





CADÁVER A LA INTEMPERIE



*Para una crítica radical de las sociedades
democráticas occidentales*

—
Co-edición: Logofobia & Colla Ecologista i Cultural «El Campanà»

Logofobia.

Avinguda de Sant Narcís n°28, entresuelo 2ª [Girona]

Csa Dahila Camí vell de xirivella n° 23, Mislata [Valencia]

logofobia@laquimera.org

www.logofobia.wordpress.com

Colla Ecologista i Cultural «El Campanà»

Carrer Llorens n° 82, 03330 Crevillent [Alacant]

http://elcampana.wordpress.com

Autor: Pedro García Olivo

Título original: Cadáver a la intemperie. Para una crítica radical
de las sociedades democráticas occidentales

Diseño: Nacho Sanz

ISBN: 978-84-616-4608-1

Primera edición, mayo de 2013

*Se permite la reproducción total o parcial de este texto
sin fines comerciales, citando el autor y la fuente original.*

CADÁVER A LA INTEMPERIE

*Para una crítica radical de las sociedades
democráticas occidentales*

PEDRO GARCÍA OLIVO



logofobia



Este libro, concebido como complot, como sedición de las palabras, ha contraído una deuda inmensa con las gentes de «Logofobia», que repensaron sus componentes y en gran medida determinaron su estructura.

Y debe su apariencia toda, su dimensión visual, al trabajo enorme y desinteresado de Nacho, cuya implicación en el proyecto desbordó con creces la tarea técnica y creativa de maquetación, afectando aspectos arduos de revisión de estilo y homogeneización de escrituras.



«A los hombres que no se nos parecen»



[I] La patria y el viaje del Demofascismo

Nota para estropear lectores [Prólogo]17

[II] El despotismo de las democracias

Psicopolítica del autoritarismo difuso y de la auto-coerción23

1. Ensayo | DEMOFASCISMO*Hacia un «neofascismo» global: el «destino» de la Democracia
occidental como destino de la Humanidad*25**2. Invectiva | Obama, Hitler, Stalin,...***«Culto a la Personalidad»
y reforzamiento del orden de dominación*37**3. Ensayo | Domesticaciones***A propósito de la disolución de la Diferencia gitana
y homosexual en inofensiva Diversidad*43**4. Ensayo | Crear, Luchar, Vivir...***El combate contra la Predestinación*57**5. Ensayo | Manteniendo un grado soportable
de desigualdad en las fortunas***[Antonelle contra Babeuf, y ambos contra
el progresismo liberal contemporáneo]*63**6. Invectiva | Terrorismo de Imperio***Ejecución «extrajudicial» de Bin Laden
y cinismo estelar de Occidente*75

7. Ensayo El mal olor de la Utopía. Mito, Dominio y Trabajo <i>Variaciones en torno al duodécimo canto de «La Odisea»</i> <i>[narración del paso ante las sirenas]</i>	77
8. Inectiva Matar libios <i>«Estado de Derecho» en todo el mundo,</i> <i>y en todas partes «libre mercado»: óptima tiranía homicida</i>	85
9. Ensayo Crisis terminales del Capitalismo <i>Estertores de un moribundo que mata</i>	91
10. Inectiva Condeno la violencia del Estado español	99
11. Inectiva Lo peor no es el crimen [Poema para repensar el mal]	101
12. Inectiva La venganza del rebuscador de basuras <i>[Carta de amor desde la inocencia reconquistada].</i>	103

[III] Cultura etnocida y exterminista

En torno a la «farsa sangrienta» del Liberalismo.	107
---	-----

1. Ensayo | Contribución a la crítica de las formaciones culturales dominantes

[I] El mito de la «sociedad civil»	109
[II] La deriva del pensamiento que un día se nombró «contestatario».	120
[III] Literaturas de la «Globalización» Maneras de justificar el imperialismo económico-cultural de las potencias occidentales.	130
[IV] Escrituras sublevadas contra el «pensamiento vil» [también llamado «pensamiento único», «no-pensamiento» o «pensamiento vacuo»].	143

2. Ensayo Del pogrom al programa <i>Hipocresía del interculturalismo y aniquilación de la gitaneidad</i>	149
3. Ensayo Desescolarizar el pensamiento para pensar la Escuela	183
4. Ensayo La Policía de la Historia Científica <i>Crítica interna de las disciplinas académicas, posmodernismo de resistencia y desmitificación de la práctica historiográfica</i>	201
5. Ensayo La Antropología como saber «reclutado» <i>Investigación «colonial», inanidad etnocéntrica y justificación del Capitalismo en la crisis de la disciplina antropológica</i>	217
6. Ensayo «Hoy sabemos que aquel reino de la Razón no era más que el reino de la Burguesía» <i>[En torno a la asunción, por la disciplina histórica, del mito de la Cientificidad].</i>	271
7. Ensayo La Escuela del Capitalismo Global: pedagogías del camuflaje y de la invisibilización <i>[Fragmentos anti-pedagógicos contra el Sistema y «todos» los Sistemas]</i>	
[I] El modelo occidental elitista de educación	293
[II] El azote de la esfera intelectual <i>Reflexiones en torno a la figura «moderna» del Educador</i>	298
[III] Escuelas, profesores y pedagogías: el más cotidiano de los horrores	302
[IV] Escuela y violencia simbólica [invectiva comprimida]	307

[IV] La gestión de la desobediencia: transgresión inducida, conflictividad conservadora [Caleidoscopio de las luchas]	311
1. Ensayo El Síndrome de Viridiana en la política y la búsqueda de sustitutos funcionales del Proletariado <i>En torno a la «adopción depredadora» de la causa indígena por las capas ilustradas de Occidente.</i>	313
2. Invectiva La lucha libre americana es la cifra de nuestro Sindicalismo de Estado <i>Valoración de la huelga general española</i>	329
3. Ensayo Huir del trabajo para curar del trabajo <i>Apuntes para una psico-sociología del «liberado» como beneficiario y maestro del ritual</i>	331
4. Invectiva Es «idiotia» condenar la violencia	355
5. Ensayo Los abanicos de la revuelta en América Latina [I] ¿Revolución sin revolucionarios? [Chávez, Venezuela y el Hombre Nuevo] <i>Ensayo de aproximación crítica al experimento político bolivariano desde la perspectiva antipedagógica</i>	359
[II] Mejor la <i>violencia por inadaptación</i> del Guerrillero que la <i>adaptación a la violencia del mundo</i> del Ciudadano <i>Colombia: revolucionarios sin Revolución</i>	370
[III] Morir por reclamar un techo <i>A propósito del movimiento guatemalteco de pobladores de áreas marginales</i>	377
[IV] Los ojos de la locura <i>Aproximación metafórica, silenciosa, al desafío cubano</i>	390
[V] Los viejos rokeros nunca muerden <i>[Discrepando de Marcos y del EZLN]</i>	395

[VI] Tradicionalismos revolucionarios	
<i>Homenaje lateral al CIPO-RFM,</i>	
<i>organización indígena libertaria</i>	.397
[VII] La igualdad misteriosa	
<i>Etnocidio y heterotopía en América Latina,</i>	
<i>a la luz de Pablo Cingolani</i>	.404
6. Invectiva ¿Tampoco la Mujer?	
Sobre la perdición de los Salvadores	413
7. Invectiva Está claro que Dios es ético,	
pero ¿ha de serlo también el Diablo?	
<i>Cristianos de segunda generación</i>	.417
8. Invectivas 15-M o el paradigma de la revuelta asimilada	
<i>[La indignación profiláctica]</i>	
[I] Al diablo con el Trabajo, la Vivienda y el Futuro	
<i>Invectiva contra la Democracia Real</i>	421
[II] 15-M: Momento travieso de la Organización	423
[III] Reclamamos la dimisión de La Sociedad	425
[IV] Indignarse es cosa de señoritos	426
[V] Los más feos de los hombres [Epílogo]	429



I

La patria y el viaje del Demofascismo. Nota para estropear lectores [Prólogo]

*«Se le hablaba a Sócrates de un hombre
que no había cambiado, en nada, durante su viaje:
Es posible —respondió el filósofo—, porque solo estuvo consigo»*

MONTAIGNE*



Las sociedades democráticas occidentales constituyeron la «patria» del Demofascismo. En «*El enigma de la docilidad*»^[1] avancé una caracterización preliminar de esta formación socio-política, tal y como ha cristalizado en nuestro ámbito. Pretendo ahora, con «*Cadáver a la intemperie*»^[2], aludir también a su «viaje»: su universalización, su «globalización», su modo de arraigar en otros contextos culturales, particularmente en América Latina. En su periplo, el Fascismo Democrático ha contactado con la *diferencia* político-ideológica y con la *otredad* civilizatoria, y ha mostrado sin pudor una faceta que, en su patria, procuraba ocultar: su vocación *altericida*.

En su tierra, en su «casa», veladamente, el Demofascismo desmanteló constelaciones culturales regionales y sectoriales, como la del pueblo gitano, como la del entorno rural-marginal, como la del lumpemproletariado de las ciudades,... Fuera de su patria, en su esfera de influencia y colonización, el *fascio* de las Democracias arrasa las culturas y las formas sociales y políticas de los pueblos originarios, de las comunidades indígenas; y contamina (desvirtúa) experiencias políticas que pretenden superar el *eurocentrismo* secular para forjar sus propios conceptos y su propia praxis —proyectos políticos e ideológicos que, de hecho, logra «asimilar», re-fundar, *demofascistizar*.

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

[*] Cita extraída de «*La sociedad contra el Estado*», CLASTRES, P., Monte Ávila Editores, Caracas, 1978, pág. 4.

[1] GARCÍA OLIVO, P., «*El enigma de la docilidad. Sobre la implicación de la Escuela en el exterminio global de la disensión y de la diferencia*», Virus Editorial, Barcelona, 2009, 2ª edición.

[2] Obra compuesta por trabajos publicados en medios digitales a lo largo de los últimos siete años, como concreciones de un proyecto de investigación aún en curso.

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.* De ahí que, en sus estertores, la razón para escribir alimamente una aspiración turbia, sospechosa, forzosamente excesiva: estropear tales máquinas, estropear hombres, estropear lectores...

Quiero señalar, con este libro, anudando el escrúpulo investigador del ensayo y la fulguración airada de la invectiva, «de dónde parte» y «hacia dónde va» el Demofascismo, con su maleta cultural pudenda; y la manera en que ese sistema, opresivo y etnocida, neo-totalitario, *vive* de nosotros (también de nuestras luchas chinescas, de nuestras desobediencias inducidas, de nuestras «revueltas conservadoras»), proporcionándonos las instrucciones de uso, el *modo de empleo*, de lo que llamamos «vida» por afición a la hipérbole. *Porque hay un espejo, el de todos los días, que nos ve como meros «cadáveres a la intemperie».*





II

**El despotismo de las democracias.
Psicopolítica del autoritarismo difuso
y de la auto-coerción**



DEMOFASCISMO

*Hacia un «neofascismo» global: el «destino»
de la Democracia occidental como destino de la Humanidad*

[I]

Me propongo volver la vista a la realidad histórico-social que la literatura de la Globalización encubre y deniega: el estado y el futuro de la Democracia Liberal. **Marcel Gauchet** ha observado que, ciertamente, las democracias occidentales son aún muy jóvenes; y que, de alguna manera, ignoramos *qué frutos* nos regalarán en su madurez, desconocemos *a dónde* pueden llevarnos. ¿Hacia dónde apuntan las democracias? ¿Qué nos tienen reservado?

No es fácil responder a interrogantes tan intranquilizadoras; pues, como es sabido, en el pasado los regímenes liberales *se mezclaron* con el fascismo, lo prepararon y encumbraron... ¿Acabó ya esa relación? ¿Qué ocurre hoy? Hace poco, **Günter Anders** declaró que la democracia en Alemania era la mera tapadera de un auténtico fascismo; y la verdad es que, ante semejantes invectivas, no siempre se sabe qué responder. ¿Será cierto?

El estado actual de la Democracia es lastimoso. Se ha quedado *sin oponente*, pero se dice que también *sin sustancia*... El desapego de la ciudadanía ante su pretendida «fórmula de autogobierno» no admite ocultamiento: abstención electoral masiva, descrédito

generalizado de los dirigentes y sus camarillas, marea alta del apoliticismo,... Impera un difuso *desencanto político* que en realidad es *desafección a la democracia*. Como he indicado en otra parte, esta aceptación resignada —y, curiosamente, desengañada— del sistema demo-liberal puede interpretarse como simple *docilidad* de la población ante un régimen que se proclama ‘sin alternativa’. Todo cuanto la Democracia prometía (el gobierno del pueblo por el pueblo, la transparencia de la gestión pública, la libertad política,...) se ha venido abajo; y, sin embargo, es esta la fórmula que ha *triunfado*, enterradas las restantes modalidades de organización política. Su victoria sabe amarga, pues se ve empañada por el mencionado movimiento de *deserción cívica* —que la castiga con todos los signos del consentimiento apático y de la des-participación benevolente. «¿Quiere esto decir que la democracia no vivía en realidad más que de su discusión, y que, desprovista en adelante de adversarios, ha entrado en un torpor final en que apenas se tratará ya más que de la gestión reactiva, al día, de una historia sufrida?», se pregunta **Gauchet**.

¿Torpor final? A mí me parece que es ahora cuando la Democracia está empezando a mostrar su verdadero rostro, a desvelarnos sus intenciones; y que solo ahora, dominante, hegemónica, incontestable, sin la posibilidad de legitimarse por contraste, comenzando a hartar incluso a sus aduladores, nos va a sorprender con el raquitismo de su organismo y la malevolencia de sus propósitos. Ya ha mostrado algo de su lado oscuro, como un jirón de su pequeña alma enferma: tiende a *despolitizar* a la población, ahuyentando a los ciudadanos de la política y dejando esa actividad en manos de reducidos círculos de hombres ambiciosos y corruptos, hombres mediocres cultivadores del cinismo.

[II]

¿Con qué sueñan las democracias? ¿En qué quieren resolverse andando el tiempo? Procurar responder a estas preguntas es plantear la cuestión de la relación entre «fascismo» y «democracia». ¿Cómo se define el «fascismo» desde esta arena de la «democracia» en que antaño levantara castillos? ¿Es su contrario? ¿Es otra cosa? ¿Es lo mismo?

