ciudadanía indígena supone una disposición *autónoma* de la moral: el auto-gobierno democrático hace al hombre «bueno» para que se regocije en su bondad; *el servicio desinteresado a una comunidad de iguales dignifica al ser humano y esa dignidad reconocida en uno mismo es la fuente de la autoestima y de la felicidad*. Tal bondad, tal dignidad, es un regalo de la organización comunitaria carente de finalidades segundas, se cierra sobre sí misma en la aspiración última de lo que algunas etnias llaman «la vida buena» o «vivir en el bien» (la felicidad); *la democracia india forja al ciudadano libre como condición de la felicidad*. He ahí la meta de la «educación comunitaria indígena». El anhelo imposible de Fausto, que cifra el utopismo desmadejado de Occidente (y no es banal que lo haya señalado un *estadista*: J. W. Goethe), aquel «*vivir con gente libre en suelo libre*», era cotidianidad en las comunidades indias, un tesoro salvaguardado por sus modos informales de educación.

La «democracia india», asaltada en toda América Latina por el fundamentalismo imperialista del «Estado de Derecho», comparte sus rasgos de fondo, estructurales, con las formas de autogestión política que caracterizaron a las «sociedades sin Estado» (también llamadas «Anarquías Organizadas» o «Pueblos sin Gobernantes») del África Negra. Que pueblos como el de los Igbo hayan practicado la democracia directa durante décadas, a pesar de aglutinar a una población de siete millones de personas, es una constatación histórica que los celadores del Pensamiento Único liberal tienen mucho interés en ocultar...

También el mundo rural-marginal occidental, aprovechando su aislamiento, su lejanía de los centros de poder, ha sabido durante siglos escabullirse de la ley positiva del Estado, haciendo valer el desinterés que hacia él mostraban las administraciones y los burócratas para perseverar en prácticas assembleístas, de democracia participativa, directa, encaminadas más a la obtención del consenso que al triunfo de una determinada fracción. Reuniones de ciudadanos, a veces en las iglesias, muy a menudo en las plazas de los pueblos, sustituían a la mera voluntad del «alcalde», que por fortuna residía lejos, en la cabecera del distrito. Donde la complejidad de los problemas lo recomendaba, surgieron asimismo «cargos», electivos, rotativos, no remunerados, siempre temporales,... Como, en rigor, «los niños no existen» en este entorno, y sí los «hombrecitos», los «hombres de corta edad», como aquí no arraigó el concepto de «niñez», con su efecto segregador y confinador, estrictamente ideológico, tal nos recordó Illich, los más jóvenes aparecen por las asambleas y reuniones de campesinos lo mismo que aparecen por los huertos y por los corrales, *para continuar aprendiendo, para educarse en comunidad*. También el assembleísmo rural-marginal occidental constituía una ocasión y una herramienta educativa...

### B.3 - Ayuda mutua

Hace décadas, hubo un incendio en Sesga, núcleo rural-marginal de la media montaña valenciana. Ante el infortunio, los vecinos, que perdieron sus casas, alcanzaron un consenso *en el olvido de la Administración, desafectos hacia la ley positiva del Estado y de espaldas a sus agencias «asistenciales»*: pedirían ayuda (en primer lugar, «hospedaje») a los habitantes de Mas del Olmo, la aldea más cercana. El auxilio les fue prestado sin reservas;

y, a partir de ahí, se forjó un vínculo de «apoyo mutuo» que hoy sigue en pie. Las gentes de Sesga están siempre atentas a las necesidades de las familias que les prestaron socorro, y no desaprovechan la menor ocasión de cooperar en su satisfacción. Todos los años, valga el ejemplo, los sesgeños se desplazan a Mas del Olmo para ayudar en la vendimia. De hecho, se ha establecido un «compadrazgo», una suerte de «solidaridad perenne», entre vecinos de los dos pueblos: se *juntan* para celebrar bodas, bautismos y cualquier otro evento trascendente o festivo. Se ha forjado una especie de «familia ampliada», una «alianza entre familias» al menos...

Como los indígenas o los gitanos, los pastores de Sesga confiaron en sí mismos y en sus compañeros a la hora de afrontar la Adversidad. Se sabían «defendidos» por mallas de apoyo mutuo, que los salvaban asimismo de la toxicomanía más extendida: la *adición* a la protección estatal. Ivan Illich señaló, en *La sociedad desescolarizada*, que las «burocracias del bienestar social» tienen como objetivo el «subdesarrollo progresivo de la confianza en uno mismo y en la comunidad» y dejan al individuo verdaderamente *a merced del Estado*, culminando una desposesión absoluta...

Este tipo de relaciones de ayuda mutua, que presenta tres vertientes (trabajo cooperativo en beneficio de la comunidad, intercambio de favores entre particulares y atención cotidiana y colectiva a las necesidades de cada uno de los compañeros), todavía se recuerda en el medio rural, y no solo marginal, y se ha practicado tradicionalmente hasta sucumbir bajo el rodillo compresor de la Modernidad (individualismo capitalista, sacrificio de la ruralidad, apoteosis del Estado,...). En cada región recibía un nombre distinto, que cubría las tres modalidades de apoyo: «tornallom» en Valencia, por ejemplo.

Pero es en el entorno indígena donde subsiste de un modo más nítido, convirtiéndose en bandera de la resistencia contra la globalización etnocida. Tanto *allí* como *aquí*, este tipo de relaciones desempeñaba asimismo una función «educativa», en el contexto de modalidades socializadoras y de transmisión cultural *no-escolares* hoy parcialmente desmanteladas.

G. Lukács, en el prólogo a un libro de su discípula Agnes Heller, reconocida socióloga de la Escuela de Budapest, definió la *vida cotidiana* como «el espacio intermedio de la dominación». Sería el ámbito donde el doble dominio inherente a toda sociedad de clases, la doble coacción de *lo económico* y *lo político-ideológico*, se sintetizaría en relación humana,

en interacción diaria, en hábito colectivo, uso social, disposición de la afectividad,... La vida cotidiana parecería, pues, y así lo ha argumentado la propia Heller, como el espacio en el que la opresión (política) y la subordinación (económica) *se reflejan y se refuerzan*...

Como modalidad de organización igualitaria, de sociedad no-clasista, la comunidad indígena confiere a sus formas de cotidianidad una funcionalidad semejante, pero ya no al servicio del dominio, sino de la educación. La esfera cotidiana del pueblo indio es el ámbito en el que la educación comunitaria «se refleja y se refuerza». *Lo que en una sociedad de clases, como la occidental, sirve para la reproducción de la desigualdad y para la profundización de la opresión, en el «pueblo de indios» comunero alimenta sin descanso, reactiva, el proceso informal de auto-educación para la justicia social y para la democracia política.* Usos sociales como el «tequio», la «gozona» y la «guelaguetza», que tan importante papel desempeñan en la *vida cotidiana* de las localidades indígenas, ilustran perfectamente esa dimensión «educativa» del *espacio intermedio* comunitario. Inducen una saturación de la comunicación cotidiana, de la interrelación social, por los valores de la *solidaridad* y la *ayuda mutua*. Es así, en definitiva, cómo se traducen, sobre el plano *intermedio* de la formación social, las determinaciones de un ordenamiento económico comunero y de una sociedad sin clases, por un lado, y de un sistema político democrático y un pensamiento igualitarista, por otro.

Jacobo Tomás Yescas, zapoteco de Juquila Vijanos y militante del Consejo Indígena y Popular de Oaxaca, nos explica el sentido del *tequio* y la *gozona*:

Acá estamos acostumbrados al tequio para realizar los trabajos del pueblo. Cuando una Autoridad llega a necesitar gente, convoca a todos los ciudadanos de la comunidad a realizar los trabajos del pueblo, ya sea limpiar caminos, desmontar lo que es de la carretera («desmontar» decimos nosotros; porque la Autoridad que termina su año tiene su obligación ir a limpiar la carretera), y limpiar los caminos, para que él ya deja todo limpio a otra Autoridad que entre. O sea, a todo eso lo llamamos «tequio».

Para nosotros la gozona es para... Por ejemplo, tengo un vecino, ¿no?, voy un día de él a trabajar, y ya va conmigo... Así es, ya van conmigo, ya voy con ellos. Eso en la gozona... Yo mi vecino le voy a ver: «ven a trabajar conmigo porque no tengo ayuda». Hacemos gozona... El va de

conmigo dos, tres días; y ya le repongo yo luego los días que trabajó conmigo... Somos gente de escasos recursos; entonces, ya con la gozona nos evitamos de dinero... Y así funcionamos unos con otros, cooperamos... Aquí no hay gente contratada: ya con la gozona tenemos, pues; resolvemos los trabajos...

El tequio y la gozona rigen buena parte de la vida económica y de la interacción social en las comunidades. No se trata de meros sustitutos funcionales del dinero: arrostran también una dimensión político-filosófica. Evitan las posiciones empíricas de sometimiento y de explotación de un hombre por otro —enmascaradas en la sociedad mayor por el salario, por el contrato, por la nómina...— y colocan sin cesar en primer plano el valor de la cooperación y del trabajo comunitario. Ahí reside su función educativa: el pueblo, que se desea siempre unido, debe subvenir a sus necesidades colectivamente, evitando segregaciones y desigualdades. Todos los ciudadanos son campesinos y hombres que saben hacer más cosas, unos mejor que otros, aparte de cultivar sus parcelas; pero no debe haber «oficios» especializados, que excluyan a un hombre de la relación cotidiana con la Madre Tierra. La especialización laboral crearía jerarquías, diferencias internas de intereses y de pensamiento, exigencias de pagos en dinero,... En esta acepción, el tequio y la gozona aparecen como vectores de la equidad y de la cooperación entre iguales; ensanchan el ámbito de la *ayuda mutua* en detrimento del contrato y del salario. Expresan el aborrecimiento indígena del trabajo alienado y de la plusvalía. Al mismo tiempo, como decíamos, «forman» a los jóvenes en el sentimiento de la fraternidad comunitaria, de la autosuficiencia cooperativa, de la aversión al individualismo burgués... Promueve una rigurosa «educación» en valores<sup>2</sup>.

---

2 Jacobo Tomás Yescas nos confirmó que, ante la exigencia de emprender una obra pública, edilicia o de comunicaciones, la autoridad municipal tradicional, con el respaldo del pueblo, descartaba inmediatamente dos opciones *indignas*: recurrir a una empresa constructora o contratar por su cuenta brigadas de obreros. El conjunto de los vecinos, como quiere la filosofía del tequio, se ocupaba solidariamente de las faenas. Si el proyecto exigía poca mano de obra, y no había necesidad de movilizar de una vez a toda la población, se organizaba un sistema rotativo y se trabajaba por turnos, sin privilegios ni exclusiones. Para las tareas de mantenimiento de la localidad (limpieza de caminos, reparación de carreteras,...), de vigilancia de instalaciones especiales (casa de salud, escuela,...), etc., se evitaba también el procedimiento que en México distingue a las administraciones invariablemente «corruptas»: instituir algo semejante a un «funcionario», una suerte de «empleado» del municipio. La flexibilidad del tequio satisfacía esas demandas...

Al lado de la «gozona», y dentro del conjunto de *relaciones de reciprocidad y acuerdos de ayuda mutua* característicos de las sociedades indígenas mesoamericanas (englobados por George M. Foster en la categoría de «contratos diádicos»), encontramos el «compadrazgo». Surge cuando dos personas acuerdan cooperar en eventos críticos de la vida: bautismo, matrimonio, enfermedad, muerte, etc. E implica un compromiso por el bienestar y la seguridad del ahijado, resuelto como atención y ayuda a sus padres. En muchas etnias, los compadres no son parientes, por lo que el vínculo de colaboración, respeto e intimidad casi convierte en familiares a personas exteriores a la familia...

Todos estos «contratos diádicos» permean la cotidianidad indígena, sirviendo, según Foster, de «cemento que mantiene unida a la sociedad y lubricante que suaviza su funcionamiento». Más allá de estas valoraciones «funcionalistas», a mí me interesa destacar el carácter socializador y moralizador de tales vínculos, que suponen un concepto no-utilitario del ser humano (aforismo tseltal: «ante cada hombre, debemos ser capaces de tomar su grandeza») y se inscriben en una forma de racionalidad en absoluto «instrumental», por utilizar el término de Max Weber. Me interesa subrayar su dimensión educativa informal.

Sin embargo, es la «guelaguetza» la práctica social más sorprendente y entrañable, más delicadamente *educativa*, de cuantas surcan este espacio, decididamente espiritual, de la vida cotidiana comunitaria. Para caracterizarla, vamos a reparar en un bonito relato del escritor oaxaqueño Abel Santiago Díaz. Trata de una pareja, recién instalada en la comunidad de Loogobicha, que puede contraer matrimonio gracias a la ayuda de los lugareños.

El mismo domingo en que el cura del pueblo anunció desde el púlpito «el próximo enlace de nuestro ilustre profesor», éste, sorprendido, vio

---

Por su parte, la gozona multiplicaba hasta el infinito las ocasiones para la reciprocidad, para el intercambio, para el trabajo gratificador *entre amigos*, para la comunicación y el conocimiento mutuo. Hasta ocho personas colaboraron con Felipe Francisco en la corta de su café, durante varios días, correspondiendo a la ayuda que habían recibido de él en los meses anteriores. En los casos de campesinos ancianos, viudas, discapacitados, enfermos, etc., la «gozona» permite recibir una asistencia sin desdoro: Felipe, por ejemplo, podía ayudar a su vecina anciana en el desmonte de las laderas para el cultivo del maíz o en la tarea durísima de acarrear la leña desde el bosque, y esta le devolvía el favor con labores a su alcance, como extender el café sobre los petates para que se secara, seleccionar sus granos, envasarlo, etc.

llegar al aula de la escuela que le servía de hospedaje, uno por uno, al pueblo entero, que le llevaba todo lo necesario para la fiesta nupcial: pollos, guajolotes, maíz, fríjol, especias, cartones de cerveza, cajas de refresco, aguardiente, loza, etc. El presidente municipal y su esposa se ofrecieron como padrinos de la ceremonia, llevándole, para no recibir una negativa, los presentes obligatorios, entre los que destacaba el pago de una banda de música de viento por veinticuatro horas consecutivas. Los que no pudieron llevar obsequios por carecer de recursos, le ofrecieron su trabajo: los hombres construían gigantescos toldos de zacate y carrizo y todo lo relacionado con el trabajo pesado. Las mujeres, todo lo concerniente a la cocina.

Con grande emoción, el profesor Luis Felipe se percató de que no había gastado nada del poco dinero que logró reunir, con lo que pudo darse la satisfacción de una modesta «luna de miel» de una semana.

Unas semanas después llegó hasta el aula-hogar de la feliz pareja un matrimonio con una niña en brazos. Luego de saludarlos humildemente, le expresaron el motivo de su visita:

– Queremos aprovechar las fiestas del santo patrón para bautizar a nuestra nena. Ustedes nos harán el bien de un par de gallinas, que fue nuestro presente en su compromiso... Al día siguiente, volvió a repetirse lo que al maestro Luis Felipe y a su flamante esposa les pareció el día anterior «un incidente». Uno de los hombres más viejos del pueblo sería el protagonista.

– El año que pasó —dijo suspendiendo bruscamente la amena charla que habían iniciado—, se me nombró mayordomo pa' las fiestas de este año. Como ya tengo mucho licor, que jue lo que traje al fandango, se los anticipo pa' que a'prevengan otra cosa.

El profesor Luis Felipe y su cónyuge recibieron otras visitas similares, puesto que solo una vez al año, durante las fiestas del pueblo, era posible realizar festejos familiares de diversa índole. Molestos ya, comentaban haber sido víctimas de una burla. Pero pronto, al manifestar su disgusto al sacerdote, este les hizo saber la verdad.

– El pueblo los ha aceptado como sus coterráneos —les dijo con fruición—, como nativos de este solar. Los ha hecho suyos. Les ha brindado familiaridad, parentesco. *Han sido objeto de una guelagueta —gracia que a muy pocos se concede—; consiste en «la entrega de un don gratuito, sin más efectos que la reciprocidad del que lo recibe».* Como hijos adoptivos del pueblo, han recibido el primer «acto de cortesía, de exquisitez y de finura». Lo que les solicitan no es el pago, sino la aceptación de consanguinidad.

Negarse a cumplir con el compromiso moral contraído, a la reciprocidad, era fácil, pero significaba renunciar a la amistad, al cariño, a la familiaridad, a la hospitalidad permanente que el pueblo les había otorgado; al calor de un regazo del que no todos los extraños pueden disfrutar».

Abel Santiago Díaz se refiere aquí a un tipo particular de «guelaguetza», que se materializa en fiestas, bodas, celebraciones, momentos especiales de alegría pero también de dolor, como las defunciones. Al lado de esta «guelaguetza» por motivos excepcionales, existe otra *ordinaria*, cotidiana, frecuente, que exige muy pocas condiciones para desplegarse. Puede responder a la mera «simpatía», o al deseo de agradar al receptor. Sin embargo, en otros muchos casos, los que más me interesan, se revela como un método para resolver problemas de los vecinos, para satisfacer necesidades ajenas, para atender carencias *del otro*, para eliminar esos «disturbios» que impiden la paz, la armonía comunitaria. A través de ella, los ciudadanos pueden sortear dificultades de muy diverso orden, pueden salvar obstáculos, diluir amenazas, superar crisis, etc. Todo esto al margen del dinero, de espaldas al cálculo crematístico, en la prescindencia del trabajo servil y de la «ganancia», en la proscripción de la subordinación, desterrando de la comunidad la mera eventualidad de una explotación del hombre por el hombre. Como el tequio y la gozona, la guelaguetza opera para preservar la salud de la comunidad, su dignidad. Salud y dignidad radicales: expeler el problema, resolverlo o cancelarlo, por las vías de la ayuda mutua y de la colaboración. Los ciudadanos pueden así satisfacer cooperativamente la mayor parte de sus necesidades, gracias a las apretadas redes de los «contratos diádicos», a la infinidad de «relaciones de reciprocidad» que establecen cotidianamente con sus vecinos, absolutamente al margen de las lógicas productivistas y consumistas de la sociedad occidental, sin pagar el precio de una opresión del semejante y de un maltrato a la naturaleza.

El saludo indígena tradicional, que, como tal, como saludo en sentido estricto, se ha perdido (sustituido por fórmulas que incluyen una referencia a «Dios», como el «Padiuxh» zapoteco, un «buenos días le dé Dios», *saludo no-indio* en el decir escueto de Molina Cruz), subsiste hoy como hábito dialógico, como predisposición a la conversación, casi como «interrogatorio afectuoso», al servicio de una *expectativa de guelaguetza*. Se dispara ante la mera presencia del otro, del vecino, del conocido; y se ha dicho de él que es «un diálogo completo», tendente a recabar toda la información sobre el *partenaire*, toda la verdad en relación con su salud, familia, tareas, proyectos, inquietudes, dificultades,... El saludo indio permite detectar en el interlocutor un motivo para la guelaguetza, una

carencia en el hermano entrevistado que acaso se pueda subsanar, un problema que lo anda buscando y que puede exigir la atención comunitaria. Presupone en el saludador una disponibilidad, una voluntad de ayudar de acuerdo con sus posibilidades. Como los saludos cruzados a lo largo de la jornada son muchos, incontables, es también tupida la trama de guelaguetzas que en cada momento se está tejiendo.

Habituar a los jóvenes a saludar de este modo, a prodigarse cotidianamente en guelaguetzas, en «cariños», es, exactamente, *educarlos* en la voluntad de servicio a la comunidad, en la atención a las necesidades del otro, en la ayuda desinteresada, en el compromiso colectivo en pos de la «vida buena», la paz local, la armonía, la bonanza eco-social...

#### **B.4 - Localismo trascendente**

La mayor parte de los arqueólogos e historiadores actuales estiman que la «fidelidad a la localidad», el «sentimiento comunitario», se erige en el principal criterio de afiliación y solidaridad entre los indios centroamericanos, dejando a un lado los vínculos insuperablemente «primarios» de la familia conyugal y la familia extensa. Pesa más el vínculo local que la identidad étnica; y, por ello, habiendo constituido una constante *milenaria* la rivalidad y el enfrentamiento entre localidades de la misma región o de regiones próximas, en todo tiempo y en todo lugar ha sido considerado un mal terrible, un peligro insondable, una verdadera abominación, la «división» intracomunitaria, la hostilidad ente hermanos de un mismo pueblo, la existencia de facciones en el municipio.

Asentada sobre el vigor de esta fraternidad local, la educación tradicional indígena sobredimensiona la significatividad de sus enseñanzas: agricultura local, climatología local, fauna y flora local, geografía local, historia local, costumbres locales, derecho local, usos políticos locales,... Se muestra, en verdad, muy poco interesada por lo que ocurre más allá de los límites de la comunidad porque, como órgano casi *vital* de los indígenas y preservadora de su condición y de su cultura, *los quiere por siempre allí, en el pueblo*. No prepara para la emigración —eso atañe hoy a la Escuela—; sirve a la causa de una integración física y espiritual del indígena en su medio geográfico y en su tradición cultural. Desmantelada en variable medida esta educación comunitaria, el campesino se extraña de su propia comarca: lo que oye en la Escuela le ayuda poco a sobrevivir

en la comunidad, a comprender y amar a sus hermanos, a sentirse cómodo en su propia piel.

Según Joseph W. Whitecotton, dejando a un lado las obvias determinaciones lingüísticas y culturales, cabe definir la *condición india* como «campesinado que mantiene una peculiar relación con la tierra y con la comunidad». Es precisamente la singularidad de esa relación con la tierra *de aquí* y la comunidad *nuestra*, instituyente, como veremos, de un «localismo» sublimado en filosofía, en cosmovisión, la que se halla hoy en el centro de la diana sobre la que dispara la Escuela...

*Lo local* no es solo el conjunto de los edificios del pueblo; la *comunidad* no es solo el conjunto de los residentes. Una canción *tse'tal*, recogida por A. Paoli, sugiere el verdadero alcance de estos conceptos:

Está contento nuestro corazón  
cuando no hay problemas en nuestra comunidad:  
somos todos entonces un solo corazón  
y sentimos que el ambiente también sonríe.

Dentro de la comunidad, todos los entes, personas, objetos, fuerzas de la naturaleza, animales, rasgos del relieve, prácticas sociales,... son *sujetos* que influyen y son influidos, que actúan unos en otros, que coexisten en una movediza *interdeterminación*. Se diría que hasta el más ínfimo elemento de la realidad comunitaria es «espíritu» para el indígena, es «gente», «alma» (en el sentido platónico: «aquello que se mueve por sí mismo»), pero nada puede y en nada se manifiesta *sin el concurso* de todo lo demás. Para aludir a este aspecto capital de la mentalidad india, Carlos Lekendorf, entre otros, ha hablado de *intersubjetividad*.

Las lenguas indígenas resultan particularmente esquivas para los afanes traductores occidentales en virtud del papel que juega en ellas la multiplicidad de los sujetos y por los diversos tipos de intersubjetividad y transubjetividad que obtienen expresión verbal, gramatical, sintáctica. Lekendorf ha analizado con detalle este fenómeno de la intersubjetividad en la lengua maya tojolabal. Pero parece que se trata de un rasgo compartido por todas las lenguas mayas, incluso por todas las lenguas indígenas mesoamericanas. El zapoteco no constituye una excepción: hemos notado que los indígenas de Juquila *padecen*, cuando hablan en castellano, esa especie de *dictadura de la primera persona*, esa hegemonía del «yo», que complica inde-

ciblemente la expresión de unos sentimientos comunitarios en los que el sujeto, aun conteniendo al «yo», habría de ser distinto y más vasto, habría de estar abierto a una identificación más profunda del hablante con «el ambiente», debería ser capaz de referir interrelaciones específicas entre seres y objetos y de indicar la disolución circunstancial del individuo en esos conjuntos inestables de interdependencias.

Este protagonismo innegable de la intersubjetividad en la cosmovisión indígena, reflejada en el lenguaje y reforzada por el lenguaje, nos señala que *la comunidad, lo local, es vivido como una realidad colectiva, donde naturaleza y sociedad están necesariamente integradas, donde la materia y el espíritu rompen sus corazas formales y se funden en un abrazo que ya lo abarca todo*. El objetivo esencial, constituyente, de la educación tradicional indígena se cifra en promover la «armonía», el perfecto avenimiento entre todos los componentes de esta colectividad, la paz en la comunidad, entendida siempre como *ausencia del problema*, el ideal de la «vida buena».

Es de esta forma como «lo local» adquiere una dimensión filosófica, trascendente, manifiesta en los mitos y en las leyendas, y se adhiere a un proyecto colectivo de vida que es a su vez un proyecto de vida colectiva, asumido por la educación comunitaria. La expresión tseltal que subsume ese proyecto, y que en ocasiones se ha traducido como «vivir en el bien», ha merecido estudios. Es esta: «lekil huxlejal».

La paz y la «vida buena» constituyen el objetivo último de la educación comunitaria porque son sentidos también como el *ideal* de existencia indígena. Solo puede haber paz en la evitación del «problema», y se entiende por tal aquel proceso que altera la armonía deseable de la comunidad, una armonía que aparece, a la vez, como cuestión social y del ecosistema, humana y medioambiental, material y espiritual. Como ha señalado A. Paoli, y podemos hacer extensible al resto de las etnias mesoamericanas, «los tseltales y los tsotsiles hablan de la paz como de una *cuestión social y cósmica*, aunque experimentada por el individuo».

Cuando hay paz, la vida es perfecta.  
 Cuando hay paz no existe la tristeza en el corazón,  
 no hay molestia, no hay llanto, no hay miedo ni hay muerte;  
 existe la *vida buena* en su esplendor:  
 somos un solo corazón, somos unidad,  
 es igual el derecho para todos,

todos tomamos igual la grandeza de todos,  
 hay amor,  
 hay igualdad en nuestros corazones.

El localismo trascendente de las comunidades no puede admitir una resolución en falso del «problema». La comunidad en su conjunto sufriría las consecuencias; el ambiente seguiría acusando la tristeza y la misma naturaleza exteriorizaría su pesar. *Nadie* puede «hacer la paz» por la comunidad; solo la comunidad misma puede hallar y eliminar el problema que se ha personalizado en un hermano y, volviéndolo contra sí mismo, contra sus compañeros, contra la armonía local, ha afligido a todo «el cosmos de aquí». Los poderes externos, policías, jueces y tribunales, quedan desautorizados. La «vida buena» es un conjunto de condiciones socio-ecológicas y morales *locales* que los extraños no pueden comprender. Toda intromisión «universalista» es una agresión: Jan de Vos ha hablado, al respecto, de «agresión ladina», subrayando su doble índole, *taimada* y *mestiza*.

Paralelo es el caso de las asambleas convocadas para resolver litigios y reprobar comportamientos atentatorios contra la «armonía e integridad» de la comunidad. Como ya se ha indicado, la asistencia de los niños a estas reuniones era aprovechada sistemáticamente por el colectivo para enriquecer el proceso de formación de los jóvenes, mostrándoles aspectos cardinales del derecho consuetudinario y profundizando su asimilación de la cosmovisión indígena.

Lo *local indígena* está en peligro de muerte. Su enemigo es, en lo interno, el avance de la propiedad privada capitalista en el medio rural, con sus efectos erosivos y disgregadores de la comunidad, y, en lo externo, la lógica económica misma de la globalización.

Paralelo ha sido el pulso entablado entre el mundo rural-marginal occidental y la expansión urbano-industrial capitalista. La «modernización» de la agricultura llevó las mejores tierras al punto de no retorno de la propiedad privada, de su «explotación» individual y de su sometimiento al mercado. En las sierras pobres, en las aldeas recónditas, en los medios montañosos poco atractivos para la inversión de capital, pudo subsistir un concepto diferente de lo «local», de la relación del hombre con el territorio. Pastores antiguos, como mi amigo Basilio, a quien de algún modo dediqué *Desesperar*, aparecen todavía como un compendio

«vivo» de esa filosofía que nunca se llamaría a sí misma «filosofía», de ese *localismo trascendente* enfrentado al universalismo altericida de la Ratio. Las analogías con la cosmovisión indígena son sorprendentes; y su ocultamiento constituye un cargo más contra la disciplina historiográfica académica. Voy a recuperar algunos pasajes de *Desesperar*, para mostrar, de la mano de Basilio y otros pastores tradicionales, el modo (acaso descolorido, difuminado) en que un «localismo trascendente» muy semejante al indígena sigue palpitando en los montes.

Las relaciones de Basilio con la naturaleza lo convierten en una especie de nuevo Robinsón, desencantado. Su isla desierta es la montaña. En ella encuentra todo lo que necesita para sobrevivir. En primer lugar, pasto para el ganado, que, proporcionándole carne y leche, le permite también confeccionarse su propia ropa, de lana y de cuero. A menudo, protección y escondrijo —cuando huye de los entrometidos, veterinarios, asistentes sociales y policías. Y, siempre, leña para el hogar; plantas medicinales y alimenticias, tal la manzanilla, el té de roca o el tomillo, cuyas cualidades conoce perfectamente; frutos silvestres como el champiñón, el espárrago, las setas; aguas, duras o blandas; arenas, para construir y para lavar; a pesar de su denostación de la caza, liebres, perdices, algún jabalí; piedras con que afilar su enorme cuchillo de hoja curva; aliagas para la estufa; ramaza de pino, de sabina, de enebro, para cubrir sus corrales; espliego y ajedrea para perfumarse de sierra; y, sobre todo, senda para sus pies incansables, follajes para aliviar los calores y abrigos profundos donde defenderse del frío, lechos de hierba que invitan al reposo, cielos límpidos bajo los que declararse feliz, vastos paisajes en que explayar sus ojos, el ritmo de las estaciones evitando el aburrimiento, lluvias y nieves para especular con las mieses; flores que alegran la vista mientras, también alegres, viven, y no como cadáveres en el jarrón; fatiga para dormir bien; la magia de un ciervo apenas sí atisbado entre las brumas del amanecer; la solemnidad del águila y la risa de los buitres; esos atardeceres lentísimos que lo embriagan de serenidad, y esas auroras encendidas que sientan como una arena para los trabajos ordinarios del día...

Estas son las cosas que quiere Basilio. Son, también, las cosas que tiene. Ahí se agota, se apaga, la luminaria humildísima de sus deseos. *Entre Basilio y esta alta montaña del olvido valenciano se configura un mundo aparte, un universo autónomo, cerrado sobre sí mismo, que nada demanda (y nada espera) del exterior. Aquí, Basilio podría vivir prescindiendo de los demás, al margen de las leyes de los hombres y de la lógica de sus mercados.* La única relación que el pastor mantiene con el mundo exterior consiste en la venta de los corderos. Podría renunciar a ella, ya que no anhela incrementar su fortuna —y se diría que la detesta. Pero el equilibrio del ható, la bue-

na marcha del ganado, exige esa periódica transacción. Además, Basilio, hombre descomplicado, jamás se ha propuesto la autosuficiencia, jamás ha pretendido bastarse a sí mismo en todo. No alimentó la esperanza de remedar a Robinsón, ingenio y proeza. Nada tiene en contra de la venta de corderos. Nunca se vio como un héroe; no quiso convertir su vida en una epopeya. Su suficiencia, que jamás fue un proyecto, ni le place ni le enoja. Simplemente, va con él. «Yo me apaño solo», me dice.

*Desvinculada la naturaleza de la esperanza, deja de funcionar como sostén de un negocio o fundamento para el candor del idealismo. Lo mismo que Basilio no ha soñado erigirse aquí en un «hombre natural», en perfecta armonía con la montaña, tampoco ha procurado nunca aprovechar sus frutos para ganar dinero (venta de setas, de caracoles, de semillas de enebro, de endrinas, de fósiles, de manzanilla, de té de roca, de cardos, de espliego, de madera,...). Desvinculada la naturaleza de la esperanza, aún se puede vivir en ella sin destruirla, rentabilizarla o pretender salvarla.*

Quien diga que Basilio es un pastor, se equivoca... Igual que conduce un hato, sacrifica un animal, prepara unas canales, embute, ahúma fiambres, cura jamones, poda, hierra, castra, descuerna, curte pieles, confecciona un zurrón, disecca cabezas, levanta una casa de mampuesto, arregla hornos y chimeneas, construye terrazas de piedra en las faldas de la montaña, limpia acequias, excava pozos, sanea vigas, fabrica una mesa, una puerta, una cuna, cocina, hace pan, tortas, magdalenas, buñuelos, trabaja el barro, pinta, doma un potro, arregla huesos quebrados, esquila, carda la lana, teje, vende huevos, miel, cortinillas de junco, badajos, jabón casero, botas para el vino, toneles de carrasca, ayuda al parto, corta el pelo, afeita a navaja, inventa cepos para zorros, nidos de madera para pájaros, colmenas de corcho, destila licores, recolecta frutos silvestres, cultiva un huerto, trenza mimbres y espartos, investiga la vida de los animales, entierra a los muertos de la aldea, llena una despensa de conservas, surte al vecindario de esteras, cestos, sandalias, quesos, cuajadas, cecinas, persigue al rastro, explica los hábitos del jabalí, la liebre, la perdiz, la víbora, el águila, el ciervo, la jineta, el buitre... Basilio no es un pastor como otros *son* sastres, buhoneros, abogados o cineastas. *Basilio es un superviviente, un hombre autónomo en estos parajes, como un animal perfectamente adaptado a su territorio. Si tiene algún oficio, ese es «la vida aquí».* Pudiéndose llamar «ganadero», o «agricultor», o «artesano», o «constructor», etc., se llama «Basilio» a secas. Trabaja por el gusto de trabajar, y ya no impelido por la necesidad. Nada espera de su esfuerzo, a nada pretende contribuir. Las cosas que hace son formas diversas de llenar el hueco del tiempo. Desesperado, escapa de la mutilación del empleo. Autónomo, trabaja en lo suyo. Libre, si quisiera dejaría de hacerlo. Inteligente, nada le ilusiona.

«Habrà que vestir luto por el hombre —añotó E. M. Cioran— el día en que desaparezca el último iletrado». Completamente de acuerdo. El hecho decisivo que ha permitido a Basilio conservar durante toda su vida un innegable punto de honda lucidez ha sido su no-exposición a la cultura impresa. *Tuvo la suerte de evitar la escolarización; y esa ausencia de estudios determinó que fuera, de verdad, capaz de pensar por sí mismo. No se vio pedagógicamente forzado a repetir ningún discurso escrito, por lo que nunca confundió la práctica individual del pensamiento con la reiteración de enunciados canónicos* —como suele ocurrir entre los estudiantes y las personas pagadas de su saber. La circunstancia de que perdiera pronto a su familia (falleciendo su padre de gangrena y su madre de cáncer cuando aún era niño; y pereciendo por congelación en el mismo invierno, poco después, sus dos hermanas pastoras), de que rehusara buscar esposa y huyera, como del diablo, de las relaciones con la Administración, aseguró, asimismo, la originalidad un tanto avasalladora y la autonomía casi insultante de su reflexión. Cuando habla, no cita a nadie. No toleró que le enseñaran a usar de una determinada manera su cerebro. Por último, al vivir tan desconectado del mundo exterior (estropeada la radio desde el día en que la arrojó contra un árbol por anunciar, casi en son de fiesta, la invasión americana de un país para él extraño pero que imaginaba hasta ese momento en paz, tranquilas sus gentes al cuidado de los ganados o afaenadas y ruidosas en las labores; sin televisión; sin preguntar nunca nada ni rendir cuentas a nadie), pudo defender sus ideas arrinconando el temor de que alguna fuente de autoridad cayera descalificadora sobre su persona y sus concepciones. No siguió jamás ninguna «moda» ideológica, pues, ignorando lo que estaba en cartelera en cada momento, ni siquiera sabía lo que, en rigor, significaba la palabra «ideología». *La montaña y los animales fueron sus únicos instructores*. No militó en otro partido que en el de sí mismo. A ninguno de sus semejantes le fue concedido nunca hallar el pretexto por el que someterlo a un examen: nadie sepultó su discurso bajo el horror cotidiano de un número sancionador. Como no discutía con los demás, sus ideas se fueron endureciendo y solo la vida misma podía modificarlas. *Hombre apegado a la tierra, amante de lo primario, jamás perdió ni un segundo meditando sobre una realidad inconcreta, sobre un fantasma conceptual o una abstracción mitificadora. El idealismo, la metafísica, el logocentrismo, quedan tan lejos de su raciocinio como la palabra impresa. Visual, casi físico, su pensamiento no deriva del lenguaje: cabe identificarlo en su modo de comportarse, procede de la práctica. Porque hace cosas, tiene una forma de pensar. La vida que lleva es el compendio definitivo de sus ideas* —no reconocería como propias sus concepciones si, tras haberlas recogido en un escrito, alguien se las leyera. «Pienso lo justo para vivir», me dice. «Solo entiendo de lo mío». «Creo en aquello que me ayuda». Deleuze apuntó una vez que *deberíamos servirnos de las ideas lo mismo que de una caja de herramientas...*

Basilio no es de esta época; pertenece a un futuro que no será el futuro del hombre. *Habrá que vestir luto por nosotros cuando fallezca.*

Tampoco mi vivienda puede recibir, sin sombra de duda, el título de «casa». Se trata, más bien, de una guarida. Mi cubil. Como la de Carla, o la de Basilio. Un lugar para dormir y protegerse del frío. Las gentes de esta aldea llaman «casa» a toda la zona: «llueve en casa», «se está bien en casa»,... Cada arroyo bullicioso y cada valle sosegado, lo mismo cada heladora umbría que cada peña bañada de soles débiles, cada gruta intransitable como cada vasta dehesa centenaria... forman parte de «su» casa. *Conociendo el terreno palmo a palmo, viven en este refugio del poblado y sus alrededores. Casa común, compartida, inalienable, ella sí que merece el cuidado y el respeto, mucho más que los pequeños ataúdes con ventanas que el hombre de la ciudad llama «pisos»* o esas otras viviendas de propiedad privada que se denominan «hogares» acaso porque, a fuego lento, no es poco lo que en su interior se consume. En la *Casa* de mis vecinos, de Basilio y ya también mía, con su techo estrellado y sus paredes de horizonte, cabe casi toda la muchedumbre de una ciudad; y cada vez son más los urbanos que vienen a hollar por fin sin prisas los pasillos de sus sendas, a acomodarse y retozar —liberados por un día— en la salita verde de su bosque. Nosotros, sin embargo, las gentes de aquí, no entramos a gusto, como si nuestro espíritu no cupiera, en las artificiosas y desencantadas casas particulares de los hombres modernos.

*Con su hato, Basilio se siente arraigado en la tierra y en la vida; se sabe eslabón de la cadena de la naturaleza, animal entre los animales, hollando caminos olvidados, sobre las peñas, entre las zarzas, cruzando arroyos, casi hecho de roca, de hierba, de viento; se percibe salvaje, indómito, libre; se descubre bestia, criatura, cuerpo. Se siente.*

## B.5 - Educación comunitaria

Como he anticipado, la modalidad educativa del mundo rural-marginal en absoluto se reconoce en el trípode socializador occidental (Escuela-Profesores-Pedagogía). He aquí sus rasgos definidores:

1. Se trata, en primer lugar, de una educación *de, en y por* la Comunidad: *todo* el colectivo educa a *todo* el colectivo a lo largo de *toda* la vida. No hay, por tanto, ninguna «franja de edad» erigida en *objeto* de la práctica educativa; no hay un «artífice» (un «forjador de hombres») especializado en la subjetivización, socialización, transmisión cultural y moralización de las costumbres. De ahí que el «laurel de la sabiduría» distinga a los ancianos (bebieron, durante más tiempo, de las aguas

del conocimiento); y que, no existiendo «profesores», todos puedan ser «maestros» (si se ganan el respeto de la comunidad y son «elegidos» por sus discípulos). En lugar de relaciones *autoritarias* «profesor-alumno», hallamos una diseminación de relaciones *libres* «maestro-discípulo» que, como señalara Steiner, se basan en la estima recíproca y en la ayuda mutua, comportando siempre una índole «erótica» (en sentido extenso), en una suerte de «amistad moral». Por el protagonismo de la *comunidad* en la educación tradicional indígena, por el rol de la *familia* y la *colectividad* en los entornos rural-marginales occidentales, la figura del Profesor/Demiurgo queda cancelada, estructuralmente «repelida»<sup>3</sup>.

2. En todos los casos, asistimos a una educación *en libertad*, a través de relaciones *espontáneas*, desde la *informalidad* y la *no-regulación* administrativa. Se excluye, de este modo, la figura del «prisionero a tiempo parcial», del «interlocutor forzado», del «actor y partícipe no-libre» (estudiante). La educación, entonces, «se respira», «acontece», «ocurre», simplemente «sucede» —en rigor, y por utilizar los términos de Derrida, ni siquiera es susceptible de «deconstrucción»: así como cabe deconstruir el Derecho y no tanto la Justicia, podemos deconstruir la Escuela pero acaso no la Educación informal.

«Para educar es preciso encerrar»: este *prejuicio*, distintivamente occidental, responsable del rapto y secuestro diario de la infancia y de parte de la juventud, que, según conceptos del último Foucault, convierte al alumno en la víctima de un «estado de dominación», no tiene cabida en el universo comunitario indígena o rural-marginal. Persistiendo, en estos dos ámbitos, y en lo concerniente a la educación, «relaciones de poder» (relaciones estratégicas, «forcejeos»), queda suprimida la posibilidad de

---

3 En tanto «modelador de sujetos» (tal un dios *creador*), la figura del Profesor se fundaba en un *elitismo* clamoroso: a una «aristocracia del saber», a una «crema de la inteligencia», incumbía desplegar una decisiva «operación pedagógica sobre la consciencia» de los jóvenes, un trabajo de ingeniería mental *en, por y para* la subjetividad estudiantil. Asistido de un verdadero «poder pastoral» (Foucault), el Profesor, avalado meramente por un título, se suma al proyecto moderno de una «reinvencción moral de la juventud», de una «corrección del carácter» del estudiante, *empresa eugenésica* (siempre en pos de un Hombre Nuevo) afin a una etimología cristiana de la Salvación («ética de la doma y de la cría», en el decir de Nietzsche), que subyace tanto al liberalismo como al fascismo y al estalinismo, y que pondrá las novísimas tecnologías virtuales del siglo XXI al servicio de un concepto moral decimonónico.