La historia de las ideas ha contemplado tres formas de dilucidar estos interrogantes, tres teorizaciones del «fascismo» desde la perspectiva de la Democracia. La primera de ellas, nacida en medios historiográficos académicos, ha querido presentar el fascismo histórico (alemán, italiano) como una suerte de *monstruo* sin parangón, un horroroso fenómeno aislado que respondería a causas muy determinadas, específicas, propias de un tiempo y de unos países, de unos hombres y de unas mentalidades, que poco o nada tienen que ver ya con nosotros. El juego de las causas económicas (crisis, paro, carestía, ruina de la clase media, etc.), sociales (turbulencias, conflictos, amagos de revolución, temor de los poderosos,...), políticas (ascenso de determinadas nuevas formaciones, esclerosis y desprestigio de los partidos tradicionales y casi del sistema democrático en su conjunto...) e ideológicas (difusión de planteamientos racistas, nacionalistas, xenófobos, totalitarios, etc.) se bastaría para explicar un proceso *local*, casi como una planta endémica, que situaría a dos Estados en las *antípodas* mismas de la Democracia. Para estos historiadores, **Mommsen** entre ellos, el «fascismo» constituye la antítesis perfecta de la «democracia»; y su plasmación histórica, en el período de entreguerras, devino como desenlace de procesos y circunstancias ‘particulares’, resultado de una combinación difícilmente repetible de factores ‘concretos’. La Democracia, habiendo aprendido la lección, deberá permanecer siempre alerta, vigilante, para no verse de nuevo amenazada por organizaciones totalitarias que, aprovechando las coyunturas de

crisis y de descontento social, difundirán sus abominables ideas y procurarán fortalecerse sectariamente...

Esta tesis, grata a los políticos y a los gobernantes, pues legitima la Democracia 'por contraste' (el monstruo habita *fuera* de ella; es su contrario absoluto) y tranquiliza de paso a las poblaciones — *Auschwitz* no se repetirá: hemos enterrado en sal su semilla—, no carece de dificultades internas y mantiene algunas cuestiones en la penumbra: aunque, una vez asentadas en el aparato del Estado, las formaciones fascistas minaron desde dentro el régimen liberal, su robustecimiento electoral y su ascenso político se produjeron en el respeto y en la observancia de las reglas del juego democráticas —legalización, comicios, alianzas,... La ciudadanía *quiso* el fascismo y la democracia lo condujo hasta donde debía llegar: la cúpula del Estado...

Con variantes, esta interpretación *liberal* del fenómeno fascista ha terminado formando parte de la ideología oficial del Sistema; y es la que, durante mucho tiempo, se ha enseñado casi sin contestación en nuestras escuelas, la que se difundía privilegiadamente por los medios, etc. Solía verse aderezada con una sobrevaloración del papel de los líderes (**Hitler**, **Mussolini**, *demonizados* a conciencia) y un énfasis exagerado en la incidencia de las ideologías; y, habitualmente, des-responsabilizaba al conjunto de la población, a los 'hombres corrientes' que votaron y aplaudieron hasta el fin a esos partidos, que idolatraron a esos dirigentes, y que —como ha atestiguado recientemente **Goldhagen**— tampoco quisieron perderse siempre la ocasión de participar *motu proprio* en las torturas, en los asesinatos...

[III]

La segunda interpretación surgió en los medios historiográficos y politológicos marxistas, en encendida polémica con las versiones liberales. Desde esta perspectiva, que halló en **Nicos Poulantzas** un sustentador de excepción, la «democracia representativa» y el «fascismo» deben conceptuarse como *dos cartas* (valga la metáfora) que la burguesía dominante, las oligarquías nacionales, los valedores sociales y económicos del Capitalismo, pueden poner encima de la mesa, una u otra, guardándose la sobrante debajo de la manga, en el momento en que les interese. En tiempos de bonanza económica y de paz social, la *carta democrática* sirve mejor a sus aspiraciones, atenuando el recurso al aparato de represión física y suscitando pocos ‘problemas de legitimación’. Pero en tiempos de acentuada conflictividad social, bajo la amenaza (real o imaginaria) de que se fragüe un proceso revolucionario anticapitalista, tiempos de crisis económica, de desórdenes, de descontento generalizado, de efervescencia de las ideologías contestatarias, etc., las burguesías hegemónicas, las clases dominantes que controlan e instrumentalizan el aparato del Estado, recurrirán, para salvaguardar sus posiciones de privilegio, a esa terrible *carta (fascista) que esconden debajo de la manga*, y alentarán, financiarán y sostendrán el «proceso de fascistización» encargado de restaurar el Orden e impedir que el sistema capitalista se lesione.

El «fascismo» no se percibiría ya, desde esta plataforma conceptual, como un ‘horror’ enterrado para siempre en el pasado; sino como una opción para el Capital, una mera *alternativa funcional a la Democracia*, monstruo sustitutorio que muy fácilmente puede re-visitarnos, una baza a la que jamás renunciarán las burguesías consolidadas... Según esta interpretación, sin duda menos tranquilizadora, el «fascismo» no constituye la antítesis de la «democracia»: aparece más bien como su *hermano de sangre*, su recambio ocasional. Dejando a un lado toda sensiblería ‘humanista’, lo peor que cabría decir del fascismo es que sirve a los mismos intereses

que la democracia: allí donde el fascismo es malo, la democracia es perversa. Hijos los dos del sistema capitalista, sus historias correrán siempre de la mano, ocultándose uno detrás del otro, sucediéndose rítmicamente...

[IV]

La tercera interpretación ha surgido en medios filosóficos y literarios; y es la menos complaciente, la más inquietante de cuantas conocemos. Por presentarla brutalmente: sostiene que el «fascismo», bajo nueva planta, es el *destino* de la Democracia, su verdad y su futuro, aquello hacia lo que apunta, el lugar al que nos lleva, su esencia desplazada y pospuesta. Yo me adhiero a esta versión...

La democracia representativa conduce a un fascismo de nuevo cuño; y, al globalizarse esta como fórmula de organización política en nuestros días, se mundializa también dicho «neofascismo» en tanto *desenlace* de la Humanidad. Paradójicamente, las raíces de esta lectura pueden encontrarse en «*Dialéctica de la Ilustración*», de **Adorno** y **Horkheimer**, autores que no suscribirían el desarrollo dado a la perspectiva que con su obra arrojaron. La *Teoría Francesa* (**Foucault**, particularmente), con su apropiación de los posicionamientos de **Nietzsche**, constituye la segunda fuente. Desde estas dos tradiciones (*Escuela de Frankfurt*, *Pensamiento Genealógico*), se han ido aportando los materiales teóricos y conceptuales con que fundamentar el desenmascaramiento de la democracia representativa liberal como *larva* del «neofascismo». Las dos corrientes, a pesar de sus discrepancias, de sus diferentes trayectorias intelectuales, han coincidido en la constatación de una circunstancia cuyo reconocimiento aún molesta al ‘saber oficial’: que los regímenes democráticos liberales de Occidente se amparan en la misma forma de racionalidad y recurren a los mismos procedimientos que los fascismos históricos y el estalinismo (véase, a este respecto, «*¿Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto*», opúsculo de

Michel Foucault). Esta ‘identidad’ de los *aprioris* conceptuales, de las categorías rectoras, de la matriz filosófica de los fascismos, del estalinismo y la democracia —tres modulaciones de una misma forma de racionalidad, tres excrecencias de la racionalidad política burguesa—, deriva del hecho de que nuestra Cultura *se ha cerrado* sobre su punto de anclaje en la Ilustración y ha desarrollado sus conceptos políticos en la obediencia a los dictados logocéntricos de la Ratio, en el sometimiento riguroso al Proyecto Moderno.

Establecida esta afinidad *de fondo* entre «fascismo» y «democracia», nada excluía que aquel pudiera ‘suceder’ a esta —o, mejor, superponerse—, sobre todo si se manejaba un concepto amplio, poco restrictivo, del mismo. A la elaboración de ese *concepto amplio de «fascismo»*, que admitiría una considerable diversificación en sus manifestaciones y legitimaría la idea de un «fascismo de nuevo cuño» —con un formato distinto al ‘antiguo’, pero una identificación en sus caracteres básicos generadores—, se ha aplicado, entre otros, **E. Subirats**. Para este autor, la *ausencia de resistencia* interna (ausencia de oposición estimable, de crítica, de contestación; es decir, ‘docilidad’ de la población) y el *expansionismo exterior* (beligerancia, afán de universalización) constituirían los dos rasgos capitales, definidores, del «fascismo» como fenómeno socio-político. Yo añadiría un tercero: *la voluntad de exterminar la Diferencia* (diferencia cultural, psicológica, político-económica,...). Estos tres rasgos emparentan a las experiencias alemana e italiana de «fascismo» —los llamados *fascismos históricos*— con los modelos de formación del espacio social (pautas de gobierno de las poblaciones, usos de gestión socio-política) que tienden a caracterizar a los regímenes demo-liberales. Cabría hablar, así, de un *neofascismo* superpuesto, en mayor o en menor grado, al aparato político de la democracia (elecciones, parlamento, partidos, etc.); un *neofascismo de y en las democracias* —fascismo democrático o *demofascismo*— no sé si venidero o instalado ya en nuestras sociedades...

[V]

Creo que estamos en el umbral de esa nueva época, si no hemos entrado ya en ella. Y lo menos importante es la adecuación o inadecuación de la expresión que he elegido para designarla. Podría haber hablado de «despotismo democrático»; pero el término se me quedaba corto, al no aludir al expansionismo y a la represión de la Diferencia. Podría haber dicho «posdemocracia»; pero no quería dar la sensación de que me sumaba a una moda (la moda de los «post»: «post-moderno», «post-industrial», «post-historia»,...). Las diversas corrientes de pensamiento que han querido distanciarse del Proyecto Moderno, que procuran dar la espalda a la cadena de mitos que nos legó la Ilustración —cadena que tanto estiman las oligarquías del Planeta—, surten elementos, perspectivas, conceptos, para fundar y desarrollar esta idea de la *posdemocracia* o del *demofascismo*. Yo me he limitado, en un libro reciente, a señalarla y a recolectar indicios de que no es una fantasía, de que tiene los pies en la tierra... Y me ha interesado esta problemática, podéis imaginarlo, porque considero que ya ha empezado a sobrevenirnos la Escuela del *neofascismo*, signo y fragua de los nuevos tiempos... A golpes de «reforma», ya está quedando medio embastada la Escuela *posdemocrática*...

[VI]

He aludido a los rasgos que asimilan la «posdemocracia» al concepto amplio de «fascismo», caracteres que comparte con las experiencias totalitarias de Alemania y de Italia. Ahora quisiera referirme a los aspectos que la distinguen y singularizan, casi oponiéndola al modelo de los fascismos históricos.

Se detecta, en primer lugar, una clamorosa falta de entusiasmo hacia el régimen liberal, antítesis del ‘calor de masas’ que acompañó a los fascismos *antiguos*. Esta «falta de entusiasmo» de-

viene, en parte, como una consecuencia de la *despolitización de la sociedad* a que ha abocado la práctica insulsa del liberalismo político (votar y esperar a ver qué pasa, esperar a votar porque no ha pasado nada). Frente a la re-politización de la ciudadanía que distinguió a las Alemana e Italia ‘fascitizadas’, tenemos hoy el apoliticismo creciente de los hombres y mujeres nominalmente *demócratas*, cada vez más decepcionados por una fórmula que les prometía nada menos que la «autodeterminación política». Falta de entusiasmo: desilusión, desencanto, abulia,...

En segundo lugar, el «demofascismo» se caracteriza por la *subrepción* progresiva (invisibilización, ocultamiento) de todas las tecnologías de dominio, de todos los mecanismos coactivos, de todas las posiciones de poder y de autoridad. Tiende a reducir al máximo el aparato de represión física, y a confiar casi por completo en las estrategias psíquicas (simbólicas) de dominación. La dialéctica de la Fuerza debe ceder ante una dialéctica de la Simpatía... La represión posdemocrática resulta, francamente, ‘*muy buena*’ como *represión*. Decía **Arnheim** que, en pintura como en música, «la buena obra *no se nota*» —apenas hiere nuestros sentidos. De este género es, me temo, la represión demofascista: buenísima, ya que ‘no se nota’, casi no se ve. Su ideal se define así: «convertir a cada hombre en un policía de sí mismo». Y, en la medida en que deban subsistir figuras explícitas de la autoridad, posiciones empíricas de poder, estas habrán de dulcificarse, suavizarse, diluirse o esconderse: policías «amistosos», carceleros «humanitarios», profesores «casi ausentes»,... En los espacios en que deba perdurar una relación de subordinación, un reparto disimétrico de las cuotas de poder, se procurará que los *dominados* (las víctimas, los subalternos) tomen las riendas de su propio sojuzgamiento y ejerzan de «doblegadores de sí mismos»: los estudiantes que actuarán como ‘auto-profesores’, damnificados de sí, interviniendo en todo lo escolar, opinando sobre todo, dinamizando las clases, participando en el gobierno del Centro y, llegado el caso, auto-suspendiéndose orgullosamente, valga el ejemplo. Por esta

vía, el «objeto» de la práctica institucional asumirá parte de las competencias clásicas del «sujeto», una porción de las prerrogativas de este y también de sus obligaciones, convirtiéndose, casi, en sujeto-objeto de la práctica en cuestión. Los estudiantes haciendo de profesores; los presos ejerciendo de carceleros, de vigilantes de los otros reclusos; los obreros, como capataces, controlándose a sí mismos y a sus compañeros,... De aquí, de esta hibridación, de esta semi-inversión (seudo-inversión) de los papeles, se sigue una *invisibilización de las relaciones de dominio*, un encubrimiento de los dispositivos coactantes, una postergación estratégica del recurso a la fuerza...

No todos los estudiantes, los obreros, los presos, etc., caen en la trampa, por supuesto: *Harcamone*, el «criminal honrado» de *Genet*, que verdaderamente *se había ganado* la Prisión (asesinando niños), y no como aquellos otros que recalaban en «la mansión del dolor» (*Wilde*) por razones patéticas —víctimas de errores judiciales, ladronzuelos arrepentidos, delincuentes ocasionales y hasta involuntarios,...—, quiere un día regalarse el capricho de matar a un carcelero. Y no se equivoca de objeto: no elige a la sabandija de turno, al sádico prototípico, cruel e inhumano; sino a aquel jovencito idealista, lleno de buenas intenciones, que habla mucho con ellos, dice ‘comprenderlos’, les pasa cigarrillos, critica a los mandamases de la Prisión, y no se permite nunca la agresión gratuita. *Harcamone* se da el gusto de asesinar al carcelero a través del cual la institución penitenciaria enmascara su verdad, *miente* cínicamente y aspira incluso a «hacerse soportable»... Tampoco los pobres de «*Viridiana*» se dejaron engañar del todo por la cuasimonja que los necesitaba para sentirse piadosa, generosa, virtuosa, y que no escatimaba ante ellos los gestos (indignos e indignantes) de una *conmiseración* imperdonable. Estuvieron a un paso de violarla o de asesinarla... La pobreza profunda es terrible («Mi privación *mata*», parece querer decirnos, después de cada asesinato, el *Maldoror* de *Isidoro Ducase*): con ella nadie puede jugar, sin riesgo, a *ganarse el Cielo*... Por desgracia, ya no quedan práctica-

mente asesinos con la honestidad y la lucidez de *Harcamone*, ni pobres con la entereza imprescindible para odiar de corazón a los «piadosos» que se les acercan carroñeramente... La «posdemocracia» desdibuja y difumina las relaciones de sometimiento y de explotación, ahorrándose el sobre-uso de la violencia física represiva que caracterizó a los antiguos fascismos...

[VII]

Y es que el «demofascismo» será, o es, un ordenamiento de hombres extremadamente *civilizados* —es decir, parafraseando y sacando de sus casillas a **Norbert Elias**, hombres que han interiorizado, en grado sumo, el aparato de auto-coerción y se han habilitado de ese modo para soportarlo todo sin apenas experimentar emociones de disgusto o de rechazo. Hombres sumamente «manejables», incapaces ya de odiar lo que es digno de ser odiado y de amar de verdad lo que merece ser amado; hombres *amortiguados* a los que desagrada el conflicto, ineptos para la rebelión, que han borrado de su vocabulario no menos el «sí» que el «no» y se extinguen en un escepticismo paralizador, resuelto como conformismo y docilidad; hombres que no han sabido intuir *los peligros de la sensatez* y mueren sus vidas «en un sistema de capitulaciones: la retención, la abstención, el retroceso, no solo con respecto a este mundo sino a todos los mundos, una serenidad mineral, un gusto por la petrificación —tanto por miedo al placer como al dolor» (**Cioran**). Nuestra Civilización, nuestra Cultura, en su fase de decadencia (y, por tanto, de escepticismo/conformismo), ha proporcionado a la «posdemocracia» los hombres —moldeados durante siglos: «Aquello que no sabrás nunca es el transcurso de tiempo que ha necesitado el hombre para elaborar al hombre», advertía **Gide**— que esta requería para reducir el aparato represivo de Estado; hombres avezados en la nauseabunda técnica de vigilarse,

de censurarse, de castigarse, de corregirse, según las expectativas de la Norma Social.

En aquellos países de Europa donde la Civilización por fin ha dado sus más ansiados frutos de «urbanidad», «virtud laica», «buena educación»,... (*civilidad*, en definitiva), el Policía de Sí Mismo *posdemocrático* es ya una realidad —ha tomado cuerpo, se ha encarnado. Recuerdo con horror aquellos nórdicos que, en la fantasmagórica ciudad del Círculo Polar llamada *Alta*, no cruzaban las calles hasta que el semáforo, apiadándose de su absurda espera (apenas pasaban coches en todo el día), les daba avergonzado la orden. Y que pagaban por todo, religiosamente, maquínicamente (por los periódicos, las bebidas, los artículos que, con su precio indicado, aparecían por aquí y por allá sin nadie a su cargo, sin mecanismos de bloqueo que los resguardaran del hurto), aun cuando tan sencillo era, yo lo comprobé, llevarse las cosas por las buenas... Para un hombre que ha robado tanto como yo, y que siempre ha considerado la desobediencia como la *única moral*, aquellas imágenes, estampas de pesadilla, auguraban ya *la extinción del corazón humano* —será solo *un hueco* lo que simulará latir bajo el pecho de los hombres demofascistas...

[3 de noviembre de 2006]

OBAMA, HITLER, STALIN,...

«Culto a la Personalidad»
y reforzamiento del orden de dominación

[I]

Durante siglos, nuestra Cultura nos ha preparado para aceptar el *mesianismo*, para creer en Cerebros Clarividentes, Seres Iluminados capaces de resolver buena parte de los problemas del mundo. Somos los hijos de una Civilización fundada en el *elitismo*, en la separación entre los «ilustrados» y las masas ignorantes, sustentada por el prejuicio de que una minoría de «gentes cultivadas» debe *educar* a una grey supersticiosa y confundida, manipulable en virtud de su no-saber. En «*El Político*», **Platón** sancionaba ya este abismo entre los «domesticadores» y los «domesticados». La ontología, la teología y la teleología, incardinadas en nuestra tradición cultural, nos han facultado para aplaudir determinadas *posiciones de autoridad*, para asumir roles subalternos, para admitir la posibilidad de un Dirigente Filantrópico.

[II]

Esta estructura filosófica, cultural, es la que sigue prestando un margen de legitimidad a la figura funesta del «profesor», del *educador mercenario*. Y también proporciona una cuota injustificada de ‘honorabilidad’ a cierto club selecto de trepadores cualificados. El «sueño» americano de la escalada social, responsable de pesadillas que padecen, en la vigilia, demasiados pueblos del mundo, apenas puede entenderse en ausencia del mencionado entramado onto-teo-teleológico. Correspondió a **Foucault** señalar sin contemplaciones la *afinidad conceptual y procedimental* entre el fascismo histórico, el estalinismo y la democracia liberal. En «*Por qué hay que estudiar el poder. La cuestión del sujeto*», nos alertó sobre la vocación despótica y genocida de nuestra formación cultural. *Auschwitz* es la cifra de las democracias, si bien echó a andar bajo el nazismo. Elementos de esta crítica, perceptibles en **Nietzsche**, **Stirner** y otros, y, si nos remontamos a los momentos fundacionales de la civilización occidental, en los filósofos griegos de la escuela cínica, la llamada *Secta del Perro* (**Diógenes**, **Antístenes**,...), serán retomados más tarde por los pocos escritores occidentales que sobrevivieron a la marea alta del Pensamiento Único. Consuela saber que han existido **Deleuze**, **Cioran**, **Anders**, **Bauman**, **Sloterdijk**,...

[III]

Porque pisamos ese suelo filosófico se ha podido suscitar una simpatía risible, y al mismo tiempo trágica, por **Obama**, cuando **Obama** es, desde hoy, el encargado de defender los intereses *del pueblo estadounidense* en contra de los intereses de todos aquellos otros pueblos cuya mera supervivencia peligra ante la idea de un Estado «hegemónico», o de una alianza «multilateral» de Estados expansivos, vigilante de la ortodoxia ético-jurídica del Planeta.

Simpatía ridícula, no menos que dramática, cuando **Obama** es el elegido para atizar las ambiciones del Capital trasnacional en contra de toda forma *localista* de organización social y económica que repudie la moderna idolatría del Mercado y del Interés, de la Producción y de la Ganancia. Simpatía necia, zafia y, aún en mayor medida, «criminal», cuando **Obama** ha asumido el proyecto monstruoso de *gestionar*, sin rendir cuentas ante nadie, en beneficio exclusivo de las cúpulas capitalistas y de las clases medias capitalistas, el declinar mismo del Capitalismo.

[IV]

El Capitalismo entra en su noche con un hombre embozado al frente. Este hombre avanza con una luminaria en su mano izquierda y con un fusil en la derecha. El foco de luz le permite encandilar, y ya es grande la recua de deslumbrados que por él suspira; y el fusil le servirá para abrirse paso entre aquellos que no se dejen cegar. Aún no ha tenido tiempo de usar su mano derecha, que esconde oportunamente... El Capitalismo, barco a la deriva, naufragará con un vocero óptimo de su filosofía constitucional disputando el timón *a otros canallas*: **Obama**, el presidente que mejor adorna la *mentira* de la libertad política (ilusión de autogobierno popular pronto sepultada bajo el alud de los partidos, de las elecciones, de las fórmulas de «representación»), el moralista que mejor esgrime el *cuchillo* de los Derechos Humanos occidentales (y lo blande sin pestañear ante quienes alientan concepciones diferentes de la dignidad del hombre), el caudillo que va a seguir impulsando masacres y genocidios (en el área islámica, entre los pueblos indios de América Latina, en África,...).

[V]

La crisis contemporánea de todas las formas *inmediatamente autoritarias* de gestión del espacio social ya había sido anunciada: **Bush** era disfuncional, se soportaba como un molesto anacronismo. Las sociedades posdemocráticas occidentales exigen una gestión «invisible» de ese espacio; reclaman un autoritarismo disfrazado de *nada*, vestido de *ausencia*. En las cárceles, funcionarios ‘amables’, armados hasta la nómina de psicología y de tontorrones propósitos terapéuticos. En las fábricas, empresarios ‘obreristas’ que ayudan a sus trabajadores a adquirir viviendas o a organizar sus viajes de verano. En las escuelas, *ingenieros de métodos alternativos* que diseñan sistemas pedagógicos capaces de modelar a conciencia la subjetividad dócil de sus víctimas, a las que se les concederá toda la participación y todo el protagonismo en el proceso mismo de su esterilización ético-política. Por las calles, policías respetuosos, humanitarios, adoradores del bien, sacrificándose por los intereses generales de la comunidad. Y, al frente del gobierno, *Obama mejor que Bush...*

En un escenario de irrupción de la crisis económica tiende a enturbiarse esta profilaxis social y política, en el mundo del trabajo particularmente. Pero se trata de una nube pasajera: incluso bajo la Depresión inminente se procurará atenuar el rigor y la arbitrariedad de los empresarios, en aras de un clima de reconciliación. Las sociedades demofascistas contemporáneas, forjadoras de un nuevo *sujeto* histórico, el «policía de sí mismo», hombre que se auto-controla y auto-reprime, demandan gobernantes como **Obama** para rayar en su perfección ominosa.

[VI]

Si pudiera abrigar esperanzas, me diría, no obstante, que las «crisis terminales del Capitalismo», conmociones socio-económicas que nos visitarán cada vez con peor gesto, habrán de llevarnos necesariamente *a otro mundo*, a pesar de **Obama** y hasta gracias al cadáver político y filosófico de todo lo que **Obama** representa: la vigencia del nefasto «culto a la personalidad», del «elitismo» intelectual y moral, de los bajos instintos mesiánicos y del muy homicida *providencialismo* de Occidente. Pero soy un hombre desesperado... Actualización de los conceptos filosóficos y de las categorías epistemológicas que arroparon y encumbraron a **Hitler** y a **Stalin**, optimización de muchos de sus procedimientos coercitivos, **Obama** encarna la promesa de aquel «campo de concentración al aire libre», donde la disensión se extingue, que tanto temiera **Adorno**, y la garantía de muchos «auschwitzs» regionales para aniquilar puntualmente la diferencia. *Por el modo en que Obama ha seducido, podemos temernos lo peor.*

[27 de enero de 2009]



DOMESTICACIONES

A propósito de la disolución de la Diferencia gitana y homosexual en inofensiva Diversidad

*«La imitación es la ley del mundo actual.
Sus conexiones se vuelven de una riqueza excesiva.
Todos los pueblos se imitan. Las capitales no difieren entre sí
más que por los restos del pasado...»*

PAUL VALÉRY

[I]

Exterminio de la Diferencia

Junto a la incontestable ‘docilidad’ de la población, un 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. Haciéndole una pequeña trampa a la etimología, podríamos conceptualizar la ‘diversidad’ (diversidad) como «distintas “versiones” de Lo Mismo», y presentarla así como el resultado del trabajo de vaciado de sustancia que el poder despliega sobre la Diferencia. 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 *nódulo* 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 barriados 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 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. ¿Hay algo más «acariciador» que salir a la calle y tropezar con gentes de todas las razas, atuendos de todas las clases, infinidad de *looks* y de símbolos, etc., sabiendo desde el principio que esos hombres persiguen en la vida prácticamente lo mismo que nosotros, piensan casi igual, y no hay en el corazón o en el cerebro de ninguno de ellos nada que nos cuestione, nada perturbador de nuestra existencia?

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. «Globalización» es solo una palabra engañosa y rentable, que remite a la realidad de una occidentalización acelerada del Planeta. Y «occidentalización» significa, a la vez, exterminio de la diferencia *exterior*, esa diferencia arrostrada por las otras culturas, y disolución de la diferencia *interior* en mera e inofensiva diversidad. Por este doble trabajo homogeneizador se avanza hacia la hegemonía en la Tierra de una sola voz y un solo espíritu, voz y espíritu de hombres dóciles e indistintos, intercambiables y sustituidos, funcionalmente equivalentes. Algo más y algo menos que el «hombre unidimensional» de **Hebert Marcuse**: el ex-hombre, con su no-pensamiento y su pseudoindividualidad. 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. Por naturaleza, es una instancia de homogeneización (cultural, caracteriológica) implacable, un poder *altericida*.

[II]

Absorber, vomitar

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 «eméo»: 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 integración 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». En palabras de **Zygmunt Bauman**: «Propongo el término “proteofobia” para aludir a los sentimientos confusos, ambivalentes, que provoca la presencia de extraños, de aquellos “otros” subdefinidos, subdeterminados, que no son vecinos ni foráneos,

aunque (de modo paradójico) potencialmente son las dos cosas. El término “proteofobia” define los recelos que suscitan estos fenómenos disímiles, multiformes, que se resisten tenazmente a cualquier metodización, minando los patrones ordinarios de clasificación [...]. Es decir, “proteofobia” significa aversión frente a situaciones en las cuales uno se siente perdido, confuso, impotente [...]. Encontrarse con extraños es, con mucho, el caso más craso y mortificante».