En *Los siete saberes básicos para la educación del futuro*, libro auspiciado por la UNESCO, Edgar Morin, capturado por esta secuencia, señala entusiasmado el objetivo de las Escuelas Renovadas: «una reforma *planetaria* de las mentalidades»...

un «estado de dominación». Distingue a las «relaciones de poder», que se dan en todo tipo de sociedad y en cada ámbito de la interacción humana, la circunstancia de que al individuo le cabe aún en ellas un margen de defensa, de protección y de respuesta, cierta reversibilidad del vínculo que abre, para los dos polos, la puerta de una lucha ético-política por la debilitación de la influencia, por la atenuación del efecto de la relación. Los «forcejeos», que no pueden suprimirse en las relaciones discipulares (como tampoco en las relaciones padre-hijo, de pareja e incluso meramente «amistosas»), caracterizan a las educaciones comunitarias lo mismo que los «estados de dominación» (del alumno por el profesor) definen a las prácticas escolares de todo signo, incluidas las de orientación libertaria o no-directiva.

3. Nos hallamos ante una educación sin *auto-problematización*, que ni siquiera se instituye como *esfera separada* o segrega un *saber específico*. No cabe separar el aprendizaje de los ámbitos del juego y del trabajo («el niño gitano aprende jugando en el trabajo», ha escrito Juan Manuel Montoya, médico calé, subrayando un rasgo que concurre también en el caso de la educación comunitaria rural-marginal); no cabe encerrar las prácticas educativas en un campo, en una parcela delimitada (de actividad, del saber, de la organización...), pues no se «objetivizan» y se resisten a la «cosificación» (¿qué son y qué no son?, ¿religión?, ¿política?, ¿economía?, ¿cultura?).

Puesto que la educación no se subordina a un «saber especializado», a una «disciplina», a un «corpus» doctrinal y a una tropa de expertos, queda también descartada toda *supervisión pedagógica* de los procesos de socialización y transmisión cultural. La Pedagogía carece de terreno abonado en el ámbito indígena tradicional y rural-marginal. De hecho, la disciplina pedagógica solo aparece allí donde se suscita la demanda de una policía estricta, y especializada, de la subjetividad juvenil; allí donde surge el *problema educativo* en tanto estudio de las tecnologías más eficaces para la transformación y re-diseño del carácter del estudiante.

4. Es esta, como hemos visto, una educación que se corresponde con órdenes sociales *igualitarios*, con prácticas tradicionales de *democracia directa* (asamblearia) o con disposiciones abiertamente *anti-políticas*, negadoras de los supuestos del Estado de Derecho y del concepto liberal de «ciudadanía». El marco de esta modalidad socializadora, su escenario, es

una *cotidianidad educativa*, una vida cotidiana no-alienada que se traduce en diversas prácticas de *ayuda mutua* y *cooperación*. Y tiene como objetivo la «*vida buena*» (armonía eco-social), la «libertad», la «evitación del problema»... Entre los ámbitos y recursos de esta *cotidianidad* formativa encontramos las asambleas y reuniones de compañeros; la milpa, el cafetal, los bosques, los ríos, las veredas, los caminos, los pastos, los corrales, los montes; las canciones, los mitos, las leyendas, los cuentos, las escenificaciones; las festividades, las conmemoraciones y otros eventos cívicos-religiosos; las charlas vespertinas de los mayores; las irrupciones constantes de la «oralitura»...

5. Las educaciones no-escolares excluyen toda «*policía del discurso*», toda forma de «*evaluación individual*» y toda dinámica de «*participación forzosa*». En esta esfera, el discurso queda «abierto», sin otro norte que el interés de los hablantes, en ausencia de un «currículum» definido, temporalizado, plegado sobre «objetos» explícitos,... No se evalúan los aprendizajes adquiridos y nadie «califica» a nadie, pues solo la Comunidad puede «premiar» (reconocimiento, prestigio) o «censurar» —en casos excepcionales. La «evaluación», extraña y ajena, recaería en el individuo, midiendo sus esfuerzos y progresos individuales, desgajándolo de la Colectividad. Por último, se proscribía toda metodología de «participación forzosa», todo *activismo bajo coacción*, que partiría necesariamente de una «asimetría de poder», de una «jerarquía no-natural», de una exigencia arbitraria de «obediencia», de un principio *exógeno* de «autoridad» y de «disciplina».

Desatiende una parte fundamental del formidable organismo comunitario rural-marginal quien menosprecie el papel de esta modalidad inveterada de educación, de estos procesos informales de elaboración de la cultura y transmisión del saber. Sin el influjo continuado, profundo, *constituyente*, de la «educación comunitaria tradicional», que la Escuela de planta occidental pretende devastar, no se pueden entender las recurrentes insurrecciones indígeno-campesinas, la resistencia centenaria de los pueblos indios, el *aliento popular* del zapatismo contemporáneo. Y solo desde la malevolencia o la necesidad se puede negar hoy que las Escuelas modernas, en lugar de subsanar una falta, de tapan un hueco, de colmar un vacío, se despliegan *por encima* de ese legado educativo tradicional, descomponiéndolo, arrasándolo, sepultándolo... Sobre el cuerpo de los modos y de los usos tradicionales, crece tal un

cáncer; y lo triste es que muchas de sus *víctimas* la hayan confundido con una «medicina»<sup>4</sup>.

## C. DIFERENCIA AMENAZADA QUE NOS CUESTIONA

### C.1. Disolución de la diferencia rural-marginal en mera diversidad

Junto a la insuperable docilidad de la población en Occidente, el segundo rasgo definidor de nuestra «fenomenología del presente» sería la progresiva —y políticamente inducida— *disolución de la Diferencia en Diversidad*. Se trata de un exterminio planetario de la Diferencia como tal, que, a modo de simulacro, deja tras sí una irrelevante *diversidad* puramente fenoménica, asunto de «apariencia», de «exterioridad», de «forma sin contenido». En la Diferencia genuina habita el peligro, lo inquietante, el momento de una distinción que es disidencia; hay en ella como una latencia de disconformidad en la que se refugia toda posibilidad de rechazo y transformación. Contra este «peligro» de la Diferencia, el poder organiza una estrategia de neutralización que aspira a eliminar (aniquilar) el *núcleo* de la alteridad, conservando aviesamente los elementos de su superficie —fachada, cáscara, corteza—, los componentes de una Diversidad recién *ahuecada* bajo la que se reinstala la declinación de Lo Mismo. Este proceso de *disolución* de la Diferencia en Diversidad no se puede efectuar de un modo absoluto, sin generar «impurezas», «residuos» de la Diferencia originaria que serán barridos del horizonte social y arrojados al basurero de los «márgenes». El desenlace final será un *Reino de la Sinonimia* (distintos «significantes» que apuntan a un mismo y único «significado»), ruina y verdugo de aquel otro *Reino de la Polisemia* (por todas partes, «significantes» que se abren en una pluralidad de «significados») con el que quizás nos hubiera gustado poder soñar... Una gran «diversidad» en las formas, en los aspectos, en el ámbito de lo empírico, que recubre un pavoroso proceso de homologación y homogeneización de los contenidos, de

---

4 Paradójicamente, la educación comunitaria de los entornos rural-marginales ha sido combatida *también desde la izquierda*. Ideologías occidentales en principio anticapitalistas enarbolaron la bandera de la escolarización, soñándola al servicio de las causas populares; y, en América Latina, movimientos pro-indigenistas, tal el zapatismo, se empeñaron pronto en escolarizar a sus bases...

las sustancias. Y, por aquí y por allá, a merced de todos los vientos, «restos», «migajas», «astillas» de una Diferencia que en su mayor parte ha devenido Diversidad... En esta Diversidad ya no mora el peligro, ya nada siembra inquietud o desasosiego. Donde la Diferencia irrumpía casi como un atentado, la Diversidad aflora hoy para *embellecer* el mundo. A la «amenaza» de la Diferencia le sucede la *caricia* de la Diversidad.

La disolución de la Diferencia en Diversidad, proceso occidental en vías de mundialización, prepara el advenimiento de la Subjetividad Única, una forma «global» de Conciencia, un modelo planetario de alma, un mismo tipo de carácter especificado sin descanso a lo largo de los cinco continentes. Cuanto más se habla de «multiculturalismo», cuanto más «diversas» son las formas que asaltan nuestros sentidos, cuanto más parece preocupar —a nuestros gobernantes y educadores— el «respeto a la diferencia», la «salvaguarda del pluralismo», etc., peor es el destino en la Tierra de la «alteridad» y de «lo heterogéneo», más se nos homologa y uniformiza. Se avanza, con prisa, hacia la hegemonía en la Tierra de una sola voz y un solo espíritu, voz y espíritu de hombres dóciles e indistintos, intercambiables y sustituibles, funcionalmente equivalentes. La participación de la Escuela en este adocenamiento planetario del carácter es decisiva: a nada teme más que a la voluntad de resistencia de la Diferencia.

En *Tristes trópicos*, Claude Lévi-Strauss sostiene que las sociedades «primitivas» despliegan una estrategia para conjurar el peligro de los seres extraños («diferentes») muy distinta a la que empleamos nosotros, los «civilizados». Su estrategia sería *antropófaga*: se comen, devoran y digieren (asimilan «biológicamente») a los extraños, que se suponen dotados de fuerzas enormes y misteriosas. Diríase que esperan así aprovecharse de esas fuerzas, absorberlas y hacerlas propias. Nosotros, por el contrario, seguiríamos una estrategia *antropoémica* (del griego «eméô»: «vomitar»): expelemos a los portadores del peligro, eliminándolos del espacio donde transcurre la vida ordenada —procuramos que permanezcan fuera de los límites de la comunidad, en el exilio, en enclaves marginales, en la periferia social...

Pero, como ha señalado Zygmunt Bauman, Lévi-Strauss está en un error, pues ambas estrategias se complementan y son propias de *todo* tipo de sociedad, incluida la nuestra: por un lado, se recurre a una estrategia «fágica», *inclusiva*, que busca la asimilación del adversario, su inte-

gración desmovilizadora, su absorción en el cuerpo social después de una cierta *corrección* de sus caracteres «diferentes»; por otro, se vehiculan estrategias «émicas», *exclusivas*, que expulsan al disidente irreductible y no-aprovechable del ámbito de la «sociedad ordenada» y lo condenan a la marginalidad, a la pre-extinción, a la existencia amordazada y residual. La disolución de la Diferencia en Diversidad se fundamenta en el empleo de *ambas* estrategias: lo «diferente» convertido en «diverso» es inmediatamente asimilable, recuperable, integrable; aquellos «restos» de la diferencia que no han podido diluirse en diversidad, aquellos «grumos» de alteridad que se resisten tercamente a la absorción, son expulsados del tejido social, llevados a los flecos del Sistema, lugar de la autodestrucción, excluidos, cercenados, segregados. De esta forma se constituye y gestiona el espacio social, instrumentalizando lo que Bauman llama *proteofobia* —temor general, «popular», a los extraños, a lo diferente y a los diferentes. El exterminio contemporáneo de la diferencia se basa en el despliegue de las estrategias «fágicas» y «émicas» habituales, a partir de una movilización y focalización inquisitiva de la «proteofobia».

¿De qué fuente se nutre el mencionado proceso de atenuación «global» de la Diferencia? ¿De dónde parte? Aunque con esta observación se contraríen los dogmas del insulso *democratismo* que se presenta hoy como prolongación —y casi estertor— de la Filosofía de las Luces, no son pocos los autores que han localizado en la Ilustración misma, en las categorías sustentadoras del Proyecto Moderno, la secuencia epistemológico-ideológica que aboca a la aniquilación de la Alteridad, al exterminio de la Diferencia<sup>5</sup>.

---

5 El Proyecto Moderno es un proyecto de orden homogéneo, con aspiración universalista, que parte de una cadena de «incondicionalidades», de abstracciones, de trascendentalismos y principios metafísico-idealistas; y que se ha revelado incapaz de tomar en consideración el dolor de los sujetos empíricos (Subirats). Intransigente frente a las diferencias, propenso a las cruzadas culturales y a resolverse en una u otra forma de despotismo político (fascismo histórico, estalinismo, democracia real), como subrayaron Foucault, por un lado, y Horkheimer y Adorno, por otro, el programa de la Ilustración fue inseparable desde el principio de las campañas de matanzas sistemáticas (recordemos el jacobinismo francés) y no ha sido ajeno en absoluto a la génesis intelectual del Holocausto (G. Bergfleth). En nombre de la Razón (y de todos sus conceptos filiales: Progreso, Justicia, Libertad,...), bajo su tutela, se han perpetrado genocidios y crímenes contra la Humanidad; y es por la pretendida excelencia de esa misma Razón (Moderna, Ilustrada) por lo que Occidente se auto-proclama *juez* y *destino* del Planeta, *fin* de la Historia, aplastador de toda diferencia cultural, ideológica, caracteriológica, etc. La homologación «global», la homogenei-

La mayor parte de los «indicios» de que se está cancelando a nivel planetario la Diferencia y de que, en su lugar, solo nos va a quedar una tediosa y deprimente *declinación de Lo Mismo*, proceden del campo de la Cultura y de lo que está sucediendo, a escala global, con el choque contemporáneo de Civilizaciones. De una forma un tanto desordenada, y casi a modo de ejemplos, voy a mencionar algunas *señales*, algunas *pruebas*, de cómo se aniquila en nuestros días la alteridad...

En la medida en que, entreabierta la puerta de la inmigración, nuestras ciudades se pueblan de gentes de otros países, no pocas evadidas del entorno indígena, con hábitos y mentalidades «diferentes», observamos cómo, con el paso del tiempo, estos hombres y mujeres empiezan a *calcar* nuestras pautas de conducta, nuestros modos de pensamiento, nuestras formas de interacción, hasta que llega un punto (a menudo coincidente con la adolescencia y juventud de sus hijos, inmigrantes de «segunda generación») en que la cultura de origen ya no «dicta» los comportamientos, ya no es sentida como referencia insoslayable, como código de interpretación de la realidad y patrón de actuación en los escenarios sociales. La «diferencia» cultural que estos inmigrantes arrostraban ha sido *abolida* en lo esencial, y, como irrelevante rescoldo, solo nos ha dejado un variopinto crisol de aspectos (atuendos, símbolos, cortes de pelo,...), una «diversidad» fenoménica que coincide con la asimilación de estos hombres, con su integración en el orden cultural de la sociedad capitalista. Han sido absorbidos, «digeridos», por Occidente (consecuencia de las estrategias *fágicas*); y los «restos», los residuos de ese proceso, arrojados a los márgenes de la «sociedad bien», donde se mixtificarán, se fundirán con las restantes figuras de la exclusión (efecto de las estrategias *émicas*) y probablemente se autodestruirán<sup>6</sup>.

---

zación casi absoluta de las conductas y de los pensamientos, la uniformidad ideológica y cultural, el isomorfismo mental y psicológico de las gentes de la Tierra, están de algún modo ya *inscritos* en los conceptos y en las categorías de la Ilustración. Es la Modernidad misma, nuestra Razón Ilustrada, la que prepara y promueve, a escala mundial, el acoso y derribo de la Diferencia...

6 En París, por ejemplo, hallamos a los africanos de los barrios del Centro, con su ropa y su psicología sustancialmente «occidentalizadas», viviendo y pensando *a la europea*, hombres que han sido asimilados, recuperados; y, por otra parte, a los

La vivienda rural tradicional de media o alta montaña, fruto del saber arquitectónico popular, con sus materiales humildes tomados del terreno (madera, piedra, barro, paja,...), su disposición «defensiva» contra los vientos dominantes, sus puertas y sus vanos orientados preferentemente al mediodía, su forma de adosarse (en algunas regiones) como si cada una buscara el apoyo y el sostén de todas las demás, su composición «orgánica», rigurosamente interminable, una estructura interna estudiada para asegurar la subsistencia con medios económicos escasos (que no se pierda calor, que baste con la estufa de leña, que de por sí el habitáculo sea fresco en verano y abrigado en invierno, que alguna estancia haga de «nevera» para conservar los alimentos,...), y, en general, un resultado de los conocimientos informales de sus constructores no especializados —saber «del lugar», conservado por la tradición y ejercitado por las familias— y de la atención inteligente a las condiciones de la naturaleza (proximidad a las fuentes, a los arroyos, a los ríos; ubicación en parajes de acceso relativamente cómodo y particularmente protegidos contra las inclemencias climáticas habituales, etc.); esta «vivienda rural antigua», portadora indiscutible de la Diferencia, cede en casi todas partes ante la impostura de las «nuevas viviendas rurales» (consecuencia del poder económico y del capricho de algunos privilegiados, del ahorro de los jubilados o de los planes de promoción del medio rural tendentes a aprovechar la explosión del «agroturismo» y del «ecoturismo»), que obedecen siempre a la filosofía del Piso de Ciudad (rechazo de la sabiduría arquitectónica popular; materiales estándar como el ladrillo o los bloques de cemento; arrogancia del habitáculo, que se levanta donde «más le gusta» al propietario, al margen de toda consideración geográfico-climática; preferencia por el aislamiento y la independencia de las casas, que más bien huyen unas de otras; concepción unitaria, regular, finita; estructura interna más interesada en exhibir el poderío material del morador que en economizar los gastos de la existencia —habitaciones enormes, sistemas de calefacción caros, proliferación de electrodomésticos,...; etcétera) y,

---

africanos de los distritos de la periferia, de las zonas suburbanas, desesperadamente aferrados a sus vestimentas, a sus costumbres, viviendo como en un gueto, procurando conservar sus tradiciones, condenados a una existencia sumamente difícil, en precario —forman parte del subproletariado, de la llamada «nueva pobreza»—, agonizando como «diferencia» que no ha querido o no ha podido disolverse en mera «diversidad»...

normalmente, devienen como el resultado de los conocimientos «técnico-científicos» de los ingenieros, arquitectos, constructores y albañiles (lamentables «expertos»), profesionales y asalariados que trabajan en el olvido de lo autóctono y de lo primario...

Estas «nuevas viviendas rurales», subvencionadas en ocasiones por la Administración, sancionan la extinción de la «vivienda rural tradicional», disimulando ese aniquilamiento de Lo Diferente mediante la conservación «retórica» de elementos identificativos falseados: *verbi gratia*, el recubrimiento, con losas de piedra, de los muros de bloques o de ladrillos; un cierta imitación del color de las paredes antiguas —que era el color del barro y de los materiales comunes originarios—, conseguido a través de sofisticadas «pinturas de exteriores» o «monocapas» cementosas; una característica redundancia de maderas, si bien demasiado nobles y exógenas y siempre subordinadas a las estructuras metálicas, o de hormigón, que configuran el espacio habitable... Y poco más. La «antigua vivienda rural» ha sido excluida (hoy subsiste vinculada a propietarios pobres o particularmente «descuidados», especialmente en el mundo rural-marginal); y la «nueva» solo retiene de su antecesora elementos folclóricos, testimoniales, podría decirse «museísticos». La aldea se convierte así, herida de señuelo y de impostura, en algo parecido a un «parque temático»... En relación con la vivienda urbana, con el piso de ciudad o la casa de urbanización, estas «nuevas viviendas rurales» aportan, no cabe duda, un componente de «diversidad» (aunque solo sea *visual*: la piedra, el color, las maderas, los tejados,...); pero responden en lo profundo a una cancelación del habitáculo campesino «diferente» y a un trabajo de *colonización* del medio rural por los conceptos y las expectativas urbanas.

La música «etno» que se difunde por Occidente, los *experimentos de fusión* o de «sincretismo» *transcultural* que promueven las grandes casas discográficas para explotar la moda del «multiculturalismo», etc., dan siempre la impresión de atenerse al código de la música euro-americana, que «incorpora» elementos accesorios de las otras culturas (africanas, orientales, sudamericanas, de los indios de las reservas estadounidenses, etc.) para asegurarse una nota de elegante exotismo, de aparente novedad, pero siempre en el respeto de lo que el oído occidental considera «aceptable», «armonioso», «no-estridente», «música y no ruido». La diversificación resultante de las ofertas (mixturas, síntesis, cócteles,...),

compatible con una universalización del concepto occidental de música y del código musical occidental, oculta así el exterminio de la Diferencia —esas músicas *de los otros* que «no» pueden gustarnos porque contravienen los principios tácitos de nuestra educación musical y de nuestros hábitos de escucha, y que, por tanto, al no «rentar», no se difundirán: las músicas de la Amazonía, por ejemplo, o las de los indígenas de Centroamérica, increíblemente repetitivas, si no «hipnóticas», con cadencias «sostenidas», casi interminables, y un uso preferente de instrumentos «propios», desconocidos en otros medios, como el caparazón de la tortuga y tipos particulares de flautas y de tambores.

La concepción misma del «artista» occidental (escritor, pintor, escultor, músico, actor,...), contra la que con tanta insolencia se batiera Marcel Duchamp, que comporta invariablemente una renuncia al anonimato (soberbia de los nombres propios) y casi también a lo colectivo, que parte de una *sacralización* del autor como hombre «tocado» por el privilegio del talento, de la inteligencia, de la imaginación o de la creatividad —hombre siempre excepcional, en ininterrumpido *celo* de prestigio, de reconocimiento, de aplauso...— y que produce una curiosa fauna de hombrecillos estrambóticos, distintos por fuera e iguales por dentro, todos narcisistas, todos patéticamente enamorados de sí mismos, todos endiosados, muchos idiotizados; esta manida concepción del Arte y del artista se *globaliza* en la actualidad, acabando con formas «diferentes», y no-occidentales, de entender y de vivir el hecho estético: concepciones que giran aún en torno al anonimato del artista, o a la suma de incontables esfuerzos individuales en la génesis de una obra que termina siendo «de todos y de nadie»; que remiten más a la figura humilde del «artesano» que a la figura chillona del «artista»; que frecuentemente se imbrican con funcionalidades de orden extra-estético, ya sea religiosas, económicas, educativas,...; que no se compatibilizan bien con la lógica capitalista de exhibición, mercantilización y «entierro» en museos; etc., etc., etc. De África, de Asia, de América del Sur, de las reservas indias, de los guetos, etc. nos llegan hoy artistas «a lo occidental», con sus obras rentabilizables (vendibles, consumibles) debajo del brazo. A su lado, los creadores anónimos, las factorías populares, las formas tradicionales de producción de objetos estéticos, etc., tienden a extinguirse, aunque hayan dejado un «rastros» importante en el mundo rural-marginal. Se diversifica así el resultado (obras

y artistas con otros «formatos», otras referencias, otras connotaciones...), pero en el sometimiento a Lo Mismo estético, sometimiento a las categorías y a los usos occidentales. ¿Y si la misma idea de «estética», de «obra de arte» y de «artista», no fuera más que una acuñación occidental, un capricho o una manía de solo un puñado de hombres sobre la Tierra?

Mejor no continuar. Los «indicios» de la disolución de la Diferencia en Diversidad son innumerables; saturan todas las dimensiones de la existencia humana contemporánea...

Y la diferencia rural-marginal está también amenazada... El pastor antiguo, perfecta y exquisitamente «ágrafo», constituye ya una rareza, una curiosidad; y es percibido casi como un «residuo», cuando no como un «fósil». Las aldeas relativamente «sustraídas» del poder del Estado tienden a decrecer; y su marginalidad, de un tiempo a esta parte, ha sufrido un grave deterioro. La crisis de los pequeños agricultores, el abandono de los pueblos y la venta de los rebaños modestos, por la ausencia de «relevo generacional», quisieran convertir en «desierto» lo que, hasta ayer, esplendía como «insumisión». Muchas localidades recónditas, a duras penas accesibles, de media o alta montaña, han terminado «tercerizándose», tras la extinción de la actividad agrícola y ganadera, convirtiéndose en micro-urbanizaciones de veraneo, ámbito de la «segunda residencia» de unos cuantos privilegiados: asentamientos «diversos» para señoritos, hospedaje para los períodos de vacaciones, pero ya no poblados «diferentes». Y no son pocos los núcleos absolutamente deshabitados, literalmente «muertos».

Las estrategias «fágicas» desplegadas por el sistema tardo-capitalista han abierto *el abanico del indigenismo*, concediendo cada día menos varillas a su facies sublevada, en «resistencia», *diferente*. Se sabe de tribus «no contactadas», en Bolivia, en diferentes regiones de la Amazonía; de comunidades muy beligerantes, aferradas a sus «usos y costumbres», a su «ley del pueblo», a su autonomía política y su comunalismo económico, en México, en Chile, en Argentina, en Perú. Pero, en muchos países, la norma es un indigenismo claudicante, que sucumbió a la propiedad privada y al mercado, a la escisión en clases y a la asalarización de una fracción de la comunidad. En buena parte de Colombia, por ejemplo, la «diferencia» indígena ha dado paso a una «diversidad» político-ideológica irrelevante; y encontramos indígenas en las listas electorales de los partidos de izquierda, candidaturas indígenas para el Senado, incluso «par-

tidos políticos indígenas». Hace dos años, las calles y plazas de Popayán se llenaron de indígenas en demanda de «un sistema educativo propio», entendiendo por tal escuelas de planta occidental con profesores indígenas y un control indígena del presupuesto... Guatemala ofrece un panorama todavía más desolador; y cabe hablar de la emergencia, en muchas regiones, de un «indigenismo mendicante», absolutamente adulterado y asimilado, que solo aspira ya a merecer el «proyecto» de esta o aquella ONG, alguna subvención estatal, la «caridad» de los países ricos,... Mera «*diversidad*» en la *súplica*, y una disolución acelerada de la Diferencia socio-cultural... Por no decir nada de los programas anti-indígenas de Chávez, de las tácticas «integradoras» de Evo Morales, de los proyectos avasalladores de la administración brasileña...

Antes de dejar este asunto, quisiera sin embargo introducir una matización: no me gusta pensar que es la Diferencia misma la que se gestiona, la que se gobierna. He leído páginas de Calvo Ortega en las que habla de un «gobierno por la diferenciación», y no deseo suscribirlas. No es la Diferencia en sí la que se administra, sino la Diversidad en tanto forma degradada, vacía, de la Diferencia. Con este matiz escapo al «idealismo negativo» que sugiere que todo está controlado y todo está perdido. No soy apocalíptico: creo aún en el peligro de la Diferencia resistente y en la posibilidad de una lucha desesperanzada por su defensa y preservación.

## C.2 - Diferencia que nos cuestiona

### *A salvo de la esperanza, la ilusión, la ideología, la metafísica*

Llama la atención que las «conclusiones» arduamente alcanzadas por el pensamiento crítico anti-logocéntrico de las últimas décadas hayan sido meras formas de conducta, descomplicados estilos de vida, en las comunidades indígenas y en las aldeas rural-marginales de nuestro entorno... Desconcierta que la crítica filosófica de la Ideología, de la Ilusión, de la Esperanza,... haya sido «manifestada» antes que escrita, «exhibida» antes que pensada; y que el ámbito de su realización práctica, efectiva, nada tenga que ver con las universidades o con los núcleos urbanos, con los centros de estudio o de residencia masiva... Sorprende que los escenarios reales del anti-logocentrismo *vivido* sean los márgenes de la ruralidad: las aldeas de montaña y las comunidades indígenas.

Para quebrar una vez más la lógica de escritura de esta composición, vamos a ceder la palabra a *Desesperar* y vamos a observar a unos hombres como si leyéramos una tesis de filosofía:

La presentación del personaje de Basilio y mi relativo ocultamiento están sirviendo para una crítica de las categorías fundamentales de la Ratio moderna. Esta crítica, absolutamente exenta de originalidad, adopta el motivo de la Esperanza como mirilla; y apenas anota nada que no se haya repetido ya insistentemente, desde otros registros, con mayor profundidad y más vasta perspectiva. *El desordenado bazar del pensamiento moderno no debe abrigar la ilusión de que también yo le suministre baratijas de ideas novedosas*. Lo extraño es que haya tipos como Basilio, prácticamente analfabetos, «viviendo» casi desde siempre ese conjunto de certidumbres penosamente alcanzado por la reflexión filosófica contemporánea. Sin saber lo que es el logocentrismo, el hombre de la gallina muerta entre las piernas sitúa su vida y cada una de sus escasas palabras fuera de esa órbita onto-teo-teleológica. A su lado, yo, loro loco de unos cuantos teóricos de nuestro tiempo, soy además un fantoche. Incapaz de pensar como ellos, no he llegado tampoco a vivir como él. A su lado, ellos no son más que sacos de palabras, charlatanes que viven una realidad diferente a la de sus discursos. Filósofo de fondo, verdadero, pensador salvaje, Basilio ignora hasta qué extremo una cuadrilla de escritores ponen letra a la música de su vida, al mismo tiempo que lo consideran «imposible» como persona. Pero Basilio es real. Y esos filósofos, desde algún punto de vista, se me antojan «imposibles» como teóricos.

Mientras estos, por ejemplo, critican la generalidad y el nivel de abstracción de la Ratio burguesa, él, que jamás habla en términos conceptuales, ha barrido de su existencia el mandato de cualquier idealización moderna: Ciencia, Ilustración, Progreso, Verdad, Razón, Libertad, etc., no son para Basilio ni siquiera palabras. Son la confusión que en realidad significan: una «nada» enrevesada. Yo he tenido que soportar cómo mis antiguos maestros me llenaban de sentido el cuenco vistoso de tales términos; y cómo mis posteriores tutores intelectuales, pretendiendo hacerlo añicos, procuraban con denuedo vaciármelo. El, ahorrándose el recorrido, no vio ahí el menor problema. Engañifas, fantasmagorías, humo que se disipa, nada de nada: eso constituyen tales abstracciones para mi amigo, a quien se puede tachar de «inculto». Pero eso son. Y no cabe más clarividencia en su desconocimiento: ¿de qué nos ha de servir *conocer* a fondo aquello que no existe?

Basilio todavía labra sus campos con arado romano, tirado por poderosos mulos, como antaño. Curioso de lo que fuera el Progreso, se compró un tractor y encargó a un vecino que lo usara para trabajar sus tierras. No le gustó el resultado. Guardó entonces el vehículo en un viejo

almacén de grano, de donde no ha vuelto a salir, objeto del desprecio y no tanto del olvido. En su opinión, «la tierra agradece más la labor con arado antiguo». Antepone la calidad de la faena al criterio de la rentabilidad y del tiempo invertido, por lo que prescinde de la máquina. Probó también un ciclomotor; y no le convenció su utilidad, escasa fuera del asfalto. Regresó enseguida a las caballerías de toda la vida, y aparcó la moto, al lado del tractor, en el «Almacén del Progreso». Jamás usa el teléfono, habiéndose opuesto desde el principio a que le explicaran su funcionamiento: alegó, el día de la instalación, que lo quería para recibir llamadas, no para hacerlas. «Si alguien quiere hablar conmigo, y no está aquí, me parece bien que pueda hacerlo. Yo, en cambio, si no le veo la cara, no quiero». De la lavadora odió el ruido, y la arrinconó para siempre. Basilio, en fin, no lleva reloj. No le gusta y no lo necesita. «Si tengo que tratar con alguien, lo mejor es vernos a la salida del sol o a la puesta, momentos del día que son los mismos para todos». Así de sencillas son las relaciones de este hombre con el Desarrollo Científico y Técnico de la Humanidad...

Sobre la Liberación, no esgrime más que una idea, clara y concreta como su hablar: «¿Qué me sé yo lo que sea la Libertad?». Se siente «suelto, largo el tiro, sin amo». De los demás no opina nada. «Cada uno levanta el carro de esta vida a su manera». «Ciencia» es «lo que hacen los científicos», lo cual no presupone, antes al contrario, que hagan algo valioso. «Racional» es «lo que se ajusta a lo que las cosas parecen», venga de quien venga, maestro, peón, bruto o eminencia. Etcétera.

En otros dominios, Basilio se revela sin más como un *hombre de la aldea*. Y así como nosotros aceptamos sin cuestionar los dogmas de los saberes científicos —es decir, de la superstición científica—, él respeta y acata los decires de la tradición popular (a menudo, superstición supersticiosa). «Los lunes no se debe echar sal a las ovejas porque se quedan cojas; los martes tampoco, porque enferman de los ojos; los miércoles son días malos, no se sabe el porqué; los jueves sí, ese día se les puede echar la sal sin miedo». Pero mientras nosotros asumimos los enunciados científicos con expresión solemne, y un poco necia, él, que sigue esas costumbres, las acepta sonriente, con un punto de escepticismo en su fidelidad, casi irónico. «A lo mejor no tiene nada que ver, pero aquí lo hacemos así». Considera probado que el ajoaceite no sale bien, porque se desata, «si hay cerca una mujer con la regla o un hombre guarrindongo que se toca la recoba». Perdido un animal, lo aconsejable es volverse a casa y rezarle una oración —aunque no se crea— a San Antonio. Para curar el mal de ojo, es tan largo y estrambótico su procedimiento que desistió de describírmelo por no aburrirme... Basilio fue educado en la fe cristiana. De joven, dice, «era practicante, pero no creyente». «No hacía mal a nadie yendo a misa, pero de eso a creer en dioses y vírgenes hay un mundo».

Más tarde, dejó también de practicar, excepto en lo tocante a la oración que hace aparecer a las ovejas perdidas.

Nosotros, que creemos en la existencia de «fuerzas (militares) de paz», «misiones de paz» llevadas a cabo por soldados; nosotros, que votamos sin desesperar a partidos que nos engañan y oprimen; nosotros, que cambiamos de pensamiento según los programas de la televisión; nosotros, que trabajamos toda la vida para pagar una casa, y hacemos horas extraordinarias para costear también la adquisición compulsiva, febril, de esos artilugios generalmente inútiles con que la inundamos; nosotros, que encerramos a padres y hermanos en manicomios de espanto si un infeliz psiquiatra lo recomienda; nosotros, que toleramos la pena de muerte en muchos países de nuestro entorno, que detestamos a los gitanos y a los inmigrantes («y con razón», se añade); nosotros, crédulos hasta la estupidez, supersticiosos de otra forma, ignorantes de incógnito,... no tenemos ningún derecho a mofarnos de los «conocimientos» de Basilio, quien, en el fondo, y asimismo para los ámbitos ajenos a la religión, se me antoja *practicante, pero no creyente*.

Cuando la Razón vuelve su rostro avejentado a estos parajes residuales, siente la tentación de ser generosa, salvar lo salvable, reconciliarse con saberes que tradicionalmente se le enfrentaban. Habla, así, de «cultura popular», imaginándose de todos modos vigente en algunas de sus manifestaciones. «Existe —nos dice— una sabiduría popular, fundamentalmente médica, basada en la experiencia y en una forma mía rebajada, grosero raciocinio en cualquier caso bien fundado». Remedios caseros de una medicina bastante naturista; gastronomía regional; inteligencia práctica en el cuidado de los animales; arquitectura popular; destreza, diseño y sentido de lo útil en la artesanía; oficio y paciencia de una agricultura casi sentimental, todavía investida de cierto primitivismo biológico...

Sin embargo, esta Razón de rostro añoso se equivoca. Y no es una de sus especies más toscas, de espíritu campechano, poco «instruida», la que ha alumbrado esos saberes. Dudo también de que se funden siempre en la experiencia. Yo hablaría de magia, de poesía brutal, de refinada superstición, de venerable prejuicio; hablaría de teatro, si bien de la crueldad; de juego metafísico, de puesta en escena enloquecida, de imaginación errática, de ternura indecible, de barbarie (...). Si la Razón interviene aquí, lo hace de una forma tan extraña que cabría sospecharla demente. Pero no interviene. Este mundo le es hostil, por mucho que intente arredilarlo. La Razón no es popular. Habiendo dominado prácticamente el planeta, a la par que su correlato económico (el capitalismo), su protegido social (la burguesía) y su referente político (la democracia), no ha sabido ganarse el corazón de estas gentes.

Hay un rasgo de Basilio que no pasa desapercibido ni a sus más acerbos detractores, y que suscita general admiración: su carácter absolu-

tamente inofensivo para el resto de los hombres. Excepción hecha del altercado con el Guardia Civil, Basilio jamás ha tenido el menor tropiezo con uno de sus semejantes. No se le recuerda ni una sola riña, física o de palabra; no ha participado en ninguna de las rencillas que dividen el pueblo. Nadie se ha sentido nunca calumniado por él, ofendido, injuriado. No ha tenido para sus vecinos ni siquiera la nimiedad de un mal gesto. Pasea su singularidad por la aldea sabiéndose vilipendiado, objeto de befa, pero sin responder a una tan cotidiana vejación. No se trata, empero, del cristiano «poner la otra mejilla», sino de una extraña sabiduría práctica a la hora de elegir a sus contrincantes. Sostuvo Mishima que «la altura de un hombre se mide por la de sus enemigos», y Basilio no concede talla suficiente a las gentes que le rodean. Del común de los hombres no espera nada, ni siquiera su consideración. No tiene una «imagen pública» intachable que estar lavando a cada rato. No le preocupa lo que digan los demás. Muy noble debe ser la lucha para que Basilio se involucre en ella. Como el filósofo arisco que la emprendió a martillazos con los ídolos modernos, «a una edad increíblemente temprana descubrió que ninguna palabra de los hombres le haría jamás el menor daño». Se enfrentó al Guardia Civil, eso sí. Pero, en primer lugar, porque nada queda de un hombre debajo de ese uniforme. Y, en segundo, porque aquel desaprensivo amenazaba la integridad de su cuerpo, y no solo su reputación. Era el organismo entero, la carne, la piel de Basilio, lo que el desalmado agente puso en su punto de mira. Y Basilio defiende a muerte esa dimensión suya corporal. Un ser capaz de apalearte impunemente, con esmerada profesionalidad, sí que es un enemigo de talla. No es un hombre, tampoco una bestia. Algo peor. Aún más que el gato, temible. Y de su nefando poder Basilio se protege con todo el alma. Nada demanda de los hombres, salvo que no le hieran el cuerpo. Desesperado, inmune a la palabra, a las armas de la inteligencia, al filo de la agresión simbólica, Basilio ha recuperado la fortaleza de los animales verdaderos: se revuelve solo si le infligen un daño físico. Con su nombre, con su imagen, con su reputación, que hagan lo que quieran. Eso no duele. Y él no perderá el tiempo en una guerra tan trivial y ante un enemigo tan pequeño.

Pertenece al ámbito de la esperanza la extrema susceptibilidad ante la opinión ajena: esperanza de inmortalidad, de vivir sin el soporte del cuerpo a través del brillo del nombre, de la reputación clavada en la memoria de una comunidad. Como el hombre que anhela tener muchos hijos para no morir del todo cuando haya muerto del todo; como el escritor que acumula publicaciones exactamente para lo mismo; como quienes creen en «otra» vida por no poder soportar la falta de sustancia de la única vida realmente existente, falta de sustancia del ser humano, perfectamente mortal; como todos estos tristes domésticos de la ilusión, la persona que vive pendiente de lo que los griegos llamaban «doxa»

(consideración social, renombre, opinión ajena) sucumbe risiblemente a la más vana, superflua y estúpida de las esperanzas: la esperanza de eternidad. Antístenes, cínico de la primera hora, reivindicó, por contra, la «para-doxa», un vivir sin tener en cuenta lo que los demás puedan pensar o decir del propio comportamiento. Diógenes, queriendo llevar a la práctica esa consigna, se equivocó de camino: al buscar premeditadamente la provocación, el escándalo, el espectáculo disgregador, seguía tomando como referente la «doxa», continuaba trabajando, viviendo, para la mirada de la comunidad, atento a la palabra de los otros, labrándose una imagen pública, patético siervo de su propia «mala reputación» y sacrificadamente fiel a su fama de «hombre-perro». Basilio, más cínico que estos cínicos —en la acepción antigua de la palabra «cinismo»: «kynismós»—, sí que sabe vivir de espaldas al «qué dirán», en las antípodas de la sed de eternidad, indiferente a lo que los otros hagan con su nombre, defensor cerril sin embargo de la integridad de su cuerpo felizmente percedero. Y todo ello sin llevar una vida de opereta, desde el anonimato, hostil a la teatralidad, sin el menor propósito de importunar a nadie. Diógenes superado, Basilio se instala así en una minúscula región de libertad posible —sobre sus actos no pesa el juicio de los demás. ¿Qué queda de un hombre si lo despojamos de los fundamentos de su apariencia? Queda el animal que no se atreve a ser, lo que Basilio ha hecho de sí mismo.

Reforzando la índole intersubjetiva, la disolución del individuo en la comunidad (¿qué es el «individuo», aparte de un elaborado occidental?), también el indigenismo resistente le guarda las distancias a la tradición metafísica europea. No partiendo del Yo; renunciando a la fisura «primordial» del Sujeto y del Objeto; hostil a toda Sustancia, a todo Trascendentalismo, a toda Abstracción; enemiga de las Categorías Universales, de la Ideología de la Parcelación en que se funda la Cultura de los Expertos; refractaria a todo Finalismo, a toda Teleología...; la sabiduría indígena opone un saludable instinto vital, un particularismo refinado, una confianza básica en los sentidos y un gusto elemental por la percepción «desprejuiciada», a toda la cadena conceptual de *nuestra* Razón, estrictamente «cínica» según Sloterdijk. La risa de los pigmeos cada vez que se les presenta una abstracción, tan a menudo evocada, constituye una abreviatura magistral de lo que pretendo sugerir...

Y aquí radica el nódulo de lo atentatorio, la cifra de la «insolencia» rural-marginal: no solo da la espalda a la Ratio burguesa, sugiere también que aquella «mentira vital», aquel «auto-engaño», que Nietzsche imaginaba activo en todo hombre, es un hecho incuestionable, un

proceso irrefrenable, *solo para el sujeto occidental*; que la Esperanza, entendida como «engañifa», al modo de Bataille, hace estragos ciertamente sobre determinadas conciencias, y de hecho devora la conciencia blanca, no menos que la mestiza, pero nada puede contra la sensibilidad india... El indio, como el pastor, levanta la voz contra el complejo de superioridad de la cultura occidental; y cuestiona sin rubor sus fundamentos.

### ***De espaldas a la modernidad (productivista, tecno-extermista)***

La percepción indígena de la tierra nada tiene en común con la occidental. En rigor, prescinde del concepto de Naturaleza, pues estima que todos los entes tienen alma, espíritu, y se comunican entre sí. No hay, por tanto, «nada» que explotar, «nada» *de lo que vivir*, «nada» que contemplar con la óptica del rendimiento, del beneficio, del lucro, ni siquiera «nada» que proteger. *La tierra no es un «objeto», separado del hombre; ni «objeto» de investigación, ni «objeto» de explotación, ni objeto de defensa...* Los hombres viven en la tierra, con la tierra, al lado de los otros seres. Es por ello que la cosmovisión india descarta el productivismo inherente a la racionalidad estratégica occidental: así como es ilegítima la propiedad privada de la tierra, es reprobable mirarla con ojos de usurero, de mercader, de empresario. La economía no es lo primero en la Comunidad: ni siquiera existe separada de la religión, de la política, de la educación... La innovación tecnológica despierta muy poco interés, pues no halla aquí un contexto de «competencia», de «progreso», de «acumulación», de «productividad» que pudiera dotarla de sentido. Ni siquiera se persigue la obtención de un «excedente»: se recolecta solo lo necesario para la alimentación de la familia, y el resto de la cosecha queda en la parcela para nutrir también a los otros animales y a la tierra misma... Como pude comprobar, el *Mito de la Riqueza*, suerte de «cuento» o «leyenda» que, con variantes, se reproduce en todo el mundo indígena, constituye, ya lo señaló Marroquín, un arma de resistencia cultural contra el avance de *la desolación capitalista* —propiedad privada, mercado, plusvalía, interés,...

Basilio, símbolo del pastor antiguo, hombre que sintetiza en su carácter los rasgos tradicionales de la personalidad pequeño-campesina y pequeño-ganadera de las áreas marginales de montaña, se encuentra a años luz del productivismo y del economicismo: no practica el pastoreo por motivos crematísticos, sino como una opción existencial, una

filosofía de vida. «Habiendo nacido *aquí*, hago lo que la tierra me pide»: esta es la justificación de su labor. No vende los corderos para acumular capital; lo hace para preservar el equilibrio del rebaño. Y «sepulta» el dinero en la cambra, embutiendo de billetes esos botes de hojalata y esos zapatos rotos que olvida al instante, indiferente al trabajo de los roedores y de las goteras *contra el beneficio material*. Basilio vive, *con el ganado, en el monte*; sus animales y él *viven el monte*: eso es todo... Por otra parte, dispone de un almacén para arrumbar, en lo que le concierne, las manifestaciones del Progreso y del Desarrollo Tecnológico: y ahí se pudre el tractor, pues estima «más respetuosa con la tierra» la faena del arado romano, tirado por caballerías; ahí morirá la motocicleta, desbancada por un par de mulos; ahí yace la lavadora, los restos del transistor, pronto quizás el teléfono... Basilio vive, también, *a salvo del cuarto de aseo*, ese invento siniestro que roba abono a la tierra; y renuncia voluntariamente al agua corriente, sinónimo de despilfarro. No pisa una tienda ni por error: cada hombre, opina, debe procurarse sus propios medios de subsistencia, debe comer de su labor autónoma —planteamiento que converge con una idea esgrimida por no pocos pueblos indios: los alimentos no pueden ser objeto del comercio, no se deben mercantilizar... Ante Basilio, la Modernidad no tiene mucho que hacer. El productivismo, el economicismo y el tecno-exterminismo asola las ciudades y el medio rural colonizado por los conceptos urbanos —de hecho, casi todo el medio rural: el mundo rural «integrado», no-marginal. Como los indígenas, los pastores antiguos nos cuestionan: *por la vía del crecimiento, del avance tecnológico y de la modernización capitalista no hay futuro para el hombre sobre la Tierra*.

Ante el indígena, lo mismo que ante el pastor tradicional, el intelectual de Occidente acusa un déficit de estatura, de altura moral. Así lo sentí siempre en mis conversaciones con Basilio, con Luis, con Alejandro, con Arcadio y tantos otros pastores de las montañas de Ademuz; así lo percibí, todos los días, mientras disfruté de la hospitalidad zapoteca en Juquila Vijanos y en cada visita a una comunidad indígena de América Latina. El déficit de dignidad del intelectual occidental se explica en parte por su sometimiento al «productivismo-consumismo» moderno. Pensando en mí mismo, y en lo que me alejaba del sentir de los pastores antiguos, hablé, en *Desesperar*, de «salariodependencia»:

### *Salariodependencia*

Existen dos formas de controlar a las poblaciones cuya eficacia ya ha sido suficientemente atestiguada en la modernidad: una, destinada a quienes padecen la mordedura de la pobreza, blancos discrecionales de la moralidad policíaca y de la jurisprudencia, consiste en abocarlos a un espacio de autodestrucción en el que se hibridan, cual enredadera monstruosa, la delincuencia, el comercio sexual y la adicción a las drogas; otra, diseñada para los colectivos económicamente solventes, no siempre de la clase dominante, e incluso cada vez más de la dominada, radica en atornillarlos a las satisfacciones del consumo. Los primeros, atenazados por la debilidad de sus medios de vida, la precariedad gestionada del empleo y el juego de la intocable discriminación social, incurren en toda suerte de «ilegalismos útiles» («reproductivos», diría Foucault), devastándose en una guerra más que nada interior que apenas sí pone en peligro al Sistema. Los segundos, para mantener a toda costa un tren de vida suntuoso o simplemente por encima de sus posibilidades, caen sin remedio en la trampa fácil de los préstamos, el endeudamiento y lo que cabría denominar «salariodependencia» (depender del trabajo de cada día, del salario de cada día, para poder afrontar una cadena de pagos, incesantemente reanudada, que los condena casi de por vida a la explotación laboral y aleja del territorio cercado de su voluntad cualquier tentativa de huelga, absentismo o beligerancia política).

Complementarias, estas dos estrategias tienen además en común la circunstancia de fundarse notoriamente en la esperanza. Esperanza, para los miserables, de un goce enloquecido y catártico; de un furor de última hora; disfrute de crepúsculo de todas las cosas, acechante la noche en que habrán de extraviarse para siempre los móviles y las razones; placer apocalíptico, terrible, vengador... Esperanza, para los acomodados, de una existencia subrayada por los títulos de distinción, superioridad y buena estrella que confiere el tener y el exhibir. Esperanza, en los dos casos, de escapar de una vida inquietantemente vacía, huérfana de sentido, sin tragedia verdadera ni felicidad sostenible, raquítica y ruin como el espíritu de los hombres, desaborida, desangelada y desarreglada lo mismo que un beso amistoso, maquínica tal la Justicia, sin otro encanto que el de la crudeza y no menos exangüe que el perdón o los modales.

Inmune a las dos estrategemas, armado de desesperación, capaz de aceptar la falta de epopeya del existir, su sencillez animal, Basilio ni se siente atraído por el *suicidio en placer* de los desahuciados, ni dilapidaneciamente capitales y energías solo para incrementar su prestigio entre los devotos de la Opulencia. Lúcido hasta la austeridad, sano de cuerpo y cerebro, no pide a la vida nada que esta no pueda darle sin constreñirlo. Débil, confuso, intelectualizado, yo caí en las dos redes y me dejé dominar dos veces, ciego por exceso de Ilustración, estólido como todo hom-

bre moderno. Jugué a acumular propiedades como por hechizo, demostrándome después, con el impudor de un nuevo rico, en la ostentación jactanciosa de mis bienes supuestamente codiciables; y me precipité más tarde por el abismo de la autodestrucción, ebrio de romántica pasión consuntiva... Tuve más de lo necesario, trabajando en lo que odiaba para poder permitírmelo. Y, cuando me cansé de despilfarrar, arriesgué mi propio fin sin darme cuenta de que también la sociedad que repudiaba había dictado los papeles de mi desobediencia. Hijo de emigrantes sin trabajo, soñé vengar la mala suerte de mis padres derrochando aquello que nunca tuvieron. Hijo de trabajadores temerosos, anhelé retar lo indecible, desafiar el mayor peligro, vivir todas las experiencias desasosagantes. Hijo de padres esperanzados, perpetué no obstante un tiempo su vana fe en el porvenir. Alimenté, incluso, la esperanza anónima de los oprimidos: transformar la sociedad y redimir a las víctimas de la explotación por la vía de una militancia solidaria. Mientras cuidaba mucho de presentarme en todas partes afectando la severidad y la pureza de un luchador esclarecido, consumía desafortadamente, en un acto de obediencia absoluta, y ataba así mi futuro a la alineación del empleo. Después, manteniendo todavía la pose de la consciencia comprometida y revolucionaria, sucumbí a la atracción de la vida tormentosa para, incapaz de herir a mis enemigos opresores, agredirme a mí mismo con saña estulta y ofender miseriosamente a quienes me estimaban.

Basilio se ahorró esa múltiple degradación, liberándose a sí mismo y a nadie más, bastándose con los frutos de su trabajo autónomo y expresando los placeres de la vida que no tienden a acabar con ella. Magnífico testimonio de un desesparar contestatario, su experiencia marginal, la de un hombre indomable, constituye, también, un muy «pernicioso» ejemplo de insumisión desengañada. Más daño hace, desde su soledad y su silencio, este pastor analfabeto a la siniestra conformación de la vida en los Estados modernos, que cualquiera de los tan explosivos, y bienintencionados, libros de crítica y denuncia. Mucho más que yo, saco roto de palabras.

### *Lejos de la subjetividad única («policía de sí mismo» contemporáneo)*

De la mano de la Escuela, el Capitalismo globalizado promueve la «subjetividad única» como forma planetaria de consciencia. Esta «estructura de carácter» intercontinental se pliega sobre el modelo del «policía de sí mismo», hombre que se auto-controla, se auto-reprime, haciendo casi innecesario el aparato externo de coerción, en un gesto de docilidad absoluta. Fruto de nuestra civilización, el «policía de sí mismo» (buen empleado, buen ciudadano) asomó hace años en los países del Norte,

particularmente allí donde se alcanzaron cotas más altas de «civilidad», «buena educación» y «virtud laica»; y aparece como una instancia fundamental en la reproducción del Capitalismo tardío (propiedad privada, libre mercado, democracia representativa, cultura expansiva individualista,...). Soldado a la Producción lo mismo que al Estado, aferrado al mito liberal y a la reelaboración «ilustrada» del legado metafísico occidental (greco-cristiano), el sujeto demofascista contemporáneo, policía de sí y de los demás, no encuentra un adecuado caldo de cultivo en el entorno rural-marginal: indígenas y pastores constituyen «su otro», encarnan el tipo de subjetividad que se le opone, la forma de conciencia que *resiste* de hecho.

Desafecto a nuestra Metafísica y al Productivismo ambiente, el mundo rural-marginal cuestiona también la sumisión al Estado. De esta triple negación se nutre la «diferencia» caracteriológica de los pastores y de los indígenas, verdadero atentado contra la pretensión de universalidad del «policía de sí mismo»...

Se ha anotado muchas veces: el Estado ha sido siempre el «enemigo del indio». La autonomía política de la comunidad indígena, su derecho consuetudinario, sus «usos y costumbres» tradicionales, genuinamente democráticos, son incompatibles con el mantenimiento de un poder central superior, con cualquier proyecto de «Estado-Nación». La idiosincrasia del mundo rural-marginal occidental deriva también de cierta «ausencia del Estado», de una muy concreta debilidad de la Administración. Siendo el «policía de sí mismo», en gran medida, una elaboración de los aparatos ideológicos y culturales del Estado (Escuelas y Universidades, Medios de Comunicación, Partidos y Sindicatos, etc.), la Subjetividad Única apenas podía hallar abono en las aldeas de pastores y en los pueblos indios. Al contrario, el perfil sicológico rural-marginal apunta hacia la autonomía, hacia la auto-recreación; vale decir, hacia la «auto-gestión». De ahí la resistencia magonista en Oaxaca, la lucha zapatista en Chiapas, la protesta mapuche, las rebeliones de la Amazonía,... De ahí, asimismo, la vocación de clandestinidad, el ansia de «a-legalidad», de los pastores antiguos, que tan bien ejemplifica Basilio:

Si hubiera, de todos modos, que elegir una denominación tópica para clasificar a Basilio tal un insecto, yo optaría por la de «insumiso». Este hombre encarna para mí un tipo brutal de rebeldía. Sus cerca de mil ovejas

existen, por completo, fuera de la ley. Como no recibe en su casa ni al alcalde, ni al médico, ni a los veterinarios, a los que define como «amigos de la mentira» y por tanto niega la palabra, sus animales se mantienen al margen de las campañas (obligatorias) de saneamiento ganadero. Sin registrar, sin contabilizar, sin la conocida chapa en la oreja que distingue a una res vacunada y desparasitada —inserta, sobre todo, en los planes de lucha contra la temible brucelosis—, se trata de un ható clandestino. Pierde Basilio, en consecuencia, la subvención por ejemplar que otorga la Comunidad Europea, y que, en su caso, le supondría cinco millones de pesetas anuales. Se ve también obligado a huir periódicamente y esconder el rebaño de las puntillosas inspecciones sanitarias. Cuentan que, en una ocasión, desapareció con su ganado y no regresó hasta el mes siguiente, sabedor de que ya para entonces los veterinarios de la zona estarían de vacaciones y los sustitutos no querrían complicarse la vida persiguiéndole. Al no existir para Sanidad Animal, evita también a Economía y Hacienda. Se incrusta así voluntariamente en el mundo de la economía sumergida, tratando exclusivamente en negro y prescindiendo de documentos, declaraciones o intermediarios legalizados. Sin seguro autónomo, descubierto e inerme ante las enfermedades; sin cotizar, ajeno a toda imposición fiscal o tributaria; con un carné de identidad caducado (por la fuerza, se lo tramitaron mientras permaneció en prisión), envejeciendo junto a la partida de nacimiento en no sabe qué bote de conserva; sin fiarse jamás de ningún papel escrito, ni de ningún emisorario oficial de los poderes públicos, Basilio vive al margen del Estado. Absoluta, su insumisión se tolera por la sospecha de que no está en su sano juicio y por la certidumbre de que, a fin de cuentas, no hace mal a nadie. Incapaz, sin embargo, de «robar» a los otros ganaderos, mi amigo paga cada año los derechos de pasto, negándose a recoger, por supuesto, el albarán acreditativo de haber satisfecho tal cantidad a las arcas municipales. «No lo hago por la alcaldía, sino por los pastores», se justifica.

Esta radical desobediencia civil lo sitúa también, como un privilegiado, fuera del campo de la esperanza. Para subsistir no necesita creer en ningún aparato, en ninguna institución, en ninguna fórmula de organización política y económica. Se atrinchera deliberadamente en el mundo del trueque y del «trato de palabra» porque no espera nada de los códigos que, en pretendido bien de la comunidad, ordenan y aherrojan la vida económica. No espera nada del Imperio de la Ley, en el que vislumbra una especie de conspiración de los ricos para explotar y controlar a los pobres. Entiende mejor la Venganza que la Justicia: «Vengarse es de hombres; denunciar, de torpes y de cobardes». De un realismo inextinguible, tampoco sueña con la desaparición futura de la maquinaria política. No cree en la Revolución («matar gente para seguir igual»). Se contenta con liberarse a sí mismo, arrancar de su existencia las huellas

del Estado, desvincularse. Pocos hombres de este llamado «Primer Mundo» han conquistado, como él, la dicha de vivir de espaldas a Leviatán. La expresión que utiliza para aludir a esa condición suya de marginalidad e independencia me gusta por su exactitud y su simpleza: «*yo estoy suelto*». Desesperó, se soltó.

Para concluir este cuadro «impresionista», celebración de la diferencia rural-marginal, vamos a recoger dos estampas, que reflejan un modo distinto de sentir la muerte y de vivir la vida; y un relato breve, que condensa, con otro modo textual, buena parte de lo que hemos querido subrayar en este escrito:

### *Primera estampa. La muerte en Cajonos*

Dentro de la serie de los rituales, hay uno que expresa admirablemente el optimismo vital de los pueblos indios, su actitud esencialmente *positiva* ante los avatares de la existencia: el *ritual del Cho'ne*, que procura alejar la muerte del hogar.

Cabe la posibilidad de que el cristianismo no haya conseguido *dramatizar* la muerte tanto como hubiera deseado en el ámbito de las comunidades, y que subsista ahí una concepción menos lacrimógena del desaparecer. La naturalidad con que el indio afronta los sucesos más terribles de la existencia, esa energía que extrae de la organización colectiva de la vida, alimentada por la educación comunitaria, se expresa en sus ritos funerarios. Reparar en ellos puede ayudarnos a comprender mejor la obstinación de su *resistencia* secular, su manera de *vivir la insumisión* como principio cotidiano, a pesar de la fortaleza del Enemigo, de su voracidad sanguinaria, del monto de desaparecidos, torturados, encarcelados...

Los indígenas de Cajonos estiman que, mientras continúen en el hogar las pertenencias del difunto, ni este descansará como se merece ni los vivos podrán librarse de su recuerdo opresivo. Mientras en la casa algo «hable» de él, su espíritu seguirá rondando a los moradores, sin nada bueno que aportarles. Por eso, en la noche del entierro, el petate en el que el familiar expiró se convierte en una bolsa grande, y en él se depositan las pertenencias del fallecido: ropa, huaraches, sombrero, cobija, ceñidor, pañuelo, gabán,... Solo se conservan los instrumentos agrícolas, como el machete y la coa. Mientras se introducen estos objetos en el petate, se habla al espíritu del muerto, con buenas palabras. Se le asegura que en vida se le quiso, y no poco; pero que ahora debe hacer el favor de dejar en paz a los vivos y no interferir más en sus cosas... Hecho el «equipaje», amarrado con el mecapal del propio difunto, regado todo con mezcal y ahumado con incienso, se pide a una persona no familiar, un borracho o un vago preferiblemente, que tire el bulto fuera del

pueblo, y que no regrese a casa. Se le regalará licor o se le pagará por el servicio, pero se le instará a que dé un largo rodeo, busque el punto por donde nace el sol y, sobre todo, bajo ninguna excusa regrese al domicilio del finado. Al *Cho'ne* se le prende fuego y, como está prensado, tarda días en consumirse.

Mientras tanto, los familiares celebran rituales para *desprenderse* de la muerte, entre ellos el del «lavado de ropa», que se efectúa en las afueras del pueblo, en un arroyo, manantial o incluso en el propio río. Marchan en peregrinación y permanecen hasta la tarde, lavando y secando la ropa, «limpiándose» también ellos, eliminando todas las «adherencias» de la muerte. Al medio día una comisión del pueblo les trae alimentos, normalmente tortillas de maíz y frijoles fritos.

El énfasis en la necesidad de «alejar» la muerte, así como la exigencia de una «purificación» tras el entierro del ser querido, testimonian un vitalismo radical, una primacía absoluta de los valores de la vida, de una vida que se desea alegre, no contaminada por los efluvios malsanos del recuerdo doloroso. No se cancela el duelo; pero se rechaza la idea de una *permanencia* en su seno. Y, sobre todo, se repara en los vivos, en los afectados por la pérdida, en sus necesidades, en su restablecimiento anímico, en lo que precisan para seguir adelante... Para evitar que se hundan en una tristeza paralizadora, porque la comunidad los sigue necesitando firmes y resueltos, se borran a conciencia las huellas de la muerte y del difunto».

### ***Segunda estampa. El morir según un pastor***

Una tardecica de Febrero, por culpa de la gallina muerta, Basilio estuvo a punto de perecer. Ante este hecho, se multiplican de nuevo las interpretaciones: para unos, habiendo realizado un esfuerzo imprudente, se le agrandó en consecuencia la hernia, por lo que el desventurado, sin poder hacer frente a la infección, perdió el conocimiento de tanto dolor; para otros, dióse por casualidad un golpe terrible en el testículo inflamado, quedando momentáneamente sin sentido; por último, según la sospecha de Ernesto, teoría que muy pocos comparten, alguien avisado de las costumbres del pastor le propinó una paliza tremenda y le robó el fajo de los billetes... Sea como fuere, lo cierto es que un camionero de Alobras divisó en medio de la nieve, cerca de la cuneta, el cuerpo yacente de Basilio, más rígido que la virtud, descomunal como la noche que se cernía y sangrando a borbotones lo mismo que una bestia herida. Cambiando de dirección, trasladó al accidentado a Teruel, donde fue socorrido por los Servicios de Urgencias e inmediatamente hospitalizado. Examinando con frialdad el asunto, estimo más convincente la versión del propio pastor: «No es que la gallina esté muerta del todo; a veces, se me remueve».

Al camionero le impresionó sin medida el proceder de Basilio. Recuperando el conocimiento en el trayecto, saludó educadamente a su salvador y guardó silencio. «Le daba igual lo que hiciera con él...» —cuenta el chófer. «Le pregunté si lo llevaba a Urgencias, y respondió con toda tranquilidad: ‘Haga usted lo que tenga a bien’. Insistí en si prefería que lo acercara a la aldea, y me contestó casi como antes: ‘Lo que usted convenga’. Enfadado, paré el camión; y le dije que, o se decidía, o lo dejaba allí mismo. Y él hizo ademán de bajarse. Entonces arranqué y me dirigí a Teruel. Se aguantaba con las dos manos el bajo vientre, por donde sangraba sin cesar...».

Comentando la peripecia con mi amigo, me confesó «no ser más partidario de reparar el carro que de vender los machos». «Vi que podía morir, y no me pareció mal; luego vi que aún podía salvarme, y tampoco me pareció mal. Así que esperé a que pasara esto o aquello, sin esforzarme en nada». En el día de hoy como en el de ayer, igual que en el día de mañana, a Basilio le da lo mismo morir que hacer cualquier otra cosa. No solo no teme a la muerte: le es indiferente que llegue antes o después. «Uno empieza a morir ya en las entrañas de su madre. Como todos tenemos que ir a parar a la muerte, de poco sirve acortar el paso. *Me hace compañía saber que no vivirá siempre*».

Estamos ante una de las más desgarradoras implicaciones del carácter desesperado: desacralizada la vida, la muerte se percibe también en su justa proporción. Nada que ensalzar en la primera, nada que denigrar en la segunda. Vida y muerte aparecen como las dos caras de una misma moneda devaluada: lanzada al aire de la existencia cada día, puede caer por uno u otro de sus lados. Y, en todo caso, nada hay en ello de extraordinario. El hombre está vivo como lo están las ratas, las hormigas que sucumben bajo la suela de nuestros zapatos, la lechuga que degollamos en el huerto, esa mosca, el pavo que os vais a cenar el día de Navidad... Aquí no hay magia, ni milagro, ni maravilla. Es lo más trivial del mundo. Igual sucede con la muerte. Damos un paseo por el bosque, y nuestro disfrute cuesta la vida a millones de insectos. Se lanza una red de pescar al mar, y ya está preparada la masacre. Los niños torturan y finalmente matan, serios en su juego criminal, la reluctantante mariposa que persiguieron entre risas... Así como no hay otra vida que aguardar, tampoco cabe esperar nada de esta. Si la vida no es algo en sí mismo demasiado estimable, aún menos valioso resulta el suicidio. No vale la pena esforzarse en acabar con esta insignificancia de existencia... Además, la desesperación no supone en modo alguno aversión al existir: se le bajan los humos, simplemente. Vivir no es tan gran cosa. ¿Qué más da perecer antes o después, si no hay nada que conquistar, nada en el punto de mira de nuestro deseo? ¿Qué más da morir mañana mismo o dentro de cincuenta años, si el tiempo está vacío y ninguna ilusión lo fecunda de mentiras? Eviden-

temente, poco importa. Así lo ha sentido siempre Basilio, y de ahí que no luchara por subsistir el día en que se le removió la gallina moribunda. Así lo siento yo hoy.

Seguro de que nadie torcerá el rumbo de su deseo mientras viva, Basilio teme, muy fundadamente, que los demás se impongan sobre su voluntad cuando muera. No quiere ser enterrado, y menos en un cementerio —después de tantos años sin practicar, presente que sus vecinos volverán a apriscarlo, esta vez cadáver, en la majada hedionda de la Iglesia. Como corresponde a un ecologista instintivo, pero extremoso, Basilio pretende que echen sus restos por un barranco, para servir de sustento a los buitres, aviar humildemente a las fieras. Ya le han contestado que «eso no se puede hacer, aunque sea su última voluntad», por lo que nuestro hombre, en desagravio, maquina un plan: al igual que los gatos y los perros más fieles, cuando adivine cercana su última hora abandonará el rebaño que ha guiado durante toda la vida, dejará la choza y se irá a morir a una paraje recóndito donde *los otros* no lo encontrarán antes de haberse convertido en carroña devorada. Anhela así salvaguardar su coherencia incluso después de la muerte, ser «él mismo» mientras haya carne en sus huesos.

### ***Relato breve. El representante de la casa de piensos compuestos***

El representante de una casa de piensos compuestos visitó en cierta ocasión a mi amigo Basilio. Interesado en «ganárselo» como cliente, se atrevió a irrumpir en su choza. Dicen que salió al instante, con cualquier excusa, y vomitó a un par de metros de la fachada... Lo que este hombre vio en la chabola, y sus delicados intestinos no pudieron soportar, se ha convertido en un cliché que todo el mundo evoca cuando se habla de Basilio. No cabe dudar de la veracidad del relato, pues yo mismo he contemplado —a través del vano que, entreabierto, deja su puerta por las noches— escenas semejantes. Solo que yo no vomito por ello. A mí lo que me revolvería el estómago sería la visión del representante de la casa comercial, con su estúpida sonrisa de cazador que avizora un pieza cosida a sueldo en los labios y esa corbata de ahorcar el propio sentido estético pendiente del cuello como un babero. Cuentan que cuando este fantochito entró en la choza, Basilio estaba a medio cenar. Una oveja recién desollada colgaba de un clavo en un extremo de la chimenea. Aún sangraba, por la boca. Basilio tenía sobre un cartón, a falta de plato, encima del poyo de sacrificar que hacía de mesa, un pedazo de carne asado directamente al fuego, con cenizas incrustadas. A su lado, los perros devoraban las entrañas del animal, con predilección por unos hígados verdosos y llenos de piedras. Molesto, el zumbido de las moscas acompañaba el jadeo de los canes, en una atmósfera saturada por la peste de las vísceras reventadas y

el olor a lana y estiércol de todos los pastores de la zona. Como el suelo de la casa de Basilio sigue siendo de tierra, y ese día había llovido, el representante sintió además cómo se enfangaban sus zapatos, salpicados de barro y sangre y encolados de paja húmeda. Basilio escuchó lo que aquel hombre tenía que decirle, sin interrumpir por ello su cena. Comía con las manos, mordiendo un poco salvajemente. Cuando el representante terminó de revelarle, esta vez improvisando un resumen, sus consabidas intenciones, inminente ya la vomitera, Basilio le respondió, con la boca llena de carnuza ensalivada, que a sus ovejas no se les echaba «mierda de esa, hecha a base de química y Dios sabe qué». El hombre de la sonrisa fósil y de la corbata ritual, más que marcharse, huyó de la cabaña... Dejó a un par de pasos de la puerta un vómito de martini con aceitunas. Más tarde, los perros de Basilio degustarían medio incrédulos, y a modo de inesperado postre, un tan mundano aperitivo...

El marco de la escena resulta fácil de imaginar. Arrediladas las ovejas, mi amigo se vio en la necesidad de «arreglar» para su consumo un ejemplar enfermo, ardua tarea en la que se demoraría un buen rato. Por lo avanzado de la hora, mermadas sus fuerzas después de una jornada particularmente larga, debió sentir contumaz el aguijón del hambre. El representante esperó a que anocheciera para efectuar su visita, sabedor de que los pastores encierran tarde el ganado. En casa de Jacinta, que funciona como bar, se tomó el martini y las aceitunas, haciendo tiempo. Basilio detesta los piensos compuestos. Y no suele fiarse de los vendedores, sobre todo si se le presentan risueños y encorbatados. Por añadidura, no acostumbra a recibir a nadie con la carne caliente encima de la mesa. Habla poco: lo justo. Y va al grano.

Yo no descubro nada extraordinario en el comportamiento de Basilio aquella noche. Y no hallo justificación para que el incidente se rememore con un morbo especial cada vez que se desea denigrar a su protagonista. Como todos los ganaderos, Basilio sacrifica para su alimentación los animales que dejan de ser productivos, ya por vejez, ya por afección. Siempre come junto a sus compañeros, los perros, lo mismo en el campo que en la casa. Poco amigo de los guisos, cocina al fuego de la chimenea. Al igual que en la sierra, asa la carne sobre las cenizas, directamente. Si no usa cubiertos en la montaña, ¿por qué habría de hacerlo en otra parte? Dispone de mejores herramientas: las manos y un cuchillo al cinto. No le gusta que se enfríen las viandas, y no tiene reparo en hablar con la boca llena. De la limpieza de su vivienda y de lo higiénico de sus hábitos solo debe responder ante su propia salud. Y así como otros pueden permitirse no limpiar porque pagan a una sirvienta por ese menester, Basilio se complace en no hacerlo porque la suciedad no le afecta. No enferma por el barro; no enferma por la sangre, la paja, las vísceras, los perros, las pulgas, el estiércol; no enferma por tragar ceniza, por respirar

amoniaco, por desollar animales muertos. Por tanto, vive en las condiciones higiénicas y sanitarias suficientes para preservar su salud. ¿Dónde está el problema?

Tampoco vislumbro qué es lo que escandalizó al representante, acostumbra a cenar, muy probablemente, con el televisor en marcha, viendo los espacios informativos, con sus imágenes de hombres muertos por la locura de otros hombres, asesinados en realidad por la «lógica» de la economía; niños hambrientos, con sus vientres horriblemente hinchados, por culpa de cómo se organizan y explotan los adultos; epidemias que deforman los órganos hasta hacerlos irreconocibles, y que se ceban en esos países del Sur que sostienen el bienestar del Norte, incluido su propio acomodo de agente comercial; crímenes de arma blanca, violaciones de menores, bebés torturados por sus padres, parricidios...; monstruosidades, todas, dictadas por la «necesidad» o por un extravío homicida que forma parte de la racionalidad de este mundo. No entiendo qué impresionó tanto al fantochito, cómplice, partícipe y beneficiario del horror del planeta; quien, posiblemente, y para más inri, habrá regalado a su mujer, alguna vez, la piel de un animal magnífico, repugnantemente desollado; que comerá cordero, con sus amigos, sin reparar en la violencia carnífera, en la crueldad metódica y desavisada, que sus preferencias gastronómicas exigen de tipos como Basilio, condición sanguinaria de su deleite; olerá a orín de gato, fijador de sus perfumes; y tendrá en su hogar el grado de limpieza adecuado para que no peligre su salud, como la mayor parte de los pastores. No debería desagradarle ver a un hombre comer con las manos si, como intuyo, gusta de «mojar» en sus caldos y sigue la costumbre mediterránea de la ensalada común, en la que todos los comensales «enjuagan» sus tenedores, recién salidos de sus bocas, jóvenes o viejas, limpias o sucias, con caries o no, malolientes de tabaco o apenas sí desocupadas de una felación...

Me temo, incluso, que lo que el representante no pudo soportar de Basilio fue más bien su naturalidad y su franqueza; su ausencia radical de afeite, pose, disfraz, de todo eso que se denomina «buena educación»; lo espontáneo de sus modales; la falta de artificio en que vive; su gusto por lo primario, lo sencillo, lo elemental; su forma de ser hombre al desnudo, solo-hombre, *el animal que llamamos «hombre»*. No soportó que Basilio comiera con las manos, el instrumento más precioso de que disponemos, ya que él habrá malgastado el tiempo, despilfarrando energías, en aprender a comer incómodamente, con la prótesis de los cubiertos; no soportó que mi amigo mordiera con fuerza, clavando sus afilados dientes en la carne, porque él tendrá la dentadura perdida, floja de empastes y postizos; no soportó que el pastor continuara cenando en su presencia, con fruición y para que no se le enfriara el asado, porque él habrá descañado muchas comidas atendiendo «educadamente» a esos amigos que

llegan a deshoras; no soportó aprehender de un vistazo todo el proceso de la carne desangrada, separada de la piel, troceada y cocinada, al que siempre cerró los ojos a pesar de su condición carnívora, por la refinada mojigatería de su sensibilidad. Habitado a pagar por la adquisición de pestes que se venden como perfumes, a respirar en el parque los gases de la ciudad como si inhalara saludable aire puro, a consumir basura en lata, en bolsa, alimentos tratados, congelados, kilos de conservantes, saborizantes, estabilizantes, etc., creyendo cuidar así su dieta, no soportó el olor de lo orgánico, olor natural, biológico, el aroma de la carne fresca, todavía secándose, y la visión sin tapujos de un manjar en su cruda obscenidad. No soportó toparse con un hombre de criterio sólido, difícil de embaucar, sincero hasta la atrocidad, él, veleta de las ideas, esclavo de las modas, fascinable, hipócrita de afición y de oficio. No soportó toparse con un compendio de verdadera humanidad, ser inmune a la engañifa, felizmente desesperado.

\*\*\*

Uno de los rasgos definitorios de lo que se ha dado en llamar «Civilización Occidental» estriba en su pretensión de aniquilar toda *diferencia*. Cultura soberbia, arrogante, solipsista, nunca ha tolerado la cercanía de lo distinto, nunca ha perseguido la convivencia con lo extraño. Su terrible pasión homogeneizadora se proyecta hacia el exterior bajo la forma del genocidio y del imperialismo cultural. Pero también se desboca hacia el interior, segregando o enclaustrando al portador de la diferencia existencial. En ambos casos, usa como policía y verdugo a su Razón, situándola fuera del tiempo, al margen de la historia, por encima de las diferentes formaciones sociales y culturales. Las relaciones de Occidente con el mundo musulmán, o indígena, ilustran ese complejo de superioridad, ese fanatismo ideológico, ese dogmatismo criminal en el que se disuelve toda posibilidad de una comprensión de Lo Otro, toda eventualidad de un acercamiento respetuoso a Lo Diferente. Hacia el interior, el ámbito cartesiano del manicomio y el dominio etéreo de la esquizofrenia recogen a las víctimas de la «normalización», seres supuestamente privados de razón por inasimilables, enfermos por diferentes. Es tal su odio hacia la alteridad, su manía igualadora, que, en nombre de esa uniformidad absoluta de la subjetividad y de los comportamientos (objetivo histórico de la Razón moderna), nuestra Civilización se hace profundamente hostil a toda idea de tolerancia. Comprensión, coexistencia y tolerancia son conceptos que solo puede esgrimir demagógicamente. Lo suyo es ignorar, imponer, exterminar. El representante de la casa de piensos compuestos encarna de algún modo esa inflexibilidad y ese ensimismamiento de nuestra cultura. Hombre «razonable», jamás comprenderá a

Basilio; engréido, se burlará de él; peligroso, cerraría filas por un mundo en el que ya no quedarán seres así. Basilio, por su parte, aparece hoy como un hombre marginal, con cierto aspecto de residuo, aferrado a una «diferencia» demasiado poderosa, a una idiosincrasia resplandeciente, altiva, inquietante. Miembro de la misma civilización que el representante, las circunstancias de su vida y alguna oscura determinación de su carácter lo han hecho menos permeable a la cháchara racionalista de nuestro tiempo. Como no se expuso al trabajo homologador de los aparatos del Estado, a la eficacia socializadora de las instituciones y de los medios de comunicación, mantuvo hasta el final a salvo un rescoldo de ese «animal sencillo» que somos al nacer. Dotado de una inteligencia inaprehensible, jamás se entregó al juego proselitista de las ideologías. A su lado, el representante comercial, «hombre culto» (embutido de modernidad, calado hasta los huesos de educación), «hombre económico» (ávido de poseer), «hombre político» (dominable), «hombre civilizado» (gris, anodino, hecho en serie, imitador imitable), se nos antoja, simplemente, una caricatura de ser humano, engendro de la intransigencia, represor reprimido, fantochito. Porque somos como él, nos reímos de Basilio. Vomitaríamos a la puerta de su casa.

También aquí se hace patente nuestra embriaguez de esperanza. Productos de nuestra cultura, encarnaciones de la civilización dominante en el planeta, hemos depositado en ella la esperanza que nuestro estrecho horizonte existencial no admite. Esperamos de la Razón la forja de un mundo pacífico, sin darnos cuenta de que el mundo de la Razón es este, el de hoy mismo, violento, sanguinario, cruel. Esperamos de nuestra Ciencia la difusión en la Tierra del conocimiento e incluso del bienestar, sin querer admitir la barbarie intrínseca de nuestro saber y el fondo de penuria ajena, de explotación del más débil y miseria de la mayoría, sobre el que descansa nuestro acomodo. Esperamos que algún día todos sean como nosotros, porque así ya nadie podrá señalarnos como los peores de entre los hombres, sanguijuelas desangrando al resto de la especie humana, Norte rapaz. Formando todos parte de lo «indistinto», universalizada nuestra iniquidad, nada quedará por fin de la debilísima, si bien enojosa, consciencia occidental de culpa.

Por el terror que sentimos ante la mera insinuación de que estamos equivocado y es preciso «cambiar», esperamos que cambien los demás y dejemos que nuestros sabios y educadores imputen siempre el error al otro. Para no sospecharnos parásitos, usurpadores, criminales; para no reconocernos vacíos, desalmados; para romper todos los espejos en que nuestra procacidad aún pudiera reflejarse, mitificamos nuestra Civilización, le asignamos un destino planetario y la embadurnamos de esperanza. Ya que no cabe esperar nada de nosotros, de cada uno de nosotros, como individuos, lo esperamos todo de nuestra Razón, de

nuestra Cultura, de todos nosotros juntos en la misma lata de mentiras. Incrédulo y desesperado, Basilio mira hacia otra parte. Hombre de la esperanza prostituta, el representante se mofa de él... Más fuerte que el fantochito, nuestro campesino pudo soportar la cercanía de tanta estupidez, tanto teatro, tanta falsedad, y seguir cenando. El fantasma de la corbata vomitó por otear *la inteligencia primitiva, la realidad que acusa, el desenmascaramiento silencioso.*

## EL ESTADO CONTRA LA IDIOSINCRASIA INDÍGENA

*Del Estado liberal «ilustrado» al proyectismo reformista o revolucionario del Estado Social  
(El ejemplo mejicano)*

Está del otro lado de la vida.  
L. F. Celine

### A. IMPONER, RECONOCER, INTEGRAR...

Si hay algo que la mentalidad indígena detesta con todas sus fuerzas es la práctica de la *imposición*, el *despotismo político*. A lo largo del siglo XX, las revueltas e incluso insurrecciones indígena-campesinas «contra la imposición» se han prodigado en todos los Estados mejicanos, como ha analizado Armando Bartra, aunando el rechazo de los comportamientos tiránicos con la denostación del fraude y de la corrupción. En la doble inscripción de la bandera campesina revolucionaria («Tierra y Libertad»), el segundo término no juega un papel subordinado: sin «libertad», la mera provisión de tierras nunca ha sido un expediente efectivo de pacificación social... Y, para el indio, «libertad» tiene un doble significado: autonomía política (preservación de los Usos y Costumbres) y protagonismo directo e incondicionado del Pueblo, del conjunto de los vecinos, de la comunidad *en asamblea*, sin mediaciones ni representaciones.

En *Stina Jo 'Kucha. El Santo Padre Sol*, libro publicado por la Biblioteca Pública de Oaxaca en 1986, se recoge un testimonio ilustrativo de la comentada *prevalencia* política del Pueblo. Recoge la ceremonia de la entrega de la Vara de Mando al «presidente municipal» electo de la comunidad de San Juan Quiahije, en la región chatina:

Sobre permiso a nuestro Santo Padre Sol, al Dios Supremo:  
Recibe esta Vara de Mando (...). Ella es el símbolo del *permiso dado por el pueblo para conducirlo*.

*Que no se meta, ni en tu cara ni en tu corazón, que tú eres superior. Sé humilde, no cambies tu forma de sentir, de pensar ni de actuar porque ya la tienes en tus manos. No empieces a creer en tu persona, que tú decides todo.*

*No pierdas el respeto del Pueblo.*

Si tú como autoridad te portas mal, *el pueblo te pedirá cuentas* por no haber actuado con la rectitud que esta Vara representa, *y el pueblo podrá retirártela si no sabes sostenerla en tus manos con dignidad y respeto*. Pero solamente nuestro Santo Padre Sol dará permiso para aceptar esto y dará permiso al que tomará tu lugar y seguirá adelante.