Controlar los procesos de la formación del espacio social significa desplazar los epicentros de la proteofobia, escoger los objetos sobre los que se concentrarán las sensaciones proteofobas, y someter estos al baño alterno de las estrategias fágicas y émicas. Extremistas, comunistas, anarquistas, árabes, minorías étnicas o sexuales, inmigrantes, etc., han sido eventualmente «seleccionados» como objetos de la proteofobia, vale decir de la aversión «popular», padeciendo de inmediato las asechanzas de las estrategias de asimilación y de exclusión... De una forma permanente, estas estrategias se han cebado en lo que cabe denominar «subjetividades irregulares» (caracteres erráticos, personalidades descentradas) y, en general, en todos esos hombres que, como muchos de nosotros, *no estando locos, no pudieron ser cuerdos...*

[III]

*«No es ya el sueño de la Razón el que engendra monstruos,
sino la Razón misma, insomne y vigilante»*

G. DELEUZE

¿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 Pro-

yecto Moderno, la secuencia epistemológico-ideológica que aboca a la aniquilación de la alteridad, al exterminio de la Diferencia. 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 (caudillismo, fascismo histórico, estalinismo, democracia «real»), como subrayaron **Foucault** por un lado —desarrollando las sospechas de **Nietzsche**— 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**), teniendo —puede decirse así— un hijo legítimo en **Hitler** (según **Herman Lübbe**) y no cabe duda de que otro en **Stalin**. 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,... La homologación «global», la homogeneización 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, en la matriz epistemológica y filosófica del democratismo dominante, en el código generativo de toda narrativa liberal. Es la Modernidad misma, nuestra Razón Ilustrada, la que prepara y promueve, a escala mundial, el acoso y derribo de la Diferencia...

[IV]

Con el mimo de una madre loca

Estoy diciendo que, en las sociedades democráticas y aprovechando los recursos epistémicos y conceptuales de la Razón Moderna, el poder despliega estrategias de disolución de la Diferencia en inofensiva Diversidad. ¿Cómo argumentar esta tesis? ¿Cómo fundamentarla? O bien no es posible, o bien ignoro el modo. Confieso que, en verdad, no sé *cómo* se piensa; y que ni siquiera termino de comprender qué es eso que llamamos «pensamiento», para qué sirve, cómo se usa, de qué está hecho. A veces me asalta la sospecha de que nuestra Cultura ha compuesto una descomunal comedia, una comedia bufá de todas formas, en torno a lo que sea el Pensamiento, y que luego ha repartido arbitrariamente los papeles. Dentro de esos papeles hay uno que destornilla de risa, y en el que por nada del mundo me gustaría reconocerme: la figura del *pensador* —el fantasma, el fantoche, el impostor del intelectual académico. Aunque ignoro en qué consiste el pensamiento, estoy persuadido de que, si lo hay o lo ha habido, no tiene nada que ver con la práctica y los resultados de nuestros «pensadores», hombres que se limitan a encadenar citas, superponer lecturas, siempre entre los muros de sus departamentos, en las jaulas de sus Universidades, bajo la luz de sus flexos, separados de la realidad y hasta de la vida, habiendo proscrito el empleo de los ojos para otra cosa que no sea resbalar sobre las páginas de un libro o la pantalla de un ordenador, que todavía conservan las piernas, pero como un órgano inútil, innecesario, casi atrofiado, hombres sobrealimentados, sobreestimados, sobreimbecilizados, halagados interesadamente por el Poder, que, en mi opinión, los trata y los cuida *con el mimo de una madre loca*. Por eso, y puesto que no sé pensar, me voy a dedicar a aquello que mejor se me da, y que aún requiere el empleo de los ojos, de las piernas, de los oídos: me voy a contentar con *recolectar indicios* de que la Diferencia está siendo aplastada y subsumida como mera Diversidad.

[V] Desgitanización

Sobran los indicios de que, por su pasión uniformizadora, nuestra Cultura ataca y somete los reductos de la alteridad regional, nacional, étnica, ideológica, etc., asimilando lo que puede y excluyendo lo que se le resiste. Paradigmático resulta, en nuestro país, el caso gitano, signo mayúsculo de lo que cabe esperar de Occidente: la eliminación progresiva, y aún así traumática, de aquello que, por no poder explotar, no quiere comprender... Terca, orgullosamente, el pueblo gitano ha mantenido durante siglos su especificidad caracteriológica, su «diferencia» existencial y cultural, en un mundo muy poco preparado para respetarla, para *soportarla*. El temor «popular» a los gitanos (la proteofobia que aquí y allá despiertan) está justificado; pero no por su presunta afición al delito, sino por algunos rasgos de su identidad colectiva, de su idiosincrasia, que chocan frontalmente con los hábitos y la manera de pensar del resto de la sociedad —y, por ello, se perciben como una amenaza, un desafío, una insumisión desestabilizadora. Voy a referir dos ejemplos clamorosos...

En primer lugar, su desinterés por toda Patria, por todo País que deberían reconocer como «suyo» (y amar, cuidar, defender, matar en su nombre si es preciso...), y su reivindicación complementaria del Camino, de la libertad absoluta de movimientos, del Derecho al Nomadismo, de la opción de vivir de paso —vivir la senda y en la senda. Figuras de un rechazo sorprendente de lo sedentario, de la instalación, de la adscripción territorial, los gitanos (quizás más los de ayer que los de hoy) han sostenido que, en realidad, *los Caminos no conducen a las Casas* —huyen de ellas, dándole la espalda en todas las direcciones... Son los Caminos los que nos salvan de las Casas; los que existen para que los hombres no se consuman en sus habitáculos *perpetuos*, en sus hogares *definitivos*, y para que se den cuenta de que nadie les ha condenado a vivir la vida de las patatas —no tienen por qué nacer, cre-

cer y morir en el mismo sitio, por muy bonito que sea el huerto. Esta vindicación extemporánea del Camino, del Nomadismo; esta desafección, verdaderamente hermosa, hacia cualquier pedazo de tierra, hacia la idea misma de Estado (o Estado-Nación), hacia las fantasías del «espacio vital», etc., tan extraña en el contexto de los nacionalismos ascendentes, de las guerras por las «patrias» (pensemos en Israel), de la proliferación y reordenación de las fronteras,..., convierte a la etnia gitana en una auténtica *rara avis* de la contemporaneidad, reservorio milagroso de la Diferencia.

En segundo lugar, está o ha estado en la subjetividad gitana, o en la subjetividad de un segmento de la colectividad gitana, la idea de que, puestos a elegir entre la Venganza y la Justicia, más vale optar por la primera y olvidarse de la segunda (**Camarón:** «unos pidiendo Justicia, otros clamando Venganza»). En este sentido, el patriarca de las tribus gitanas, más que «administrar la Justicia», llevaba al corriente y medía el desenvolvimiento espontáneo de las «venganzas», velaba por cierta proporción en el «desagravio». Se trata, desde luego, de una concepción absolutamente inadmisiblemente, intolerable, en el escenario de nuestros pagadísimos de sí mismos «Estados de Derecho», escenario de una sacralización bastante zafia, bastante mojigata, del aparato judicial y de la Justicia; una concepción en la que destella una diferencia esplendorosa, reluciente, insufrible, contra la que el «buen sentido» de nuestra sociedad se emplea con todas sus armas... Solo añadiré una cosa: yo, aunque no sabría precisar qué es lo que tengo a favor de la Venganza, sí podría explayarme con lo mucho que tengo en contra de la Justicia. Quizás por eso, a lo largo de mi vida me he «vengado» muchas veces, y nunca he puesto un pleito...

La «diferencia» gitana se alimenta también de otras disposiciones, en las que no puedo detenerme a pesar de su interés: entre ellas, una cierta fobia al enclaustramiento laboral, a la asalarización, al confinamiento de por vida como «trabajadores». Por esta antipatía a la proletarización, los gitanos han preferido ganarse la vida de otras formas: el pequeño comercio ambulante, los espec-

táculos, los oficios manuales, las artesanías,... La interesada «invitación» a que se conviertan en obreros, y vendan su fuerza de trabajo sin mala conciencia ni arrepentimiento, nunca les ha llegado al alma...

Contra esta «idiosincrasia» gitana, los poderes de la normalización y de la homogeneización han desplegado tradicionalmente todo su arsenal de estrategias inclusivas y exclusivas, asimiladoras y marginadoras. Se ha pretendido «sedentarizar» al colectivo gitano; y se ha puesto un delatador empeño en «escolarizar» a los niños, «laborizar» a los mayores, «domiciliar» a las familias... El éxito no ha sido completo; pero es verdad que, aún a regañadientes, una porción muy considerable de la etnia gitana ha tenido que renunciar a sus señas de identidad, des-gitanizarse, para simplemente «sobrevivir» en un mundo que en muchos aspectos aparece como la antítesis absoluta, la antípoda exacta, de aquel otro en que hubiera podido ser fiel a sí misma. Otros sectores del colectivo gitano, por su «resistencia» a la normalización, han padecido el azote de las estrategias excluyentes y marginadoras, cayendo en ese espacio terrible de la delincuencia, la drogadicción, el lenocinio y la autodestrucción.

La tribu gitana, nómada, enemiga de las casas y amante de la intemperie, con niños que no acuden a la escuela y hombres y mujeres que no van a la fábrica, indiferente a las leyes de los países que atraviesa,..., era un ejemplo de libertad que Occidente no podía tolerar; un modelo de existencia apenas explotable, apenas «rentabilizable» (económica y políticamente); un escarnio tácito, una burla implícita, casi un atentado contra los principios de fijación (adscripción) residencial, laboral, territorial, social y cultural que nuestra formación socio-política aplica para controlar las poblaciones, para someterlas al aparato productivo y gestionar las experiencias vitales de sus individuos en la docilidad y en el mimetismo.

La «hipocresía» del reformismo, particularmente la del *reformismo multiculturalista* (que extermina la Diferencia alegando que

su intención es la de salvaguardarla), se ha mostrado casi con obsenidad en esta empresa de la domesticación del pueblo gitano. Recuerdo esas «urbanizaciones» proyectadas para los gitanos pensando —se decía— en su especificidad («en contacto con la naturaleza», vale decir, en los suburbios, en el extrarradio, donde el suelo es más barato y los miserables se notan menos; con patios y zonas destejadas para que pudieran ser felices contemplando sus luceros, sus lunas, sus estrellas, «de toda la vida»; con corrales y establos para sus «queridos» animales, caballos o burros, perros, algunas cabras, etc.; habitaciones amplias donde cupiera todo el clan; etc., etc., etc.) y a las que, en rigor, solo tengo una cosa que objetar: están muy bien, pero les faltan ruedas —pues esta gente ama el camino. ¡Ponedle ruedas y serán perfectas! Recuerdo los programas «compensatorios», o «de ayuda», con los que en las Escuelas se pretendía dobligar la altiva e insolente personalidad de los gitanos descreídos e insumisos. ¡Qué horror!

[VI]

Contra la libido desatada, contra el desorden amoroso

Probablemente, también las llamadas «minorías sexuales» están siendo neutralizadas como «diferencia» y asimiladas en tanto inofensiva «diversidad». Creo que, en relación con los homosexuales, el Sistema ha cambiado de táctica y va dejando atrás las estrategias *exclusivas* (marginación, discriminación, penalización tácita o efectiva) para abundar en las estrategias *inclusivas*, asimiladoras. El pasaje no se ha completado, y las dos estrategias pueden estar aún conviviendo —una exclusión que se relaja pero no desaparece, y una inclusión que va ganando terreno—; aunque los indicios hablan de un deslizamiento hacia la «integración», hacia la absorción. Así, la conceptualización de la «pareja homosexual» como «pareja de hecho» y su progresiva equiparación legal con las parejas heterosexuales, junto a la posibilidad, abierta en algunos países, de que

las familias homosexuales puedan adoptar niños, «hacerse» —de un modo o de otro— con «hijos», revela el propósito (política e ideológicamente inducido) de encerrar la homosexualidad en los esquemas dados, establecidos, esencialmente «represivos», de Familia y Vínculo de Pareja. Una pareja homosexual con hijos es ya, únicamente, una variante «diversa» de la pareja clásica, *familiarizada*. La ideología familiarista capta de este modo al homosexual; y los esquemas conservadores que reducen la afectividad y la sexualidad al juego timorato del número dos (la pareja) y, acto seguido, *institucionalizan* la relación (matrimonio por la Iglesia, matrimonio civil, para-matrimonio de las «parejas de hecho»), empiezan a reproducirse en estos círculos tradicionalmente «perturbadores». La figura del homosexual que vivía solo, inclinado más a la promiscuidad y a la inestabilidad erótico-afectiva que a la clausura en el vínculo de pareja y a la casi definitiva normalización-regularización del horizonte de su deseo; que podía ser visto como un peligro, un mal ejemplo, una asechanza para las «parejas clásicas», un factor de desorientación, no sé si un ave de rapiña sexual, un exponente de la libido desatada, «libre», no-institucionalizable, un elemento de «desorden» amoroso, de cuestionamiento de lo dado en el dominio sentimental, una fractura, una falla, una grieta en el edificio de la lubricidad mayoritaria, lubricidad cobarde, pesqui-sada y vigilada; esa figura un tanto arrogante, que arrastraba una innegable grandeza, empieza a coexistir con la del homosexual «asimilado», familiarizado, paternalizado, que ya ni molesta ni inquieta, figura de orden a fin de cuentas.

El Sistema intenta «atraer» a los homosexuales y gobernar su sexualidad como gobierna la de las parejas heterosexuales —de ese modo acabaría con la diferencia que hasta hoy connotaban. La ideología de la igualdad (de derechos, de oportunidades, de respetabilidad) le sirve de instrumento en esa tarea: prometer un «trato igual» a la pareja y a la familia homosexual para que, precisamente como «pareja» y como «familia», habiendo abdicado de su diferencia, contribuya a la reproducción del orden social ge-

neral. El peligro, de cara al Sistema, que arrostraba la figura del homosexual, no radicaba en su «preferencia» de género; sino en el modo en que atentaba contra la institución familiar, uno de los soportes incuestionables del entramado social. *Familiarizado*, el homosexual deja de constituir una amenaza. Habrá familias «diversas», y ya no una decantación erótico-afectiva «diferente»...

★ ★ ★

Rayando el texto
[Nota innecesaria]

Domesticar homosexuales, como domesticar gitanos, no quiere decir solo domar sus caracteres insubordinados, desbravar sus subjetividades rebeldes, limar las aristas duras de su idiosincrasia, acabar con cuanto, en unos y en otros, todavía recuerda 'lo salvaje'... «Domesticación» significa también encierro en el *domus*, confinamiento en la Casa, en el Hogar, en la Residencia Familiar —reclusión en la esfera doméstica: el ámbito «de los padres y del hijo, de los esposos y del hijo, de los empleados y del hijo», como se indicara en «*El irresponsable*»...