En los últimos tiempos, la estrategia de los poderes estatales y federales en relación con los Usos y Costumbres ha cambiado. Sin prescindir de la represión física *selectiva*, siempre brutal y muy a menudo sangrienta, desplegándola en los casos en que concurre un factor adicional (la fortaleza de una organización campesina que se desea debilitar, intereses económicos influyentes para los cuales el autogobierno indio puede suponer un escollo, conveniencia de dividir una comunidad de cara a su posterior desarticulación y evaporización por exigencias geoestratégicas, planes contrainsurgentes,...), se instrumentan, de preferencia, procedimientos «integradores», tendentes a una *regulación institucional de la autonomía indígena* —reconocimiento jurídico, contabilidad administrativa y supervisión inquisitiva e interesada. Para ello ha contado, ¿cómo no?, con el apoyo de la «capa étnica» occidentalizada, de la tropa india de «malinches» burocratizados...

Por esta vía «civilizada» ha dado pasos significativos el estado de Oaxaca, particularmente con las reformas del Código de Instituciones Políticas y Procedimientos Electorales de Oaxaca (CIPPEO), recogidas en un título único al que se le ha dado un nombre «esclarecedor»: «De la Renovación de Ayuntamientos en los Municipios de Elección por Usos y Costumbres». Se trata de un pleno reconocimiento jurídico de los ayuntamientos regidos por el derecho consuetudinario, por la «ley del pueblo» tradicional; pero esta *oficialización* va acompañada de la atribución, a determinados organismos de la administración estatal, de un poder efectivo de «intromisión» en la vida política de las comunidades.

Una vez más en la historia reciente de México, la administración roba las banderas de los insurrectos con el objeto de desmovilizarlos y asimilarlos. Las reformas del CIPPEO, en septiembre de 1995, han sido presentadas como un ejemplo de respeto y preservación de la cultura y la

autonomía indígenas. En Chiapas, el reconocimiento de los «territorios autónomos zapatistas» se inscribe en la misma estrategia «incorporadora». Tanto en el caso de Oaxaca como de Chiapas, la concesión, de por sí envenenada, no ha significado el fin de la violencia anti-indígena, antes al contrario. Estamos ante una navaja afilada por sus dos caras, por el lado del reconocimiento jurídico y la aparatosa promoción cultural y por el de la represalia policial y para-policial, el asesinato selectivo y la intimidación permanente<sup>1</sup>.

## B. TROPA SERVIL DE «MALINCHES» BUROCRATIZADOS

Hace algunos años, Roland Barthes hablaba de una estrategia por la cual los poderes políticos y culturales se inmunizaban para la crítica radical auto-infligiéndose un pequeño correctivo, denunciándose a sí mismos en términos moderados, señalando sus propios «males menores» para ocultar el «mal mayor» que los constituía. Despistaban así a sus adversarios y alardeaban de una sana capacidad de auto-crítica y auto-enmienda... La nombró «estrategia de la vacuna».

La *intelligentsia indígena* involucrada en los programas de educación «bilingüe», en las campañas de escolarización y alfabetización en lengua castellana, etc., ha sabido, constantemente, de esa estrategia. Indígenas enquistados en el aparato educativo del Estado se han encargado de

---

1 El Consejo General del Instituto Estatal Electoral de Oaxaca se erige en «supervisor» de los procesos electorales «en usos y costumbres», determinando qué localidades se ajustan a la nueva normativa (artículo 110) e ingresan así en el Catálogo General de Municipios de Usos y Costumbres (artículo 114) y qué comunidades quedan excluidas, al margen de la legalidad, expuestas a cualquier tropelía policíaco-judicial. También corresponde al Consejo General del IEE «conocer» y resolver los «casos de controversias» que surjan en la renovación de los ayuntamientos (artículo 125), con lo que, en calidad de árbitro, si no de juez, podrá suscitar, manipular y reconducir las divisiones internas. Por último, solo al mencionado organismo atañe «declarar la validez de la elección» (artículo 120), desposeyendo a la comunidad del derecho a establecer sus propios criterios de legitimidad. ¿Qué ocurrirá en casos como el de Tanetze Zaragoza, donde la población, por amplísima mayoría, estimaba «válida» la elección, «legítimo» el nuevo Consejo Municipal, y unas decenas de facciosos armados, con respaldo de organizaciones políticas nacionales, ascendencia sobre órganos gubernamentales, apoyo declarado del Capital, etc., impugnó todo el proceso y presionó al IEE para que buscara «irregularidades» y no ratificara a las nuevas autoridades?

«vacunarla» periódicamente, desde los años 70. El antídoto que se inocula al intelectual indio implicado en la destrucción cultural de su pueblo se presenta como una forma *atenuada* de «desengaño», desengaño retórico, «para la ocasión», desengaño «de usar y tirar», un *lavarse las manos* antes de estrangular al hermano caído.

Para la floración y crecimiento de la mencionada capa de intelectuales indios fueron decisivos dos períodos de la historia contemporánea de México: el cardenismo y el echeverrismo. En ambas ocasiones, la política federal atiende a una integración organizativa de los principales focos de reivindicación social y política. Campesinos, obreros, maestros, estudiantes e indígenas son encuadrados en organizaciones patrocinadas por el mismo gobierno, en un intento consciente de secuestrar su autonomía, de cancelar su independencia. En otra parte, he aludido a la estrategia subyacente de asimilar y reconducir la oposición en estos términos: «Economía política de la desobediencia: encuadrar todo el Ejército de los críticos, los comprometidos, los lúcidos... y encomendarle las tareas decisivas de la Vieja Represión». Para el caso mejicano, habría que incluir también a los desahuciados, a los sin-tierra, a los miserables, a los parados, a los indios...

Tras la revolución social de 1910, el Estado mexicano emprende su proyecto «modernizador». A la idea de una Nación homogénea, unificada, se sacrifica todo principio de respeto a la diferencia. No cabía esperar, del lado de las comunidades indígenas, y aparte del reconocimiento de su naturaleza jurídica como municipios libres, el menor esfuerzo institucional por la preservación y defensa de sus culturas. Eran los tiempos de la asimilación, de la *incorporación*...

Con Cárdenas (1934-1940), y en el ambiente populista de una exacerbación de la sensibilidad social, período en el que la pacificación nacional requiere la mencionada doble estrategia de la «represión» y la «reforma», se dan pasos importantes en la conformación de una élite indígena pro-gubernamental. Atrás quedan los torpes intentos asimilacionistas de las Casas del Pueblo, las misiones culturales y las primeras escuelas rurales. Atrás queda también el proyecto, más ambicioso, siempre en términos de «incorporación», que promovió la fundación de la Casa del Estudiante Indígena (1926).

Con la creación, en 1938, de la Federación Nacional de Estudiantes Indígenas, cuyos líderes fueron Ramón Hernández López, mixteco de

Oaxaca, y Onésimo Ríos, zapoteco de la Sierra Juárez, y cuyo órgano de difusión recibió el elocuente nombre de *La Voz del Indio. Periódico de información al servicio de la clase indígena*, se hace evidente que la inteligencia integradora del Estado ha entrado en una nueva fase. Los objetivos declarados de la Federación ilustran fehacientemente, por un lado, su subordinación al programa cardenista y, por otro, su proclividad al corporativismo y a un paternalismo de índole despótico-ilustrada. Así lo expresó *La Voz del Indio*:

- «Defender el proyecto cardenista en favor de los pueblos indios» (expresión inequívoca de *fidelidad política*).

- «Preservar el patrimonio asignado a los estudiantes indígenas» (preocupación *material* muy característica de las organizaciones que inician procesos corporativos de burocratización e institucionalización).

- «Proporcionar gestoría a las comunidades indígenas en asuntos agrarios, comunicaciones, educación y servicios asistenciales» (*elitismo* que sitúa a sus miembros en una posición de superioridad en relación con las masas indígenas, tal una «aristocracia del saber», separada y encumbrada por el *privilegio de su ilustración*).

- «Impulsar la participación indígena dentro de las organizaciones políticas del país» (*desafección implícita hacia la independencia del movimiento indígena*, al promover su inserción en los partidos, sindicatos y otras formaciones «adscritas» al aparato del Estado).

Dos años antes, en 1936, y para auspiciar estrategias de este orden, se había creado el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas...

Habrá que esperar a los años 70 para que, en un contexto de nuevo explosivo, excitado además por el salvaje aplastamiento de la protesta estudiantil del 68, y con el «neozapatismo» de Echeverría conjugando demagogia verbal de izquierdas y astucia represiva de derechas (1970-1976), se acelere el proceso de estratificación y ramificación institucional de la *intelligentsia* indígena. Será entonces cuando surja también, a modo de autoconciencia crítica del indigenismo *integrado*, una camarilla de personalidades indias diríase que especializadas en la administración de la «vacuna» auto-sancionadora. Su discurso será, hasta nuestros días, el de un «desengaño» atemperado, diplomático, que, sin llegar nunca al reconocimiento de la culpa política, sugiere una incomodidad ideológica y un malestar profesional *irrevocables*.

En 1964 la Secretaría de Educación Pública pasa a hacerse cargo de la labor de los promotores y maestros bilingües (iniciada en 1952 bajo supervisión del Instituto Nacional Indigenista) y se prepara así la gran explosión de los 70: la tarea se implementa a nivel nacional y el número de promotores culturales bilingües pasa de 3.416 en 1971 a 14.500 en 1976. En 1975 los círculos oficiales conciben y alientan la creación del Consejo Nacional Indigenista, con unos planteamientos en los que el «candor» reviene en «ideología».

Dos años antes, con una apariencia de mayor autonomía, se había constituido la OPINAC (Organización de Profesionistas Indígenas Nahuas, A.C.). Dominada por el contingente de maestros bilingües, exhala en sus proclamas *un paternalismo aristocrático* y *un complejo de superioridad y liderazgo intelectual* casi irritantes, que muy fácilmente la ubicará en el entorno de la cultura política oficial. Entre sus objetivos declarados, encontramos los siguientes: «configurar una ideología avanzada y sólida a favor del indígena», «crear en el indígena una mentalidad abierta», «hacer conciencia en nuestros grupos étnicos sobre la realidad actual», «unificar los criterios ideológicos sobre la problemática indígena actual», «pugnar por la formación de científicos, técnicos y humanistas indígenas»,...

Pedagogismo asfixiante que concibe al indígena «corriente» como mero objeto de una práctica «ilustradora», «concienciadora», «moldeadora de la personalidad», y que recaba para los *maestros* toda la dignidad de la creación y recreación ideológicas, al modo de «inteligencias separadas», casi «vanguardias» políticas y culturales —siempre arrojando luz y socorriendo a unas masas indias minusválidas... Atribución de una facultad rigurosamente *pastoral*, por usar los términos de Foucault; e «indignidad de hablar por otro», como añadiría Deleuze. No meramente unas prácticas *gratas* a los poderes instituidos: prácticas en sí mismas *del poder*.

La intelligentsia india, una vez constituida y consolidada, adherida a instituciones específicas, a órganos *perdurables* de la administración (indiferentes al sesgo político de los sucesivos gobiernos), continúa desplegando su propio ritual congresual y reorganizativo año tras año. Poco le afecta que a Echeverría pueda sucederle un político tildado de «conservador»: antes al contrario, aprovecha la primera ocasión de reunirse con él, cuando todavía es candidato. Y en mayo de 1976 se lleva a cabo en Vítam, Sonora, el Encuentro Nacional de Maestros Indígenas Bilingües,

contando con López Portillo como invitado e interlocutor. Se consideró un gran «éxito». Lo de menos es que López Portillo, confirmando los pronósticos, desplegara inmediatamente una política anti-agrarista, anunciando el fin de la redistribución de la tierra y reprimiendo sin contemplaciones a los campesinos; lo de menos es el número creciente de indígenas asesinados por las fuerzas policiales y para-policiales —veinte al mes, de media, en 1978, según Bartra.

Un II Encuentro Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, celebrado esta vez en México D.F., propicia la constitución de un nuevo engendro elitista, la ANPIBAC (Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües, A.C.), con un «programa de acción» en el que el radicalismo verbal y la demagogia, saturando el discurso, testimonian la voluntad de no extrañarse del todo de los movimientos indígenas de base. El documento que recoge los estatutos y los principios de la nueva Alianza contiene, por ejemplo, estas referencias:

La ANPIBAC sostiene que la liberación del indio habrá de darse con la participación consciente de los propios indígenas (...), en solidaridad con los científicos sociales progresistas y los grupos de obreros y campesinos que luchan por su emancipación. Rechaza la existencia del llamado «problema indígena» como lastre de la vida nacional y sostiene que las condiciones en las que viven los grupos étnicos son consecuencia del sistema político, económico y social del país (...). Postula la necesidad de modificar el sentido de la educación que en forma tradicional se imparte a los grupos étnicos, para convertirla en instrumento de liberación que posibilite la toma de conciencia respecto de su realidad cultural, social, política y económica. Expresa la necesidad de instaurar una política de revalorización cultural a nivel nacional, que permita el desarrollo de las manifestaciones culturales de nuestros grupos indígenas...

Radicalismo verbal y demagogia, como decía, porque, si bien se pone el dedo en la llaga, solo se sugiere, para el mal de fondo que la provoca, una terapia risible y farsante: cierta reforma de la educación, en sentido «multiculturalista», y una mayor apertura de la política cultural, estimuladora de las manifestaciones indígenas... Pequeños retoques «superestructurales» para aliviar una opresión histórica que hunde sus raíces en lo económico y en lo social, recetas «culturalistas» para obviar las expresiones contemporáneas de la lucha de clases...

De todas formas, el tono reivindicativo de las Alianzas de Profesionistas Bilingües y la dinámica de reuniones y encuentros que generan sirven a la causa de la intelectualidad india «orgánica» y no son completamente ajenos a la decisión gubernamental de instituir una nueva Dirección General en 1978: la Dirección General de Educación Indígena. Como primeros frutos de la flamante Dirección, dos nuevas licenciaturas (la de educación indígena, en la Universidad Pedagógica Nacional; y la de etnolingüística, a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia) incrementan las oportunidades de promoción social para los estudiantes indígenas e inauguran una nueva vía de acceso a la nomenclatura de la *intelligentsia* india.

Los gobiernos *neoliberales* que se suceden en el poder a partir de 1982 prorrogan y amplían las prerrogativas de la *capa étnica*, consolidan este «estado de las cosas indígenas oficiales», en el convencimiento de que, para gestionar el espacio social de las comunidades, es imprescindible contar con una tropa en parte estabilizada y en parte remozada de *malinches* burocratizados. Para uso interno de estos *funcionarios indios del consenso*, se difundirán periódicamente documentos amargos, casi derrotistas, en los que se dejará constancia, una y otra vez, de lo poco que se ha avanzado en el camino de la educación «intercultural» y de lo mucho que queda por hacer. Es el antídoto, la vacuna que inmuniza contra todas las críticas posibles; es el testimonio de un «desengaño» deslavado, un desengaño *engañoso*<sup>2</sup>.

---

2 Natalio Hernández, hombre de la Administración *a efectos prácticos*, peregrino de subdirecciones, secretarías y presidencias bajo gobiernos de muy distinto signo, «uno de los actores principales del acontecer reciente de la educación indígena en el país» (según Sylvia Schmelkes, investigadora del Instituto Politécnico Nacional), promotor y primer presidente de ANPIBAC, autor *premiado* de muchos libros de poesía, director de la Casa de los Escritores en Lenguas Indígenas y secretario del Seminario de Análisis de Experiencias Indígenas en los últimos años del siglo XX, tomó con gusto sobre sus espaldas la tarea crucial del *auto-criticismo amortiguado*, erigiéndose al cabo de varias décadas en uno de los más afortunados *vacunadores* de la intelectualidad india reclutada por la organización estatal.

Con frecuencia, sin embargo, es necesario incrementar la dosis de los virus desactivados, aumentar la escala de la vacunoterapia, pues el mal se manifiesta con una insostenible espectacularidad. Esto ocurrió, por ejemplo, tras la masacre de Acteal. Los intelectuales indios «orgánicos» (en el sentido gramsciano de «aristocracia cultural adherida a la sociedad política, a la organización estatal»), alimentados por el Estado, apadrinados por el Estado, un Estado que acaba de mostrar su naturaleza genocida, tienen mucho interés en mostrarse «más indios que nunca» y «menos Estado que nunca». En un artículo publicado en 1998, Hernández, indio náhuatl, *dice lo que tiene que decir para que los demás (indios como él, maestros como él, Estado como él) continúen estando donde no deberían estar y haciendo lo que nadie debería hacer*. Ante la coyuntura de excepción, se diluye el auto-criticismo amortiguado

---

de ocasiones anteriores en la culpabilización expresa de lo *no-indio*, del Estado y de la sociedad mexicana en su conjunto, si es menester; pero se termina proponiendo, en aras de la socorrida «reconciliación nacional», el extrañamiento político de la comunidad india, una integración absoluta del indigenismo en la maquina política establecida, en el sistema de gobierno que, a fin de cuentas, y para la bonanza del Capital, regula el genocidio y desencadena las matanzas.

Junto a Natalio Hernández, otros indígenas *seleccionados* por el sistema cultural y político del capitalismo mexicano ejercen de «conciencia» de la intelectualidad india integrada, aunando la justificación ideológica de su labor en el seno o en la periferia del aparato del Estado con el ejercicio de una denuncia tan poco «sustantiva» en lo conceptual como «rotunda» en la expresión, denuncia de lo obvio, sin el menor calado teórico, radicalmente *insuficiente*. Así, Luis Benavides, en *Los indios ayer, hoy y mañana*, señala el «colonialismo interno» que padecen las comunidades indígenas, expuestas a programas educativos y de desarrollo «etnocéntricos», diseñados desde la cultura del hombre blanco occidental. Víctor de la Cruz, escritor zapoteco, ha cuestionado en diversas ocasiones el proyecto educativo de las universidades mejicanas, tildándolo de «criollo» y «cerrado» a la diversidad cultural del país. Y, en fin, estas perspectivas son retomadas por diversos intelectuales zapotecos, en quienes parece haber fructificado la herencia de la Coalición Obrera, Campesina y Estudiantil del Istmo (COCEI), surgida en la euforia de los 70, Macario Matus, Endino Jiménez y Desoderio de Gyves, entre ellos; por los escritores nahuatlatos del grupo de Milpa Alta, Distrito Federal, con Librado Silva Galeana al frente; por los investigadores y literatos del Centro Cultural Náhuatl de Huejutla, Hidalgo, coordinado por Idelfonso Maya; por el historiador Luis Reyes, etc., etc., etc. Se trata, de todas formas, de un conjunto heterogéneo de intelectuales, con ciertas regularidades en el modo de compatibilizar su condición indígena con las servidumbres políticas e ideológicas de su profesión o de su cometido (funcionarios públicos, maestros normalistas, escritores reconocidos,...), hombres que abandonaron la comunidad pero que no se sienten cómodos bajo la etiqueta de «emigrantes», con un pensamiento a menudo en conflicto, con una sensibilidad casi siempre desgarrada...

En ocasiones, por la hondura del conflicto, y como por un desborde de la contradicción, del malestar interior, estos autores pueden sorprendernos con indicaciones ciertas, meridianas, impropias del triste papel que han decidido representar *contra su pueblo*. Estimamos imposible no suscribir, valga el ejemplo, el siguiente fragmento de Natalio Hernández, publicado en 1988, *inesperado* para cualquier conocedor de su obra:

«Hasta ahora, el principal interlocutor de las organizaciones indígenas ha sido el Estado mexicano. Como resultado de esta relación, muchas de las demandas indígenas forman parte de la política y programa de acción de las instituciones gubernamentales (...). Lo cierto es que fueron tragadas por el “monstruo”, esto es, por el sistema sociopolítico mexicano (...). En otras palabras, las banderas de los indígenas fueron “asumidas” formalmente por el propio Estado. En este sentido, cabe hacer notar que las organizaciones indígenas han sido neutralizadas o inmovilizadas por la acción del Estado a través de sus instituciones. Sus principales demandas forman parte del discurso oficial (...). Esta situación de aparente debilitamiento de las organizaciones indias traerá, sin lugar a dudas, nuevos planteamientos y sobre todo nuevos mecanismos de acción, ya no para demandar, sino para actuar y desarrollar proyectos alternativos. Vendrá una nueva etapa del movimiento indio organizado, en la que sus protagonistas no recurrirán al lamento ni al reclamo, sino que ofrecerán propuestas y acciones concretas para superar la situación colonial que aún predomina en las regiones indígenas del país».

### C. UNA INTELIGENCIA DE LA INSUMISIÓN FRENTE A LA INTELIGENCIA DEL PODER

Lo *local indígena* está amenazado. Su enemigo es el avance de la propiedad privada capitalista en el medio rural, con sus efectos erosivos y disgregadores de la comunidad. En la medida en que los pueblos indios empiezan a asimilar una lógica empresarial, mercantil, y dejan de valorar la tierra tal un bien espiritual para concebirla como «objeto de explotación», como *materia*, el apego al «patrimonio común territorial» se debilita. Las estrategias del gobierno procuran acelerar ese *tránsito* conceptual, movilizándolo para ello las fuerzas de la seducción (alienación cultural) y las de la opresión (ahogo económico, acoso político).

Bien por necesidad —por el estrangulamiento de la relativa autosuficiencia económica de la comunidad y por la crisis de los sectores ejidales modernos—, bien por fascinación —por las expectativas de mejora material y de enriquecimiento suscitadas en determinados sectores indígenas— son ya muchos, demasiados, los «comuneros» que han renunciado a su condición, erigiéndose en pequeños propietarios «libres» o en jornaleros rurales. El magnífico edificio de la localidad indígena comunal, regida por sus Usos y Costumbres tradicionales, orgullosa de su autarquía económica relativa y de su autogobierno democrático, ve multiplicarse sus grietas a golpes de ofensiva cultural occidentalizadora, política económica neo-liberal y campaña de terror policíaco-militar. La reforma del artículo 27 constitucional ha dado alas jurídicas al desmantelamiento económico de las comunidades, respondiendo al convencimiento gubernamental de que el autogobierno democrático indio, el sistema de cargos tradicional, no podrá soportar la supresión de su nutriente socio-económica, la cancelación del igualitarismo comunero, y caerá por sí solo, tras corromperse y pervertirse, minado por los nuevos juegos de intereses.

Acertada en lo fundamental, esta inteligencia del poder (socavar la base económica para que no pueda sostenerse la superestructura política e ideológica), compatible con el reconocimiento jurídico de los Usos y Costumbres, una aceptación demagógica y estratégica, ha chocado en los últimos años con la emergencia de un *movimiento político indígena* que recoge la tradición de las luchas campesinas del siglo XX, perfeccionando sus modos organizativos y recreando sus formulaciones ideológicas. El

caso más espectacular es de sobra conocido: el *zapatismo* chiapaneco. Pero los próximos años contemplarán el auge de otras tendencias, como el *magonismo* de Oaxaca, las resistencias que no sabríamos etiquetar de Guerrero, etc. *La defensa del comunismo tradicional contra la propiedad privada, del autogobierno democrático indio contra la democracia representativa liberal y de las culturas étnicas locales contra el pseudo-universalismo occidental se hayan en la base de todos estos movimientos*, por lo que existe una respuesta simétrica, una relación conflictual biunívoca, una inteligencia de la insumisión tan clara como la inteligencia de la dominación.

Estoy apuntando que el futuro es incierto, siendo terrífico el presente. Que todavía hay una lucha por librar, aunque en muchas partes ya se ha perdido la guerra. He seleccionado algunos *testimonios indígenas de la derrota*, no tanto por afición a la necrología como por apego a la verdad:

Ahora nosotros podemos vender la tierra a cualquier gente que tenga el dinero para comprarnos. Y la vendemos a cualquier precio dada la situación económica tan difícil; es el precio de la miseria.

El campesino costeño que no cuenta con recursos para la siembra, al existir una apertura del Artículo 27 Constitucional para la venta de nuestras tierras, que antes eran inalienables, las empezamos a vender al mejor postor por no contar con los suficientes recursos para la siembra, por no contar con una ayuda seria para desarrollar la agricultura. La crisis económica que abate al país nos perjudica grandemente, y a nosotros nos convierte en esclavos del mejor comprador; muchos de estos compradores son extranjeros en esta región de la Costa. Eso es lo que ha hecho el nuevo artículo 27 Constitucional con nuestras comunidades, al dar apertura a la venta: acabar con las tierras ejidales y las comunales.

Cuando el campesino vende, vende con dolor, vende como vender a su madre; la tierra para nosotros es lo principal, es nuestro vientre, es nuestra raíz, es nuestra esencia, es todo.

Pero la situación nos obliga casi a vender. Por ejemplo, nosotros tenemos un terrenito de 10 hectáreas en la zona turística de Puerto Escondido; alrededor de nosotros hay cuatro o cinco edificios, seis hoteles: entonces esto provoca que nuestra tierra se erosione, porque ellos empiezan a hacer pozos de gran profundidad, los hoteles consumen mucha agua, empiezan a devastar, a construir casas en cemento... Entonces la tierra deja de ser tierra, se erosiona, se hace desierto; nuestros pozos no son tan profundos y no tenemos agua: ¿cómo es posible sembrar allí? Es esta la razón: nosotros nos vemos obligados, no es que hayamos perdido la conciencia de la tierra, ni el amor a ella; lo conservamos, pero ellos

nos hacen irnos. Como lo hicieron los colonizadores españoles, ahora nos hacen huir los colonizadores mexicanos, estadounidenses, europeos, que tienen dinero para comprar, pero además tienen el apoyo de todo el gobierno mexicano para hacerlo.

Aquí en la Costa lo estamos sintiendo y viendo en la evolución de nuestra cultura y en nuestra gente: la venida de tanto extranjero que tiene negocios y ahora compra tierras por la facilidad que le dio la modificación del artículo 27 constitucional ha hecho que nuestra gente ya no quiera comer nuestra comida regional sino espagueti o hot dogs, sueñan con otra clase de ropa, etc., etc. Y, de haber sido señores de estas tierras, ahora son los siervos de toda esa gente extraña, venida de afuera. ¿Dónde está el porvenir, el progreso, una situación económica mejor para el indígena? En todos esos centros turísticos lo que les espera es un trabajo de mozo, mesero o de lava-platos.

Los Tacuates retrocedimos cada vez más, hasta que nos sacaron; pero nosotros tuvimos la culpa por lo que se refiere a los solares, las casas y los terrenos de cultivo: no nos los quitaron, lo vendimos baratos y mentiríamos si dijéramos que nos los quitaron a la fuerza. Es cierto, muchas veces pedimos prestado porque estaba el hijo enfermo; o alguien de nosotros, que tenía un compromiso, una mayordomía, una deuda, o que no se dio la cosecha; también cuando se cometía un «error», quiero decir un delito grave, que de veras lo cometió o que se lo achacaron por maldad. Nos agarraban y el Juzgado nos sacaba mucho dinero; y, al no tener, se empeñaba el terreno o el solar y ya después no se podía devolver y se perdía la tierra. El solar también lo vendimos barato en una borrachera. Y así fueron ocupando las casas, las tierras que antes eran de Tacuates.

(Fuente: *El Derecho Consuetudinario Indígena en Oaxaca*, obra de Carmen Cordero Avendaño de Duran, 2001)

## **D. ILUSTRACIÓN, LIBERALISMO Y REVOLUCIÓN: UN TRIDENTE ANTI-INDÍGENA**

Una mirada retrospectiva crítica debería reconocer, sin asombro, que la tragedia histórica de las comunidades indígenas, tal y como hoy se nos presenta, sitúa su «punto conceptual de anclaje» en la *importación de las categorías de la Ilustración europea*.

En la etapa colonial, y *con los pertrechos* de un legado prehispánico difícil de aislar y de describir, una lucha social prolongada, popular, anti-española y anti-aristocrática, que abarca los siglos XVI, XVII y XVIII, conquista, con lentitud y demora, el modelo, todavía vigente, del pueblo indio autogestionario. La localidad indígena democrática y comunera no se forja, rigurosamente hablando, *contra* el dominio español, sino *bajo* este dominio. De algún modo, se vio alentada, incluso, por la política de la Corona. Aquello que (ojalá nunca podamos sancionarlo) cabría identificar como el «principio del fin» de la comunidad indígena, la *fragua* del holocausto, toma forma en el siglo XIX, tras la Independencia, de la mano del liberalismo político y económico, de la ordenación social capitalista —del Proyecto Ilustrado, en suma.

La misma Modernidad que en Europa arrojó un componente supuestamente *progresista*, revolucionario, *superador* de las formas feudales, en México asume desde el principio, y en lo que afecta a los pueblos indios, un carácter opresivo, avasallador. Todavía hoy cabe identificar, en los *idola* de la Ilustración, la *episteme* (el sustrato teórico y filosófico) de las prácticas etnocidas y occidentalizadoras desplegadas por los Malos Gobiernos mexicanos contra el peligro de la «diferencia» indígena.

En efecto, la disciplina historiográfica puede reconstituir sin excesiva dificultad la génesis de la comunidad indígena *en usos y costumbres*, el proceso histórico que forjó, a partir de la lucha de los «macehuales», la forma actual del autogobierno indio comunero. La democracia directa de las comunidades se configura a partir de la implantación del modelo español del «cabildo municipal» en las *repúblicas de indios*, desde 1530. A este modelo, injertado sobre un nebuloso legado prehispánico, debe rasgos tan decisivos como el carácter electivo y rotativo de los cargos, las regidurías, el papel de la Reunión de Ciudadanos,... También en esta época se instituye la base territorial de las comunidades, con las frecuentes concesiones de predios, las llamadas «mercedes», etc., alcanzándose el «reconocimiento legal de la comunidad». En definitiva, cabría concepir la organización india como una «donación» española a un sujeto *ancestral*, modificada y recreada por las luchas indígenas populares. La larga duración de las formaciones culturales permite descubrir, tras muchos de los conceptos nucleares de la vida espiritual indígena, tras muchas de sus creencias, de las prácticas que determinan su ámbito de lo

sagrado, un basamento prehispánico, en el que se superponen influjos preclásicos, clásicos y posclásicos. Pero la forma económica y política del «pueblo de indios» cristaliza en la época colonial.

Para que, por la vía del conflicto social (la denominada «rebelión de los macehuales»), la comunidad indígena se despojara de su índole jerárquica, elitista, de su rígida estructuración social, de las formas de gobierno que sancionaban los privilegios de una oligarquía, de los modos seculares de acaparamiento de la tierra, etc., sentando las bases del igualitarismo y de la democracia participativa que hoy la disfrutan como verdadera *rara avis* de la contemporaneidad, fueron decisivas ciertas contingencias históricas, determinados factores coyunturales:

- Un descenso importante de la población, con la reducción consecuente del número de nobles elegibles para los cargos (la ley vetaba el acceso de los indígenas «comunes» a los puestos del gobierno municipal).

- La aculturación y el desprestigio de esos nobles, que, como señalara Ch. Gibson, deben optar, o por una «españolización» que les priva del *respeto del pueblo*, o por una «plebeyización», acelerada por la crisis de sus empresas, que los desposee del *poder sobre el pueblo*.

- El reforzamiento de la autoridad de la burocracia española, partidaria (ante la multiplicación de los conflictos entre los macehuales y los nobles, el uso creciente de las vías legales —solicitudes, peticiones, tramitaciones, etc.— por parte de los indígenas «corrientes», y la decadencia de los caciques, que en todos lados se empobrecen y en todos lados pierden prerrogativas políticas) de ratificar en sus cargos a un número creciente de indios de origen humilde elegidos por las asambleas comunitarias.

- Los abusos de muchos poderosos locales, desencadenantes de insurrecciones a menudo victoriosas, etcétera.

En el marco de esas condiciones históricas «propicias», la lucha popular indígena de la etapa colonial manifiesta tres dimensiones, tres componentes, que se instalan para siempre en la médula de la resistencia comunitaria: una batalla por la *democratización* del gobierno municipal (evitación de «permanencias» en los cargos, de exclusiones sistemáticas, de influencias ilegítimas en la gestión, y, en general, de todo aquello que pudiera redundar en un menoscabo del papel de la asamblea); una lucha por la *igualdad social y económica* (conflicto de pobres contra ricos, de

comuneros contra aristócratas); y una pelea por la salvaguarda de las *señas civilizatorias indígenas*, amenazadas por una u otra asechanza del imperialismo cultural.

Hay algo crucial que, evidenciando su matriz europea decimonónica, su constitución burguesa, la «ciencia de la historia» tiende a perder de vista: que fenómenos históricos tan *sacralizados* como la Independencia y la Revolución mejicanas supusieron una calamidad para los pueblos indios (aunque en aspectos puntuales pudiera hablarse demagógicamente de «mejoras») e inauguraron una catástrofe *inconclusa* que se alimenta precisamente de las categorías y de los principios de la *Ratio* ilustrada, tal y como se perfilaron en el liberalismo «modernizador» del siglo XIX y en el reformismo de la mayor parte del siglo XX, desembocando, sin soluciones importantes de continuidad, en un vástago degenerado que ha recibido el nombre de «neo-liberalismo»...

La primera aparición «coherente» del liberalismo en México, la llamada Reforma, encabezada por el indio Benito Juárez en la segunda mitad del siglo XIX, constituye ya una terrible *amenaza* para la comunidad indígena: promueve la privatización, la individuación al menos, de las propiedades comunales. De hecho, suscitó la venta de bienes colectivos, agudizando los contrastes económicos entre los campesinos de los pueblos indios. Por otro lado, con la creación de los «distritos» y, para ello, de la figura de un funcionario intermedio entre el poder municipal y el poder estatal, se atenta contra la autonomía política de la comunidad.

A pesar de que en las sublevaciones *independentistas* de Hidalgo, Morelos y Guerrero se percibe con nitidez, desde el principio, una faceta de *lucha indígena-campesina* por la defensa de los intereses específicos de las comunidades (por la autonomía y contra una Estado fuerte centralizador, por la tierra y contra los latifundistas, por la democracia india y contra los abusos e imposiciones de la burocracia,...), aquello que la historiografía hagiográfica centroamericana ensalza como la «flor» del proceso, el movimiento de la Reforma juarista, no hizo, en muchos planos, más que traicionar a la causa indígena, fomentando dinámicas anti-comunitarias desatadas en los siglos anteriores (en el periodo colonial, a la vez que se instituye legalmente el relativo autogobierno indígena, la comunidad campesina es atacada de facto y se ve privada de parte de sus tierras, en beneficio de propietarios individuales, caciques, nobles, españoles...)

y que alcanzarán su punto de máxima exacerbación en el tránsito de milenios (usurpaciones, expropiaciones y privatizaciones a favor de las transnacionales, de los oligarcas locales o regionales, de las empresas capitalistas modernas, de los réditos fraudulentos de la clase política estatal y federal,...).

La Reforma liberal juarista se resuelve, en definitiva, como un ataque a la base territorial de los pueblos indios, a la autonomía comunitaria, a la propiedad colectiva, al igualitarismo socio-económico y a la propia democracia india —los más ricos pudieron aprovechar su capital para desvirtuarla y asegurarse posiciones de control e influencia... El Porfiriato, que a otros niveles se presenta como una antítesis de la política juarista, en este ámbito constituye su mera prolongación. El autoritarismo de Porfirio Díaz, la apertura paralela al capital extranjero, nubla definitivamente, para los pueblos indios, unos cielos que empezaron a encapotarse con Juárez...

Pero esto no quiere decir que los campesinos se limitaran a aceptar con resignación el nuevo cariz de la política. Al contrario, las espectaculares insurrecciones rurales del siglo XIX constituyen, como ha sintetizado Armando Bartra, una «manifestación de la *resistencia* campesina a la expansión de una sociedad burguesa que impone sus premisas a sangre y fuego». El carácter *defensivo* y *conservador*, desde el punto de vista económico, de las sublevaciones indígenas decimonónicas (respuesta «milenarista», idealizadora del pasado, a una oleada desamortizadora, expropiadora, que se ampara en los conceptos *ilustrados* de «libertad individual», «modernización», y «progreso»), en absoluto les confiere un carácter socialmente reaccionario, sobre todo cuando, en México, «el crecimiento económico y el desarrollo de las fuerzas productivas no significan una liberación, así sea parcial, sino un reforzamiento de los viejos yugos, a los que se adicionan nuevas cadenas» —en este país, «las reformas burguesas no aparecen como ruptura de la servidumbre agraria, y con la liberación de las tierras no se emancipa a los hombres», concluye el autor de *Los herederos de Zapata*.

La tremenda ofensiva liberal contra las comunidades indígenas determina que, en los albores del siglo XX, estas, subordinadas a las necesidades laborales de la hacienda, la finca o la plantación, ya no aparezcan como el sujeto único, o principal, del movimiento reivindicativo campesino. Al lado

del comunero empobrecido, asaltado en su autonomía, tenemos ahora, de una parte, al «peón acasillado», que en absoluto es un trabajador libre, y que cuenta con el «pegujal» para mantener la ilusión de su condición campesina; y, de otra, a los «jornaleros» que proliferan en el norte, esbozo de proletarios rurales o urbanos, carne «itinerante» de salario exiguo y víctimas de una insufrible inestabilidad laboral. Este sujeto social heterogéneo alentará una Revolución pronto desvirtuada, que, para justificar la represión de las demandas campesinas, *continuará utilizando el lenguaje del iluminismo*, insistiendo en los mitos liberal-burgueses del Progreso, el Estado Moderno, la Nación, la bondad *intrínseca* de la Propiedad y del Mercado, las Libertades Ciudadanas, el Desarrollo de la Producción,...

Se inicia, con la Revolución de 1910, un proceso dual, tendente, por una cara, al control político de las comunidades indígenas y a su subordinación a los requerimientos orgánicos del proyecto del Estado-Nación; y, por otra, a la progresiva disminución de su base territorial, eliminando los mecanismos consuetudinarios y legales que obstruían la libre expansión de los intereses privatizadores.

Por un lado, se avanza lentamente por la vía del pleno reconocimiento jurídico de la comunidad india (la Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, de 1998, constituye uno de los «desenlaces» de ese largo y muy interesado caminar), procurando aunar la aparente defensa de los usos tradicionales y de las culturas autóctonas con la integración efectiva de la organización política comunitaria en el conjunto de las instituciones y aparatos del Estado —«reconocimiento *asimilador*», sanción jurídica que, como toda oficialización, significa también supeditación, control político *externo*—.

Por otro lado, y a pesar de las experiencias reformistas radicales que aceleraron el proceso de la redistribución agraria y protegieron el sector ejidal, justamente para convertirlo en motor de un «desarrollo económico nacional» objetivamente coincidente con los intereses de la burguesía hegemónica mejicana (debilitando más que nunca, a tal fin, la relativa autosuficiencia económica de las comunidades, al tiempo que se controlaba *al modo populista* sus organizaciones), a pesar de los proyectos cardenistas y echeverristas, se irá cerrando el cerco territorial a los pueblos indios, permitiendo la transferencia de buena parte de los bienes inmuebles comunales al sector privado, moderno, de la economía federal

y dejando finalmente a las disminuidas comunidades indígenas supervivientes prácticamente a expensas de los proyectos lucrativos del capital nacional y transnacional (la modificación del artículo 27 constitucional y la generalización de programas como el PROCEDE figuran entre las iniciativas legales más efectivas de cara a la consecución de tal objetivo).

En todo este proceso expropiador e integrador, que desemboca en la fase actual (neoliberal) de indefensión económica y asimilación política de las comunidades indígenas, las fracciones «progresistas» y «conservadoras» del entramado político-ideológico mejicano han sumado esfuerzos, trabajando cada una de ellas en parcelas complementarias, en los ámbitos de su reconocida «especialidad»: el populismo (Cárdenas, Echeverría) acentuaba el control político de las comunidades y de sus expresiones reivindicativas y organizativas, con la conocida estrategia del «robo de banderas» y la «concesión envenenada»; mientras que los gobiernos «de derechas», haciendo saltar salvaguardas legales y ralentizando, paralizando o reconduciendo el proceso de la Reforma Agraria, estimulaban la erosión de la base territorial de los pueblos indios y multiplicaban los *mordiscos* al patrimonio material de las comunidades (gobiernos de Ávila Camacho, Alemán Valdez y Ruiz Cortines, con sus resoluciones de inafectabilidad agraria, el amparo a la «pequeña propiedad» *no tan pequeña* y la obstrucción burocrática de las tramitaciones de derechos de provisión de tierras, de 1940 a 1958; administraciones de López Portillo, Miguel de la Madrid, Salinas de Gortari, Ernesto Zedillo y Vicente Fox, bajo las que se decreta el fin de la fase redistributiva de la Reforma Agraria, se modifica convenientemente la Constitución, se firman tratados de libre comercio, y se prepara jurídicamente el país para permitir el óptimo desenvolvimiento del capital privado, nacional o multinacional, de 1976 a 2006).

Lo mismo bajo el discurso «progresista» que bajo las proclamas «conservadoras», encontramos una y otra vez las categorías de la Ilustración, las supersticiones de la Modernidad; y, al lado de todas las administraciones, de derechas o de izquierdas, hallamos la Escuela, en su versión occidental, ganando terreno a la educación comunitaria indígena, reformándose, extendiéndose, con una puerta abierta a las exigencias del mercado laboral y una trastienda en la que se forja, casi industrialmente, la *personalidad de los ciudadanos*. Pero merece la pena subrayar, de cara

a la crítica del «social-cinismo», la implicación sistemática de las formaciones de izquierda (cuando se apoderan de los órganos de gobierno) en esta desarticulación del universo indígena. El Estado nominalmente «social», amparándose en retóricas reformistas o revolucionarias, penetra en el ámbito indígena y lo desvirtúa...

## E. IZQUIERDISMO PRO-ESTATAL

Tanto el cardenismo (1934-1940) como el echeverrismo (1970-1976) se caracterizaron por proteger y rearmar el ejido, la propiedad colectiva, los bienes comunales, hasta el punto de erigir la *explotación comunitaria de la tierra* en un nuevo polo de desarrollo económico nacional. Mientras los gobiernos «conservadores» o «de derechas» favorecen exclusivamente la iniciativa privada, bloqueando y ralentizando el reparto agrario, mimando el sector «avanzado» agro-exportador y de producción de artículos para las clases de alto poder adquisitivo, etc., y no esperando de la comunidad indígena otra cosa que aquella reserva de mano de obra explotable y aquel suministro de materias primas y alimentos baratos, aumentando incluso la presión y las exacciones sobre el ya de por sí deprimido medio rural, los gobiernos «de izquierdas» propugnarán otro modelo de desarrollo económico, en el que al ejido y a las formas de propiedad comunitarias se les confía un papel de protagonista. Se quiere crear un sector ejidal «moderno», dotando a las comunidades, sobre todo durante el cardenismo, de parcelas de regadío, de zonas de plantación, de «buenas tierras productivas», en definitiva; y se acrecentará la presencia del Estado en el agro, su intervención en los procesos de financiación, producción y comercialización. Sobre el campo llueven entonces las «ayudas», los «programas de desarrollo», las «subvenciones», los «créditos»,... Se multiplican los trámites legales, las ocasiones para la solicitud, los documentos en circulación, las oficinas, agencias, asesorías, pequeñas burocracias...

Esta mayor «dependencia» del sector comunitario, que va a mirar más que nunca hacia el exterior, esta intensificada y más fluida relación con el Estado y sus instituciones de crédito, de asistencia técnica, de comercialización, de supervisión,... y el surgimiento consecuente de un nuevo tipo de ejidatario, de un colectivo social forzado a desenvolverse en un mundo

donde la competencia es ley (competencia con la pequeña y mediana propiedad privada, con los restantes agentes económicos agrarios, por los créditos, por los insumos, por los recursos hidráulicos, por las infraestructuras de comunicaciones, por los mercados,...), revalorizarán las «demandas» campesinas de educación, el reclamo popular de «formación», la petición de esas «escuelas rurales» y esos otros centros culturales *para* indígenas (imprescindibles si se conserva la esperanza de sobrevivir en el nuevo escenario económico) que, por otro lado, el gobierno está deseando multiplicar y generalizar.

Distingue a las formaciones políticas *clásicas* de la izquierda, partidos y sindicatos soldados al aparato del Estado, el «robo» sistemático de las banderas populares. En ello radica la especificidad de su estrategia de *pacificación* social: mientras la derecha conserva su propensión atávica a la medida represiva directa, aderezada en México con la paramilitarización y el terrorismo de Estado, la izquierda, sin renunciar nunca por completo al momento de la inmediatez represiva —policial, militar—, prefiere las tácticas *integradoras* del reformismo (a menudo espectacular aunque siempre insuficiente), el control institucional de las organizaciones obreras y campesinas (subvenciones, prebendas, dotación de infraestructuras, regulación legal, normalización jurídica,...), la demagogia y el robo de banderas. Como parte de su logística integradora, de su proyecto para restablecer el orden en beneficio de las fracciones de clase dominantes y de los intereses económicos hegemónicos, pretenderá ganar de una vez por todas la «batalla de la Educación», esa guerra que enfrenta a la Escuela con la Calle y con todos los dispositivos tradicionales, con frecuencia informales, de transmisión del saber y socialización de la cultura.

Para Cárdenas como para Echeverría la Escuela es el Estado que penetra por fin la *intimidad* indígena; el Estado y su proyecto de «ciudadano»; el Estado con su concepto particular de Progreso, de Desarrollo, de Justicia; el Estado y los intereses que, para preservar mejor, vela y no nombra. Para Cárdenas como para Echeverría la Escuela es el Estado; es decir, el principio del fin de la autonomía indígena. El «deseo de saber», la «necesidad de educación», es una bandera popular, obrera y campesina, robada por estos gobiernos *reformistas* como robaron también, desde un primer momento, la bandera de la «reforma agraria», del «derecho a la tierra».

En 1963, asimilada ya a nivel teórico la experiencia cardenista, pero antes de que algunos de sus aspectos se reeditaran, con trazos menos gruesos y cierto desplazamiento de los acentos, en el sexenio echeverrista, Susan Lees anotó, certera y casi premonitoria, lo siguiente:

A través de programas de desarrollo el Estado puede modificar la estructura de la comunidad más que cualquier acontecimiento histórico, ley o decreto de los últimos 450 años. Al obligar a la comunidad a buscar fuera de sí misma soluciones para problemas internos, esos programas empiezan a eliminar las funciones de la organización tradicional y así a minar su eficacia.

A modo de apostilla, Joseph W. Whitecotton, de quien hemos recogido la cita, añadía una observación no desdeñable:

Aun cuando es difícil predecir los efectos precisos de los programas de desarrollo gubernamentales sobre la organización local de las comunidades, cabe suponer que la autonomía de la comunidad, y las formas de organización social y política que la promueven, sufrirán cambios en el futuro a medida que el campo sea bombardeado con una creciente burocratización emanada del nivel federal.

La exactitud de estas valoraciones se refleja hoy con dramatismo, cuando supuestos planes de desarrollo de las comunicaciones encubren torpemente objetivos *contrainsurgentes* en Chiapas (donde «*insurgencia*» significa lucha por la dignidad y la autonomía indígenas), cuando el llamado Programa de Certificación de Derechos persigue explícitamente la partición y privatización de las tierras comunales (la desaparición de la base territorial de las comunidades) o cuando para conceder el disfrute de una beca de estudios, o la inclusión en algún programa de ayuda a la escolarización media o superior, la administración estatal exige, como contrapartida, el cumplimiento de normas y orientaciones incompatibles con el derecho consuetudinario indígena, contrarias a los hábitos y costumbres tradicionales.

Y debe recordarse que, en el entorno de todos estos programas, antecediéndolos o acompañándolos, está siempre el proyecto de la extensión y ampliación de la red escolar: la escolarización integral de los niños indios es el programa número uno, la base, la precondition, el suelo sobre el que descansarán a continuación una multiplicidad de proyectos, de orden sanitario, económico, cultural, etc. Paradigmático es el caso de

Chiapas, donde se privilegió la escolarización para saltar enseguida a un enorme gasto social en infraestructuras (utilizables militarmente, como quiere toda estrategia de previsión bélica).

Los indígenas zapotecos de Juquila Vijanos, comunidad de la Sierra Juárez de Oaxaca, rechazaron, en asamblea, la invitación estatal a sumarse al PROCEDE (Programa de Certificación de Derechos). Felipe Francisco Santiago, mi amigo de Juquila, me reitera el argumento decisivo que sirvió para desestimar la propuesta:

Vimos claro que, en lo que toca a cada uno por separado, podía beneficiarnos ser propietarios de las tierras que trabajamos. Pero eso no era lo más importante... Hemos dicho que no porque también podía pasar que, por algún problema, uno u otro de nosotros decidiera vender a un extraño; y entonces la Comunidad se vería perjudicada.

Me relata asimismo, en el seno de una entrevista, las razones por las que no le cabe aspirar, como indígena defensor de los Usos y Costumbres, a la obtención de una beca de estudios para su hijo mayor:

- ¿Y hay becas para que puedan estudiar los hijos de los campesinos?

- De hecho existen programas... Ahorita está el programa de Oportunidades. Pero siempre el gobierno te pone muchos obstáculos, te dice muchas formas de cómo tienes que trabajar, cómo tienes que hacer, para que puedas recibir ese dinero; porque si tú no cumples con tales requisitos sabes que no puedes recibir un tal dinero...

- Y son condiciones que al final te ofenden como indígena, te dañan, ¿verdad? Te hacen más parecido a la gente de las ciudades...

- Ah, claro. Sí, porque *te separan de la norma que tú llevas en el trabajo, de la forma en que tú participas como ciudadano en la comunidad; te aparta a las normas que él te pone (...)*.

## F. LA RESISTENCIA DEL LOCALISMO NO-EXPANSIVO

La desgracia infinita de las comunidades indígenas radica, en última instancia, en la condena contemporánea del «localismo» subalterno, no-expansivo. Hay, por supuesto, un localismo triunfante, siempre sonriente (es, la suya, *la sonrisa del criminal*, si usamos con propiedad las palabras), que se mundializa hoy, que asoma por todas partes: es el localismo de los

pueblos de Occidente, el localismo *ilustrado*. Y hay también localismos menos arrogantes, no tan poderosos, localismos subalternos: este es el caso de las comunidades indígenas. Conservan la posibilidad de dialogar con el otro, porque no quieren rebasar sus fronteras, no contemplan la idea de una «colonización» de la alteridad. Es un localismo que en absoluto aspira a la globalización. «Tú y yo hablamos sin prisa, cada uno desde nuestro territorio. Y, si la charla es enriquecedora, no por ello me disminuye a mí o te disminuye a ti»: así concebirían el diálogo intercultural los pueblos indios.

Pero al localismo que se sirve de la Escuela como punta de lanza, como dardo envenenado, al localismo de Occidente, le pertenece la idea de que no se puede subsistir sin conquistar. Es un localismo con vocación universalista; un localismo que, para *serse hasta el final*, ha de proclamarse el localismo exclusivo. No dialoga, aunque lo declare: aplasta. En razón de su pretensión de soledad, ha terminado hablando un lenguaje abstracto, palabras sin raíz, declamaciones sin una tierra que les de calor, que las sustente. La idea de una comunidad inseparable de su medio, de una lengua por la cual piensa el medio, le resulta odiosa, irritante.

Consciente del vacío que se abría desde el principio bajo sus pies, y con una avidez casi nutritiva, este localismo ensoberbecido pudo solidarizarse con un fantasma: el sujeto burgués. Pendiendo de la nada, con un hueco por corazón, empezó pronto a adolecer de éxito, a enfermar de triunfo. A partir de ahí, no pudo ni quiso saber nada de nadie. Adorno y Horkheimer diagnosticaron su mal: emprendía la «huida hacia la totalidad» de aquel que, victorioso, ya no encuentra un enemigo superior; iniciaba la «*ascensión en la infamia*» de quien ha dado la espalda a la verdad (después de exprimirla) y «miente» para conservarse, persuadido en lo más íntimo de que le abandonó sin retorno *la dignidad de la víctima en tanto rebelde*.

Universalista, abstracta, imperialista, encerrada en la cárcel de sí misma, una cárcel enorme en la que anhela enclaustrar a todo el mundo, la cultura occidental manifiesta hoy su *muy locuaz* incompetencia: nada ha aprehendido nunca del dolor concreto, real, de los seres humanos, pues su aliento era, y es, el de un espectro, el de un interés sombrío, ambición sin alma y sin cuerpo. Su aliento era, y es, el del Capital descarnado, *Oro y látigo* desterritorializados. Resultan patéticos sus trascendentalismos, sus

recaídas metafísicas, sus raptos idealistas, sobre todo cuando se la contempla desde el lado de la necesidad, del sufrimiento irrevocable, lado del individuo empírico y de su descontento...

Pero su fortaleza sobrecoge, su poder *es también un sol*. Las comunidades indígenas le han plantado cara, con sus armas increíblemente modestas. Le salieron al paso, con las *coas* de la educación comunitaria. Se resistieron, y aún resisten. No menos Porfirio que Cárdenas, Juárez que Echeverría, Obregón que Zedillo, Calles que Alemán, juraron fidelidad al espectro de la Razón Ilustrada. También le rinden pleitesía Calderón y López Obrador, mientras libran un pulso irrelevante. Por eso son todos, en el fondo, «un solo hombre». Y ese hombre único, que se deja nombrar de muchas maneras, y existe como existió y existirá como existe, es, por definición, *el enemigo del indio*.

Nada en la cultura occidental retiene la capacidad de una comprensión de la idiosincrasia indígena; para hablar de ella, haciéndole violencia, desfigurándola, reinventándola acaso, debemos «extrañarnos», desmultiplicarnos y ahuyentarnos de nuestra propia condición. Todo en la cultura occidental apunta a una voluntad de exterminio de la alteridad india, a un programa sin cesar renovado para sofocar la insumisión indígena. El combate se inició hace doscientos años: de un lado una Ilustración por siempre *insuficiente* (Adorno), desde muy pronto *destruktiva* (Subirats), hoy ya *cínica* (Sloterdijk), que ondea al aire la bandera de una *farsa sangrienta* (Cioran), afeitada de Modernidad igual que se embellece un cadáver en el tanatorio; de otro, un localismo comunero, «democrático» en la más noble acepción de esta palabra, humilde hasta el punto de no anhelar otra cosa que su propia y sencilla vida. Al margen del pronóstico sobre el resultado de la contienda, hay una cosa cierta: si la Humanidad ha de sobrevivir sobre la tierra, no lo hará bajo el estandarte de la globalización capitalista, de la muy *racional* mundialización del productivismo occidental. El planeta ya nos lo ha hecho saber: si seguimos así, él no aguanta —o no nos aguanta.

Solo el localismo no-expansivo cuenta hoy con credenciales atendibles; un localismo vinculado al exterior, pero no hasta el extremo de la dependencia. Persuadido de ello, Jerry Mander ha defendido «la viabilidad de economías diversificadas y localizadas, de escala más pequeña, enganchadas a las fuerzas externas pero no dominadas por ellas». En la misma línea, Douthwhite apunta que «en vez de una economía global

que dañara a todo el mundo hasta el colapso, un mundo sustentable podría contener una plétora de economías regionales (subnacionales) que produjeran todo lo esencial para vivir de los recursos de sus territorios, y que fueran, como tal, independientes unas de otras». Frente al «monstruo» *ilustrado*, nos queda, pues, la esperanza «local»... Resistirse al monstruo es lo que las comunidades indígenas vienen practicando desde hace casi dos centurias; hallar en ellas, o en otros localismos, sustento para la esperanza es lo poco que todavía cabe a cuantos, como yo mismo, *se temen occidentales*.

El campesino indio no ignora que solo puede «resistir al monstruo» con los pertrechos de su democracia tradicional y *en la vieja trinchera de la propiedad comunera de la tierra*. A nosotros, algunos estudiosos del indigenismo nos recuerdan lo que este campesino supo siempre, aquello contra lo que lucha desde hace siglos:

*La desaparición de la propiedad comunal dará por resultado la desaparición de las comunidades indígenas y la muerte de estas culturas.* (Carmen Cordero)



## PARA LOS GITANOS, TODO ESTADO SERÁ SIEMPRE «DEL MALESTAR»

### *Aproximación a una forma «interior» de etnocidio*

Ojalá no sea cierto lo que digo; pero, por este camino, los gitanos tendremos que disfrazarnos para defendernos de los que nos quieren salvar a toda costa.

Antonio Carmona Fernández, profesor gitano.

Pretendo relatar la batalla de la Administración contra la gitaneidad, tal y como se refleja en los escritos de los gitanos «ilustrados» (el *millar dorado* que accedió a la Universidad y logró titularse) y en las obras de los «payos» interesados por este proceso, a menudo desde la simpatía hacia un colectivo que esgrime aún su *idiosincrasia* ante «el rodillo compresor de la Modernidad» (Lefebvre).

Como requisito, atenderé un conjunto de cuestiones previas, casi protocolarias, que conciernen a la historia del pueblo gitano, los rasgos de su diferencia caracteriológica y existencial y las prácticas *asimiladoras* desplegadas por el Estado Español casi desde su fundación.

## A. HISTORIA

### A.1 - Extinción de los gitanos por la vía pacífica de su integración

Como ha recordado Gómez Alfaro, investigador gitano, nos hallamos ante la «*historia de un pueblo que no escribió su propia historia*» (2005, p. 30). La tradicional *agrafía* gitana determinó que su memoria escapara a todo registro escrito; y que, desde los archivos y los documentos impresos, podamos acceder solo a un capítulo de su devenir, a la faceta más dolorosa: la *historia de la represión*, «historia de las relaciones conflictivas con

los poderes públicos y con las poblaciones de las localidades en que han venido residiendo» (2005, p. 30).

La historia nos dice que, en el Antiguo Régimen, «gitano» significaba «persona sin domicilio fijo ni trabajo conocido»; y que aquellos que abandonaban sus trajes, lenguas, modales, y, sobre todo, forma de vida eran denominados «gitanos que han dejado de serlo» (A. Gómez Alfaro, 2005, p. 31), con lo que el lenguaje popular señalaba ya dos rasgos definitorios de la identidad calé: el nomadismo y la no-laborización. En tanto historia de la coerción de un pueblo nómada y hostil al trabajo alienado, desarrollada en el contexto de una sociedad sedentaria basada en la servidumbre laboral, el devenir gitano registrado por la disciplina historiográfica se resuelve también como *crónica de una política de sedentarización* (en sentido estricto desde fines del siglo XV hasta el último cuarto del XVIII, y en una acepción más laxa simplemente hasta nuestros días).

En «España y sus gitanos», Bernard Leblon subraya el carácter excepcional de esa política, casi única en Europa (la norma era la expulsión) y su finalidad paradójica, que cabe concebir como «altericidio»: «*extinción de los gitanos por la vía pacífica de la integración*». «La sedentarización — escribe en «Gitanos y flamenco»— no era más que la primera etapa de un genocidio suave (...), un proyecto de exterminio del pueblo gitano» (2005, p. 110). Sedentarizar es aniquilar la gitaneidad; y hacia ese objetivo se encaminan sucesivas leyes, que exploran distintas metodologías «domiciliadoras» desde 1633 hasta 1783:

Por la *ley de 1633* se prohíbe a los gitanos sus oficios tradicionales y que se agrupen en barrios separados. Las autoridades civiles y religiosas debían impedir sus reuniones públicas o privadas y los casamientos entre sí. «El propósito —concluye Leblon— es que desaparezcan de una vez en la masa de los ciudadanos» (2005, p. 110). Según la *ley de 1695*, queda prohibido a los gitanos salir de sus casas por otro motivo que no sea el cultivo de los campos y se impone la pena de muerte a los que circulen armados. La *ley de 1717* designa 41 pueblos como residencias exclusivas de gitanos, donde vivirían estrechamente vigilados; y por la *ley de 1745* se añade 34 ciudades a la lista anterior, con la siguiente distribución: una familia por cada cien habitantes, sin permitir nunca más de una por calle o por barrio y con la obligación de mantenerse separadas. Como «la extinción de los gitanos por la vía pacífica de la integración tardaba mucho

en concretarse, se buscan soluciones más radicales» (B. Leblon, 2005, p. 111), y se proyecta *la gran redada de 1749*, una suerte, en efecto, de «solución final»: apresamiento general y reclusión de los hombres en los arsenales de Marina, transformados en penitenciarías, donde muchos morirán y algunos permanecerán hasta dieciséis años —si bien, en principio, la encarcelación se decretaba para cuatro. No pocos comentaristas de la medida han hablado de «pogrom», sin más...

## A.2 - Disolución de la diferencia en diversidad

Bajo el reinado de Carlos III se asiste a un cambio de estrategia, abandonándose la política sedentarizadora *estricta* en beneficio de tácticas afincadoras *laxas*, que se presentan como no-discriminatorias y que hayan su máxima expresión en la *ley de 1783*. Por ella, se concede «libertad de oficios y domicilios a los antes mal llamados gitanos». La persecución del nomadismo se torna menos explícita, ya no tan puntual, y se confía en el efecto «arraigador» del oficio, de la ocupación servil, del trabajo para otro. Como ha subrayado un escritor calé, a los gitanos se les niega, de paso, su identidad y no se les reconoce como pueblo<sup>1</sup>.

Antonio Carmona Fernández, enseñante gitano, no se engaña sobre los resultados de la nueva tecnología integradora... Desgranándose en diversas «medidas para la absorción», el *cambio de táctica* «acentuó los procesos y las características» que distinguían a la primera, coronada por el pogrom de 1749: aceptación progresiva del *esquema de vida no-gitano* y adaptación cultural parcial que diversifica al colectivo calé. Pero no es irrelevante la mudanza: *de ser un perseguido, el gitano pasa a ser un marginal*, encerrado en los estratos más bajos de la escala social. «Los gitanos —sostiene Carmona— acabamos siendo, pues, la proyección de dos excentricidades: el *rechazo de lo nómada* y la *pasión por la tradición*» (2005, p. 22).

Durante los siglos XIX y XX, y en lo que llevamos andado del XXI, la historia del pueblo gitano aparece como una ilustración más del *proceso global de disolución de la Diferencia en Diversidad*, dinámica *asimiladora* que se desdobra en estrategias de inclusión (fágicas) y en dispositivos de ex-

---

<sup>1</sup> Véase «Sobre la cultura gitana», de A. Carmona Fernández, en el libro colectivo *Memoria de Papel 1*, publicado por la Asociación de Enseñantes con Gitanos (Valencia, 2005), p. 22.

clusión (émicos) y que se apoya en las iniciativas de la clase política, en las disposiciones administrativas, en el «malinchismo» de las asociaciones gitanas y en la escolarización progresiva de la infancia y de la juventud<sup>2</sup>. Ante la fenomenología contemporánea de una gitaneidad descolorida, que ha perdido su *aura* y buena parte de sus señas de identidad, la opinión de los propios calés se fractura, abarcando desde los testimonios de lamento hasta la retórica de la aceptación. Hallamos, en un extremo, las conclusiones *pesimistas* de Antonio Carmona en «Sobre la cultura gitana»; y, en otro, el «canto al mestizaje» de Alexandrina da Fonseca, presidenta de la asociación Arakerondo, en «Quiero empezar por hacer memoria». A medio camino, Trinidad Muñoz Vacas, maestra y antropóloga, integrante de aquel «millar dorado» de gitanos con estudios universitarios («crema» de un colectivo cifrado en un millón), se aferra al eufemismo y a la paráfrasis de consolación:

1. Desde los años sesenta se ha venido originando y conformando un movimiento reivindicativo por la igualdad de los gitanos, por su integración plena en la sociedad española, por su promoción, por la liberación de su marginación y por la superación de su pobreza (...). Han convertido estas premisas en disfraz del lucro personal y de la impostura social. Han proliferado las «asociaciones gitanas» y los congresos, jornadas y encuentros se suceden. Los estudios, las acciones políticas de las distintas administraciones dedican fondos y otros esfuerzos... ¿Un negocio? ¿Una estudiada maquinación del poder para asimilarnos? Ojalá no sea cierto lo que digo; pero, por este camino, los gitanos tendremos que disfrazarnos para defendernos de los que nos quieren salvar a toda costa (...). *Ser gitanos es cada día más difícil y problemático y parece que no tenemos más solución que acomodarnos en la marginación y en la pobreza o, al fin y al cabo, adherirnos a otras pautas, a otras normas, a la otra cultura, dejando de ser gitanos a nuestros propios ojos y a los ojos de los demás.* (A. Carmona Fernández, 2005, p. 22-5)

2. Si por algo se caracteriza el siglo XXI es por el mestizaje. *En un mundo en el que todas las culturas y sociedades se mezclan, el gitano no puede quedarse aislado, acotado por unas leyes ancestrales que van contra todo avance en la sociedad.* (A. da Fonseca, 2005, p. 80)

---

<sup>2</sup> Véase, a este respecto, «El Reino de la Sinonimia. Sobre la disolución de la diferencia en mera diversidad», capítulo 2 de *El enigma de la docilidad* (Virus Editorial, Barcelona, 2005).

3. Estaremos asistiendo en directo a una *nueva reinvencción de la gitanidad* como estrategia de supervivencia cultural. (T. Muñoz Vacas, 2005, p. 71)

### **A.3 - Rencor ante una manera de vivir que contiene la insumisión**

En la base de todo ese proceso tendente al exterminio de la *diferencia* gitana, Félix Grande situó «*el rencor ante una manera de vivir que contiene la insumisión*». En «El flamenco y los gitanos españoles» traza, a grandes rasgos, la historia de un choque entre dos culturas, una nómada y otra sedentaria, insistiendo en el componente de «amenaza» y de «desafío», en la potencialidad crítica y desestabilizadora, de la idiosincrasia calé. Voy a andar un trecho de su mano, pues me adentra en el corazón de mi tesis...

Nómadas en la India, hace cinco mil años, los gitanos se diseminan en oleadas de tribus, acaso por las invasiones arias y, luego, musulmanas. Según el especialista Jean Paul Clébert, «abandonando las riberas del Indo, penetraron primero en Afganistán y en Persia». Unos grupos avanzaron hacia el Norte, hasta Rusia; otros grupos progresaron hacia el Sur, abriéndose en abanico (hacia el Mar Negro, hacia Siria, hacia Turquía, y la rama más meridional, habiendo atravesado Palestina y Egipto, costea el Mediterráneo). En el albor del siglo XV, la «otredad» y la «insumisión» gitana penetran en la Península... Consiguen «disfrazarse» al principio, presentándose como «nobles» que peregrinan, con sus gentes, hacia Roma o Santiago de Compostela (caso de Juan de Egipto Menor, entre otros muchos). Pero pronto «desconciertan» y «alarman»: «amaban inconcebiblemente la movilidad»; «su obediencia era simulacro»; «sus palabras, extrañas»; «sus vestimentas, exóticas»; «sus conductas, ininteligibles y perturbadoras»... «En fin, sus ropajes, su habla, sus costumbres, todo ello denunciaba a lo extraño, lo terrible, lo Otro». Surge entonces un rechazo que se especifica socialmente: «Al campesino aherrojado a la tierra y expuesto a los caprichos del tiempo, a la lluvia, al sol o al granizo, le alarmaba la trashumancia de unos seres indiferentes a la dictadura del clima»; «al ciudadano o lugareño le divertían el oso amaestrado, la cabra bailarina, la lectura del porvenir sobre las rayas de su mano, pero esas habilidades le hacían pensar en el demonio»; «cualquier infeliz que sudara todo un año para alcanzar a pagar los disparatados impuestos pensaría en la

herejía, o al menos en el escándalo, ante el simple robo de una gallina o un borrico»; de poco servían a los nobles o al clero, estos insumisos ambulantes, constitucionalmente incrédulos, pero aún cabía erigirlos en chivos expiatorios, etc. (F. Grande, 2005, p. 117-120).

Tras el rechazo, llega un Castigo sin otro fundamento que la saña altericida: «No siempre [sobreviene la sanción] por un delito de sangre, de abigateo o de cualquier otra forma de atentado contra la propiedad. A menudo, la causa del castigo es la mera desobediencia, la presencia del gitano en los pueblos, su huida de una ciudad, su asentamiento en poblados o en caminos, el uso de su propia lengua o de sus propios ropajes,...» (F. Grande, 2005, p. 119).

Si llevamos al encuentro las perspectivas de Félix Grande y de Bernard Leblon, alcanzamos una conclusión «plástica», que habla del tránsito entre dos polos, uno (el de ayer) represivo-asimilador directo y otro (el de hoy) no menos represivo y asimilador, pero definitivamente indirecto, mediado, velado, maquillado... Se da la represión donde se percibe la amenaza, y la amenaza gitana salta de un polo a otro: era tal la «amenaza antigua», representada por el ser tradicional calé, que diversas leyes facultaron a los alguaciles, hasta el siglo XVIII, a «hacer armas», a disparar impunemente contra los gitanos hallados fuera de sus barrios o de sus guetos (*pogrom*); y subsiste una amenaza desvaída, en la gitaneidad hoy resistente, contra la que se dispone una tecnología integradora (aniquiladora) de nueva planta, concebida en la Modernidad bajo «la astucia del Capital» (*programa*).

## B. IDIOSINCRASIA

### B.1 - Homologación en un pseudo-mestizaje de cuño occidental

Existe una «especificidad» gitana, una «diferencia», que puede estar a punto de perecer... La desesperada apuesta «occidental» por un *mestizaje* que, no habiendo podido evitar, erige hoy en objeto de «administración», y la voluntad de ocultar su responsabilidad en sucesivos «etnocidios», incita, bajo recompensa económica o de prestigio, a muchos investigadores a negar los *aprioris* de las culturas, vivas o moribundas, los rasgos

de fondo civilizatorios resistentes a la erosión del devenir. Hiperbolizando las mutaciones de superficie, las evoluciones reales o aparentes, pasan a cuchillo las raíces, las niegan; y, por un gesto complementario, diluyen a los portadores empíricos de la otredad cultural en el magma de la diversidad sin patrón, de la heterogeneidad irreductible, de la casuística individual. «Cada gitano es un mundo», se nos dirá; «la gitaneidad es hoy múltiple, fragmentada, diversa, heterogénea y hasta contradictoria...». *Esta falsificación es exigida por el discurso liberal «occidentalizador» dominante. Propende la homologación, la homogeneización, en un pseudo-mestizaje de cuño occidental...*

Pero es evidente que el pueblo gitano ha defendido históricamente unas peculiaridades culturales, unas determinaciones de hondura, que lo han constituido como tal y que están hoy a un paso de la desaparición. Se ha dado, a través de los siglos, un «eterno retorno» de determinadas características, prácticamente inmutables en lo esencial, que se dejaban no obstante «modelar» en lo secundario, «moldear» por los distintos contextos socio-culturales en que hubieron de desenvolverse los colectivos calés. Existe una «materia prima» gitana; y, a partir de ahí, se obtuvieron diversos «elaborados», según los tiempos y los países...

## B.2 - Nomadismo

En mi opinión, el rasgo básico definidor de la gitaneidad histórica es el *nomadismo*. De ahí se derivan otros rasgos y ahí se asienta la excepcionalidad, lo inaudito, de este pueblo «sin patria».

Hay autores que han pretendido deslavar esa originalidad, relativizarla, «domarla»; y han presentado a los gitanos como etnia «obligada» a huir, «forzada» a peregrinar, en una suerte de «vida ambulante por imposibilidad del asentamiento», por coacción... El gitano habría sido nómada *a su pesar*, por las políticas y prácticas de exclusión y hostigamiento desatadas contra él. Desde una extrapolación abusiva de las dinámicas registradas en el Este de Europa (en Rumanía, especialmente), Françoise Kempf ha arremetido contra el concepto de «nomadismo gitano»: «[Los gitanos] no pueden participar en la vida de la sociedad mayoritaria y, por consiguiente, no pueden tener los sentimientos de pertenencia a una colectividad enraizada en un territorio y con una historia común. Este débil sentimiento de pertenencia es una de las causas que pueden explicar

los movimientos migratorios de la comunidad romaní del Este hacia la Unión Europea durante los últimos años (...). *Estos movimientos nada tienen que ver con el nomadismo* y son fenómenos complejos. Sin embargo, el hecho de que grandes comunidades, no siempre las más vulnerables (estas no tienen ni los medios para emigrar), se hayan mostrado dispuestas a venderlo todo y emigrar (...) es el resultado flagrante del rechazo hacia la comunidad romaní y de la voluntad, por parte de las sociedades mayoritarias, de no querer vivir cerca de ella» (2003, p. 293-304). Joaquín López Bustamante, director de «Unión Romaní», gitano perfectamente «asentado», «escolarizado», «laborizado», «integrado», miembro del «millar dorado» formado en nuestras *muy payas* Universidades, suscribe esa perspectiva, en un gesto inequívocamente «malinchista»: «A pesar de que muchas veces se recurre al tópico de la proverbial inclinación gitana a la romántica vida errante, las motivaciones a las que obedece la decisión de emigrar son bien distintas» (en «Las pateras del asfalto. Algunas consideraciones sobre la inmigración de los gitanos rumanos», texto absolutamente recomendable, 2005, p. 140).

Pero cabe invertir el argumento y sostener que, tras la caída del socialismo real (que «confinó» a los gitanos, sedentarizándolos y laborizándolos *por la fuerza*, como pude comprobar personalmente, pues vivía por aquel entonces en el área), en el ambiente de la restaurada «libertad de movimientos», se reanimó la esencia nómada de los gitanos del Este, que volvieron en masa a los caminos, rehabilitando su viejo y nunca del todo perdido «amor a la vida ambulante». Otro gitano del «millar dorado», asimilado hasta el punto de alcanzar la condición de «diputado», miembro también de «Unión Romaní», abogado y periodista, apóstol de la participación gitana en la política paya, de la escolarización absoluta, etc., reconoce, no obstante, la pervivencia del *nomadismo consciente* en una parte (residual, por desgracia) del pueblo gitano: «Tratándose de una comunidad tan dispersa como la nuestra, con importantísimos núcleos de población que practican el nomadismo, se tendría que distinguir entre el sentimiento de pertenencia a un país concreto de quienes son sedentarios y el de *quienes por su carácter itinerante tienen mayor consciencia de ser, por encima de todo, ciudadanos del mundo*» (Juan de Dios Ramírez-Heredia, 2005, p. 41).

Desde mi perspectiva, el «nomadismo» aparece como un rasgo definidor de la idiosincrasia gitana, siempre combatido por los poderes seden-

tarizadores, domiciliadores, escolarizadores, «registradores»... Así lo ha reflejado la música flamenca (canciones populares, «cante», géneros tal el de la «caravana»,...), la lengua (términos como «andarríos», «gitano de carromato»,...), etc. Y así lo han considerado estudiosos de la talla de B. Leblon o F. Grande: «[Avanzado el siglo XV], la luna de miel entre dos culturas tradicionalmente antagónicas (una cultura sedentaria y una cultura nómada) había de concluir» (F. Grande, 2005, p. 118). También Antonio Tabucchi señala el nomadismo como rasgo constituyente de la gitaneidad, al lado de la agrafía: «Los gitanos jamás han contado su historia: siempre la han contado otros. Nunca se han relatado a sí mismos: han sido relatados. Los motivos son evidentes: el nomadismo, una cultura oral, el escaso, y a menudo imposible, acceso (...) a la escritura» (2005, p. 131).

*La condición nómada es, por tanto, una matriz; una índole plena de consecuencias, de «efectos», de determinaciones sobre la cultura gitana. Entre ellas, hay una llamativa: el gusto por la autonomía laboral, por la «economía marginal» (en la acepción de Teresa San Román)<sup>3</sup>, por lo que llamaríamos «trabajo alienado cero» —o «salariado mínimo».*

### B.3 - Laborofobia

Un pueblo «nómada» es, en lo económico, un pueblo «autónomo», «libre», difícil de explotar, que excluye las relaciones internas de dominación social, la fractura en clases; gente que acentúa la cooperación y la solidaridad, los vínculos comunitarios. Precisamente por ello, a la par que se perseguía su índole errante, se iban cancelando las posibilidades de su autosuficiencia económica, de su subsistencia no-servil, de su «anti-laborización» (aversión a trabajar *para* otro, a *vender* la fuerza de trabajo).

El gitano «nómada» se busca la vida *por los caminos*; y está por tanto «a salvo de la fábrica», «a salvo del arado», «a salvo de la oficina», *a salvo del jornal*. Sus ocupaciones tradicionales tienen que ver con la vida ambulante: el pequeño comercio, vinculado a veces a la recolección y a la artesanía (los «canasteros», los vendedores de flores, por ejemplo), los

---

<sup>3</sup> El «trabajo marginal», en opinión de San Román, se distingue del «sumergido» y del «ilegal». En él, «ni la actividad ni el trabajador *existen*, pues no están reconocidos en el sistema laboral ni se les puede considerar tampoco en calidad de ilegales». La «carencia de estatuto cívico» sería su rasgo definidor fundamental (en «La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos», 2005, p. 7).

espectáculos (músicas, cantes, danzas,...), teatralizaciones como la quiromancia, doma de caballerías y amaestramiento de otros animales, etc. Cuando el pueblo gitano comienza a ceder ante la sedentarización, su voluntad de «autonomía» se manifiesta en los oficios elegidos: panaderos, herreros, carniceros,... Podría hablarse de «salariofobia», de resistencia a la extracción de la plusvalía... Solo la miseria (inducida) los hunde en las minas, los extraña en la mar, los ata a la peonada agrícola... *Acaban ahí conforme empiezan a des-gitanizarse.*

Bernard Leblon constata que, a finales del siglo XVIII, en Cádiz, se concentraba el 16.5% de los gitanos de España, repartiéndose en oficios «libres»: panaderos, herreros, carniceros, esquiladores, comerciantes de caballerías,... (2005, p. 111). Y Daniel Wagman, en un artículo esclarecedor, relaciona la dedicación gitana al tráfico de drogas con «la creciente precariedad e ilegalización del trabajo de venta ambulante», ocupación-reservorio de esa pasión gitana por la autonomía y el errar (2005, p. 92).

Por último, algunas voces calés subrayan, como nota de su idiosincrasia, un concepto extra-occidental de la relación entre «vida» y «trabajo», alejado del productivismo-consumismo, de la *acumulación*, de la hegemonía, en fin, de una racionalidad instrumental, estratégica, con dominante económica (cálculo, rentabilidad, crecimiento,...): «Continuamos viviendo al día, no somos ambiciosos: lo importante es sobrevivir y ya está. Solo nos preocupa el bienestar básico de la familia» (Manuel Bizarraga, presidente de la Asociación Kale dor Kayico, de Bilbao, en «Soy un hombre de palabra») (2005, p. 46); «[Los gitanos conservan] una concepción diferente del trabajo. Se trabaja para vivir, no se vive para trabajar» (María Amaya Santiago, antropóloga gitana y trabajadora social, en «La intervención social con gitanos desde una perspectiva cultural») (2005, p. 62).

Como resultado de esta «fobia al empleo» y del cierre de sus estrategias tradicionales de subsistencia, «la mayoría de los gitanos desempeña actividades laborales de bajo nivel profesional y productivo» (Manuel Martín Ramírez, sociólogo gitano, 2005, p. 193). Pobreza y sub-cualificación por la represión de su diferencia, de su idiosincrasia cultural: «La limitada gama de sus oficios tradicionales apenas sí tiene reconocimiento legal o, como en el caso de la venta ambulante, son inconstitucionalmente perseguidos en miles de municipios españoles, sin opción alternativa» (el mismo autor, en «La educación y el derecho a la dignidad de las minorías», 2005, p. 193).

## B.4 - Prevalencia de la comunidad

Un tercer rasgo que opone al pueblo gitano con la sensibilidad moderna occidental, y que alcanza a ser remarcado por los sociólogos, antropólogos y etnólogos académicos, es este: su *sentimiento comunitario, familiarista*. Se plantea así la cuestión de los «derechos de los grupos», «derechos de los pueblos», «de las comunidades», «de los colectivos»..., como un ámbito que trasciende el mero reconocimiento de los «derechos individuales» (de las personas, de los seres humanos particulares). Es esta una problemática que sitúa en el mismo bando a las comunidades gitanas y a los pueblos indígenas...

El médico gitano Juan Manuel Montoya ha caracterizado muy bien la determinación del mencionado sentimiento comunitario y el papel que desempeña en la educación tradicional calé:

En la vida del gitano, en cambio, todo gravita alrededor de su familia, unidad básica de organización social, económica y educativa. En la movilidad y precariedad de su situación, la familia es un elemento de pertenencia y estabilidad. *El individuo no está jamás solo y no puede transformarse en un solitario individualista*. Su familia es fuente inagotable de elementos afectivos intensos.

La solidaridad se traduce en seguridad social y psicológica. En este contexto, *la educación del niño es colectiva*. Él vive comúnmente entre tres o cuatro generaciones de suyos, y su socialización se efectúa en un marco familiar que asegura coherencia, cohesión, continuidad y seguridad. Las generaciones no se separan ni se oponen unas a otras. *Los niños y los adultos trabajan juntos, viven juntos, sufren juntos. Los niños aprenden por inmersión en la familia*. La experiencia, la iniciativa, la responsabilidad son valores. Pero la libertad de iniciativa no significa ausencia de control. Y no es que existan miles de reglamentos a obedecer, puesto que *el control es global, es del grupo y sus valores*. Es una educación para el dejar hacer frívolo, en el marco de *una comunidad que educa de modo permanente*. En palabras pedagógicas: el gitano no concibe la existencia de «momentos» para aprender, para jugar o trabajar (linealidad conceptual del tiempo payo). *Para nosotros, se trata de «aprender jugando en el trabajo»* (tiempo multilineal o múltiples tiempos simultáneos).

Como todo niño, el gitano es iniciado en los procesos de socialización a través de su madre. Esta inicia el proceso a partir de sus valores éticos y culturales, no solo con la fuerte impregnación cosmogónica de ser gitana, sino también con la asunción consciente de un importante rol que le asigna su comunidad, cual es el de transmitir y defender desde el inicio

de la vida del niño lo esencial de lo gitano en general y de su familia en particular.

Desde estos condicionamientos, *los padres gitanos siguen desconfiando de la institución escolar (...)*, de las influencias educativas [escolares] que amenazan y pueden ser destructivas de la cultura gitana. (2005, p. 6-7)

Teniendo en cuenta que la socialización comunitaria gitana se basa en la familia, y que la Escuela separa y aleja al niño de la familia (jugando, de hecho, un rol de sustitución de la educación parental), ese temor a una destrucción «escolar» de la cultura calé está más que fundado. Como en el caso del mundo indígena, la Escuela usurpa el lugar de la educación comunitaria y aniquila la cultura-otra. Así lo sostuvieron, valga el ejemplo, escritores zapotecos, con más radicalidad que Montoya<sup>4</sup>.

Un autor payo, Mariano Fernández Enguita, se atreve a concluir lo que el médico gitano señalaba dubitativo, antes de «retroceder» y justificar la escolarización. Para Fernández Enguita:

La Escuela propicia unas actitudes propias de la Modernidad que entran directamente en conflicto con el modo de vida gitano: *pretende, por ejemplo, evaluar el logro individual* y atribuir y legitimar así una estratificación social en el que la unidad es el individuo, mientras que en la cultura gitana es mucho más importante el grupo familiar; *pretende separar familia y trabajo*, mientras que la economía gitana se basa todavía en gran medida en la producción de subsistencia o en la empresa familiar; *pretende educar en reglas universalistas y abstractas*, condenando como particularismo cualquier trato preferente a los más próximos (nepotismo, amiguismo, partidismo, favoritismo... son los distintos nombres, siempre condenatorios, para estas prácticas), mientras que la moral gitana es hoy, por esencia, particularista (...).