[24 de abril de 2006]



CREAR, LUCCHAR, 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 pseudovida que nos sería otorgada con insalvables *instrucciones de uso*: una existencia «vegetal», «mineral», «maquínica», 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 concurre, 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, Dostoievski, 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. Sobrevino 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, «ilumi-

nada», 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 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 quínica, 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 lo 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 sombría 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.*

[5 de febrero de 2012]

MANTENIENDO UN GRADO SOPORTABLE
DE DESIGUALDAD EN LAS FORTUNAS

[*Antonelle contra Babeuf, y ambos
contra el progresismo liberal contemporáneo*]

«Donde hay hombres que sufren, hay opresores;
y hay, por tanto, enemigos de la humanidad»

FOUCHÉ DE NANTES, *TERRORISTA Y HOMBRE DE ESTADO* [1794]

[I]

Si la historia de Occidente se hubiera detenido en el tramo final de la Revolución Francesa, casi nada nos hubiéramos perdido en términos de praxis e ideología política. Como el mayor laboratorio sociológico y politológico de la Modernidad, la Francia de fines del XVIII da cuenta, en lo concerniente a los discursos y las prácticas del poder y contra el poder, de casi todas las opciones, de casi todas las oposiciones, de casi todas las reconciliaciones. Se le escapó, sin duda, el demofascismo de nuestros días y el «pensamiento cero» que lo recubre. Pero poco más...

En el último lustro del siglo, un cruce de cartas entre **Babeuf** y **Antonelle**, del que nos ha quedado como un eco en «*El Tribuno*

del Pueblo»^[1], manifiesta de un modo muy bello la ruptura primera en las filas de la contestación *menos sobornable: la fractura entre el utopismo revolucionario (Babeuf) y el reformismo radical (Antonelle)*. Habían sido compañeros, combatiendo en el mismo bando, el bando de los «patriotas», como decían de sí mismos, de los «amigos del pueblo», de los revolucionarios...

En ningún momento **Babeuf** respaldó al poder establecido, que se decantaba en sentido «burgués», frenando y reprimiendo las aspiraciones populares. Al contrario... Desde *«El Tribuno del Pueblo»* denunció sin cesar, con una lucidez desacostumbrada (puro «olfato», puro instinto) el *giro conservador* del proceso revolucionario, su definición meramente burguesa, la forma de despotismo político que instauraba (germen del «representantivismo» liberal, de la democracia de partidos; y cancelación de la democracia directa, popular, de índole asamblearia)^[2]. Y señaló también el error de cuantos empezaban a aceptar las novísimas reglas del juego

[1] *«El Tribuno del Pueblo»*, Ediciones Roca, México, 1975.

(Compilación de los más importantes escritos de **Graco Babeuf**, aparecidos en el periódico del mismo nombre en la década de los noventa del siglo XVIII). La polémica con **Antonelle** se recoge en el número 42 de *«El Tribuno del Pueblo»*, en el artículo titulado *«La posibilidad del comunismo»* (págs. 115-142 del libro publicado por Ediciones Roca).

[2] «¿No ven que ya no se guillotina, que no se fusila, que no se nos ahoga como en tiempo de **Robespierre**, y que se dice y escribe más o menos lo que se quiere? ¿De qué os quejáis? [...] Pero el pueblo no ve en la creación de este *rebaño de esclavos* más que el medio de que se sirven todos los déspotas para multiplicar las raíces y sostenes de su dominación. El pueblo no percibe ya las formas populares, democráticas, republicanas; se ve aniquilado, se ve reducido a nada [...]. *La República se sabe decepcionada, engañada, traicionada; conoce que se halla realmente bajo un gobierno aristocrático*» (*«Gobierno Revolucionario: talismán que oculta todos los abusos»*, op. cit., págs. 16-19). Este mismo análisis se retoma en *«El Manifiesto de los Plebeyos»*: «En vosotros (dirigentes) se nota el gran efecto de la moral del día, cuyas admirables máximas son: paz, concordia, calma, reposo, a pesar de que morimos casi todos de hambre; fijado está definitivamente, tras seis años de esfuerzo para conquistar la libertad y la felicidad, que el pueblo será vencido; resuelto está que todo debe ser sacrificado a la tranquilidad de un pequeño número; la mayoría no está aquí abajo más que para satisfacer sus pequeños placeres» (op. cit., pág. 43).

demo-liberales, pensando en hacerlas servir para un proyecto revolucionario, trampa en la que han caído (y están cayendo hoy) muchas organizaciones políticas nominalmente «anti-capitalistas»^[3]...

El horizonte socio-político de **Babeuf** (que los historiadores tildaron de «utópico», pero que él estimaba perfectamente alcanzable) se resume en lo que nombró «*el estado de comunidad*», un orden plegado sobre la absoluta igualdad económica (que exigía el fin de la propiedad privada, con todos sus acólitos, la herencia entre ellos) y sobre la más depurada «democracia directa» (preeminencia de la Asamblea, de la Reunión de Ciudadanos). Lo primero

^[3] En «*El Manifiesto...*», **Babeuf** adelanta la crítica de las estrategias políticas «entristas», que confían en transformar el sistema político burgués participando en las instituciones y en el juego electoral. La «actualidad» de su denuncia es sorprendente, y no solo en lo que concierne al Estado español...
«Dicen (los ultrapatriotas): 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 asentimiento al gobierno usurpador [...], 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** [...].
Pero 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 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 pretendido misterio. No lo comprende [...], se vuelve completamente indiferente y ajeno a los asuntos públicos [...].
El pueblo se aísla de este puñado de patriotas activos, el cual, solo y abandonado, se convierte en la pequeña, muy pequeña, “fracción 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 [...] aplaude el sistema del silencio [...]. Tenderá también a diseminar a este resto de patriotas [...]. Consentirá incluso en colocarlos dentro de la administración [...], para que se transformen en hombres vinculados al gobierno y al orden establecido [...].
El pueblo, ya fatigado e indiferente [...], no pensará más que en el pan.
¡Y todo ello será el resultado de nuestra famosa táctica, de nuestra política incomparable!» (en «*El Manifiesto...*», op. cit., págs. 52-54).

era condición de lo segundo, y **Babeuf** lo señala sin descanso^[4]. Era su meta: *la igualdad en las fortunas...*

Antonelle, alcalde de Arles, y también «hombre de la Revolución», se distancia de su amigo, poco a poco, en ese punto. Doscientos años más tarde, casi podemos *comprender* el «realismo» de **Antonelle**, hecho de desencanto, de desengaño, casi de desesperación: «Es demasiado tarde; el principio de la propiedad privada se ha *encarnado* en el individuo empírico, concreto, existente, y ya en modo alguno se desea su erradicación —nadie anhela desposeerse o renunciar a la expectativa de posesión». *Aceptado* el hombre «real», de carne y hueso, el individuo «tangible» que asoma todos los días por las calles, solo cabe aspirar, como máximo, al mantenimiento de «*un grado soportable de desigualdad en las fortunas*» —concluye el revolucionario desilusionado^[5].

Antonelle apela a la desnudez de lo *dado*, a la verdad indecorosa, a los hechos crudos; y **Babeuf** prefiere mirar a otra parte —o, mejor, prefiere no mirar. Raya en la crueldad, el veredicto de **Antonelle**, capaz de herir todavía a las mejores inteligencias y a las más finas sensibilidades del microcosmos disidente: «*Aceptando* a los hombres tal y como son, tal y como se nos muestran en nuestros días, viéndolos y no *soñándolos*, no nos queda más meta radical que la de mantener un grado soportable de desigualdad en las fortunas»...

[4] «Escuchad a **Diderot**: [...] *Discurrid tanto como os plazca —dice— sobre la mejor forma de gobierno; nada habréis hecho mientras no destruyáis los gérmenes de la codicia y de la ambición* [...]. *En la mejor forma de gobierno es necesario que haya imposibilidad para todos los gobernados de devenir más ricos o más poderosos que cada uno de sus hermanos*» («*El Manifiesto...*», op. cit., pág. 74).

[5] En «*La posibilidad del comunismo*», op. cit., pág. 121.

[II]

Cabía, desde luego, «no aceptar» a los hombres; *soñarlos* enfermos, dañados, dormidos, pero aún así sanables, reparables, susceptibles de «despertar» y de encaminar hacia los paraísos de la Igualdad Extrema y del Estado de Comunidad. **Babeuf**, en algunos artículos, casi avanza por esta vía, con lo que inauguraría otra patraña, prefigurando un mito fundamental de la Modernidad: el mito de la Falsa Conciencia, de la Alienación^[6].

Quiere ese mito que los hombres no son, en esencia, lo que vemos de ellos; que, cuando los miramos, no percibimos su «ser propio», sino un *elaborado*, una *formación* (mejor: una *deformación*), un compuesto de engaño y de auto-engaño, de ilusión administrada, de manipulación... En lugar de «aceptar» la *apariencia* de los hombres, habría que *educarlos* para que lograran al fin ser *ellos mismos*, para devolverlos a su identidad soterrada, negada, perseguida. Correspondería a una Minoría Esclarecida, «ilustrada», llevar a cabo la tarea crítica, des-alienadora, concienciadora *de sí*... Surgiría entonces un Hombre Nuevo, más verdadero que el coetáneo, identificable con *el hombre como tal* en la medida en que se le arrancan las máscaras de la Falsa Conciencia y se le borran los estigmas de la Alienación... Una parte de la tradición marxista desarrolló este mito *hasta extremos de holocausto*.

El estalinismo se construye, en buena medida, sobre ese discurso de la no aceptación del hombre empírico y de la necesidad de su re-elaboración, su des-alienación. Pudo así «decretar», por ejemplo, sin temblor de manos, la colectivización generalizada de

[6] «Que únicamente la democracia puede asegurarles su felicidad [...]. *Que se le demuestre esto enseguida, y enseguida el pueblo se despertará, aunque esté profundamente adormecido, y será conquistado para él mismo y para sus verdaderos defensores*» (en «*El Manifiesto...*», op. cit., pág. 58).

la tierra (el «apego a la posesión» constituía un signo de la Conciencia Mistificada), impulsando, a hierro y sangre, el programa de la abolición de la propiedad privada. Sorteando la censura soviética, **Medvedkin** denunció este extremo en 1934, en su película *«La felicidad»*, obra no suficientemente recordada. Denigrando acaso los métodos, **Babeuf** hubiera aplaudido el resultado...

Y, cada vez que este magnífico «conspirador», guillotinado por *importunar*^[7], se presenta a sí mismo como el Guía del Pueblo, el «instructor» de las masas, el patriota que contará a los oprimidos toda la verdad, explicándoles cómo deben luchar para conquistar lo que anhelan desde el fondo de sus corazones; cada vez que **Babeuf** se ama tanto a sí mismo, y se embriaga de sí mismo, vemos dibujarse, como reflejan las páginas de *«El Tribuno...»*, el fantasma del Mesianismo, de un Elitismo por «ilustración» *superado desde la izquierda*, el espectro del posterior «culto a la personalidad» estalinista:

«El deber de este Tribuno es decir siempre a todo el pueblo en dónde está, lo que está hecho, lo que queda por hacer, dónde hay que ir y cómo, y por qué» (en *«¿Qué hacer?»*, número 36 de *«El Tribuno del Pueblo»*).

«Solemnemente me he comprometido con el pueblo a mostrarle el camino de la felicidad común, a guiarle hasta el fin, a pesar de todos los esfuerzos del patriciado y del monarquismo...; a hacerle conocer el porqué de la revolución...; a probarle que esta puede y debe tener por último resultado el bienestar y la felicidad, la satisfacción de las necesidades de todos» (en *«El Manifiesto de los Plebeyos»*, número 25 de *«El Tribuno...»*).

«¡Patriotas! [...]. Os haré ser valientes, a pesar de vosotros, si es necesario. Os forzaré a luchar contra nuestros comunes enemigos» (en *«El Manifiesto...»*).

[7] El diez de mayo de 1796 la policía del Directorio detiene a 47 «patriotas», **Babeuf** entre ellos, precisamente por conspirar, por organizar la llamada «Conjura de los Iguales». El editor de *«El Tribuno del Pueblo»* será condenado a muerte...

Si Babeuf inaugura la vía del estalinismo (re-educación del pueblo a manos de las «capas ilustradas», concienciación y movilización desde arriba, igualdad económica y estado de comunidad a cualquier precio,...), Antonelle marca el camino del reformismo liberal, una aceptación del estado de las cosas que desemboca, en nuestros días, en mitos no menos siniestros: el mito del «Capitalismo de rostro humano», de la «moralización de la economía», del «rescate ético de los mercados», etc.

«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; son ya inextirpables en los grandes y viejos pueblos...»

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

Todo lo más que se podría esperar, sería un grado soportable de desigualdad en las fortunas...» (Palabras de Antonelle, recogidas en «*La posibilidad del comunismo*», número 37 de «*El Tribuno...*»).

La fisura era insalvable... Babeuf anticipa el utopismo revolucionario sectario lo mismo que Antonelle preconiza, en el límite, el Estado del Bienestar.

[III]

Pero hay, en el pensamiento de Babeuf, una veta radicalmente anti-despótica, que sirve también para la crítica del estalinismo; como hay en Antonelle un acento de franca indignación y una intencionalidad crítica que, aproximándolo a Babeuf, lo distancia del contemporáneo cinismo demo-liberal. «*Replico a Antonelle, pero no somos de ningún modo antagonis-*

tas», anotó, clarividente, el editor de «*El Tribuno...*», poco antes de ser ejecutado^[8].

Babeuf no admite otra fórmula política que la democracia asamblearia, no mediada, de base. Y denuncia el modo en que las burocracias, las oligarquías, los detentadores del poder tienden a desnaturalizar, infeccionar, corromper («controlar», a fin de cuentas) el funcionamiento de los *comités*, de las asambleas populares, de las reuniones de los ciudadanos. **Adelanta ahí la crítica del estalinismo como corrupción de la democracia directa.** El título que eligió para uno de sus artículos es harto elocuente: «*Gobierno revolucionario, talismán que oculta todos los abusos*» (número 25 de «*El Tribuno...*»).

«El hombre que ha consentido una vez beber en la copa de la autoridad sin límites, es un tirano y lo será siempre. La libertad está perdida en sus manos, puesto que él se sitúa por encima de las leyes; y en el país en el que se ha hecho una revolución para la libertad, una tal creación, no importa que se le llama gobierno revolucionario, es la contrarrevolución misma» (número 25).

Y **Antonelle** anuncia un reformismo de estructura **no-cínica**, «**honesto**» podríamos decir, un reformismo sincero, a salvo de la **hipocresía**, un reformismo distinto al que hoy se ejerce en beneficio de la *conservación*...

«[Antonelle], me das la razón en cuanto a los fundamentos del famoso derecho de propiedad. Convienes conmigo en la ilegitimidad de este derecho. Afirmas que es una de las más “deplorables creaciones” del error humano. Reconoces, también, que es de ahí de donde derivan todos nuestros vicios, nuestras pasiones, nuestros crímenes, nuestros males todos...

¡Qué confesión! ¿Lo habéis oído, millón de ricos desalmados, banda de infames expoliadores de los veinticuatro millones de hombres útiles, cuyos

[8] En «*La posibilidad...*», op. cit., pág. 115.

brazos actúan para mantener vuestra holgazanería y vuestra barbarie?» (Babeuf, glosando a Antonelle, en «*La posibilidad del comunismo*»).

Cuando Antonelle habla del «grado soportable» de desigualdad, está diciendo más bien «grado tolerable», grado éticamente admisible, un grado *deseablemente* bajo. Está pensando en la fórmula de Rousseau: «*Que todos tengan lo necesario y nadie en demasía*». Sin abominar ya del hecho en sí de la desigualdad, y sin apostar por la proscripción de la propiedad privada, deja abierta, no obstante, la vía de una intervención política para moderar los contrastes, atenuar las distancias. El demofascismo liberal no habla de «grado soportable» en la acepción de Antonelle: está pensando en un grado «socialmente» sostenible, en una contabilidad del sufrimiento y de su aguante, en *la magnitud de desigualdad que cabe reproducir sin que acontezca un estallido social*... La «soportabilidad» no es ya «ética», sino socio-estadística, objeto de *pesquisa*.

«Si todavía se puede ensanchar la brecha socio-económica *sin que ocurra nada importante*, esa brecha debe profundizarse». Este es el axioma que se está aplicando, con el pretexto de la crisis, en muchas democracias occidentales... Está claro, valga el ejemplo, que, en España, el «grado *soportable*» de desigualdad es hoy mayor, a pesar de todo, que el «grado efectivamente *soportado*», por lo que, calculadamente, se martilleará todavía más a los desfavorecidos. «**Ya que los humildes y los pobres de España pueden sobrellevar un grado mayor de desigualdad, los haremos un poco más humildes y bastante más pobres**».

Antonelle clamaría ante esta perspectiva: su «grado soportable» es, casi, una determinación crítico-cultural, una conclusión ético-filosófica; y su deseo es, inequívocamente, el de una atención reparadora a la *fractura social*, el de un acortamiento progresivo de la distancia material entre ricos y pobres...

[IV]

Contra el liberalismo del siglo XXI, Babeuf y Antonelle esgrimen, desde el ayer, «discursos de la verdad», unívocos, sin doble fondo, sin trastienda... Cabe optar por uno o por otro, pero ese discurso «dice» lo que se piensa y no solo «piensa» lo que se dice.

En la actualidad, el progresismo liberal, de estructura netamente *cínica* (Sloterdijk), «piensa» efectivamente lo que tiene que decir —pues ha de dosificar la mentira, la media verdad, el silencio, la reiteración hipnótica,...—; pero ya no «dice» lo que piensa. Se calla lo que de hecho piensa, por razones de cálculo electoral, de «política de la realidad», de preservación de los intereses hegemónicos, de gestión de la opinión pública,... «Saber lo que se hace y seguir adelante»: esta es la fórmula del cinismo contemporáneo. «*Conocer la infamia de lo que se hace, el horror que se propende, y perseverar no obstante en lo mismo*».

Los agentes políticos que, por acercar la argumentación, hoy en España están acabando con un *engendro* conocido como «Estado del Bienestar» (¿bienestar de quién?, ¿qué bienestar?), los actores empeñados en dinamitar a conciencia ese tinglado, aún así engañoso, proclaman justamente estar tomando medidas «impopulares» para salvarlo. Saben lo que hacen (desmantelar una modalidad de gobierno de las poblaciones que ya no les sirve, aunque con ello se ahonde la grieta social), pero no lo dicen. Saben lo que hacen (fingir, engañar, idiotizar, en beneficio de *los opulentos*), y siguen adelante.

[V]

Aquel formidable laboratorio socio-político de la Modernidad que los historiadores nombraron «Revolución Francesa» anticipó ya casi todas las propuestas que habrían de desarrollarse en los siglos siguientes. En aquellos años, despuntaron las formas vigentes del utopismo revolucionario, del reformismo, del terrorismo (secuario y de Estado), del conservadurismo democrático, del populismo, del despotismo de las burocracias,... **Solo una opción, la más terrible, puede presumir hoy de no estar «preconcebida» en aquellas turbulencias de fines del XVIII; solo una opción puede presentarse como «radiante novedad»: el demofascismo occidental, síntesis de ‘docilidad’ en las poblaciones, disolución de la Diferencia en inofensiva Diversidad, expansionismo exterior, dulcificación de las posiciones subsistentes de autoridad e invisibilización de los mecanismos de poder y de las estructuras de dominación. La forma de subjetividad (única) que le corresponde es el «policía de sí mismo». Y, al nivel de los discursos y de las prácticas políticas, el rasgo que lo distingue es el de un cinismo insuperable^[9].**

Ante lo que significa hoy un **Obama** a escala global (o un **Zapatero**, en nuestro Estado), vale decir: la *personificación del demofascismo, del cinismo liberal, Babeuf y Antonelle*, a pesar de sus discrepancias, hubieran vuelto a luchar juntos. Nosotros, estando de acuerdo con uno y otro en tantas cosas, apenas lo haremos...

[14 de abril de 2011]

^[9] Remitimos a nuestro ensayo «*El enigma de la docilidad*», reeditado por Virus en el otoño de 2009.



TERRORISMO DE IMPERIO

Ejecución «extrajudicial» de Bin Laden y cinismo estelar de Occidente

Si es verdad que **Bin Laden** ha sido asesinado por una cuadrilla de mercenarios norteamericanos, un grupo de militares profesionales, «voluntarios» a lo estadounidense, *trabajadores de la muerte* en cualquier caso, estamos entonces ante el «eterno retorno» de una aberración histórica: el Terrorismo de Imperio.

Se ejecuta al Enemigo, sin que se le conceda la más básica de las garantías del Estado de Derecho: la presunción de inocencia. No habrá de ser juzgado, no podrá «defenderse», como a todo ciudadano se le asegura, según la teoría, según nuestras leyes, las leyes del llamado Mundo Libre, proclamas de unas Democracias Occidentales con las manos anegadas en sangre. Se le elimina, sin más.

Ante **Bin Laden** no funciona la «presunción de inocencia»; ni la reclamamos, pues nos creemos como estólidos todo lo que los poderes han dicho de él. No funciona la exigencia del Juicio, el requerimiento de una «captura» y de una «entrega» a los Tribunales...

El terrorismo de Imperio mata desde la impunidad, y buena parte del Planeta celebra sus crímenes. Desde esta perspectiva, ¿por que se persiguió a los GAL en España? Hacían lo mismo: asesinar a sus tan odiados enemigos, al margen de toda legalidad, al margen del Estado de Derecho, aceptando el monto de los defenestrados por error y de las víctimas «colaterales».

Hoy alcanzamos extremos insuperables de doblez, de sarcasmo... Estamos, como otras veces, pero ahora casi sin protesta, ante lo que un cine comercial denominó «la Ley del Oeste»: matas a tu adversario, sencillamente porque puedes y porque tu voluntad es soberana, y todo el mundo, degradado en público, te aplaude.

Yo, que nunca he creído en el liberalismo político, porque concibo la «democracia representativa» como un engendro falsario, expediente insustituible de la dominación social, denuncio esta forma páfida de proceder: los «nuestros» se saltan sus propias reglas ciudadanistas, su tan engañoso discurso de los Derechos Humanos, y, tranquilamente, eliminan a quien les estorba. Sin juicio, sin cautelas jurídicas, sin «legalidad internacional»...

Queremos matar a **Gadafi**, también. Y a otros... Estamos ante una forma de masacre muy conocida, en la que se ha prodi-gado, valga el ejemplo, el Estado de Israel, «suprimiendo» selectivamente a cuantos le plantaban cara con firmeza.

Así se da el «terrorismo de Imperio», así se alarga la cuenta de los «ejecutados por el Imperio»; así aniquilamos a cuantos se enfrentan con vigor a los intereses económicos, sociales, políticos, geo-políticos, geo-estratégicos, culturales, civilizatorios, de Occidente —y Occidente somos *nosotros*, los más desalmados de los hombres.

Hoy nos sentimos muy orgullosos de haber matado. Hoy se ha evidenciado que nuestros ideales son de mentira, que nos constituye la hipocresía y el cinismo, que estamos podridos desde hace siglos y que solo nos cabe «esperar el fin» —morir de nosotros mismos.

Repugnancia de saber lo que somos y de estar donde estamos...

[4 de mayo de 2011]

EL MAL OLOR DE LA UTOPIA:
MITO, DOMINIO Y TRABAJO

Variaciones en torno al duodécimo canto de «La Odisea»
[Narración del paso ante las sirenas]

[I]

Cuando, en «*Dialéctica del Iluminismo*», Adorno y Horkheimer abordaron el nexo entre mito, dominio y trabajo, utilizaron como metáfora un canto de «*La Odisea*». El héroe debía sortear una dificultad mayúscula: el canto de las sirenas y la inusitada tentación que arroja. Para los profesores de Frankfurt, hay una «promesa de felicidad» detrás de esa supuesta amenaza, por lo que podría estar designando el mito transformador, la utopía superadora, la esperanza de la liberación. Pero la Civilización se defiende por todos los medios de tal invitación destabilizadora: «Quien quiere perdurar y subsistir no debe prestar oídos al llamado de lo irrevocable», viene a decir a los trabajadores y consigue, en efecto, reafirmarlos como seres prácticos, que miran adelante y se despreocupan de lo que está a sus costados. Los marinos que obedecen a *Ulises* son por ello incapaces de percibir la belleza del canto de las sirenas, la promesa redentora que tal vez encierra, y solo encuentran ahí una ocasión de peligro; en realidad, no oyen nada. *Ulises*, en cambio, señor terrateniente que hace trabajar a los demás para sí,

puede oír el canto; y, para protegerse, pide que lo dejen atado al mástil. Exige que lo amarren fuertemente, para superar la tentación. Para Adorno y Horkheimer, *Ulises* anticipa la actitud de los posteriores burgueses, que se negarán con mayor tenacidad la felicidad aún cuando —por su propio poderío— la tengan al alcance de la mano. El burgués, lo mismo que *Ulises*, teme su propia emancipación. Encadenado, no menos que sus subordinados, a la Obediencia y al Trabajo, se muestra tan hostil a la propia muerte como a la propia felicidad.

Ulises finalmente descubre que poco tiene que temer, disfruta estéticamente el canto y hace señas con la cabeza para que sus servidores lo desaten. Pero es tarde; los trabajadores, incapaces de oír la melodía, ineptos para el reconocimiento de la belleza, inmunes a la seducción utópica o liberadora, nada saben y nada hacen.

Los autores de «*Dialéctica del Iluminismo*» aprovechan la peripecia para ilustrar que el goce artístico (posición de *Ulises*) y el trabajo manual (lugar de los marineros) se separan desde la salida de la Prehistoria. Y late en sus páginas, junto a la denuncia firme de una sociedad organizada *sobre la exigencia de obedecer y de trabajar* (un trabajo «que se cumple bajo constricción, sin esperanza, con los sentidos violentamente obstruidos», nos dicen), una cierta receptividad ante el horizonte utópico legado por la Modernidad, casi una fe en el filo transformador del mito revolucionario, en la «promesa de felicidad» portada por el discurso de la emancipación, simbolizado por el canto de las sirenas. Lo triste sería que a los oprimidos se les ha hurtado la capacidad de asimilarlo y que los opresores, casi tan víctimas como ellos del engranaje capitalista, aunque aptos para redescubrir la utopía, rehuyen su propia excarcelación.

[II]

Cuando **Kafka** reinterpreta el pasaje homérico, disloca la lógica tan simple, y aún así hermosa, de la exégesis precedente. Nadie puede esquivar sin más el peligro de las sirenas, nadie puede sustraerse fácilmente a la tentación, todo está perdido si se pasa ante ellas con meras precauciones físicas y sin una estrategia simbólica. Y *Ulises* lo sabe... No habiendo posibilidad *inmediata* de salvación, cabía no obstante tentar procedimientos *medios*; cabía fingir, representar, manifestar y apelar, procurar seducir,... Soñando a partir de la recreación de **Kafka**, vislumbramos a un *Ulises* que pone en marcha su teatro del encadenamiento, *consciente* de la inutilidad *inmediata* del mismo, pero con la esperanza de enternecer de algún modo a las sirenas, de «engañarlas» en cierta medida o en cierto sentido, de hacerse estimar por ellas. Miente a sabiendas, actúa, escenifica; pero, en un momento dado, deslumbrado por la belleza del canto que de todas formas percibe, desea arrojarse voluptuosamente al abismo de la tentación. Como sus servidores no oyeron nada, pensando solo en salvar a su señor para así también salvarse, desestimaron desatarlo. Desde la perversidad crítica de **Kafka** cabe dar otra vuelta de tuerca: en realidad, las sirenas, conscientes de todo, sabedoras de todo, *decidieron no cantar*. *Ulises* solo se engañó a sí mismo, fue víctima de una Ilusión alentada por su estrategia. Las sirenas no cantaron, por lo que los marineros no pudieron oírlos; y *Odiseo* oyó en realidad algo así como su propio deseo de oír.

En palabras de **Kafka**, en «*El silencio de las sirenas*»:

«Para guardarse del canto de las sirenas, *Ulises* tapó sus oídos con cera y se hizo encadenar al mástil de la nave. Aunque todo el mundo sabía que este recurso era ineficaz [...]. El canto de las sirenas lo traspasaba todo, la pasión de los seducidos habría hecho saltar prisiones más fuertes que mástiles y cadenas [...].

Pero las sirenas poseen un arma mucho más temible que el canto: su silencio [...]. Es probable que alguien se hubiera salvado alguna vez de sus cantos, aunque nunca de su silencio.

En efecto, las terribles seductoras no cantaron cuando pasó Ulises; tal vez porque creyeron que a aquel enemigo solo podía herirlo el silencio.

Ulises, para expresarlo de alguna manera, no oyó el silencio. Estaba convencido de que ellas cantaban».