Los gitanos no son sino los últimos resistentes frente al avance arrollador de la modernización. La comunidad gitana se protege de la institución no porque sienta aversión alguna hacia la cultura en general, ni hacia el saber, sino porque siente que *esa institución concreta [la Escuela] se le opone de manera frontal y pretende terminar de forma expeditiva con aspectos esenciales de su cultura*; es lo que hace, y en ese sentido la escolarización no se distingue de otras ofensivas negadoras o asimilacionistas llegadas desde la sociedad paya. (2005, p. 102-3)

---

4 Recomiendo, a este respecto, *Primeras interpretaciones de simbolismos zapotecos de la Sierra Juárez de Oaxaca*, de M. Molina Cruz (Ediciones Watix Dillé, Casa de la Cultura Oaxaqueña, Oaxaca, 2003).

Y, en fin, en «Minoría y escolaridad: el paradigma gitano», el profesor *Jean-Pierre Liégeois*, coordinador de un grupo de expertos convocados para elaborar un informe destinado a la Comisión Europea, reitera la tesis de Montoya y Fernández Enguita:

*La Escuela es para la comunidad gitana una institución extraña y que forma parte de un universo que tradicionalmente, desde hace siglos, se ha mostrado amenazante (...). Escolarizar a los niños es una opción cultural (...); y existe una educación familiar fundamental que puede llegar a conjugarse con un cierto tipo de educación escolar, o a oponerse a él (...). La educación escolar tradicional no forma Gitanos. La educación gitana tradicional forma Gitanos (...). La Escuela puede ser perturbadora para el niño gitano que asiste a ella y desestructuradora para la sociedad que envía a ella a sus hijos.* (en«Minoría y escolaridad: el paradigma gitano», citado por M. Martín Ramirez, 2005, p. 197-8).

Significativamente, voces indígenas como la de Mario Molina Cruz, en este caso desde México, escribieron casi lo mismo en defensa de sus procesos educativos comunitarios tradicionales...<sup>5</sup>.

El *sentimiento comunitario* gitano, análogo al indígena, aparece asimilado como un ariete de equidad, de igualdad, de no-subordinación. Entre los «hermanos» indígenas, lo mismo que entre los «parientes» gitanos, se descartaba la explotación del hombre por el hombre, se instauraba un igualitarismo socio-económico fundamental y se desplegaba una cotidianidad sembrada de ayuda mutua y de cooperación. María Amaya Santiago, antropóloga gitana, señalaba precisamente, entre los *valores culturales gitanos*, «la hospitalidad y la solidaridad con los miembros del grupo, [porque] nuestra forma de organizarnos culturalmente, de crecer interiormente, es diferente. Nuestras actuaciones más cotidianas las hacemos en grupo. Tenemos muy en cuenta el entorno más inmediato, la familia extensa, el patrigrupo» (2005, p. 61).

---

5 Mario Molina Cruz, escritor zapoteco, ha denunciado sin ambages «la participación de la Escuela como institución que no asume la defensa de la identidad de los indígenas, sino más bien prepara a las nuevas generaciones para pensar diferente y auspiciar la emigración en busca del éxito personal a través de la educación» (2003, p. 60). «La Escuela —concluye— no asume la defensa de la cultura ni de la identidad del indígena; trae consignas de selección, de valores nacionales. La Escuela es un proceso que trabaja para sepultar la identidad propia y prepara al alumno para desconectarse de su comunidad» (2003, p. 67).

## B.5 - Anti-política

Por último, el «comunitarismo calé» tiene también consecuencias sobre la política organizada: *es consustancial al pueblo gitano una disposición anti-política* (en la acepción «liberal» de política, encerrada y muerta en el Estado de Derecho), signo que lo aproxima de nuevo al mundo indígena...

Para Jesús Salinas, maestro y educador social, miembro de *Enseñantes con Gitanos*, «los gitanos españoles forman un grupo mayoritariamente endógamo, con una identidad fragmentada, un sistema de parentesco tradicionalmente basado en la filiación patrilineal y residencia patrilocal. Su nicho económico tradicional se caracteriza por una alta flexibilidad y movilidad, con la combinación o alternancia de estrategias de trabajo transmitidas de padres a hijos. *Su organización política consiste en la ausencia de estructuras de poder permanentes, transversales a los grupos de parientes, una fuerte jerarquía de género y el respeto por la decisión de los viejos del grupo*» (2005, p. 11).

La ausencia de estructuras de poder permanentes, la primacía del grupo familiar extenso, «soberano», nos hace pensar en una gestión comunitaria basada en el acuerdo, en el diálogo, en la «reunión de parientes», donde serán escuchados con atención especial los «hombres de respeto», esa fracción de «los mayores» que se ha ganado la estima de la colectividad, portadores de la memoria, suerte de «grafía» de los pueblos «ágrafos»... Así se reflejaba constantemente en *El extranjero loco*, película de Toni Gatlif: ante cada incidente, ante cada problema, un corro de hombres, mujeres y niños debatiendo, escuchándose, pidiendo opinión al patriarca pero también capaces de disentir...

Que la política (liberal) es un asunto no-gitano, como no-indígena, un subproducto de la Modernidad occidental, modalidad de gestión de las poblaciones que acompaña a la propiedad privada capitalista, al libre mercado y a la escisión en clases, no admite duda. Cuando los gitanos sostienen que la política es «cosa de payos», están en lo cierto. Su «desinterés» hacia la cosa pública es enorme; y solo comparable al «interés» de los políticos en «reclutarlos», llevarlos a la institucionalidad, atraerlos a los partidos, sindicatos, asociaciones, etc. De nuevo, el paralelismo con el caso indígena es evidente... Ramírez-Heredia, integrante de la «capa gitana» captada por la Administración, diputado socialista, nos informa de ese, tan sospechoso, interés institucional:

El 28 de febrero de 1998 los principales partidos políticos europeos, reunidos en la ciudad holandesa de Utrecht, firmaron una «Carta de los partidos políticos europeos para una sociedad no-racista» (...). Y se llegó al compromiso de esforzarse por conseguir una representación equitativa, en todos los niveles de los partidos, de las minorías étnicas, «siendo especial responsabilidad de la jefatura de los mismos alentar y respaldar la selección de candidatos procedentes de estos grupos para las labores políticas». Pero este compromiso adquirió su máxima dimensión con motivo del V Congreso del Partido Socialista Europeo, celebrado los días 7 y 8 de mayo de 2001, donde, entre otras cosas, se aprobó lo siguiente (...):

a) Procurar, dentro de los partidos y a todos los niveles, una representación justa de los/as ciudadanos/as procedentes de todas las comunidades étnicas, con un llamamiento especial a la responsabilidad de los dirigentes para impulsar y apoyar tanto la afiliación de nuevos militantes como la designación de candidatos/as para desempeñar responsabilidades políticas procedentes de dichas comunidades.

b) Procurar también una representación justa y mayor implicación democrática de todas las minorías étnicas en la sociedad y en sus instituciones (...). Nuestra concepción de la ciudadanía resulta así incluyente. (2005, p. 43)

Pero, como los indígenas, los gitanos no mordieron el cebo: «*La mayor parte de los gitanos españoles no forman parte de ninguna asociación ni están afiliados a ningún partido político*» (2005, p. 42). He aquí la «anti-política»...

## C. ETNOCIDIO: DESESTRUCTURACIÓN DE LA CULTURA GITANA BAJO EL INFLUJO DE LOS APARATOS DEL ESTADO

### C.1 - Invasión y extracción

La Administración invade el área comunitaria calé, la «astilla» con la presencia intermitente del profesor, del médico, del asistente social, del policía, del juez,... aspirando a desencadenar una *corrupción por el ejemplo* (la forma de vida y las actitudes de los funcionarios) y forzando a una «adaptación» del colectivo a los nuevos emisarios de la sociedad mayor. De la mano del maestro, del enfermero, del comisario,... llega en alguna medida el individualismo, la competencia, la falacia de la escalada social, la invitación a un consumo desbocado... A través de la figura del educa-

dor profesional, del sanitario especializado, del asistente social, etc., se ejerce aquella «fascinación de los modelos aristocráticos» señalada por G. Duby.

Por su parte, el niño gitano será «extraído», arrancado del núcleo familiar extenso, de sus roles en ese ámbito, de los trabajos al lado del padre o de los tíos, de los aprendizajes colectivos, del momento de la socialización emotiva ante la madre, del mero deambular libre con sus primos,... Y será expuesto a la tortura de una instrucción que no habrá de servirle de nada y que percibe, en el fondo, como una amenaza contra su identidad, una guerra del mundo contra los gitanos, a los que no se les reconoce el derecho a la *objeción de conciencia* frente a la Escuela. Encaustrado ante los profesores, empezará a ser trabajado por la Escuela «multicultural» o «intercultural» para que dé la espalda a su cosmovisión y a su idiosincrasia, sometido a la tenaza del racismo residual y de las humillantes «discriminaciones positivas».

## C.2 - Capas ilustradas, «malinchismo», «kapos» dorados

Los aparatos educativos y gubernativos del colonialismo, como demostró Provansal para el caso argelino, se esforzaron por «destilar» una *intelligentsia* nativa, unas capas ilustradas pronto vueltas contra los intereses populares y la capacidad de resistencia de sus compatriotas<sup>6</sup>. «Quinta columna» de la asimilación, mantuvieron una retórica nacionalista, a veces «indigenista», pero que encubría estrategias de «modernización» y «aculturación» para sus pueblos. Como Malinche, se pasaron al bando de los vencedores; como Fausto, vendieron su alma al diablo...

Igual ha ocurrido en el caso que nos ocupa: tenemos el «millar dorado» de los gitanos con estudios universitarios, clamando mayoritariamente por la «discriminación positiva», por la «integración intercultural», perfectamente instalados en el Capitalismo y en la civilización occidental. Toda la red calé de sociólogos, antropólogos, médicos, profesores, trabajadores sociales, etc., «reclutada» por la Administración para atraer a los gitanos a los partidos, a las asociaciones, a la institucionalidad política paya, en suma (lo mismo que al trabajo alienado, la

---

<sup>6</sup> Véase «La domesticación del otro. Enseñanza y colonialismo», de D. Provansal, en *Contra el fundamentalismo escolar*, libro publicado por Virus Editorial (Barcelona, 1998, p. 37-50).

fijación residencial y la instrucción domesticadora), cohorte de «kapos» sobornados, empeñada en acabar con el último aliento de la autonomía gitana tradicional, aparece como un fruto de la Escuela y un vector de escolarización...

Por estas dos vías «cunde» el etnocidio: invasión/extracción y forja de una tropa «ilustrada» con vocación malinchista.

### **C.3 - Interculturalismo cínico y ofensiva escolar contra la gitaneidad**

La ideología del «interculturalismo» recubre este proyecto altericida, etnocida, esta campaña contra la *discordancia* en el carácter. Sugiere que, desde la Escuela, es concebible un verdadero diálogo entre civilizaciones; y que, por tanto, en su seno, cabe diseñar prácticas no discriminatorias de *las minorías*, garantes de una sustancial «igualdad de oportunidades», formas respetuosas de intercambio cultural, procedimientos para la aceptación y salvaguarda de la otredad psico-sociológica (tradicionalmente conceptuada como «anomalía», «déficit», «desviación», desdichada «asocialidad»).

Contra esta falacia, el argumento principal procede de la práctica, de la experiencia, y es de naturaleza «empírica», casi «estadística»: se ha producido en la Escuela una escisión, una división entre, por un lado, *los pocos gitanos que han podido «triunfar» en los estudios*, logrando por ello una promoción social en tanto «diversidad» inofensiva y habiendo sido asimilados psíquico-culturalmente (deslavadura de la gitaneidad, atemperación de la idiosincrasia calé); y, por otro, *los muchos gitanos «fracasados»*, que serán expulsados de la carrera por el acomodo en la sociedad-bien y expuestos a la penuria o a la marginalidad, y a los que les queda, en algunos casos, la opción de un «retorno» a su cultura de origen en tanto «valor refugio» —aunque también han sido, de un modo inacabado o imperfecto, objeto de la integración. Como corrobora la sociología empírica, como atestiguan los índices de «fracaso escolar» de los gitanos y las trayectorias laborales de cuantos sobrevivieron a los exámenes y otras cribas, *el interculturalismo se presenta, desmitificado, como un «asimilacionismo psíquico-cultural» que puede acompañarse tanto de una inclusión como de una exclusión socioeconómica.*

Hablo de «interculturalismo cínico», en la acepción del «cinismo moderno» («saber lo que se hace y seguir adelante», como anotó Sloterdijk)<sup>7</sup>, porque los sustentadores de esa «ideología» *no pueden no conocer* las cinco fallas fundamentales de todo relato de coexistencia multicultural en las escuelas:

1. La Escuela no es un «árbitro neutral» en el litigio de las culturas, sino parte esencial de una de ellas, precisamente *la más expansiva*: Occidente. No puede erigirse en Juez y Parte, no está *por encima* o *al margen* de las diferencias y discrepancias civilizatorias. Como apuntó Liégeois, y tanto subrayó la crítica anti-pedagógica desde los años setenta del siglo pasado<sup>8</sup>, la Escuela constituye solo una «opción cultural». Como modalidad *regional* de educación «administrada», porta, desde su estructura misma y desde su lógica de funcionamiento, el núcleo generador de la cultura occidental, la cifra de nuestra civilización. Occidente es el «currículum oculto» de toda forma de Escuela, así como la Escuela deviene suma y compendio de Occidente.

2. En tanto «segunda respiración», o «nuevo órgano», por recordar las palabras de Antonin Artaud (1978, p. 8), la cultura «invierte» al hombre, lo funda, lo fragua. En el individuo la cultura se hace *aliento*; se transustancia en nervio, sangre, entraña..., por lo que no es concebible un ser «con dos culturas». En la práctica, la Escuela privilegiará siempre la cultura occidental, que se «encarnará» en los estudiantes, reservando espacios menores (secundarios, subsidiarios) a las restantes culturas; y el alumno, occidentalizado en lo profundo, accederá a lo superfluo y accesorio de las demás civilizaciones —danzas, gastronomía, leyendas, formas de vestir, etc.

3. Existe una incompatibilidad estructural entre el sujeto occidental (referente de la Escuela) y los demás tipos de sujetos (indígenas, rural-marginales, gitanos,...), de manera que la forma de conciencia reproducida por la Institución, y capacitada para triunfar en la Institución, se cierne como una amenaza y casi como un atentado sobre la voluntad de supervivencia de las restantes subjetividades. De hecho, la «invención

---

7 Remito a *Crítica de la razón cínica*, de P. Sloterdijk, libro reeditado por Siruela (Madrid, 2006).

8 Fundamental, en ese contexto, *La sociedad desescolarizada*, de Iván Illich, obra rescatada por Brulot (Sevilla 2011).

de la niñez», proceso vinculado al nacimiento de la sociedad industrial, según Illich (2011, p. 17-8), no se dio entre los gitanos; y es el niño (europeo) el que suministra el «molde» para la corrección de los caracteres en la Escuela. Pero, en muchos aspectos, el niño occidental aparece como la antítesis rigurosa de esos hombres gitanos de corta edad...

4. Cuando, desde la Escuela (por esencia «occidental»), se procura una apertura del currículum a las llamadas «otras culturas», una exploración de sus determinantes y contenidos, el resultado es siempre una peculiar «distorsión», un cóctel de simplificación grosera y deformación sistemática, en el que se ejemplifica una y otra vez el «complejo de superioridad» de nuestra civilización. Las «otras culturas» son sometidas a una mirada policial, que excluye del discurso descriptivo todo cuanto retienen de *incordio* para nuestros intereses geo-económico-políticos y de perturbación para nuestras más firmes convicciones, para nuestras seguridades y «fundamentalismos». Occidente carece de un poder hermenéutico universal (de una clave «descodificadora» global) que le permita acceder al corazón de las otras culturas<sup>9</sup>, por lo que se contenta con la interpretación sesgada y auto-glorificadora, con un «registro» interesado y partidista, cuando no con la franca difamación. Desde los años 60 del siglo XX, la «crítica interna» de las disciplinas científicas (antropología, etnología, sociología,...) viene denunciando esta mera «proyección» de Occidente, esta suerte de «glosa» o «auto-comentario» en que se resuelven las investigaciones disciplinarias, los estudios académicos de la alteridad cultural<sup>10</sup>. De todo esto se sigue que nunca el estudiante gitano encontrará en la escuela una percepción diáfana, honesta, «neutra», de su propia cosmovisión, sino un «cuento» ramplón, miope, a menudo malintencionado. Y es esa perspectiva esquematizadora y distorsionante, legitimadora de la cultura occidental y de sus valores supuestamente «universales», la que por fuerza asumen los educadores en el trance de *operar* sobre los portadores de la diferencia civilizatoria.

---

9 Remito al libro de E. Dussel titulado, con toda elocuencia, 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad* (Nueva Utopía, Madrid 1992).

10 Para una aproximación a esta «crítica interna» de las disciplinas científicas, véase *La policía de la Historia Científica. Crítica del discurso historiográfico*, tesis doctoral inédita que defendí en Murcia en 1991, de la cual extraje diversos pasajes para el periódico digital *La Haine*.

5. En la práctica, en el día a día de las clases, la Escuela «trata» las diferencias, las «gestiona», con el objeto de asegurar el orden en las aulas, la ausencia de conflictos y de comportamientos disruptivos. Procura conocer los determinantes culturales de los distintos grupos de alumnos, como nos recordaba Larrosa, para que nada en esas subjetividades diferentes entorpezca la buena marcha de la experiencia educativa<sup>11</sup>, pudiéndose hablar del *acopio de un saber (sobre las culturas de los otros) estrictamente para dominar*. La atención a la diversidad se desvela entonces como mera profilaxis, como estrategia preventiva y obedece más a la voluntad de controlar que a la de conocer.

Ante esa imposibilidad objetiva de una «verdad del multiculturalismo», la Institución se sirve del discurso intercivizadorio para maquillar su finalidad homogeneizadora, para disimular que sigue disolviendo la *diferencia* caracteriológica en *diversidad* (gitanos cada día más individualistas, con domicilio fijo, sujetos al salario, tentados de la participación política, «alfabetizados», defensores de la Escuela,...). Ante el espectáculo horrendo de una *programación planetaria de la conciencia*, del ascenso de la Subjetividad Única, coincidente con la occidental demofascista, que significa el aplastamiento de la idiosincrasia gitana, hay quien prefiere mirar a otra parte. O cerrar los ojos... Y nos dice que es preciso «reinventar la gitaneidad». Y, de hecho, a ello se aplica la Escuela, porque el «gitano reinventado» no será ya más que un «payo diverso».

Al Demofascismo, como formación político-social del Capitalismo tardío, corresponde una Escuela *intercultural*, «reformada» en términos pedagógicos, de inspiración libertaria, implicada en el exterminio global de la disensión y de la diferencia. Contra este diagnóstico, que procuré fundamentar en *El enigma de la docilidad*, se levantan las voces de la oficialidad, como era de prever. Pero desmoraliza que esas voces «integradoras», justificadoras del statu quo, tengan también eco en el pensamiento calé «ilustrado» y colonicen sectores de aquel círculo payo que se soñaba «amigo del gitano». Voy a concluir este ensayo con un muestreo de tales voces, definitivamente «cínicas» en mi opinión:

---

11 Me refiero al ensayo de J. Larrosa titulado «Para qué nos sirven los extranjeros», incluido en *Contra el fundamentalismo escolar* (1998, p. 51-71).

Las condiciones actuales parecen ser por primera vez favorables a una integración étnica satisfactoria. Nunca como ahora el ser ciudadano permite la aceptación de una etnicidad (cultura e identidad) diversa... Y es esa una puerta nueva abierta a los gitanos, no ya solo para su integración social, con el tiempo, incluso para su integración política. El ser diferente y ciudadano, el ser un pueblo y pertenecer a un Estado, es ahora posible. (Teresa San Román, catedrática de la Universidad Autónoma de Barcelona, en «La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos», 2005, p. 15-6)

Cuando se ha llegado a la progresiva adaptación de los gitanos al mundo payo sin imposiciones, sin rechazos y sin entradas y salidas bruscas del sistema mayoritario, la integración de los gitanos ha sido y es posible. (Carmén Méndez, investigadora gitana de la Universidad Autónoma de Barcelona, en «Trayectorias cruzadas», 2005, p. 56-7)

Está en curso un poderoso movimiento de mestizaje que no puede dejar indiferente al pueblo gitano... Nace el mestizaje que se presenta hoy como la patria real y posible de lo humano, como la trama misma de la vida. (Ximo García Roca, de la Universidad de Valencia, en «El pueblo gitano ante las grandes mutaciones de nuestro tiempo», 2005, p. 178)

Tanto el reconocimiento de ciertas diferencias como la anulación de otras han contribuido a la aceptación de principios éticos favorables a la libertad y a la igualdad, así como a la consolidación de prácticas sociales de progreso... Nos urge redefinir la cultura escolar para dar acogida a la racionalidad universalizadora. (José Gimeno Sacristán, de la Universidad de Valencia, en «Diversos y también desiguales. ¿Qué hacer en educación?», 2005, p. 60-4)

Quizás la escuela no cambie el mundo, pero sin ella no será posible hacerlo... No hay proyecto de socialización democrática (de justicia social, de igualdad, de interculturalidad por tanto) más potente que lo que llamamos educación pública. (Xavier Lluch, pedagogo y miembro de la Asociación de Enseñantes con Gitanos, en «25 años de educación intercultural. Una mirada con y sin nostalgia», 2005, p. 172)

Teresa San Román celebra un presente en el que ya es factible la «integración» social y política de los gitanos, por fin arredilados ante el Estado; su discípula Carmen Méndez, calé, ve un logro en la «progresiva

adaptación de los gitanos al mundo payo» y señala la metodología más eficaz para esa integración en «el sistema mayoritario»: sin imposiciones, sin rechazos, sin brusquedades... Ximo García Roca canta sin pudor a un mestizaje etnocida que disuelve la gitaneidad y que, en la historia, caminando de la mano de los diversos imperialismos, jamás se ha dado sin violencia (física o simbólica). José Gimeno Sacristán justifica, en nombre de los conceptos occidentales de «libertad» y «progreso», la anulación de *ciertas diferencias* incompatibles con el mandato de lo que llama «racionalidad universalizadora»; y ya es sabido que Occidente interpreta mejor que nadie esa Razón, y que la universalizamos por todos los medios a nuestro alcance, incluidas las armas... Xavier Lluch, de «Enseñantes con Gitanos», alaba una escuela pública en la que la gitaneidad se extingue...

Pero es en las palabras de un político, a la vez que profesor universitario, Álvaro Marchesi, ex-secretario de Estado de Educación, de la Complutense madrileña, seguidor como tantos otros de Kymlicka, donde el cinismo se supera a sí mismo, postulando una «integración» para evitar la «discriminación»: aboga por «una acción educativa que reconoce la importancia de que los alumnos mantengan la referencia a la cultura y a la lengua propia, que hace presente esa lengua y esa cultura al resto de los alumnos para que la conozcan y la respeten, y que *ayuda a los alumnos de minorías culturales a que se integren en la corriente cultural mayoritaria como garantía de igualdad en sus derechos y en sus posibilidades futuras*» (2005, p. 113).

Profesores, investigadores, políticos,... El Fascismo Democrático Occidental, que genera la *docilidad* entre las poblaciones (auto-represión a base de civilidad, urbanidad, cultura administrada y valores pretendidamente universales; vale decir, «policías de sí mismos» en reproducción indefinida) y disuelve la *diferencia* inclemente en *diversidad* domesticada, se abraza hoy a la Escuela *intercultural* para optimizar su eficiencia en el homologar y en el aniquilar.

*Profesores, investigadores, políticos, etcétera: la hez de una humanidad esclavizada que se proclama «libre» por la embriaguez de su propio idiotismo.*

## IV

### LOS ANTAGONISTAS

**Conflictividad conservadora *versus*  
autoconstrucción ético-estética del sujeto**



## SOCIALCINISMOS

### *Aproximación al orden de la desobediencia inducida*

El silencio no puede ocultar nada..., las palabras sí.  
¿Para qué queremos hablar, si ya no podemos engañarnos?  
August Strindberg

#### **A. CON LA ILUSTRACIÓN, EL PRINCIPIO IZQUIERDA NO TIENE MÁS REMEDIO QUE VOLVERSE «CÍNICO»**

Con la Ilustración, el *principio izquierda* no tiene más remedio que volverse «cínico». Pudo congeniar con ella, cuando ésta blandía sus filos críticos contra las anacrónicas legitimaciones feudales; y, de hecho, se dejó investir, refundar, por el discurso de la Modernidad. El principio izquierda brilla por derecho propio en la atmósfera intelectual que envuelve la génesis de la Revolución Francesa y en sus primeras fases, mientras aparecía como un poder *de contestación*, una instancia «negativa», una herramienta de desmontaje. Pero, conforme se erige en «administración», en poder regulador (por fuerza, *de conservación*), conforme derriba a su adversario y lo «sustituye» en la cúpula del Estado, sus filos críticos se embotan<sup>1</sup>, iniciando una *loca carrera hacia el cinismo que hoy se manifiesta casi con obscenidad en todas las actividades englobadas bajo el rótulo de «lo social» y, particularmente, en el ámbito de la lucha, de las movilizaciones, de la praxis efectiva.*

Graco Babeuf, el «tribuno del pueblo», señala, con una lucidez estremecedora, el «instante del *peligro*» en el proceso revolucionario francés. Como anotara Walter Benjamin, a mediados del siglo XX, «el *peligro* amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante» (1975, p. 180-1). Y Babeuf lo detecta con dolor: «Gobierno revolucionario: talismán que oculta todos los abusos» (1975, p. 13). Cuando describe la

---

<sup>1</sup> Véase, a este respecto, *Dialéctica de la Ilustración*, de T. W. Adorno y M. Horkheimer. En «Crisis de la Razón», Horkheimer caracterizó también, de un modo sintético, el marco general de este proceso (en *Sociológica*, 1980).

*táctica del silencio* a que se acogen los izquierdistas adheridos a la maquinaria del Estado, pronto instalados en la estructura del gobierno, dispuestos a involucrarse en las labores de la organización, identifica ya uno de los rostros del cinismo contemporáneo, por aquellas fechas «callado», hoy insoportablemente locuaz. Babeuf, tal un psicólogo de inspiración nietzscheana, practicando ese *análisis psico-político* en el que tanto ha redundado el autor de *Crítica de la razón cínica*, denuncia, escandalizado, el travestismo de los viejos patriotas, de los antiguos revolucionarios, que «cambian de código», arrinconan sus propios principios radicales y se disponen a colaborar con la Administración, a integrarse en los escalafones del gobierno<sup>2</sup> —bajo la excusa de que solo así cabe transformar la realidad, de que es preciso «tomar las instituciones», luchar «desde dentro» del sistema político establecido<sup>3</sup>.

Que el principio izquierda hubiera de mezclarse desde entonces, necesariamente, en las vilezas de la *represión* marca una constante histórica, un ingrediente de ese cinismo devenido al fin *signo de los tiempos*: en tanto «cuento de hadas monstruoso», que diría Cioran (1980, p. 46), cristalizó, bajo el emblema de la guillotina, en el período que execramos como *El Terror*, lo mismo que, un siglo y algunos años después, se manifestaría en los *gulags* y en el tracto histórico denominado «estalinismo». El extraño anhelo de Sade (una revolución dentro de cada revolución, una lucha destructiva al interior de cada efecto consolidado de la destrucción)<sup>4</sup> nos hubiera mantenido, al menos, a salvo de este «viaje de regreso» de los proyectos revolucionarios, constituyente, en términos de Sloterdijk, de una suerte de «cinismo señorial» (2006, p. 161-9 y 365-371): *se continúa esgrimiendo un discurso de la «crítica» y de la «transformación», de la «igualdad» y de la «autodeterminación», del «gobierno del pueblo por el pueblo» y de la «equidad sustancial», mientras las prácticas apuntan hacia la «justificación» y la «conservación», la «desigualdad de hecho» (bajo un nuevo orden del privilegio) y la «administración de la vida», el «gobierno del pueblo por unas minorías ilustradas» y la «inequidad definitiva»*. Con una perspectiva de la que carecía Babeuf, Anatole France señalaría la circunstancia «inaugural» más

2 Véase el escrito que G. Babeuf tituló «El Manifiesto de los Plebeyos» (1975, p. 52-4).

3 Consúltese «¿Qué hacer?», de Graco Babeuf (2005, p. 107-8).

4 Para esta lectura del pensamiento de Sade, remito a «La razón de Sade», texto de M. Blanchot (1990, p. 11-63).

reveladora de todo este proceso: el liberalismo se acompañó, nada más acariciar la idea de un asentamiento en el poder, de una *campaña de matanzas sistemáticas*<sup>5</sup>.

Desde entonces, defender, *a pesar de todo*, los principios y los valores de la Ilustración, precisamente al socaire de intenciones «progresistas» o «izquierdistas», empezó a oler mal, cada vez peor. Y molesta el tufo a racionalización de la socialdemocracia, que reclutó a Marx para el cinismo y más tarde se despidió, también cínicamente, de su legado. En «El inteligente perro sanguinario», Sloterdijk, como vimos, sintetizó, con sobrada elocuencia, en unas escenas brutales, todo este fenómeno de la «división» (de la «escisión», de la «esquizofrenia») que estigmatiza a los afanes izquierdistas cuando se instituyen como un momento de la organización, como un poder ávido de auto-legitimación, como un elaborado burocrático. Afincada en la cúpula del Estado, sustentada por un poderoso aparato político, nutrida por una *intelligentsia* de origen «escasamente popular», la dirigencia socialdemócrata, tal una jauría homicida, dará una y otra vez la orden de fuego contra los descontentos, contra las masas, incluso contra sus propias bases, siguiendo el patrón establecido en 1919... (2006, p. 613-4).

Para el caso de la revolución rusa, I. Babel ya lo había captado también tempranamente, anotándolo en su *Diario de 1920* y teniendo la desgracia de «ejemplificarlo» con su propio encarcelamiento y posterior ejecución, acusado de «actividades anti-soviéticas». «El modo en que llevamos la libertad —apuntó— es horrible» (1992, p. 104): no se puede expresar mejor, ni con mayor concisión, la manera en que el principio izquierda *se vuelve loco* cuando toma el poder... Como *Saturno* en el cuadro de Goya, dios hecho monstruo, la Revolución, fuera de sí, enajenada, devora a sus hijos<sup>6</sup>.

Siempre cabe, por supuesto, sostener que el monstruo no es un monstruo, sino solo un enfermo; y que se puede curar homeopáticamente, administrándole la sustancia misma que produce su dolencia. «No hay más cura para las heridas de la Ilustración que una radicalización de la Ilustración misma»: este sería, según Habermas, y como anoté más arriba,

5 En este sentido, y retomando la perspectiva de Anatole France, Emil M. Cioran aglutinó las ideologías, que gustan de auto-proclamarse «emancipatorias», bajo el rótulo de «farsas sangrientas» (véase la «Introducción» de *La caída en el tiempo*, 1986, p. III).

6 Para la intelección de esta metáfora, véase «Los ojos de la locura», texto que incluí en *Cadáver a la intemperie*, (2013, p. 390-4).

el «credo» de los profesores de Frankfurt, que no ven un monstruo en la Ratio, en el Proyecto Moderno, sino más bien un enfermo susceptible de restablecer, de sanar, mediante la inoculación de una sobredosis de Razón y de Modernidad misma (1986, p. 102). No fueron pocos los «patriotas» que, como Danton y como Robespierre, no quisieron admitir *del todo* la corrupción del proceso revolucionario y soñaron con reconducirlo, curarlo, llevarlo de nuevo a los cauces saludables del proyecto emancipatorio<sup>7</sup>. Pero, frente a ellos, se plantó Babeuf, con los ojos abiertos, más abiertos de lo que exigía su propia autoconservación: fue guillotinado. Y no fueron pocos los «bolcheviques» que, como Medvedkin, no quisieron aceptar *del todo* que el jardín del socialismo se había llenado de malas hierbas y que las flores todas se habían secado<sup>8</sup>. Pero, frente a ellos, se plantó Babel, con los ojos demasiado abiertos: fue ejecutado. Y no están siendo pocos los «socialistas», los «socialdemócratas», los apologistas del Estado del Bienestar que, como Habermas, ven todavía en la Modernidad un «proyecto inconcluso» y no quieren asumir *del todo* que esa Comunidad Liberal de Grandes Dimensiones (Taylor) por la que suspiran se está fundando de hecho en las guillotinas del geno-etnocidio, del avasallamiento político-cultural y de la explotación socio-económica «global»<sup>9</sup>. Pero, frente a ellos, se plantan gentes como Bergfleth, como Dussel, como Cioran, etcétera, tan alejados en lo teórico unos de otros, abriendo los ojos allí donde la terapia oficial contra «el malestar en la cultura» (una cultura que se presente *despótica*) aconseja cerrarlos: están siendo simbólicamente fusilados.

Curiosamente, esta definición «totalitaria» de nuestra formación cultural, inhabilitada conceptualmente para *tolerar* la Diferencia, pasa desapercibida siempre a los hagiógrafos del Proyecto Moderno, que descubren «ideologías fundamentalistas» por todas partes (en el Islam, en el comunismo, en el ecologismo radical, en los movimientos alternativos,

7 Aspecto muy bien reflejado en el film *Danton*, del director polaco Andrzej Wajda (1983).

8 Remito a *El último bolchevique*, ensayo fímico de Chris Marker a propósito del cineasta ruso A. I. Medvedkin (1992).

9 Para una crítica de esos posicionamientos, afines al liberalismo social o a la socialdemocracia, véase «El mito de la sociedad civil», «Literaturas de la Globalización» y «La deriva del pensamiento que un día se nombró contestatario», composiciones que formaron parte de *El enigma de la docilidad* (2005) y reaparecen en *Cadáver a la intemperie* (2013, p. 109-142).

en determinadas propuestas pacifistas y feministas, en las concepciones del postmodernismo, etc.; expresiones, todas, del «dogmatismo» y del «irracionalismo», según A. Künzly y T. Meyer, entre otros), salvo en sus paupérrimas, redundantes y sustancialmente acríticas apologías de la democracia liberal. La particular saña con que descalifican el llamado *postmodernismo de resistencia* (Foster)<sup>10</sup> revela, por lo demás, que se han sentido «afectados» por sus invectivas, por la desacralización de una Razón que, en lo sucesivo, será señalada por su responsabilidad en las destrucciones (de los individuos, de los pueblos, de la naturaleza,...) y en los horrores de los últimos tiempos, promotora del aniquilamiento de Lo Diferente (Bergfleth: «Razón y terror son intercambiables», «democratización significa adaptación, y adaptación es homogeneización»)<sup>11</sup>. Véase, a este respecto, el acento con que Arnold Künzly *denigra* a los «postmodernos»:

Quedan los «postmodernos». Este multicolor tropel de superficiales filosóficos, acróbatas lingüísticos del cuchicheo, vaporizadores del sentido que brillan por su incomprendibilidad, nietzscheómanos, freudistas y heideggeristas, este quijotismo filosófico recreativo que ha erigido la Ilustración y la Razón en sus particulares molinos de viento, tras los cuales presuponen las causas de todos los desastres de esta época y contra los que arremeten con incansable bravura a lomos de sus esqueléticos rocinantes conceptuales. La diversión del espectáculo desaparece por completo, sin embargo, cuando se ve con qué argumentos se esgrime y qué irracionalismos se predicán. Se podría dejar tranquilamente a su suerte a esta moda, que parece conquistar el ámbito lingüístico alemán gracias, esencialmente, al carisma de su origen parisino, si no fuera porque tratan de destruir precisamente lo que hoy tan imperiosamente necesitamos en la polémica con el fundamentalismo: Ilustración y Razón. (1990, p. 76)

En la contemporaneidad, el principio izquierda se vuelve «social-cínico»; y su doblez se percibe tanto en el ámbito de la administración, cuando toma el poder como socialdemocracia, Estado del Bienestar, liberalismo

---

10 Como señala H. Foster, «en la política cultural existe hoy una oposición entre un posmodernismo que se propone deconstruir el modernismo y oponerse al status quo, y un posmodernismo que repudia al primero y elogia al segundo: un posmodernismo de resistencia y otro de reacción» (1985, p. 11).

11 Opiniones vertidas en el libro *Zur Kritik der pala vernden Aufklärung* (Munich, 1984, p. 17 y p. 186), citado por A. Künzli, con fines crítico-satíricos, en «En defensa de un pensamiento radical contra el fundamentalismo» (1990, p. 76).

progresista, etc., como en el dominio de la protesta, de la reivindicación política y de la praxis social antagonista. He abordado el primer aspecto en los capítulos anteriores. Pretendo ahora avanzar en el análisis de la segunda dimensión: *el emponzoñamiento actual del hábitat de la contestación, el cierre del horizonte de la reclamación y de la lucha, degradado en juego cínico y resuelto como «conflictividad conservadora».*

## B. QUIEBRA DE UN PIE, HUECO EN EL RELATO (A la búsqueda del sustituto funcional del Proletariado)

Elaborado histórico-cultural de Occidente, el Relato clásico de la Emancipación descansa, perceptiblemente, sobre un trípode metafísico, sobre tres abstracciones fundamentales: Sujeto, Causa y Emancipación.

Imaginó el *Sujeto* como unidad, como forma definida de Conciencia, sustancialmente igual a sí misma a lo largo del tiempo y del espacio, erigida en agente de la Historia, sustancia y razón de la misma. En las inmediaciones del Sujeto, rozándolo, instituyó una *Causa*, un principio mesiánico, un «telos», un Sentido absoluto, totalizador; y, por último, completó el trípode mágico con el pie dorado de la *Emancipación*, verdad última de la Causa y destino profético del Sujeto<sup>12</sup>.

Bajo el «estado de excepción» civilizatorio de la contemporaneidad («la norma es el estado de excepción en que vivimos», sugirió W. Benjamin) (1975, p. 182), esa secuencia estrictamente onto-teo-teleológica, trascendentalista, hace ya tiempo que dejó de embaucarnos. Como respuesta

---

12 Subyace a ese planteamiento aquella concepción logocéntrica de la historia contra la que se revolvió una y otra vez Nietzsche, como ha recordado M. Foucault: «En realidad, lo que Nietzsche nunca cesó de criticar es esta forma de historia que introduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzara sobre todo lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta *historia de los historiadores* se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad de apocalipsis, porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista suprahistórico, entonces la metafísica puede retomarlos por su cuenta.» («Nietzsche, la genealogía, la historia», 1980, p. 18-9)

«simétrica» al logos de la dominación, nos encerraba una y otra vez en la jaula de lo dado; nos ataba en corto a aquello que, desde la idealidad de su discurso, negaba sin ambages...

Cuando el Relato de la Emancipación ya no pudo seguir engañándonos en relación con el Proletariado, pues el trabajador *real* que asaltaba todos los días nuestros sentidos se situaba en las antípodas de lo que cabía esperar de él, según la construcción típica reelaborada por el marxismo (y declararlo, sin más, «alienado», «reo de la Ideología», «víctima de la Falsa Conciencia»,... obligaba a un retorcimiento grotesco-pastoral del discurso: admitir Sujetos «segundos» que, no se sabe por qué, ven claro, piensan lúcido, enuncian la verdad y desatan una crítica redentora)<sup>13</sup>; *cuando, tras la quiebra de uno de sus pies, se desplomó el trípode y se abrió en la narración un hueco por el que el mito podría desangrarse, sus sustentadores tuvieron que buscar un reemplazo, un sustituto para el papel del Sujeto.*

Desde la segunda mitad del siglo XX, un sector de la filosofía política se ha prodigado en tales exploraciones... Candil en mano (a eso se rebajaron Las Luces), y al modo de Diógenes el Perro, buscaba un Sujeto. No lo encontró, ciertamente, pero lo soñó...

Lo soñó en *los estudiantes*, hasta que, tras Mayo del 68, despertó sin Nanterre<sup>14</sup>; lo soñó sofocado en *el subconsciente*, aplastado, reprimido, pero un día logramos abrir ese oscuro cajón de sastre y nos aburrió la trivialidad de sus mil objetos patéticos, en absoluto «subversivos»<sup>15</sup>; lo soñó en *los marginados*, cuando no en *los marginales*, ignorando que sus anhelos apuntaban mayoritariamente hacia la integración<sup>16</sup>; lo soñó en *la femineidad*, hasta que las mujeres, sintiéndose utilizadas, denunciaron tal onirismo como mera fantasía masculina<sup>17</sup>; lo soñó en *los evadidos de la*

13 Así lo denunció, con toda elocuencia, J. Baudrillard (1980, p. 178 y siguientes).

14 Asunto recreado por J. L. Godard, en su film *La Chinoise* (1967). Para profundizar el análisis sociológico-filosófico de «la juventud» en nuestras sociedades, continúa resultando imprescindible el estudio clásico de Estanislao Zuleta (2007, p. 93-115).