Desde esta reinención, nos desprendemos del poso «elitista» que enturbia el análisis de **Adorno** y **Horkheimer**: los trabajadores no son tan ineptos, tan negados, tan sordos y tan miopes. No había nada que escuchar... La utopía, el mito revolucionario, la promesa de felicidad, habitan solo en lo ilusorio, en lo imaginario. Aún más: en la imaginación y en la ilusión de *los Señores*. La lucidez de los siervos mantiene lejos de sí tales supercherías.

[III]

De acuerdo con los planteamientos que desarrollé en «*Desesperar*», me he permitido glosar de otro modo la escena. Como sugiere **Kafka**, estimo que las sirenas no cantaron. De haber cantado, suscribo la indicación de **Adorno** y **Horkheimer**: *Ulises*, como cualquier señor, como todo burgués, habría hecho en principio lo posible por no oírlos. Pero estoy convencido de que no cantaron... Avanzaré, además, que las sirenas no cantaron porque no existían.

Sin embargo, creo de corazón que *Ulises* no es tan ingenuo ni presa tan fácil de la ilusión. El héroe, el señor, el poderoso, actúo de hecho, representó, fingió, teatralizó para *engañar no a las sirenas, sino a sus servidores*. Para embaucar a la marineros, *Ulises* simuló creer en la «promesa de felicidad» y al mismo tiempo temerla. Para dominar y explotar mejor a los trabajadores, los burgueses levantan el guiñol de la Utopía, de la esperanza revolucionaria. «La Utopía ha perdido su inocencia», escribió **Sloterdijk**. Y muchos otros han denunciado que el discurso de la emanci-

pación está sirviendo hoy solo para lavar la conciencia de intelectuales y gentes de la clase media enquistados en el aparato del Estado o asociados a intereses de empresa. Uno *cree* en la Utopía y luego exprime a sus trabajadores en una fábrica «progre», o gobierna a un hatajillo de alumnos en antros escolares «libertarios», o fortalece al Estado en su calidad de «funcionario» (en ocasiones, «anarco-funcionario»), o miente para un periódico, o produce a sabiendas basura televisiva, o se prostituye intelectualmente para vender sus libros, o... Pero cree en la Utopía, mantiene la esperanza emancipatoria...

Yo apunto aún algo más: como, de hecho, los trabajadores *temen* la perspectiva revolucionaria (sienten horror, por ejemplo, ante el proyecto de una cancelación de la propiedad privada); como, en verdad, detestan, en su inmensa mayoría, los sueños igualitarios; sus opresores disfrutan aterrorizándolos con el monstruo de la Revolución posible, con el fantasma de la liberación social, con el engendro del comunismo o la acracia. El canto de las sirenas es un invento de los poderosos y de los explotadores para aherrojar aún más, si cabe, a sus subordinados. Ante el peligro del canto, *Ulises* y los marineros son un solo hombre: si la hay, la salvación será colectiva. Unidos ante la adversidad común, el Señor y sus servidores hacen frente a la tentación. El Señor, por su cultura, es más vulnerable a la seducción de las sirenas, que realmente están ahí, se nos dice, y cantan, y alimentan un presagio de felicidad.

Ulises afianza primero la idea de que hay sirenas, hay cantos de las sirenas, visos de dicha, utopías realizables, logros revolucionarios que no se nos escurrirán entre los dedos. Por eso, ante todos, toma sus precauciones, manifiesta su inquietud. En segundo lugar, certifica que tales utopías, tales proyecciones míticas, constituyen una calamidad, una desgracia inusitada, no menos para los Señores que para los siervos. ¿Quién querrá ser desposeído de sus bienes particulares? ¿Quién querrá borrarse en el magma de la colectividad? ¿Quién querrá renunciar a la posibilidad de convertirse algún día en Héroe, en Señor, posibilidad de hacerse obe-

decer y de no trabajar por contar con sobrados esclavos? En tercer lugar, en un ejercicio didáctico insuperable, muestra que no cabe descartar la eventualidad de que un hombre sucumba al encanto de las sirenas: él mismo así sucumbe, en su escenificación, cuando mueve la cabeza para pedir que lo desencadenen. Pero concluye de inmediato que esa «flaqueza» no lleva a ninguna parte: nadie acudirá a socorrerlo. El círculo está cerrado...

Un amigo jubilado, durante toda su vida activa cuerpo de trabajo desmesurado y carne de salario exiguo, me dio la clave para leer así la payasada de *Ulises*: «Al fin y al cabo, la Utopía siempre ha sido cosa de ricos».

[IV]

Hablando desde un realismo atroz, desde un prisma desmitificador, no hay «promesa de felicidad» en el canto de las sirenas porque las sirenas no cantan. Y no hay «canto de las sirenas» porque estas no existen. Arrumbado el mito, todo mito, denunciada la Utopía como unguento venenoso con que los ricos y los poderosos curan las heridas de sus *víctimas de obediencia y sus víctimas de trabajo*, sigue abierto no obstante el campo de la lucha. Entendida la «desesperación» como *ausencia de toda engañifa*, ya se revista de mito transformador, ideal humanitario, anhelo emancipatorio, «canto de sirenas», etc., cabe otear el horizonte de un conflicto recrudescido en el que los sublevados, desengañados y sin-esperanza, no necesitarán ya aferrarse a un Sistema Ideológico, a una Doctrina, a una Idea luminosa, a un Telos garante de júbilo futuro, a un Paraíso discernible que aguarda a la vuelta de no pocos siglos... Será la hora del nihilismo, desde luego; pero de un nihilismo insurrecto, beligerante: hora de nihilistas descreídos que, cuando su patrón les diga que hay sirenas a punto de cantar, no solo atarán de pies y manos a ese Señor farsante y teatrero, como

se hizo con *Ulises*, sino que lo arrojarán por la borda, como una auténtica «promesa de felicidad» para los tiburones.

Cada vez que alguien me habla de Utopía descubro un vientre hinchado, unas manos decorativas, unos ojillos de zorro tras la carnicería, un corazón de síntesis y un cerebro lleno de huevos de gallinas muertas.

[20 de setiembre de 2008]



MATAR LIBIOS

*«Estado de Derecho» en todo el mundo,
y en todas partes «libre mercado»: óptima tiranía homicida*

«La moral siempre ha sido una tapadera»

ANATOLE FRANCE

[I]

Liberalismo homicida

Matamos iraquíes, matamos afganos; hemos matado en África, en Asia, en Latinoamérica...; sentimos ganas de matar en Corea del Norte, en Irán, en Venezuela... Ahora, queremos matar libios.

La unanimidad actual en un «Sí a la Guerra», guerra expansionista que responde (como todas las guerras) a intereses económicos, geo-políticos y de avasallamiento cultural, muestra a las claras que habitamos ya el neo-fascismo de las Democracias, que Occidente remeda a **Hitler** y a **Stalin**.

Hitler y **Stalin** «pasaron»... Ahora nos pasan **Obama**, los caudillos temporales de los países «desarrollados» de Europa (**Sarkozy**, **Cameron**, **Berlusconi**, **Zapatero**...) y los prohombres desalmados de las potencias emergentes. Nos pasan **Obama**, sus subordinados, sus secuaces y sus antagonistas de superficie... Hace tiempo que inauguramos la III Guerra Mundial. El responsable de esta conflagración puede ser nombrado de diversos modos: nosotros

lo llamamos «Demofascismo Occidental», mientras que muchos políticos, analistas y mercenarios de los *mass media* prefieren designarlo como «Comunidad Internacional». Pero ¿qué es la Comunidad Internacional, en este caso, aparte de una camarilla de potentados y de asesinos? No siendo «democrática» la ONU, persistiendo (entre otras lacras) el *derecho de veto*, ¿quién va creer que el Comité de Seguridad, o una parte mayoritaria del mismo, representa fehacientemente los intereses y las aspiraciones de la Comunidad Global Internacional? No, no es la Comunidad Internacional la que ya ha empezado a matar libios: lo está haciendo, sencillamente, una oligarquía despótica.

Por otra parte, es evidente que, como tal, la Comunidad Internacional nunca se ha dado, no existe en tanto sujeto, carece de un referente social o político discernible; y es esgrimida hoy de forma demagógica, cosmética, siempre al interior de formulaciones mixtificadoras. Hablar de «Comunidad Internacional» puede servir, en esta ocasión, para no señalar con el dedo (como deseaba Nietzsche) a los criminales: EEUU, Francia, Inglaterra y cuantos se irán apuntando a la previsible Victoria de los Neoimperialistas (España, Italia, regímenes satélites de otros continentes, formaciones oportunistas...).

La coyuntura trágica en la que vivimos quedó reflejada magistralmente en la escena final de una película de Andrzej Wajda («*La tierra de la gran promesa*»): los acaudalados, los poderosos, los empresarios y sus acólitos, sorteando y aparcando sus pleitos, sus pulsos, sus muy pequeñas guerras intestinas, «deciden» que la policía dispare contra el pueblo, contra la protesta justa de la gente no del todo envilecida. EEUU, Japón, Europa, China..., en un paréntesis de su competencia, de su rivalidad económica y geopolítica, pueden hoy, en consenso, cursar la orden de fuego contra los libios, como contra cualquier otro adversario de *su* democracia y de *su* libre mercado.

La globalización de la democracia representativa (liberalismo político) conlleva la extensión de la ley de la oferta y de la de-

manda (siempre adulterada, gestionada por el lado de la oferta, como recordó hace tiempo **Jean Baudrillard** en su opúsculo «*La génesis ideológica de las necesidades*») y, en conjunto, propende la expansión del libre mercado (liberalismo económico). El interés hegemónico occidental y ya no solo occidental (interés común de las potencias económicas dominantes, unas en declive, otras ascendentes) se cifra en una «universalización del mercado», porque en el mercado siempre ganan los más fuertes, los más ricos, los detentadores del poder —poder en el Estado y poder por el Capital. **Werner Sombart** sugirió hace décadas que no es el «género humano» el que se traduce en el mercado, sino un tipo espiritual específico, objeto de sus sagaces investigaciones: «el burgués».

Los diversos y ampliables «G» (grupo de los siete, ocho, nueve, diez, veinte y así pronto hasta los treinta o cuarenta) procuran, desde su preeminencia, al lado de las organizaciones internacionales meretricias, de las multinacionales, de la banca mundial y, en fin, de todas esas corporaciones capitalistas tan opulentas como crueles, que el mercado se instale en todas partes. Pero que se instale bajo la égida de la Democracia Liberal... Y, para lograrlo, no escatiman en sangre: fueron *usureros de la sangre* en Irak, en Afganistán, en África, en América Latina... Lo cierto es que les cabe la máxima distinción en el homicidio, que son criminales «de altura»: masacran como nadie, victimizan casi en masa, y siempre salen ilesos.

Ahora están calibrando el monto de cadáveres con que habrán de apechar a fin de instalar, para su usufructo, esa tenaza de la democracia representativa (falsa democracia, democratismo tiránico) y del mercado libre/desigual (estructuralmente injusto) en Libia o en una parte de Libia. Matar libios puede ser un negocio; y solo se está haciendo porque parece, de verdad, un negocio.

[II]
Tropa cínica de canallas

Las recientes «revueltas en Oriente Próximo y Norte de África» —porque es erróneo, si no turbio, hablar de «revueltas árabes», «revueltas musulmanas», «revueltas democráticas», etc.—, estos rumbos diversos de la protesta, con un referente mínimo geográfico, exhiben una índole indiscutiblemente autónoma. Tienen que ver con lo que ocurre allí, con lo que ha estado pasando allí, y con el modo de responder de otras gentes, con la contestación de los otros. Es muy bello que no podamos conjeturar hacia dónde camina ese mundo, menos previsible y menos declinante que el nuestro.

Dice Zizek, en «*La tiranía de la felicidad*», que la única diferencia entre la modalidad contemporánea de control absoluto de la población adoptada por EEUU y los dispositivos de vigilancia desplegados por el viejo estalinismo estriba en que a este eran muchas las cosas que se le escapaban, que no «sabía», que se le hacían opacas (y de ahí aquella hipertrofia de la delación, de la constante sospecha, de las purgas históricas), mientras que aquel todo lo conoce, de todo tiene informes, todo lo contempla... Siendo cierta la constatación de este autor, debemos señalar enseguida que la omnisciencia yanqui solo funciona «hacia el interior», en lo concerniente al tejido social estadounidense, y que flaquea sorpresivamente, encallando sin remedio, cuando aleja la vista de su propio ombligo. Los países ricos lo saben casi todo de sí mismos, de sus poblaciones, todo de las capacidades de respuesta «militar» de los Estados que atacan; pero desconocen a los *pueblos otros* agredidos. Y sus «científicos sociales», esa grey de antropólogos, sociólogos, etnólogos, sicólogos, etc., manifiestan la más absoluta miopía ante las demás gentes y las diversas culturas. Es un suerte...

Reconforta que todavía germinen procesos en cierto sentido «autóctonos», parcialmente autónomos, de algún modo *inciertos*. Pero se ha dado, a continuación, una aproximación parasitaria de

Occidente, de los países encumbrados, de las potencias emergentes y de los Estados advenedizos. Han hecho cálculos, previsiones, atendiendo a la economía y a la geo-política, mirando siempre por sus intereses y dispuestos a seguir esgrimiendo la mentira inmensa de los Derechos Humanos, de la Democracia, del Bien Común Planetario. ¡Tropa cínica de canallas!

[III]

Crisis, guerra y explotación incrementada de la fuerza de trabajo

Y es verdad hoy que, si se ha desatado la guerra mayor, si hemos desplegado nuestras «tropas de paz», nuestros «ejércitos humanitarios», si hemos hecho uso del más corrupto de los derechos, decretado por nosotros y para nuestro bien particular (el derecho de injerencia), si hemos corrido a matar gente, a matar libios, no ha sido para defender la más profunda filosofía de la vida, el concepto mejor fundado de la libertad, una idea franca de la Paz Mundial. Porque hay, sobre la Tierra, muy distintas filosofías de la vida, muy diversos conceptos de la libertad y muy diferentes modos de entender la Paz y hasta lo que sea «El Mundo».

Esta guerra se hace para la acumulación de poder y de capital, guerra de bestias que viven de la carnicería humana, de la podredumbre universal. No cabe duda: nos sumamos al conflicto para reclutarlo, para llevarlo al encuentro de nuestras ambiciones económicas, geo-políticas, filosóficas, civilizatorias...