15 Véase, a este respecto, «La Utopía ha perdido su inocencia» (entrevista de Fabrice Zimmer a P. Sloterdijk, publicada en *Magazine Littéraire*, en mayo de 2000). Cabe acceder a ella por internet: <http://www.alcoberro.info/V1/sloterdijk.htm#slo1>

16 Para este asunto, resulta esclarecedora la entrevista que realizó Glenda Vieites a Zygmunt Bauman, en la que se des-idealiza el papel social de los marginados en conflicto. Cabe acceder libremente a «Entrevista a Z. Bauman» (2012) por Internet.

17 Determinadas corrientes feministas de nuestro tiempo vienen dando la espalda, en este punto, al idilio que el movimiento por los derechos de las mujeres y las organizaciones comunistas mantuvieron al menos desde los días de A. M. Kollontái.

razón, en los caracteres irregulares, en los locos, y desvarió identificando una fantasmal «izquierda esquizofrénica»<sup>18</sup>; lo soñó en *los parados* aguerridos, mas pronto comprobó que se pacificaban con el empleo<sup>19</sup>; lo soñó en los pueblos del Sur, en el Tercer Mundo, en «*los condenados de la Tierra*»<sup>20</sup>; lo soñó en la «*nuda vida*» de las poblaciones flotantes sin registro, de los inmigrantes, de los indocumentados<sup>21</sup>; lo soñó en las «*multitudes*», noción analgésica<sup>22</sup>; lo soñó fragmentado, repartido, diseminado por toda la superficie social, y se subrayó entonces la *heterogeneidad de las resistencias*, de los espacios de contestación, de los actores, etc.<sup>23</sup>; lo soñó transfigurado, formalizado, de algún modo «descarnalizado», y sembró el espejismo de una «*sociedad civil*» cívica, garante de la libertad de los individuos, bastión anti-autoritario, «formadora»<sup>24</sup>; lo está soñando todavía hoy en la desafección de *los otros* ante el rodillo compresor de la modernidad occidental, en las insurgencias *indígenas*, aunque no encuentre el menor eco en las voces de esos hombres *que no se nos parecen*, voces que nos dicen: «nosotros no somos un universal, nosotros no somos la esperanza de nadie»<sup>25</sup>. Como jalones de esa búsqueda, o balizas de los trabajos previos

---

18 En esta línea, cabe destacar la obra-hito de Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* (1972).

19 «No disfrutamos trabajando, no disfrutamos en el paro», cantó Evaristo, al frente de La Polla Records, sumándose en cierta medida a una tan optimista perspectiva (álbum *Salve*, 1984).

20 Recordemos *Los condenados de la tierra*, obra clásica de F. Fanon, referencia fontal en esa exploración (1971).

21 Términos de G. Agamben, en *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (1999).

22 Cabe ubicar a Toni Negri y Michael Hardt, autores de *Imperio* (2002), vinculados a la revista *Multitudes*, en una determinada línea de búsqueda («posmarxista») del sustituto funcional del proletariado.

23 Desplazamiento de la perspectiva muy influenciado por los movimientos sociales de los años setenta, que se concretará en los análisis «sectoriales» de Michel Foucault y otros investigadores de la denominada *Teoría Francesa* (Deleuze, Querrien, Donzelot,...), interesados por los juegos del poder y de la resistencia en ámbitos específicos, tal la Escuela, la Familia, la Cárcel, el Manicomio, la Sexualidad, etc.

24 Para una revisión de la ya achacosa mística de la Sociedad Civil, remito a «El largo siglo de la violencia», artículo de J. Keane (1997, p. 38-49).

25 Desde las postrimerías del siglo XX, y como última generación de rastreadores del Agente Transformador, muchas individualidades y no pocas organizaciones reconocieron en el indígena sublevado al Actor que se echaba en falta, al sustituto funcional del Proletariado. La gesta de los indios de Chiapas, bajo la bandera zapatista; la resistencia de los indígenas de Oaxaca, decantados hacia el magonismo; la insubordinación mapuche, etc., excitaron las simpatías de las minorías descontentas,

exploratorios, debemos bellas páginas «ilusionantes» a Marcuse, Fromm, Guattari, Deleuze, Foucault, Fanon, Heller, Agamben, Negri, Kollontai, Dussel, Furtado, Gellner, Walzer, Habermas, Taylor, etc., etc., etc.

Donde cundió la certeza de que había un «hueco» que tapar en la teoría, pero no una sustancia apropiada para colmarlo en el mundo real, emergió una literatura adyacente, compensatoria, más amiga de la «forja» que de la «búsqueda»; y se empezó a hablar de la «construcción del sujeto social», de la «constitución del sujeto colectivo», de las luchas por el «reconocimiento como sujeto»... Consciencia de un agujero devorador en el Proyecto, que urgía a una empresa estrictamente demiúrgica, a una labor de «hacedores de hombres»: re-creación del individuo histórico, en pro de la Utopía y a cargo de emboscados sucedáneos de la divinidad; tarea de ingeniería psico-social, de diseño industrial de la personalidad, embriagada de pedagogismo, de elitismo por tanto, que ocultaba la ranciedad de sus presupuestos bajo nuevas prácticas y nuevos discursos, surgidos al rebufo del compromiso social. Trabajadores y educadores sociales, filántropos, asistentes, activistas en barrios, etc., esgrimen todavía hoy esas intenciones, con la firmeza estulta de los «devotos» en muchos casos. Más adelante enunciaré la «enfermedad profesional» de estos benefactores sociales como «síndrome de *Viridiana*»...

El reconocimiento implícito de que el Relato de la Emancipación naufragaba por el terrible boquete que la desaparición del Sujeto clásico había abierto

---

a un lado y a otro del Atlántico, y se celebró con entusiasmo la emergencia de un nuevo y poderosos sujeto socio-político. Como el portador de este nuevo relato no era indígena, como el objeto de la seducción radicaba en *las luchas de los otros*, blancos y mestizos, formados en «nuestras» universidades, inventaron nuevos conceptos, nuevas categorías, para tender un puente entre las culturas, para soldar las «causas» de los indios y de los afrodescendientes con la Causa residual de los intelectuales descontentadizos de Occidente; y se habló entonces de «activismo transfronterizo», de «redes de solidaridad local-global», de «subpolítica transnacional» (Boaventura de Sousa Santos, 2001, p. 37); de apertura *colaboradora* a todas las formas de resistencia nacionales e internacionales levantadas contra el neoliberalismo y la globalización capitalista, de *alianza* entre los diversos sujetos sociales de la protesta (indígenas, obreros, estudiantes, mujeres oprimidas, minorías sexuales,...), en la línea de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y de las proclamas de la Otra Campaña zapatista, debidas fundamentalmente al Subcomandante Marcos; de los «pluri-sujetos» orgullosamente enfrentados a la apisonadora cultural occidental, enlazados por un mismo afán *decolonial* y la bonita propuesta de buscar, no ya la respuesta a *nuestras preguntas* en las «luchas de los otros», sino un sustento para las «luchas de todos» en las *preguntas de los otros* (R. Grosfoguel, por ejemplo, como un punto de desenlace del llamado *Pensamiento Latinoamericano*, 2007, p. 63-78), etcétera.

en su línea de flotación, la conciencia del desplome del trípode, dio alas, desde luego, a una lucrativa reactivación de la industria cultural; y nos llovieron cientos de libros, de artículos, de conferencias, de actos académicos... Pero, en lo teórico, la empresa no pudo disimular su fracaso: los «sustitutos», que casi se codeaban en la dilatada *lista* exploratoria, terminaron revelándose, uno tras otro, como «tardo-sujetos», cuando no como «pseudo-sujetos»<sup>26</sup>.

Si ya no hay Sujeto identificable, si raya en la infamia la pretensión *demiúrgica* de «elaborarlo» desde un cierto exterior, ¿debemos concluir que murió la lucha y que toda resistencia es falaz, que toda praxis crítica habita en lo ilusorio? En absoluto, solo que el camino ya no es recto, acaso nunca lo fue, y no se precisan «luces» para alumbrarlo<sup>27</sup>. Lo sabían los *quínicos* de la Antigüedad, lo expresó Nietzsche, lo vivieron los libertarios de la primera hora y palpita todavía en la reciente crítica del «bio-poder»: contra la Vida Predestinada, contra las explotaciones y coerciones que la constituyen, cabe siempre un combate. *El combate contra la Predestinación* puede decirse también de otra forma: «autoconstrucción ético-estética del sujeto para la lucha». Pero de ello hablaré al final de este trabajo...

### C. EL «SÍNDROME DE VIRIDIANA» EN LA POLÍTICA (*En torno al activismo social-cínico*)

En el film *Viridiana*, Buñuel refleja con acritud una disposición carroñera, deprecadora/depredadora: la del benefactor que acoge a pobres y «necesitados» para ganarse el Cielo de los cristianos, por la vía de la caridad; virtuoso que sería verdaderamente «desdichado» si no los encontrara por las calles, en los parques, donde los basureros, si no pudiera acudir a socorrerlos, es decir a «reclutarlos». *Viridiana* será agredida por sus propios protegidos: «justicia poética», cabría sostener... Blake:

---

26 Hablo de «tardo-sujeto» para señalar una cosificación, un supuesto Agente (permanente) de la Historia, mitificado como tal, cristalizado en su idealidad transformadora, determinado onto-teo-teleológicamente, de conformidad con las categorías rectoras de la racionalidad política clásica. Y aplico el término «pseudo-sujeto» para referirme a un Agente ilusorio, postulado institucionalmente, simulación del Actor elaborada por el orden del poder-saber, en correspondencia con la gestión política de la desobediencia y con la lógica del «ilegalismo útil» descritas por Foucault.

27 Véase, en esta línea, «El caos en el pensamiento mítico», artículo de E. Lizcano recogido en el libro *Urdimbre* (2003, p. 9-27).

«La caridad no existiría si antes no hubiéramos llevado a alguien a la pobreza»<sup>28</sup>.

El «síndrome de *Viridiana*» ha estragado buena parte de las prácticas políticas de la izquierda convencional. Burgueses y pequeño-burgueses bienintencionados corrieron a «ayudar» a la clase trabajadora; quisieron «emanciparla», «liberarla», «redimirla». No provenían del mundo del trabajo físico, pero se pusieron al frente, tal una «vanguardia», iluminando y encauzando. Incurriendo en lo que Deleuze llamó «la indignidad de hablar por otro» (M. Foucault, 1979, p. 80), prejuzgaron que algo iba definitivamente mal en la conciencia de los trabajadores, pues no seguían diligentemente sus consignas; y que se requería un trabajo educativo para des-alienarlos, para centrarlos en el modelo esclarecido del Obrero Consciente, del Sujeto Emancipador, cuando no del Hombre Nuevo. El Cielo que estos privilegiados pretendían ganarse, con su entrega generosa a la causa proletaria, ya no era, por supuesto, el cielo común de los cristianos: era el Cielo selecto de los revolucionarios<sup>29</sup>. Hoy, en

---

28 En su film *Viridiana* (1961), L. Buñuel dramatiza admirablemente una perspectiva que W. Blake desliza una y otra vez en *Las bodas del Cielo y del Infierno*: el modo en que las supuestas bondades de la ética cristiana (compasión, caridad, amor al prójimo,...) arraigan necesariamente en una subjetividad turbia, morbosa, secretamente necrófila, cuando no coprófaga. Al cabo de unos siglos, Nietzsche extraerá todas las consecuencias filosóficas de esta singular *perversidad del bien* anotada por el grabador y poeta visionario.

29 En América del Sur, la guerrilla clásica, que importó el pensamiento «liberador» de Occidente, se trajo también, en el kit, el síndrome funesto. Hombres de los estratos sociales superiores, formados en las Universidades (ferozmente «clasistas» en el área), se pusieron muchas veces al frente de la insurgencia... «Henry», uno de los fundadores de «La Cometa», organización político-militar en sus inicios, que hizo parte del Ejército Popular de Liberación, me reveló la consigna nunca dicha, pero «sentida», asumida por la dirigencia de ese movimiento guerrillero, una consigna rigurosamente cínica: «*Vencer o París*». Me habló de esos «señores», que se sirvieron de la causa popular, causa «ajena», para viajar por toda Europa, con el pretexto de «difundir» el proyecto revolucionario, comiendo en los restaurantes más caros, hospedándose en los mejores hoteles de París, departiendo con todo tipo de representantes de los poderes establecidos. Burgueses que se vincularon entonces a distintas organizaciones, a menudo del ámbito de los derechos humanos; y que hoy siguen «trabajando» para ellas, vale decir: «viviendo», como ellas, del conflicto, de las masacres, de los cadáveres... «A mayor crueldad, cuantas más muertes —me dice «Henry»—, más plata para esas organizaciones». Me cuenta que se ha suscitado, incluso, un interés, apenas ocultable, en inflar las cifras... El Cielo que estos «movilizadores del pueblo» consiguieron ganarse ni siquiera es ya el de los revolucionarios: es el Cielo de la aprobación «izquierdista», de la reputación en los ambientes internacionales del «progresismo» institucional —un crédito político que renta económicamente.

el ámbito de la crítica al neo-liberalismo, al Tratado de Libre Comercio con EEUU, al Plan Colombia, etc., un sinnúmero de organizaciones e individuos «relevantes» se han acercado al movimiento indígena con propósitos, a menudo y en lo secreto, innobles, si no expropiadores. Tras haber recalado en diversos sustitutos lógico-teóricos de la Clase Obera, *Viridiana* reaparece...<sup>30</sup>

Más allá de la casuística de los compromisos dudosos o inestables, reencontramos siempre la misma secuencia: 1) *Conmiseración* social (socio-étnica, en muchos casos) ante las vicisitudes de un *otro*; 2) Declaración de «*simpatía*», hiperbolizada en ocasiones como «*empatía*»; 3) Disposición «*auxiliadora*» inmediata; 4) *Exacción psicológico-moral* («ganarse» un Cielo), acompañada de un *rédito* económico y/o político y/o cultural... Siempre el mismo concepto, que he nombrado «síndrome de *Viridiana*». Sé de él por haberlo padecido; y me temo, como apunté en *Desesperar*, que nunca superaré esa afección por completo....

Toda esta lógica viciada de la cooperación se resuelve finalmente, y como quinto aspecto, nota cardinal, en una *voluntad de «intervención»*, de «constitución», sobre la movilización ajena. Se habla de «colaboración», «diálogo», «intercambio», etcétera, para ocultar la inevitable pretensión, definitivamente occidental, de corregir, reformular, *reconducir la praxis del otro*. Una cultura esencialmente «expansionista», que predica valores «universales», no sabría hacer otra cosa ante la índole «localista», «particularista», de la mayor parte de las reivindicaciones coetáneas<sup>31</sup>.

---

30 En lo documental (programas, manifiestos), sostienen discursos «antagonistas», enraizados en las modas contestatarias regionales de los último años, convergentes con posicionamientos teóricos de intelectuales muy respetados en estos ambientes disconformes, como Boaventura de Sousa Santos, John Holloway, Atilio Boron, Pablo González Casanova,... Y hablan, entonces, de «confluencia» en las luchas, de «coordinación» entre los diferentes movimientos sociales, de «construcción del sujeto político colectivo», de «cooperación» en el respeto de la autonomía de las organizaciones,... Pero, en lo operativo, despliegan estrategias tendentes a la «rentabilización» (económica, política, cultural) de la movilización indígena. Habiéndose ganado el Cielo de la respetabilidad ideológica anti-capitalista, los laureles de la «lucha social» y del «activismo político», usufructúan, de muy diversos modos, tanto el genocidio de paso lento que se cierne sobre las comunidades indígenas como los esfuerzos de auto-organización y denuncia pública en que se concreta su resistencia.

31 Los sudamericanos que se aproximan, valga el ejemplo, a la «causa» indígena, a la que proclaman «consagrarse» en ocasiones, blancos y, sobre todo, mestizos, en tanto

En nuestra área, el «síndrome de *Viridiana*» ha inficionado por completo el ámbito del llamado «trabajo social», institucional o alternativo, «administrado» o activista, que tradicionalmente eligió su objeto entre las capas subalternas de la población<sup>32</sup> (minorías étnicas, marginados, colectivos particularmente vulnerables, pobres, víctimas de las violencias o de las discriminaciones, etcétera). Asistentes, educadores sociales, profesionales de la integración, activistas en barrios, burócratas del bienestar social, ONGentes, psicólogos, abogados o asesores al servicio de los movimientos sociales, sindicalistas, tardo-agitadores, etc., cayeron sobre los desposeídos y los desahuciados, sobre los vejados y los oprimidos, con toda la desfachatez del ave de carroña, lo mismo que el personaje de Buñuel sobre los indigentes y menesterosos, siempre dispuestos a «hacer el bien» en provecho (material y/o simbólico) propio, *reparando* y *encauzando*. La perversidad cínica del Estado del Bienestar se ha nutrido hasta el hartazgo de esa disposición *infra-sacrificial* y *necroparasitaria*, procurando atraer y «encuadrar», por un doble movimiento complementario, no menos al sujeto que al objeto de la práctica social, a los «auxiliadores» pero también a los «auxiliados», gestionando tanto el excedente de «generosidad» de los primeros como el monto de las «necesidades» de los segundos.

---

especificaciones de esa Subjetividad Única que el demofascismo contemporáneo globaliza, como señalé en *El enigma de la docilidad*, no son capaces de desterrar la proclividad «colonizadora» de la Ratio moderna, la inclinación al avasallamiento de la forma burguesa de racionalidad. A fin de cuentas, su cultura es la occidental; y, como ya señalara Fanon hace más de cincuenta años, siguen apareciendo, en el contexto intelectual de sus países, como «capas ilustradas» occidentalizadoras.

32 Así ha caído la tropa psico-socio-terapeuta, en la contemporaneidad, sobre la propia institución familiar, sobre las relaciones filio-parentales, como atestiguara hace años J. Donzelot en *La policía de las familias* (1979).

## D. AUTOCONSTRUCCIÓN ÉTICO-ESTÉTICA DEL SUJETO PARA LA LUCHA

### D.1 - Perspectiva teórica

1. El «Sistema», en cierto sentido, como una realidad acabada y separada, se diría que «externa», objetiva, responsable de todos nuestros males, no existe. Tal expresión designa meramente una abstracción, un *demonio* a medida de todos nuestros descontentos, una «fuente del mal» que nos exculpa y casi nos tranquiliza: el monstruo habita fuera y nosotros somos solo sus víctimas. Lo expresé en otra parte con unas palabras que no estoy seguro de poder mejorar hoy:

El «sostén» del Demofascismo, su factor esencial de regeneración, su nutriente y su aliento, no se restringe a esos círculos sociales que en ocasiones se señalan con términos ambiguos y aún así simplistas, como «los poderosos», «los de arriba», «las élites», «los ricos»,... Es también reductor estimar, con un lenguaje más elaborado, que el Demofascismo *expresa y salvaguarda* los intereses de la «clase dominante», del «Capital nacional y multinacional», de las «burguesías transcontinentales», de la «Oligarquía mundial»,... El «sostén» del Fascismo Democrático *somos todos*, todos los occidentales, sin duda «los más feos de los hombres». *Máquinas de producir y de consumir, de trabajar o de desear trabajar, de obedecer y de votar, policías terminales de nosotros mismos, meros apéndices carnales del engranaje económico y político..., todos los días reproducimos, desde el empleo embrutecedor o desde su ansia, desde el hogar consuntivo y desde el mercado homicida, desde las venenosas escuelas y desde las universidades prostibularias, desde nuestra cotidianidad esclava, en fin, el orden del Capitalismo tardío que, a su vez, garantiza nuestra tan sucia auto-conservación.* (2013, p. 19-20)

*Somos el Sistema* y ya no cabe ocultar nuestra responsabilidad en la regeneración del horror histórico, en la perpetuación de la aberración social. A esa regeneración se consagrará nuestra vida toda, mientras coincida con la «vida estándar», vida con «instrucciones de uso», con prescripción de su «modo de empleo», que diría Georges Perec<sup>33</sup>.

Hannah Arendt argumentó que Eichmann, jerarca nazi involucrado en el diseño y en la praxis de *Auschwitz*, era un tipo «normal», «corriente»,

---

33 Aludo al título de la novela de Georges Perec publicada en 1978: *La vida instrucciones de uso* («La Vie mode d'emploi»).

«educado», clínicamente «sano», con una vida muy común; y Primo Levi apuntó que, en los campos de exterminio a los que sobrevivió, no encontró monstruos, no halló sádicos o perversos, sino «funcionarios» vulgares y diligentes, empleados más o menos cumplidores, gentes del montón con un estilo de vida promedio, como nosotros, trabajadores del holocausto que tenían «nuestro mismo rostro». Nos lo ha recordado Carrión Castro, más arriba...

Los diseñadores y los operarios de *Auschwitz* fueron capaces de implicarse de ese modo en el asesinato masivo porque también eran el Sistema, y vivían la vida habitual, la vida prescrita, como ansiaba su subjetividad normalizada. No eran muy distintos de nosotros y, sobre todo, *no eran peores que nosotros*. Reitero la conclusión de Levi: «tenían nuestro mismo rostro»...

2. Con esa evidencia, remarcada desde la sociología empírica por los estudios de Goldhagen<sup>34</sup>, Browning<sup>35</sup> y otros, se desplaza la cartografía de la lucha hacia ámbitos «interiores», a la vez personales y cotidianos, *existenciales*, máximamente concretos. Y en tales dominios el mal se deja nombrar «contradicción». Es la «contradicción» la que nos re-funcionaliza para el sostenimiento de la iniquidad social a pesar de nuestras ideas, a pesar de nuestros principios, a pesar de nuestras palabras. La contradicción nos convierte en cómplices de lo nefasto-instituido, nos solidariza con la explotación y con la opresión. «Luchar» significa entonces «aspirar a poder luchar», porque la contradicción nos paraliza, nos inmoviliza, nos ata y nos desarma; y «aspirar a poder luchar» connota sencillamente (supone, exige) un *arrancarse las contradicciones como si fueran garrapatas*, esta tras aquella, hasta donde sea posible y un poco más allá. En *El enigma de la docilidad*, recluté a Marcel Gauchet para sustentar este diagnóstico:

Incapaz de amar o de odiar el sistema político imperante, inepta para afirmar o negar una fórmula de la que *deserta* sin acritud —o que acepta sin convicción—, la ciudadanía de las sociedades democráticas se hunde hoy en una *apatía* difícil de explicar. Marcel Gauchet busca esa explicación en un terreno equidistante entre lo social y lo psicológico.

---

34 Véase, de D. H. Goldhagen, *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el holocausto* (1998).

35 Remito a *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, de Ch. Browning, publicada en 1992.

Consumido en inextinguibles conflictos interiores, corroído por innumerables dilemas íntimos, atravesado por flagrantes contradicciones, el hombre de las democracias —sugiere Gauchet— ya no puede cuestionar nada sin cuestionarse, no puede combatir nada sin combatirse, no puede negar sin negarse. «Lo que combato, yo también lo soy (o lo seré, o lo he sido)». De mil maneras diversas el hombre contemporáneo se ha involucrado en la reproducción del Sistema; y obstaculizar o torpedear esa reproducción equivale a obstaculizar o torpedear su propia subsistencia. Gauchet menciona el atascamiento, la inmovilización, que se sigue de esos imposibles arbitrajes internos, de esas perplejidades desorientadoras, de esos torturantes dilemas de cada sujeto consigo mismo. Entre estas *contradicciones paralizantes* encontramos, por ejemplo, la de aquellos críticos del Estado y del autoritarismo que se ganan la vida como funcionarios o insertos en un aparato o en una institución de estructura autoritaria; la de los enemigos del Mercado y del Consumo que se aficianan a los «mercados alternativos» y a un consumo de élites, de privilegiados (artículos «bio», o «eco», o «artesanales», o de «comercio justo», o...); la de los padres de familia «antifamiliaristas»; la de los defensores de la libertad de las mujeres enfermos de celos cuando sus mujeres quieren hacer uso de esa libertad «con otros»; la de los antirracistas que no terminan de «fiarse» de los gitanos; etc., etc., etc. La lista es interminable, y ninguno de nosotros deja de aparecer entre los afectados...

Solo se puede luchar de verdad desde una cierta coherencia, desde una relativa pureza; si se consigue que nos *instalemos* en la inconsecuencia y en la culpabilidad, se nos habrá desarmado como luchadores, se nos habrá desacreditado ante los demás y ante nosotros mismos, se habrá dejado caer sobre nuestra praxis el anatema de la impostura, de la doblez, de la falsía. Por otro lado, «asumidas» dos o tres contradicciones, se pueden asumir todas; cerrados los ojos a dos o tres pequeñas miserias íntimas, se pueden cerrar a la miseria total que nos constituye. La docilidad del hombre contemporáneo se alimenta, sin duda, de este juego *paralizador* de las contradicciones personales, de este astillamiento del ser a golpes de complicidad y culpabilidad. El individuo que se sabe culpable, cómplice, apoyo y resorte de la iniquidad o de la opresión, dócil por no poder rebelarse contra nada sin rebelarse contra sí mismo, no encuentra para sus conflictos interiores otra *salida* que la pseudo-solución del «cinismo» (percibir la incoherencia y *seguir adelante*) o la huida hacia ninguna parte de la «negativa a pensar», del vitalismo ciego, amargo, del sensualismo desesperado... (2007, p. 21-3)

3. Una figura extrema se hace cargo de esa voluntad de erradicar las propias contradicciones: la figura del «fugitivo», el hombre que huye de todos los lugares de complicidad con lo establecido, evitando cualquier

connivencia con lo dado, hasta la menor aquiescencia, «desertor existencial» al que cantara Deleuze: «A los que dicen que huir no es valerosos, responde: ¿Quién no es fuga? El valor radica en aceptar el huir antes que vivir quieta e hipócritamente en falsos refugios. Es posible que yo huya, pero a lo largo de toda mi huida busco un arma» (1972, p. 287). Pero caben posiciones de subjetividad menos arriesgadas, en las que titila esa voluntad de «autoconstrucción ética para la lucha», en las que se manifiesta el deseo de constituirse como «sujeto», al precio de extirpar incoherencias, transacciones humillantes con la realidad, deslealtades consentidas con uno mismo. En *Desesperar* caractericé así el perfil del «fugitivo», del «espíritu de la fuga», proto-sujeto enfrentado hasta la raíz con sus contradicciones, y que no las «asume», no las «tolera», no las esconde bajo el eufemismo de «paradojas»:

Me autodefiní como «fugitivo», ser atormentado que huía de las ideologías, de la familia, de la propiedad, del trabajo, de la patria. Fugitivo de mí mismo, espíritu de la Fuga. Y lo peor de todo es que de nuevo veía ahí (en el nomadismo, la quiebra, la ruptura, en la escapada) la forma de cambiar el mundo, de contribuir por lo menos a su transformación. Consideraba, en cualquier caso, que una estrategia de la huida incansable evitaría de por sí el apresamiento insidioso en lugares políticos de complicidad, permitiría mantener limpias las manos, emprender el camino de vuelta a la inocencia. Huir de la posición de explotador tanto como de la de explotado; no oprimir ni ser oprimido; ni trabajar ni hacer trabajar; renunciar a todo lo que da el Estado y a todo lo que aburguesa; y no seguir hábitos, no fosilizarse, no permanecer en ninguna tierra lo mismo que en ninguna idea. «*Es posible que yo huya; pero a lo largo de toda mi huida busco un arma*», solía repetir. Fiel a la Fuga, y aborreciendo la instalación, escaparía —pensaba— a todos los mecanismos de control social, viviría a salvo de todas las máquinas normalizadoras e integradoras de este mundo. «Inocente», sería también de algún modo «libre». (2003, p. 134-5)

4. Como he argumentado más arriba, la pretensión de auto-construcción puede nombrarse «voluntad de combatir la vida predestinada», y ello arrostra una doble índole, a la que aludí en un artículo reciente. Casi como *mónada* de este capítulo, transcribo aquí la mencionada composición:

CREAR, LUCRAR, VIVIR  
El combate contra la Predestinación

¿Qué hay detrás de sus rostros; qué enigma de la banalidad,  
de la insignificancia, de la docilidad?  
Isaac Babel, *Diario de 1920*

## I

## Doble rostro

Cuando Karl Jaspers escribe «La vida es *la ocasión para un experimento*. Pero el hombre moderno está obsesionado con liberarse de la libertad», define su lugar en una tradición crítica que cabe rotular así: «El combate contra la Predestinación».

Porque tan antigua como la Predestinación misma es el *combate contra la Predestinación* —he aquí dos fuerzas que atraviesan toda la historia cultural de Occidente.

Desde el principio, la «predestinación» mostró una doble naturaleza, si no un *rostro partido*, como en el sugerente cuadro de Matisse. De un lado, se da la predestinación allí donde la vida es mecánica, «dictada», previsible, casi una «pseudo-vida» que nos sería otorgada con insalvables «instrucciones de uso»: una existencia «vegetal», «mineral», «maquinica», por recordar la calificación de Emil Cioran. De otro, ese título señalaría un devenir vital estrictamente «obediente», «sumiso», «dócil», «conformista», adherido a todos los poderes, a todas las dominaciones, a todo Lo Establecido, «enigmático» a su manera.

Y la *guerrilla* contra la Predestinación también se desdobra, al acecho de ambas facetas, tan refractaria a una como a otra. En muchos *alzados* se da la mixtura (aversión a lo maquinal y enojo ante lo sumiso), a veces con el predominio ostensible de una variable, a veces guardando cierta proporción, bajo el diálogo y el apretón de manos de las dos índoles. En no pocos insurrectos, sin embargo, asoma la perspectiva unilateral...

## II

## Desde el principio

Pululaba la «vida predestinada» en Grecia, donde se gestó la mentira democrática; y concurrió, insolente, Diógenes el Perro, maestro de la escuela quínica, denigrando la *cosificación* y la *esterilización* del existir. Se le ve cruzar el ágora con un candil en la mano, en pleno día. ¿Qué busca? ¿Para qué un candil bajo el sol? «Busco un hombre», responde, rodeado de *simulacros* de lo humano, de hombres *aparentes*... Buscaba a

un hombre autónomo, hombre-hombre, y no al ejemplar de un rebaño; buscaba una vida «no predestinada».

Diógenes, tal todos los cínicos antiguos, combate la Predestinación, y la combate plenamente: como *vida mecánica* y como *obediencia instintiva*. En él se da el equilibrio, la armonía, que más tarde se perderá...

Contra los homúnculos en que su mirada apenas se detiene y sobre los que resbala decepcionada su lamparilla, contra las *biografías pre-escritas*, esgrime dos figuras: la del Creador, la del sujeto que concibe su vida como Obra, que se enfrenta al futuro como el escultor a la roca o el escritor a la página en blanco, «artista» *en* el vivir; y la del Luchador, la del individuo capaz de negar, capaz de odiar de verdad aquello que merece ser odiado, proclive a «responder», a «cuestionar», a «contestar». El Artista abolía la vida dictada y el Luchador suprime la docilidad.

Diógenes atenta contra las dos vertientes de la Predestinación: su existencia, deliberadamente miserable, de espaldas a la producción y al consumo, enemiga de la propiedad y de las instituciones, negadora de toda Autoridad, lo consagra como Luchador; y su beligerancia ante cualquier convención, ante la suma de los prejuicios, ante toda costumbre y todo hábito, lo distingue como Creador. El *filósofo perro*, «autor» por «explorador», se lanza a la vida en el olvido de la *moral de los establos*, entendiendo sus días precisamente como «la ocasión para un experimento».

### III

#### Los insurrectos

Como islas e islotes en una mar de Predestinación, la historia de nuestra cultura presenta una serie «muy definida» de nombres propios, de *impugnadores*, en quienes hallamos las dos instancias de la contestación, pero en grado desigual, a menudo descompensado: unos se rebelaban más contra el vivir automático que contra la posición aquiescente; y otros se ensañaban con la sumisión política, con la subordinación social, concediendo menos importancia a la ausencia de arte en la forja de los días. La lista, nunca demasiado larga, refiere una suerte de «familia intelectual»: Esquilo, Camus, Baudelaire, Stirner, Verlaine, Rilke, Jaspers, Dostoiévski, Artaud, Sillitoe, Wilde, Genet, Strindberg, Nietzsche, Gide, Diógenes, Poe, Rimbaud, Villon, Blake, Cioran,..., por recordar, en un perfecto desorden, a algunos de sus integrantes.

### IV

#### Perspectiva unilateral

Andando el tiempo, se dio un peligro en la «insurgencia contra la Predestinación» y acabó infeccionándose un sector de los sublevados. So-

brevino la «perspectiva unilateral», que contemplaba solo un aspecto del problema y se olvidaba prácticamente del otro.

De una parte, encontramos a aquellos que atendían exclusivamente al momento de la «vida anodina», gris, apenas *viva*, y exaltaban la imaginación existencial, la «invención» del futuro, el lema de la Vida como Obra, al tiempo que admitían o toleraban (al menos implícitamente) la obediencia, el conformismo, la integración... Supo de esta «reducción», *verbi gratia*, el *dandismo* decimonónico, con Oscar Wilde al frente, resolviéndose en una vida llena de piruetas, que se proclamaba «artística», verdadera apoteosis de la emotividad, meros fuegos fatuos del devenir personal; un existir abierto a la fantasía, al capricho, a la locura, pero siempre arraigado en una aceptación de fondo del orden social general, siempre en el marco del «privilegio», siempre «aristocrático». Escritores acaso «mitificados», como Borges o Vargas Llosa, redundaron en este acatamiento de Lo Dado mientras cantaban a la creatividad, a la idiosincrasia espiritual y a la reinención del vivir...

De otra parte, y como modalidad simétrica de la reducción, de la unilateralidad, hallamos el punto de vista de cuantos solo abogaban por la rebeldía política, por la contestación social, sustentando privilegiadamente el estereotipo del *Luchador*. Caen aquí quienes, por enfatizar desmedidamente la batalla político-ideológica, la cuestión social, concedieron muy poca atención al aspecto de la existencia «auto-generada», consciente de sí, «estética». En su embriaguez y en su maniqueísmo, llegaron a concebir nuevos «manuales» para el empleo correcto de los días, nuevas «reglas» para el Buen Vivir Solidario, una especie de «catecismo» para la existencia *comprometida*. Denegada la predestinación estándar, se fraguaba una predestinación segunda, a menudo sectaria, «iluminada», fanática. No pocos marxistas y demasiados comunistas se erigieron en soberbios exponentes de esta lucha *incompleta* contra la Predestinación, que obviaba una de sus vertientes. El Dandismo «instalaba» aún cuando apelara a la idea de *vivir como se compone*, de *crear* la propia vida. El Marxismo burocrático aherrojaba en un existir también «de molde», no-libre, tal un reclusorio, a pesar de su franca hostilidad a la opresión política y a la dominación social.

## V

### Arte combatiente, luchador artista

La «re-unificación», el regreso a la completud de la crítica química, a la actitud equilibrada de Diógenes, se da, de un modo absolutamente logrado, en Nietzsche: *el «creador» de Nietzsche es, al mismo tiempo, y por necesidad, un «rebelde»*. Y no solo un «rebelde» en lo político y en los social; aparece,

desde el principio, como un «rebelde» en la esfera que lo engloba todo, que subyace a todo —un *rebelde ante la moral*, un «inmoralista»:

«¡Ved los buenos y los justos!  
 ¿A quién es al que más odian?  
 Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador,  
 al infractor —pero Ese es el creador.  
 ¡Ved los creyentes de todas las creencias!  
 ¿A quién es al que más odian?  
 Al que rompe sus tablas de valores, al quebrantador,  
 al infractor —pero Ese es el creador.  
 Compañeros para su camino busca el creador,  
 y no cadáveres, ni tampoco rebaños de creyentes.  
 Compañeros en la creación busca el creador,  
 que escriban nuevos valores en tablas nuevas.  
 Compañeros busca el creador, que sepan afilar sus hoces.  
 Aniquiladores se les llamará,  
 y despreciadores del bien y del mal.  
 Pero son los cosechadores y los que celebran fiestas.  
 Compañeros en la creación busca Zaratustra,  
 compañeros en la recolección y en las fiestas busca Zaratustra:  
 ¡qué tiene él que ver con rebaños y pastores y cadáveres!»

La «fusión» es magnífica. Se refunda en Nietzsche una concepción insuperable del «arte conspirativo», que recuperarán las vanguardias históricas (surrealismo, dadaísmo, expresionismo,...) y se prefigura, con una lucidez demoníaca, el arquetipo del «luchador artista», retomado enseguida por la tradición libertaria *no-dogmática* —es decir: más próxima al espíritu de Antonin Artaud que al de Anselmo Lorenzo, valga el ejemplo.

El combate contra la Predestinación pasa hoy por el hermanamiento de esos dos planos: ámbito del *arte como complot* y dominio de la *lucha artística*. «Diseñar» la propia vida, «crearla», «inventarla»..., pero a fin de corroer la «sombria organización de lo existente», el orden socio-político imperante; «insubordinarse», «levantarse», «oponerse», pero de un modo imaginativo, soberano, propio, «bello». Cuando se funden las dos propuestas, la del arte en rebeldía y la del luchador artista, tocamos los cielos de la anti-predestinación.

Recuerdo un texto de Heidegger: «Construir, habitar, pensar». En él se apuntaba que el *construir* era ya, en sí mismo, un *habitar*, y que ambos constituían la condición del *pensar*. Bajo su influencia, he elegido este título para mi colaboración: «Crear, Luchar, Vivir». *La creatividad que lucha y la lucha creativa se erigen en la exigencia primordial del vivir. Porque solo hay vida «viva», verdad de la vida, allí donde desfallece la Predestinación* (2013, p. 57-62).

5. Y, en fin, para concluir este esbozo de la perspectiva teórica de la autoconstrucción, me voy a permitir «recrear» una famosa anécdota de Diógenes de Sinope, transcrita por Diógenes Laercio en *Vidas de los filósofos cínicos*, llevándola deliberadamente al terreno de la crítica del Estado del Bienestar. Esta composición constituyó mi colaboración con el proyecto de *Libres y Salvajes*, colectivo de Zaragoza:

Diógenes tomaba el sol en el ágora, rascándose la barriga en señal de bienestar. A su alrededor, se repetía el trajín de todos los días, jaleo de gentes «instaladas» que compran o venden, que salen de sus casas o van a sus casas, que hablan de negocios o de política, que distribuyen su tiempo entre las innúmeras tareas marcadas para la jornada —pues, ya por aquel entonces, «el tiempo era oro». Diógenes los ve pasar, como abejas atareadas, como hormigas en desfile; y se rasca la barriga, mientras disfruta del sol. Es un mendigo; y come de lo que le dan, poco o mucho, a cambio de nada, a cambio de ser él mismo, de sus palabras afiladas y de sus escenificaciones ofensivas. Mientras los demás trafican y mienten, él se rasca la barriga.

Quiere la leyenda que aparezca entonces Alejandro Magno. Yo le llamo Alejandro-el Estado... Y Alejandro reconoce a Diógenes, el filósofo desvergonzado, con la tripa al sol. Se acerca y le declara su admiración: «Diógenes, yo te admiro. Ya sé que somos enemigos; ya sé que eres un veneno o una plaga para el Imperio; ya sé que, si todos fueran como tú, mi poder no se sostendría ni un día; ya sé que me desprecias; ya sé que te burlas de mí. Pero te admiro... Te admiro por tu honestidad y tu integridad; te admiro por tu coherencia. Te admiro porque haces lo que ya nadie hace: *pensar la vida y vivir el pensamiento*. Te admiro porque eres el único, en todo el Estado, que no está en venta. Y porque te puedes declarar sencillamente «libre» en un mundo de ciudadanos/ esclavos y esclavos/no-ciudadanos. Por eso, porque te admiro, deseo concederte el don que tú quieras. Pide cualquier cosa y te será otorgada. Pide lo que quieras y lo haré tuyo. *Pídemela a mí, el Estado, cualquier clase de Bienestar, todos los bienestares que te apetezcan, y te los concederé. Si quieres el Bienestar del Estado, seré para ti un Estado del Bienestar*. Pide cualquier cosa y tu palabra será ley».

Decía Mishima que «la altura de un hombre se mide por la de sus enemigos», y Alejandro debía considerarse «muy alto» al elegir a Diógenes como adversario. Pero Diógenes no estaba dispuesto a reconocerle «tanta altura»...

- ¿De verdad me darás lo que te pida? —pregunta el quínico insolente, peligroso, con lengua vituperiosa y astucia de zorro? ¿Se cumplirá sin más mi deseo?

Alejandro se ruboriza. Procura, sin conseguirlo, disimular el temor que le embarga. Padece casi un acceso de pánico —con un quínico nunca

se sabe, con Diógenes jamás está dicha la última palabra... Pero, cautivo de su propia iniciativa, rodeado de curiosos, no tiene más remedio que seguir adelante, aún con terror, con dudas...

- Pídeme lo que quieres y te será concedido, excepto si lo que pides atenta contra mi propia auto-conservación, por supuesto.

Diógenes, que ha percibido la angustia en las palabras de Alejandro, «su temor y su temblor», como diría Kierkegaard, sonríe tal una hiena y prosigue con su escenificación.

- Te lo pregunto por última vez: ¿Me concederás lo que te pida, sea lo que fuere, si eso que deseo no atenta contra tu propia auto-conservación?

- Así es, Diógenes. En prueba de mi reconocimiento de tu dignidad, reconocimiento de tu talla humana, aún siendo el enemigo más temible que cabe concebir sobre la faz del Imperio, te concederé lo que desees.

Y Diógenes deja de rascarse la tripa, se incorpora un poco, las manos sobre las piedras del suelo y los ojos entornados por la claridad cegadora de la mañana:

- Esto es lo que quiero, «Alex». *Que te apartes un poco porque me tapas el sol.*

Y Alejandro-el Estado se retira, humillado, con todos sus bienestares a cuestas, en medio de las sonrisas sarcásticas de la muchedumbre y bajo el gesto triunfal de Diógenes, que se tumba de nuevo, con la panza al sol.

Esta anécdota, incluida también en el libro *La Secta del Perro*, de C. García Gual, se ha interpretado muchas veces en clave exclusivamente política: el quínico da la espalda a la autoridad, al poder, desiste en lo posible de padecerlo y siempre de ejercerlo. Por eso, «se va al margen». Diógenes no quiere nada, absolutamente nada, del Estado, de la Administración, de las Instituciones. Le basta con mantener alejada a la Autoridad, con que no se cruce en su camino... Pero la anécdota admite también una interpretación económica, lectura que me interesa subrayar aquí: como casi nadie hoy día, Diógenes da la espalda asimismo al Mercado. Da la espalda al dinero, al valor de cambio, a la propiedad, al salario,... Por eso no le pide a Alejandro una fortuna, una posición, una casa, unas tierras, unos esclavos, un negocio... Le basta con su «tinaja» para dormir por las noches y con lo que la gente le dé por sus diatribas y sus provocaciones, que se suscitan de forma espontánea, sin público establecido, sin «circo» o «teatro», en cualquier lugar y a cualquier hora, ante muchos o ante pocos.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> *Libres y salvajes* es una publicación y un colectivo zaragozano que transita temas de crítica de la sociedad industrial, revisión del progreso tecnológico y denegación de los mitos civilizatorios.

6. Al lado de los gestos y de las palabras de Diógenes y de los demás quínicos de la Antigüedad, del pensamiento vivido de los anarquistas de la primera hora, de Nietzsche, el «viejo martillo», de los críticos contemporáneos de la Biopolítica, como Agamben, enlazados con no pocos representantes de la llamada Teoría Francesa, Foucault y Deleuze en primera línea, y del rotulado Grupo de Grenoble, donde se ubica a Maffesoli, a Girardin, etc., siempre a la estela de Baudrillard, y con pensadores alemanes vinculados, unos, a la Escuela de Frankfurt, tal Sloterdijk, y otros explícitamente desvinculados, como Bergfleth; al lado de estas y otras tradiciones, hallamos un sinnúmero de individualidades, muchas de las cuales han ido apareciendo por las páginas de este libro, empeñadas en desbrozar las vías teoréticas de acceso a una *tentativa de denegación/refundación personal, de desmontaje íntimo, de des-codificación sistemática, que constituye de por sí el primer acto de la autoconstrucción ética-estética del sujeto para la lucha.*

Pero debemos ahora regresar a la tierra, tocar suelo y revisar las manifestaciones empíricas de tal empresa...

## D.2 - Manifestaciones de la autoconstrucción

Se dan aún signos de que la autoconstrucción ética del sujeto para la lucha tiende a abrirse camino entre los escombros de los «tardo-sujetos» y de los «pseudo-sujetos». Cabría vislumbrar un nuevo horizonte ético-político, en el que los «semi-sujetos» o «proto-sujetos» se debaten por constituirse a sí mismos, por auto-determinarse, en el apagamiento definitivo de hasta la menor «luz» exterior<sup>37</sup> y en el ahuyentar de toda aquella saga enfermiza de «guías», «predicadores», «educadores» y «cooperantes»<sup>38</sup>.

Sin postular la Emancipación Absoluta como meta, sin encerrarse en una Causa totalizadora, sin reconocerse como Sujetos de la Historia, de espaldas al cinismo de la Ilustración (con su eugenesia latente de un Hombre Nuevo pedagógicamente elaborado y su tanotofilia patente de un exterminio de los «hombres viejos» a-rationales), reacios a la institucionalización

---

37 «¡Basta! ¡Basta! ¡Ya está bien de usar el Poder para someter a los hombres! ¡Cuidate mucho de ir trazando a los demás el camino que deben seguir! ¡Apaga esas claridades! ¡No estorbes mis pasos! Mi andar es errático y tortuoso» (Chieh Yü, sabio taoísta, citado por E. Lizcano, 2003, p. 16).

38 Como lo quería F. Nietzsche en *Así habló Zaratustra* (1985, p. 45).

y a los andamiajes del Estado, miríadas de sujetos en auto-conformación sugieren que, más allá de la Utopía, incluso contra una Utopía que ha perdido su inocencia, bajo el aliento quizá de la Heterotopía, subsiste aún un orden de los conflictos y de las luchas radicalmente desesperado, que ni augura un Nuevo Amanecer ni se complace en la transacción con el Presente. Se distinguen hoy «pre-sujetos», individuales y colectivos, que concibe la existencia como obra y niegan por dignidad la sombría organización de lo real.

Y cabe hablar de «autoconstrucción ética del sujeto para la lucha», por ejemplo, entre los *colectivos «viviendistas»* que no demandan ya únicamente la legalización de sus asentamientos «piratas», sobre suelo invadido, sino que reclaman además un estatuto especial de autogobierno, una suerte de autonomía local de índole asambleísta, afincada en la democracia directa y desafecta a la «representación»<sup>39</sup>. Este «viviendismo», con voluntad de autogestión, muy alejado de la simple reivindicación de un techo bajo los parámetros de la propiedad privada, del mercado y de los marcos constitucionales, abierto a una experiencia indefinida de índole política, hostil a la lógica del Capital, intensamente «comunitario», se halla en las antípodas de las luchas occidentales por la «vivienda digna», los «alquileres sociales», el fin de las hipotecas abusivas o la ocupación (para intereses privados y con perspectivas de apropiación) de los inmuebles abandonados. Así como estas luchas «reformistas», liberal-progresistas, se instalan en la órbita de la «conflictividad conservadora», remitiendo como mucho al paradigma del «ilegalismo útil», de la «transgresión reproductiva» (gestión política de la desobediencia)<sup>40</sup>, aquellos empeños *viviendistas* radicales se erigen en exponentes de un proceso de auto-conformación del sujeto de la contestación, necesariamente ético —en la acepción de Foucault.

«Vivir la vida como obra» (estética) y oponerse al orden vigente de la desigualdad y de la opresión (ética) son también componentes esenciales de la *reivindicación indígena* anti-liberal, orientada a la preservación de sistemas igualitarios en lo socio-económico y de «democracia sustantiva» en

---

39 Este es el caso de una importante fracción del movimiento *viviendista* de Popayán (Colombia), que retoma experiencias previas de auto-organización en Brasil, Guatemala (CONAPAMG) y otros países.

40 Así lo señalé en «Al diablo con el Trabajo, la Vivienda y el Futuro», en *Cadáver...* (2013, p. 421-2).

lo político, con disposiciones de la cotidianidad atravesadas por la ayuda mutua y la cooperación, educaciones comunitarias no-escolares y una aspiración de armonía eco-social nombrada como «vivir en el bien», «buen vivir» o «vida buena»<sup>41</sup>. Este enfrentamiento indígena contra los poderes centralizadores y homologadores del Estado (de cualquier tipo de Estado) y contra el etnocidio larvado en el despliegue «global» de la propiedad privada y el libre mercado, renovado sin cesar por Latinoamérica y también en otros continentes<sup>42</sup>, combatido de hecho por proyectos políticos aparentemente «transformadores», izquierdistas, nominalmente anti-imperialistas (el «bolivarismo» inaugurado por Chávez, el indigenismo institucional de Evo Morales, el reformismo progresista brasileño desde Lula, etc.)<sup>43</sup>, puede estimarse asimismo como testimonio de la autoconstrucción ética de un sujeto para la lucha —reelaboración contemporánea del indigenismo insumiso anticapitalista. «Proto-sujeto» enfrentado a los «tardo-sujetos» de los partidos políticos, los sindicatos y las formaciones gubernamentales<sup>44</sup>, nada tiene que ver con los nacionalismos occidentales, con la revuelta «conservadora» de las regiones y de las comunidades frente a las instancias centrales, con las vindicaciones «federalistas», con el independentismo liberal, burgués, *hacedor de Estado*. En tanto pseudo-sujetos adheridos al Sistema, los autonomismos y secesionismos del Norte devienen simples «momentos traviesos» de la

---

41 Para una aproximación al concepto de «vida buena» en el entorno indígena mesoamericano cabe destacar las investigaciones de A. Paoli (2001), C. Cordero (2001), M. Molina Cruz (2003), E. Marroquín (1999) y J. W. Whitecotton (1977), entre otros, autores que han dejado su huella en mi ensayo *La bala y la escuela. Holocausto indígena* (2009).

42 Para América Latina, véase especialmente *La sociedad contra el Estado* (P. Clastres, 2013), *La paz blanca* (R. Jaulin, 1973) y *Pueblos originarios en América* (A. Cruz, 2010). Para el continente africano, propongo *La muerte en los Sara* (también de R. Jaulin, 1985) y *Africa Rebelde* (S. Mbah y E. Igariwey, 2000).

43 Para el caso de Bolivia, aconsejo *La articulación de las demandas y los intereses de los movimientos sociales durante el gobierno del MAS en Bolivia*, Tesis de Fernando García Leiva (2012), inédita; y *Nación Culebra. Una mística de la Amazonía*, de Pablo Cingolani (2012). Para Venezuela, véase «¿Revolución sin revolucionarios? (Chávez, Venezuela y el Hombre Nuevo)», en *Cadáver...* (2013, p. 359-369). Para Brasil, remito a los artículos de J. Petras o N. Chomsky sobre la gestión del presidente Lula da Silva, aparecidos en el periódico digital *Rebelión*.

44 Véase, de F. Ventura, *Democracia y sindicalismo de Estado* (2004), para el caso de los sindicatos. En lo que atañe a los partidos y gobiernos, remito a las obras clásicas de Lyotard (1987), Baudrillard (1980), Maffesoli (1977), Girardin o Lefebvre (1972).

organización, estructuralmente semejantes a ese otro indigenismo, claudicante pero hegemónico, el *indigenismo de integración* —que acepta al fin los marcos del Estado de Derecho, la sociedad de clases, el régimen demo-liberal y la axiomática del mercado y del salario<sup>45</sup>.

Autoconstrucción ética de un sujeto colectivo para la denegación es también lo que cabe percibir en algunos desarrollos locales, no predominantes, de la filosofía de la *guerrilla* en Colombia. Cuando, desde algunos miembros del ELN, se desliza la idea de la Guerrilla como «espacio inmunológico», concepción de vida y refugio existencial para cuantos no puedan «respirar» bajo la presión del Capital y de «su» Estado, viciados los aires por la corrupción y la injusticia sistemáticas, con plena conciencia de que no cabe ya aspirar a la «toma del poder», de que las armas deberán ir callando para que hable por sí mismo el estilo de vida y la experiencia local de autogobierno, de que no hay en el horizonte ninguna Gran Revolución prometéica, afin a las categorías desvencijadas de la racionalidad política clásica, idea por tanto de una suerte de «Guerrilla Posmoderna», en trance de re-invenición por sí misma, cuando este discurso empieza a tomar cuerpo, desde adentro y casi con pies de paloma, no cabe ya duda de que un proto-sujeto está en ciernes. Como tardo-sujeto, como pseudo-sujeto, la Guerrilla clásica se ve deconstruida, astillada al menos, por este proto-sujeto que esgrime su cuota de derecho a la realidad<sup>46</sup>.

No es absolutamente distinto el caso de los colectivos occidentales que huyeron de las ciudades, como expresión máxima del sistema que negaban, para forjar *experimentos de organización y de vida alternativa en el medio rural*. En estas experiencias, a menudo de inspiración libertaria (pensemos en Matavenero, en Lakabe, por ejemplo), pugna por manifestarse un sujeto no-cínico en auto-construcción, que es asimismo un

---

45 Este extremo será documentado videográficamente, para el caso de Guatemala, con el ensayo filmico *Cuaderno guatemalteco 1. Morir por reclamar un techo* (véase un pasaje del borrador en <http://pedrogarciaolivoliteratura.blogspot.com.es/>) Y, para Colombia, con otra película documental, también en elaboración, titulada *Cuaderno de Bogotá 1. La ciudad insumisa*.

46 Aspecto acreditado en la cárcel de La Picota (Bogotá), donde conversé con presos de las FARC y del ELN en el marco de una charla anti-pedagógica. Tales materiales formarán parte de *Cuaderno de Bogotá 1. La ciudad insumisa*, proyecto videográfico en elaboración.

sujeto en lucha<sup>47</sup>. En la medida en que una nueva austeridad, un respeto franco por el medio ambiente, un amor a la autonomía personal y colectiva, cancelados los grilletes del empleo y del consumo superfluo, infunden estos proyectos, podría hablarse, en propiedad, de la floración de un «quinismo del siglo XXI», un *nequinismo* sublevado, como el de ayer, contra la producción y contra la obediencia. «No producir, no consumir, no comprar ni vender, no obedecer ni mandar»: estas consignas, solo alcanzables de un modo relativo, fragmentario, que casi se tientan en los procesos de autogestión libertaria en el campo, pueden también perseguirse en las ciudades, aunque las dificultades son crecientes y el coste en sacrificio personal considerablemente mayor. Y bulle también el anhelo de autoconstrucción ético-estética en esos grupos de «buscavidas», en esos colectivos, satanizados a veces como «hordas», que conquistan una esforzada libertad viviendo casi literalmente de los desperdicios de los demás o instaurando un bello pequeño «desorden (alimenticio) en la propiedad»<sup>48</sup>. Protosujeto quínico, labra su dignidad en el reverso de la figura cínica por excelencia: la del anarco-funcionario (profesores, médicos, empleados, etc., remunerados todos los meses por el Estado contra el que proclaman, nadie va a creerles, «luchar»)<sup>49</sup>.

En el ámbito de la enseñanza, se están articulando *proyectos educativos insubordinados* que rompen estructuralmente con los moldes de la Escuela (la Escuela: «tardo-sujeto» por antonomasia devenido «pseudosujeto» en la variante integrada, reformista, de las Escuelas Libres)<sup>50</sup>,

47 Para un acercamiento a la realidad y el mito de estas experiencias, resulta muy interesante el libelo *Fe de erratas. La agitación rural frente a sus límites* (2012), anónimo, que circula por centros sociales del llamado «movimiento alternativo». Aparecieron también interesantes artículos al respecto en la revista vasca *Ekintza Zuzena*. Cabe, por último, recurrir a los estudios «ruralistas» de Félix Rodrigo Mora, publicados por Brulot y otras editoriales en los últimos años.

48 He acreditado este extremo para la ciudad de Madrid, particularmente, donde subsisten pequeños grupos de «libertos» o «supervivientes», aferrados a un sentimiento de libertad personal que se paga en austeridad, reciclajes varios de los desperdicios urbanos, prácticas circunstanciales de expropiación, etc. Fuera del estricto entorno urbano, se percibe un inconfundible aliento quínico en las propuestas y prácticas de T. Kaczynski y J. Zerzan (2001), entre otros.

49 Para una crítica radical de la figura del «liberado sindical ácrata», anarcofuncionario en sentido estricto, véase, de Fernando Ventura Calderón, *CGT ¿anarcosindicalista?*, obra editada por Las Siete Entidades en 1993.

50 La crítica radical de toda forma de Escuela fue el objeto de mis dos obras anti-pedagógicas: *El educador mercenario* (2009) y *El irresponsable* (2000, reeditado en 2008 por Brulot).

autoconfigurándose en la abolición del «encierro», de la dicotomía Profesor-Alumno, de la policía curricular y de la evaluación jerarquizadora<sup>51</sup>.

Eventualmente, se producen cristalizaciones de la mencionada autoconstrucción que sorprenden por su abigarramiento y solidez, como el *experimento de soberanía popular* que vivió Oaxaca en 2006, de la mano de la APPO y otras organizaciones<sup>52</sup>, en el rechazo de los poderes de derecho y de la ley positiva federal y estatal, tentando lo indefinido-histórico, enfrentándose verdaderamente al futuro como el escultor a la roca, instaurando un verdadero «estado de excepción», con un radicalismo y una peligrosidad implícitas que nada tienen que ver con la pequeña «transgresión tolerada» del 15-M español, simple ilegalismo útil<sup>53</sup>. En Oaxaca destelló un «protosujeto» que, de algún modo, se fue incubando en determinados aspectos laterales de la *Otra Campaña* zapatista, subproducto saludable de un proceso en su conjunto romo, neutralizado<sup>54</sup>.

Podría alargar la lista de las autoconstrucciones colectivas del sujeto, que se diversifican y desglosan en cada constelación cultural, pero no es necesario. Para los fines de este estudio, se requería señalar su plasmación empírica, mostrar la heterogeniedad de sus manifestaciones históricas, siempre como negación, como antítesis, de aquel orden de la *conflictividad conservadora* y de la *desobediencia inducida* que se nos presenta hoy, tácitamente, como ámbito exclusivo de la contestación real, pretendiendo monopolizar, aún como simulacro, el descontento y la desaprobación inmediatas (pensemos, por ejemplo, en las «mareas» pro Estado del Bienestar)<sup>55</sup>.

---

51 El colectivo *Olea*, en Castellón, por ejemplo, ensayando una libre educación de los niños, en grupo y en el medio rural, con el apoyo de padres y amigos y al margen de toda regulación oficial-institucional. Se están dando experiencias semejantes, desde hace unas décadas, en casi todas las comunidades del Estado.

52 Para más información, véase el blog de la APPO: <http://asambleapopularde-lospeblosdeOaxaca.blogspot.com.es/>

53 Véase *15 M, obedecer bajo la forma de la rebelión. Tesis sobre la indignación y su tiempo* (Cul de Sac, 2012).

54 Véase «Los viejos rokeros nunca muerden. Discrepando del Marcos y del EZLN», en *Cadáver...* (p. 395-396).

55 En relación con este asunto, retómese la crítica de Iván Illich al Estado del Bienestar, que aflora en obras como *La convivencialidad* (2012) y *La sociedad desescolarizada* (2012).

Valga, pues, con la precedente selección de ejemplos... Y con la tesis que arrojan intempestivamente: en el contexto de una *planificación institucional de la movilización contra la propia institución* (gestión política de la disconformidad y de la protesta), la práctica de la disensión franca, de la resistencia íntegra, se torna infrecuente, arriesgada, extraordinariamente ardua. Porque arraigar en la negación, conjurando la adición a la producción y a la obediencia, y manteniendo a raya las seducciones del mercado, de la cotidianidad acariciadora y de la vida estándar, maltrata y casi lacera a sus escasos actores. En este sentido, esgrimir que *la lucha continúa*, no constituyendo una falsedad, casi equivale a postular que *la lucha ha devenido rareza*.

Y, en fin, más allá o más acá de lo colectivo, ¿quién no conoce o ha conocido *individuos* que componen su biografía como los capítulos de una novela, concibiéndola como «obra», como creación estética consciente, persuadidos, con Jaspers, de que «la vida es la ocasión para un experimento» (1963, p. 14) y llevando esa «vida *decidida*», que diría Heidegger, con alegría y con dolor, a los puertos indefectiblemente éticos de la lucha que no cesa y de la contestación sin tacha? No son muchos, desde luego, porque la denegación trasparente de lo dado, en el horizonte cínico de las falsas luchas y de las oposiciones integradas, se ha vuelto difícil y en absoluto hace la vida más amable, más transitables los días, muelle el existir. Pero, como recordaba Brecht, «son los imprescindibles». No es la esperanza la que se refugia en ellos (Goethe: «Tengo en cadenas a dos de los mayores enemigos del hombre: la Esperanza y el Temor») (1980, p. 162), sino la posibilidad misma del sujeto crítico.



## BIBLIOGRAFÍA Y OTRAS FUENTES

- Adorno, Th. W., (1986) «Cultura y administración», en *Sociológica*, Madrid, Taurus.
- Adorno, Th. W., (1960) *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*, Barcelona, Ariel.
- Agamben, G. (1999) *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos.
- Agamben, G., (2000) *Lo que queda de Auschwitz*, Valencia, Pretextos.
- Althusser, L., (1975) *Lenin y la filosofía*, México, Era.
- Althusser, L. y Balibar, E., (1970) *Para leer el Capital*, México, Siglo XXI.
- Amaya Santiago, M., (2005) «La intervención social con gitanos desde una perspectiva cultural», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Arendt, H., (2012) *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Barcelona, Lumen.
- Armand, E., (2003) *El anarquismo individualista. Lo que es, puede y vale*, Logroño, Pepitas de calabaza.
- Artaud, A., (1978) *El teatro y su doble*, Barcelona, Edhasa.
- Babel, I., (1992) *Diario de 1920*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI.
- Babeuf, G., (1975) «El Manifiesto de los Plebeyos», en *El Tribuno del Pueblo*, México, Ediciones Roca, p. 35-94.
- Babeuf, G., (1975) «Gobierno revolucionario: talismán que oculta todos los abusos», en *El Tribuno del Pueblo*, op. cit., p. 13-20.
- Babeuf, G., (1975) «La posibilidad del comunismo», en *El Tribuno...*, op. cit.
- Babeuf, G., (1975) «¿Qué hacer», en *El Tribuno...*, op. cit., p. 95-114.
- Bakunin, M., (2008) *Dios y el Estado*, La Plata (Argentina), Utopía Libertaria, Terramar. Disponible en [www.miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/06/dios\\_y\\_el\\_estado.pdf](http://www.miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/06/dios_y_el_estado.pdf) [Último acceso: 11.1.14].
- Bakunin, M., (2010) *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, en *SOV Madrid CNT Textos*. Disponible en <http://sovmadrid.cnt.es/textos/Mijaíl%20Bakunin%20-%20Federalismo,%20Socialismo%20y%20Antiteologismo.pdf> [Último acceso: 11.1.14].
- Baudrillard, J., (1980) *El Espejo de la Producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*, Barcelona, Gedisa.
- Bauman, Z., (2012) «Entrevista de Glenda Vieites a Zygmunt Bauman», en [www.slideshare.net](http://www.slideshare.net/davidpena3726613/bauman-entrevista), disponible en <http://www.slideshare.net/davidpena3726613/bauman-entrevista> [Último acceso: 25.11.13]
- Benjamin, W., (1975) «Tesis de Filo-

- sofía de la Historia», en *Discursos Interrumpidos I*, Madrid, Taurus.
- Bizarraga, M., (2005) «Soy un hombre de palabra», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Braunstein, N., (1975) *Psicología: ideología y ciencia*, Madrid, Siglo XXI.
- Browning, Ch., (1992) *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York: Harper Collins.
- Blanchot, M., (1990) «La razón de Sade», en *Lautréamont y Sade*, México, FCE, p. 11-63.
- Buñuel, L., (1961) film *Viridiana*.
- Carmona Fernández, A., (2005) «Sobre la cultura gitana», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Carrión Castro, J. C., (2006) *La animalización integral del hombre. Paradojas de los derechos humanos*, Ibagué, Edit. León Gráficas.
- Carrión Castro, J. C., (2006) *Pedagogía, política y otros delirios (Sombras de humo)*, Ibagué, Universidad del Tolima.
- Carrión Castro, J. C. (ed.), (2012) *Profesiones y profesionales. Crítica de los oficios universitarios*, separata de la revista *Aquelarre*, Ibagué (Colombia), Centro Cultural de la Universidad del Tolima.
- Castells, M., (1975) *Problemas de investigación en Sociología Urbana*, Madrid, Siglo XXI.
- Cingolani, P., (2012) *Nación Culebra. Una mística de la Amazonía*, La Paz (Bolivia), FOBOMADE.
- Cioran, E. M., (1980) *Contra la historia*, Barcelona, Tusquets.
- Cioran, E. M., (1986) *La caída en el tiempo*, Barcelona, Planeta-De Agostini.
- Clastres, P. (1978) *La sociedad contra el Estado*, Caracas, Monte Ávila Editores. [Reeditado en 2013, en Barcelona, por Virus Editorial]
- Colectivo Cul de Sac, (2012) *15M, obedecer bajo la forma de la rebelión. Tesis sobre la indignación y su tiempo*, Alicante, Cul de Sac.
- Cordero, C., (2001) *El derecho consuetudinario indígena en Oaxaca*, Oaxaca, Instituto Electoral Estatal.
- Cruz, A., (2010) *Pueblos originarios en América*, Pamplona, Aldea Alternatiba Desarrollo.
- Da Fonseca, A., (2005) «Quiero empezar por hacer memoria», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Del Águila, R. y Vallespín, F., (1984) «La racionalidad dialógica: sobre Rawls y Habermas», *Revista Zona 31*, Madrid.
- Deleuze, G. y Guattari, F., (1972) *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.
- Derrida, J., (1973) *Posiciones*, Valencia, Pre-Textos.
- Donzelot, J., (1979) *La policía de las familias*, Valencia, Pre-Textos.
- Dussel, E., (1992) *1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Madrid, Nueva Utopía.
- Engels, F., (1992) *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Barcelona, Planeta-Agostini.

- Fanon, F., (1971) *Los condenados de la tierra*, México, FCE.
- Fernández Enguita, M., (2005) «¡Con la Escuela habéis topado, amigos gitanos!», en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Ferrer, C., (2008) «Prólogo» a *Dios y el Estado*, de M. Bakunin, La Plata (Argentina), Utopía Libertaria, Terramar. Disponible en [www.miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/06/dios\\_y\\_el\\_estado.pdf](http://www.miguelbakunin.files.wordpress.com/2008/06/dios_y_el_estado.pdf) [Último acceso: 11.1.14].
- Foster, H., (1985) *La Posmodernidad*, Madrid, Kairós.
- Foucault, M., (1979) «Los intelectuales y el poder. Entrevista de Gilles Deleuze a Michel Foucault», en *Microfísica del Poder*, Madrid, La Piqueta, p. 77-86.
- Foucault, M., (1980) «Nietzsche, la genealogía, la historia», en *Microfísica del Poder*, op. cit.
- Foucault, M., (1980) «Por qué hay que estudiar el poder», en *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta.
- Foucault, M., (2013) «Nacimiento de la biopolítica», en *Sala virtual de lecturas incómodas*. Disponible en <https://www.dropbox.com/s/goa6j96d343710e/biopolitica.pdf> [Último acceso: 11.1.14].
- García Leiva, F., (2012) *La articulación de las demandas y los intereses de los movimientos sociales durante el gobierno del MAS en Bolivia*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología (trabajo fin de máster; director: Breno Marqués Bringel).
- García Olivo, P., (1991) *La policía de la Historia Científica. Crítica del discurso historiográfico*, tesis doctoral inédita, Universidad de Murcia, Facultad de Letras, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea.
- García Olivo, P., (2013) *Cadáver a la intemperie. Para una crítica radical de las sociedades democráticas occidentales*, Girona, Logofobia.
- García Olivo, P., (2003) *Desesperar*, San Sebastián, Iralka Editorial.
- García Olivo, P., (2005) *El enigma de la docilidad. Sobre la implicación de la Escuela en el exterminio global de la disensión y de la diferencia*, Barcelona, Virus Editorial (2ª edición en 2009) [Reeditado en 2007 en Bogotá, Colombia, por Abecedario Editorial].
- García Olivo, P., (2009) *La bala y la escuela. Holocausto indígena*, Barcelona, Virus Editorial.
- García Roca, X., (2005) «El pueblo gitano ante las grandes mutaciones de nuestro tiempo», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Gimeno Sacristán, J., (2005) «Diversos y también desiguales. ¿Qué hacer en educación?», en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Godard, J. L., (1967) film *La Chinoise*.
- Goethe, J. W., (1980) *Fausto*, Barcelona, Planeta.
- Goldhagen, D. H., (1998) *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el holocausto*, Madrid, Taurus.
- Gómez Alfaro, A., (2005) «Los retos de una reconstrucción histórica», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Gramsci, A., (1980) *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado*

- Moderno, Madrid, Editorial Nueva Visión.
- Grande, F., (2005) «El flamenco y los gitanos españoles», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Gray, J., (2003) «El fin de la historia toca a su fin», en [www.prometeolibros.com](http://www.prometeolibros.com).
- Grosfoguel, R., «Descolonizando los universalismos occidentales: el pluriversalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas», en Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. [ed.], *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 2007, p. 63-78.
- Habermas, J., (1982) *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- Habermas, J., (1986) «Perfil filosófico-político. Entrevista con Jurgen Habermas», en *Materiales de Sociología Crítica*, Madrid, La Piqueta.
- Hardt, M. y Negri, T., (2002) *Imperio*, Barcelona, Paidós Ibérica.
- Harvey, D., (1979) *Urbanismo y desigualdad social*, Madrid, Siglo XXI.
- Hayek, F. A., (2011) *Camino de servidumbre (The Road to Serfdom)*, Chicago, Universidad de Chicago, Roulledge Press, 1944), traducción al castellano digitalizada por *Biblioteca de la Libertad*: <http://archipelagolibertad.org/upload/files/001%20Liberalismo/1.2%20Obras%20clasicas%20de%20la%20libertad/Hayek/0061%20Hayek%20-%20Camino%20de%20servidumbre%20%28Edicion%20Cato%20Intitute%29.pdf> [Último acceso: 11.1.14].
- Horkheimer, M., (1980) «Crisis de la Razón», en *Sociológica*, Madrid, Taurus.
- Horkheimer, M., (1986) «Responsabilidad y estudio», en *Sociológica*, Madrid, Taurus.
- Horkheimer, M., (1974) *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Illich, I., (2012) *La sociedad descolarizada*, Madrid, Brulot.
- Illich, I., (2012) *La convivencialidad*, Barcelona, Virus Editorial.
- Jaspers, K., (1963) *Nietzsche*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- Jaulin, R., (1973) *La paz blanca*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Jaulin, R., (1985) *La muerte en los Sara*, Barcelona, Mitre.
- Jünger, E., (1995) «La movilización total», en *Sobre el dolor, seguido de La movilización total y Fuego y movimiento*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Keane, J., (1997) «El largo siglo de la violencia», en *Debats*, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, núm. 61.
- Kempf, F., (2003) «Breve presentación de la situación del pueblo gitano en Europa: obstáculos a la mejora de la situación y retos para el futuro», en *SOS Racismo. Informe anual 2003*, Madrid, Icaria Editorial.
- Korsch, K., (1973) «La crisis del marxismo» (1931), en *K. Korsch o el nacimiento de una nueva época*, Barcelona, Anagrama.
- Korsch, K., (1973) «El joven Marx como filósofo activista», en *K. Korsch o el nacimiento de una nueva época*, Barcelona, Anagrama.

Kropotkin, P., (1977) «Ciencia moderna y anarquismo», en *Folleto revolucionarios I. Anarquismo: su filosofía y su ideal*, Barcelona, Tusquets Editor.

Kropotkin, P., (1977) «El comunismo anarquista: su base y sus principios», en *Folleto revolucionarios I. Anarquismo: su filosofía y su ideal*, Barcelona, Tusquets Editor.

Kropotkin, P. (2001) *El Estado*, disponible en Biblioteca digital «Difunde la idea» (CGT) [www.cgt.es/descargas/SalaLectura/kropotkin-el-estado.pdf](http://www.cgt.es/descargas/SalaLectura/kropotkin-el-estado.pdf) [Último acceso: 11.1.14].

Künzli, A., (1990) «En defensa de un pensamiento radical contra el fundamentalismo», en *Debats*, núm. 32, Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI [Este ensayo forma parte del libro *Fundamentalismus in der modernen Welt*, (1989) Meyer Th. ed., Suhrkamp Verlag]

Lapierre, G., (2003) *El mito de la Razón*, Barcelona, Alikornio Ediciones.

La Polla Records, (1984) «No disfrutamos trabajando, no disfrutamos en el paro», tema musical del álbum *Salve*.

Larrosa, J., (1998) «Para qué nos sirven los extranjeros», en *Contra el fundamentalismo escolar*, Barcelona, Virus Editorial.

Lazzarato, M., (2000) «Del Biopoder a la Biopolítica», en <http://sindominio.net/arkitzean/otrascosas/lazzarato.htm> (Apareció en el número 1 de *Multitudes*, en marzo 2000. Puede leerse también en la página web de dicha revista: [http://multitudes.samizdat.net/article.php?id\\_article=298](http://multitudes.samizdat.net/article.php?id_article=298)) [Último acceso: 11.1.14].

Lazzarato, M., (2006) «Biopolítica/

Bioeconomía», en la página web de la revista francesa *Multitudes* (Apareció en 2005, en el número 22 de publicación). Disponible en [http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/Revue\\_des\\_revues-LAZZARATO-trad-espanol.pdf](http://multitudes.samizdat.net/IMG/pdf/Revue_des_revues-LAZZARATO-trad-espanol.pdf) [Último acceso: 11.1.14]

Leblon, B., (2005) «Gitanos y Flamenco», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.

Lefebvre, H., (1972) *Manifiesto Diferencialista*, México, S. XXI.

Lenin, V. I., (1976) *El Estado y la revolución. La doctrina marxista del Estado y las tareas del proletariado en la revolución*, Moscú, Editorial Progreso.

Levi, P., (2005) *Los hundidos y los salvados*, Barcelona, El Aleph Editores.

Lizcano, E., (2003) «El caos en el pensamiento mítico», en *Urdimbre*, Castellón, Suport Mutu.

Lluch, X., (2005) «25 años de educación intercultural. Una mirada con y sin nostalgia», en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.

López Bustamante, J., (2005) «Las pateras del asfalto. Algunas consideraciones sobre la inmigración de los gitanos rumanos», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.

López, Ch. y Cortés, O., (2010) «Presentación» de *Federalismo, Socialismo y Antiteologismo*, de M. Bakunin, en *SOV Madrid CNT Textos*. Disponible en <http://sovmadrid.cnt.es/textos/Mijaíl%20Bakunin%20-%20Federalismo,%20Socialismo%20y%20Antiteologismo.pdf> [Último acceso: 11.1.14].

- Lowy, M., (2003) «La dialéctica de la civilización: barbarie y modernidad en el siglo XX», en *Revista Herramienta*, núm. 22, Buenos Aires, Ediciones Herramienta.
- Liotard, J. F., (1987) *La condición post-moderna*, Madrid, Cátedra.
- Maffesoli, M., (1977) *Lógica de la dominación*, Barcelona, Península.
- Marchesi, A., (2005) «El reconocimiento de las minorías culturales en la legislación educativa», en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Marker, C., (1992) film *El último bolchevique* [A propósito del cineasta ruso A. I. Medvedkin].
- Marroquin, E., (1999) *La Cruz Mesiánica*, México, Palabra Ediciones.
- Martínez de Pisón, J. (1994) «La crítica neoliberal al Estado Social. Un resumen y una valoración». Disponible en [http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01361620824573839199024/cuaderno15/volI/doxa15\\_12.pdf](http://www.lluisvives.com/servlet/SirveObras/doxa/01361620824573839199024/cuaderno15/volI/doxa15_12.pdf) [Último acceso: 11.1.14].
- Martín Ramírez, M., (2005) «La educación y el derecho a la dignidad de las minorías. Entre el racismo y las desigualdades intolerables: el paradigma gitano», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Marx, K., (1989) *Contribución a la crítica de la economía política* (1858), Moscú, Progreso.
- Marx, K., (1976) *El Capital*, Libro 1º, Vol. II, Barcelona, Grijalbo.
- Marx, K., y Engels, F., (1981) *La Sagrada Familia. Crítica de la crítica crítica* (1844), Madrid, Akal.
- Mbah, S. y Igaríwey, E., (2000) *África Rebelde*, Barcelona, Alikornio Ediciones.
- Méndez, C., (2005) «Trayectorias cruzadas», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Misrha, R., (1984) *The Welfare State in Crisis. Social Thought and Social Change*, Bighton, Hervaster Press.
- Molina Cruz, M., (2003) *Primeras interpretaciones de simbolismos zapotecos de la Sierra Juárez de Oaxaca*, Oaxaca, Casa de la Cultura Oaxaqueña - Ediciones Watix Dillé.
- Montoya, J. M., (2005) «El pueblo gitano ante la Escuela», *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Muñoz Vacas, T., (2005) «Mujeres gitanas. Una identidad dinámica bajo un proceso inmutable», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Negt, O., (1973) «Teoría, empirismo y lucha de clases. Tesis sobre la problemática de la constitución en Korsch», en *K. Korsch o el nacimiento de una nueva época*, Barcelona, Anagrama.
- Newby, H., (1983) *Introducción a la Sociología Rural*, Madrid, Alianza.
- Nietzsche, F., (1985) *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- Offe, C., (1990) «Algunas contradicciones del moderno Estado del Bienestar», en *Contradicciones en el Estado del Bienestar*, J. Keane editor, Madrid, Alianza.
- Olin Wright, E., (1983) *Clase, Crisis y Estado*, Madrid, S. XXI.
- Onfray, M., (2002) *Cinismos. Retrato de*

- los filósofos llamados perros, Buenos Aires, Paidós.
- Paoli, A., (2001) «Lekil kuxlejal. Aproximaciones al ideal de vida entre los tselales», en *Chiapas*, México, núm. 12, p. 149-164.
- Pereyra, C., (1974) *Política y violencia*, México, F.C.E.
- Pereyra, C., (1984) *El sujeto de la historia*, Madrid, Alianza.
- Poulantzas, N., (1975) *Hegemonía y dominación en el Estado Moderno*, Córdoba (Argentina).
- Poulantzas, N., (1971) *Fascismo y dictadura. La Tercera Internacional frente al fascismo*, México, Siglo XXI.
- Provansal, D., (1998) «La domesticación del otro. Enseñanza y colonialismo», en *Contra el fundamentalismo escolar*, Barcelona, Virus Editorial.
- Ramírez- Heredia, J., (2005) «Algunas reflexiones en torno a la participación política de los gitanos», *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Romero, J. L., (1978) *Estudio de la mentalidad burguesa*, Madrid, Alianza.
- Salinas, J., (2005) «Políticas educativas con los gitanos españoles», en *Memoria de Papel 2*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- San Román, T., (2005) «La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Santos, B. de S., (2001) «Nuestra América. Reinventando un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución», en *Chiapas*, México, núm. 12, p. 31-70.
- Seifert, J., (1973) «Acotaciones a “Marxismo y Filosofía”, de Karl Korsch», en *K. Korsch o el nacimiento de una nueva época*, Barcelona, Anagrama.
- Sloterdijk, P., (1983) *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Siruela, 2006.
- Sloterdijk, P., (2000) «La Utopía ha perdido su inocencia», en [www.alcoberro.info](http://www.alcoberro.info), disponible en <http://www.alcoberro.info/V1/sloterdijk.htm#slo1> [Último acceso: 25.11.13]
- Stiglitz, J., (2002) «Las políticas que imponen a los países en desarrollo jamás las aceptaría el primer mundo», en *La Jornada*, México D.F., 17 de mayo. Disponible en [www.rebelion.org/economia](http://www.rebelion.org/economia).
- Stirner, M., (2003) *El Único y su propiedad*, edición cibernética a cargo de Chantal López y Omar Cortés. Disponible en: <http://www.enxarxa.com/biblioteca/STIRNER%20El%20unico%20y%20su%20propiedad.pdf> [Último acceso: 11.1.14].
- Subirats, E., (1973) «K. Korsch y el nacimiento de una nueva época», en *K. Korsch o el nacimiento de una nueva época*, Barcelona, Anagrama.
- Subirats, E., (1979) *Contra la razón destructiva*, Barcelona, Tusquets.
- Tabucchi, A., (2005) «Prefacio a *El libro de Cristo gitano*», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.
- Traverso, E., (2003) «Memoria y conflicto. Las violencias del siglo XX», digitalizado por DDOOSS (Asociación de amigos del arte y la cultura de Valladolid). Cabe acceder a este texto por internet; se haya disponible en la siguiente dirección: <http://www.ddo->

oss.org/articulos/otros/Enzo\_Traverso.htm

Ventura Calderon, F., (1993) *CGT ¿anarcosindicalista?*, Sevilla, Las Siete Entidades.

Ventura Calderón, F., (2004) *Democracia y sindicalismo de Estado*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo.

Vergara Estévez, J., (2005) «La concepción de Hayek del estado de derecho y la crítica de Hinkelammert», Ponencia al seminario «El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert», organizado por la Universidad Bolivariana, el 28 y 29 de marzo del 2005, en Santiago de Chile. Disponible hasta hace unos meses en [www.revistapolis.cl/10/verg.htm](http://www.revistapolis.cl/10/verg.htm), página actualmente suspendida.

Von Stein, L. (1957) *Movimientos sociales y monarquía*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos. [Traducción de Enrique Tierno Galván]

Wagman, D., (2005) «¿Una crítica interesada?», en *Memoria de Papel 1*, Valencia, Asociación de Enseñantes con Gitanos.

Wajda, A., (1983) film *Danton*.

Whitecotton, J. W., (1985) *Los zapotecos*, México, F.C.E.

Wolfe, A., (1980) *Los límites de la legitimidad*, México, Siglo XXI.

Zerzan, J., (2001) *Futuro primitivo*, Madrid, Numa.

Zizek, S., (2002) *¿Quién dijo totalitarismo?*, Valencia, Pre-textos.

Zuleta, E., (2007) «La juventud ante la crisis actual», en *Elogio de la dificultad y otros ensayos*, Medellín, Hombre Nuevo Editores - Fundación Estanislao Zuleta.



Hay libros «de autor», que se presentan cerrados, y casi sellados, como una tumba o una caja de caudales, a la Editorial. Obviamente, no es el caso de Dulce Leviatán. Desde hace años, este proyecto se ha ido forjando en el diálogo franco, en el consenso y en el disenso por tanto, en la colaboración crítica entre el escritor que lo firma y los editores que le prestan alas. Lo que hoy se ofrece a la lectura responde a un contubernio apasionado, que se desdijo y se redijo en el afilar a conciencia de sus palabras. Para este bordado de voluntades insumisas, Bardo ofreció el cañamazo.

Pedro García Olivo