Y estamos dispuestos a seguir matando gentes, a asesinar sin descanso (como ya obramos en Irak, en Afganistán, en África negra, en Suramérica,...: lo repetiré mil veces), para defender nuestros intereses materiales y afianzar (exportándolo, si es posible) el modo propio, nuestro, de dominar y exprimir a una buena parte de la sociedad. *Entre la guerra que hacemos a los de afuera y la vuelta de tuerca que aplicamos a los más débiles de los de adentro se ha*

establecido un vínculo cofundador. El fascismo clásico nos enseñó la relación típica entre «crisis» y «guerra»; el demofascismo del siglo XXI, dando un paso más, revela la conexión lógica entre «crisis», «guerra» y «sobre-explotación de la masa laboral».

Mataremos libios, si hace falta, como hemos matado iraquíes y seguimos matando afganos, como hemos matado a lo largo de la historia en tantos rincones del mundo, a fin de cuentas para mantener sofocados, con la soga al cuello, atornillados a la explotación y al deseo de ser explotados, a la «fuerza de trabajo», a los «recursos humanos», a los nuevos parias de Occidente, a lo que queda de *pueblo* en regiones de todas formas condenadas, en vías de naufragio definitivo. Matamos allí, y es «vida» lo que segamos, para explotar mejor aquí la «muerte» sostenida, cotidiana, congelada, de nuestros supuestos compatriotas, de nuestros vecinos innegables, de todos estos *ciudadanos*, no quisiera decir «idiotizados», que, por su docilidad enigmática y su aquiescencia culpable, no solo dan ya un poco de pena. Porque somos como ellos, en días como hoy, a las puertas de otro genocidio, nos damos también un mucho de asco.

[4 de marzo de 2011]

CRISIS TERMINALES DEL CAPITALISMO

Estertores de un moribundo que mata

[I]

Ante la crisis actual de las economías capitalistas, y para explicarla, los medios, haciéndose eco de las interpretaciones al uso cruzadas entre gobernantes, asesores de economía y economistas, levantan un discurso enclenque, farsante, que hubiera suscitado la mofa de no pocos pensadores del siglo XIX. Incurriendo en un coyunturalismo miope, recurriendo a una psicología burda, no sabemos si de novela del corazón o de relato de confesionario, la depresión se concibe como fenómeno necesariamente pasajero, casi vinculado a nombres propios y a determinadas sedes de empresa, con causas muy concretas, de índole financiera, que se hunden en el «tiempo corto»: excesos, irresponsabilidades, aventuras, especulaciones, fraudes, corrupciones,... de banqueros y empresarios, autoridades políticas y gerentes de las entidades supranacionales, etc. «Gentes malas o torpes, del mundo de los negocios y las administraciones públicas, estadounidenses en gran parte, que, por sus tropelías, han desencadenado una crisis temporal de la economía global», se nos dice. A esto se añade, como subproducto y causa segunda de la depresión, un déficit de «confianza», que

afecta al consumo, a la inversión empresarial, al dinamismo crediticio de los bancos,...

[II]

Pero es necesario señalar factores estructurales, de fondo, que solo se manifiestan en la superficie social a través de mediaciones diversas y complejas; mediaciones siempre densas, ramificadas, con tiempos distintos y filtros varios.

He aquí los más evidentes de estos factores estructurales:

1_ **El límite «ecológico» que la biosfera opone a la exigencia capitalista de un crecimiento económico indefinido.** Este factor opera, por decirlo en términos coloquiales, muy a lo lejos; pero está «allí». Atender con seriedad problemas como el del cambio climático exige, si se desea garantizar la supervivencia de la humanidad sobre la Tierra, inversiones considerables que de este modo se retirarían de aquellos otros campos pendientes solo del interés inmediato y del beneficio egoísta. Las expectativas de crecimiento de muchos Estados, los intereses del momento de muchas multinacionales, etc., no son compatibles con este requerimiento de un *desvío* de recursos en provecho de las generaciones futuras. Se trata de una verdadera «espada de Damocles» que pende sobre los proyectos y las aspiraciones del Capital internacional. Hace años, **Jürgen Dahl, Rudolf Bahro** y otros abordaron, con un realismo descorazonador, este límite contra el que choca sin remedio el productivismo occidental. La crisis, que aparece, en parte, como consecuencia, muy mediada, de esta objeción de la biosfera al orden socio-económico hegemónico, se verá a su vez agravada por el abandono de los programas medioambientales en curso o en estudio. Lo han denun-

ciado recientemente organizaciones ecologistas muy poco radicales; y **G. Bush**, experto en sembrar calamidades, les ha dado la razón en los últimos días, suspendiendo proyectos e inversiones destinadas a la preservación y mejora del medio ambiente. Para que el paciente soporte mejor los síntomas de su dolencia se le expone de nuevo a la causa de su enfermedad...

2_ El consumo limitado: el contingente consumidor no puede absorber ya las expectativas de venta de demasiadas empresas. No porque esté ahído, satisfecho, colmado —al contrario, la norma es la «imposibilidad de consumir» que atenaza a los hombres y mujeres de los países pobres, donde no hay consumo porque hay indigencia. El mercado consumidor es insuficiente no porque las presas estén bien nutridas y escapen de las trampas de los cazadores: es insuficiente porque, sobre presas famélicas, que caen en todas las trampas, se han multiplicado los cazadores. Se han multiplicado los lobos. Al lobo estadounidense, al lobo europeo, al lobo japonés, se han unido los lobeznos asiáticos (entre ellos China, ya menos lobezno que lobo), los cazadores sudamericanos (Brasil, por ejemplo), los devoradores del Este (donde destaca una Rusia con hambre), las fieras del mundo árabe,...

La estrategia «objetivamente correcta» del Capitalismo estribaría en fabricar mercados, *producir consumidores* allí donde no los había o eran débiles: combatir la pobreza, como quería **Giddens**, para estimular el llamado «crecimiento global». En sus palabras: «¿Por qué no lanzar una ofensiva concertada contra la pobreza dentro de una estrategia para incrementar la competitividad económica global?». Pero, sobrado de brutalidad, el Capitalismo tardío padece una inteligencia en ayunas; y no es seguro que opte, con

la energía adecuada, por esta vía, de una perversidad casi insuperable.

Cabe hablar, en definitiva, de superproducción y de un degüelle del crecimiento; cabe hablar de una falla estructural en la lógica misma del productivismo capitalista.

3_ Limitaciones crecientes para la inversión neo-imperialista de capitales. Se tornan mayúsculas las dificultades a la hora de abrir campos para la inversión expoliadora y para garantizar la sustracción de fuentes de energía, materias primas y recursos estratégicos. Las fieras multiplicadas no solo compiten por los espacios de consumo, reales o potenciales; también pelean por la apertura de campos para la inversión de capitales, para los negocios, para la explotación de los más vulnerables. Y estos campos se están estrechando, en parte por la voluntad «desarrollista» de algunos Estados, que aspiran a acrecentar el margen de aprovechamiento de sus propios recursos (Venezuela, Bolivia, Ecuador, Nicaragua,... en lo que atañe al subcontinente americano; y también otros países asiáticos y africanos, no con menor trascendencia). En parte, también, por la resistencia creciente de culturas «localistas», como las indígenas de Centro y Sur de América, el Islam radical, etc., que luchan en nuestros días por la preservación de sus riquezas, por la defensa de su base territorial (la tierra, el agua, la biodiversidad, el subsuelo,...) y contra las ansias usurpadoras y neo-colonialistas de los gobiernos y de las empresas occidentales.

Señalo, sin rodeos, que de aquí se seguirá una proliferación de los escenarios bélicos, de las guerras, de las masacres por el control de las fuentes de energía (petroleo, gas natural,...), las materias primas fundamentales y los llamados «recursos estratégicos» (coltan, biodiversidad, principios activos para la industria farmacéutica,...). **Ana Esther**

Ceceña ya lo analizó, para América Latina, en un artículo admirable de la revista «*Chiapas*», que abordaba las estrategias de EEUU a fin de reforzar una de las premisas de su seguridad nacional: la garantía de la «autosuficiencia relativa». Por mi parte, estoy convencido de que ese subcontinente padece desde hace décadas una auténtica «guerra de baja intensidad» contra las culturas autóctonas. Lo denunció en su día el *Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas* (San Cristóbal, Chiapas). Y yo creo que se trata, además, de un lento genocidio de los etnias indias, precisamente para abrir campos de inversión, para arrebatarnos el territorio, para desbloquear la expansión de negocios capitalistas hasta ahora enfrentados, con mayor o menor fortuna, por las comunidades indígenas y sus organizaciones. «*Holocausto indígena*» es el subtítulo del libro que me publicará Virus en los próximos meses, centrado en ese asunto y en la implicación de la Escuela en la desestructuración de los pueblos originarios. En no pocos rincones de África y Asia se desarrollan conflictos análogos, guerras invisibilizadas por los medios, como la del coltan, atizada por los intereses de «nuestras» empresas de informática, telefonía móvil y tecno-juegos.

[III]

Me parece que de este triple dique al festín liberal y a la expansión capitalista se va a nutrir la crisis actual y se nutrirán las siguientes.

Las medidas que se están aplicando en el llamado Mundo Libre, hoy Mundo Libre en Quiebra, son meros paliativos. Analgésicos, antiinflamatorios y estupefacientes... Pero solo eso. De esta crisis, el sistema saldrá con otro rostro, y por ello la he nombrado «crisis terminal» —muchas cosas, que jugaban un papel importante dentro de la dogmática neoliberal y del Fundamentalismo

del Libre Mercado, van a quedar enterradas para siempre. Habrá un ensanchamiento de la fractura social, una exacerbación de la desigualdad y una escalada de la opresión laboral, que volverán a poner sobre la mesa, si bien reelaborados, conceptos que se creían sepultos, como el de «lucha de clases». Quizá no sea un dato irrelevante que, en los últimos días, mientras en Europa más y más personas eran arrojadas a los abismos del paro, mientras seguía creciendo alarmantemente la magnitud de la pobreza, las bolsas cerraran con números verdes, en un ambiente casi de euforia...

Habrá una *inteligencia de la conservación* que cosechará sus éxitos: medidas para aliviar el descalabro de las economías humildes y procurar así dilatar el mercado; acuerdos entre Estados e incluso entre multinacionales para no secar del todo la fuente de sus beneficios, esos países y esas gentes parasitados; ajustes en la demarcación de las áreas de influencia neo-imperialista de las distintas metrópolis del Norte; limitaciones consensuadas del «derecho a crecer» de las potencias emergentes; a regañadientes, inversiones para propiciar un irrisorio aumento de la «esperanza de vida» de la biosfera, prórroga calculada de una agonía irreversible,...

[IV]

Pero, con todo esto, solo se pospone el Término. Creo que estamos ante la primera de las siete, ocho, nueve o tal vez más (en realidad, no importa el número) «crisis terminales del Capitalismo». Son crisis de nuevo tipo, de nueva planta; y cada una de ellas adelantará aspectos inéditos, que la distinguirán de las anteriores, cada una de ella mostrará matices insospechados, rasgos específicos y hasta endémicos. Parece evidente que el Capitalismo, tal y como lo conocemos y somos capaces de imaginar, tiene sus décadas contadas. Porque incluso si, por una inyección milagrosa de talento, el Capitalismo atenuara provisionalmente las contradicciones arriba apuntadas, limara las asperezas entre los socios-

competidores expansionistas, mantuviera a los oprimidos en una aceptación pasmosa de su subordinación, y continuara así su extensión sobre la tierra, ¿qué tendrá que hacer, qué podrá hacer, *cuando ya no tenga en rigor nada que hacer*, «después» de la Globalización, cuando ya todo sea Capitalismo y no queden más territorios, más cuerpos, más cerebros que conquistar? En *«El enigma de la docilidad»* sostuve que devorará entonces sus nutrientes, sus propias bases de reproducción. Acabará con la savia del Planeta. Nos acunará en la Catástrofe...

[1 de diciembre de 2008]



**CONDENO LA VIOLENCIA
DEL ESTADO ESPAÑOL**

Puesto que ha quedado probado que el Gobierno de España se involucró, al modo terrorista, en una guerra genocida en Irak, condeno este crimen de Estado, y me solidarizo con todos los allegados, amigos y familiares, de las víctimas (que se cuentan por miles) de esta invasión carnicera. Puesto que existen indicios, y también resoluciones judiciales, tendentes a confirmar que en las cárceles de España se ha torturado, condeno esta infamia de Estado, y me solidarizo con todos los allegados, amigos y familiares, de las personas maltratadas en presidio. Puesto que existió el GAL, condeno a los resortes del Estado que lo ampararon (desde cualquier ínfimo funcionario al consentidor más *real*) y me solidarizo con los seres queridos de las personas asesinadas, masacradas en nombre de España —así lo alegaban los terroristas.

Y solicito que todos aquellos ciudadanos que se nieguen a condenar estas violencias sean considerados de algún modo cómplices de las mismas, sean encausados, encarcelados si así lo resuelven nuestros tribunales, pues cabe considerarlos enaltecedores del terrorismo, del peor de todos los terrorismos, del terrorismo impune por excelencia: el terrorismo de Estado.

Donde la ha habido, condeno la violencia del Estado Español.

[Aunque mi tema era otro, también condeno, por razones de seguridad personal y no solo por miedo, la violencia de ETA]

[26 de junio de 2009]



LO PEOR NO ES EL CRIMEN
[POEMA PARA REPENSAR EL MAL]

«Somos criminales, irresponsables, bandidos.
De un modo o de otro
—todas las formas de matar
nos parecen igualmente bellas—
andamos asesinando
a los honrados obreros.
Los liberamos así de la humillación
del trabajo
y hacemos nuestros los frutos de su penosa,
y por fin suspendida,
servidumbre.
Se nos odiará por ello.
Por ello se nos castigará.
Pero a nosotros,
*que sabemos de qué inicua materia está hecho
el amor,
y conocemos los inconfesables propósitos
de toda recompensa,*
nada nos dignifica más que el odio
de sus patrones
o el castigo
de sus jueces».

VERSIÓN LIBRE DE UNA CANCIÓN DE LOS PRESOS DE FONTEVRAULT

[3 de julio de 2007]



LA VENGANZA DEL REBUSCADOR DE BASURAS

[*Carta de amor desde la inocencia reconquistada*]

Me sigo buscando, amor.

Buscarse no es profundizar en el pozo (ficticio) de la Identidad; es rastrear en la cometa, lanzada al viento, de lo que uno quisiera amar en los otros, de lo que uno ya es casi capaz de amar *en unos pocos otros*, de lo que uno quisiera *ser* para considerarse «digno de amar», «amable».

Me parece que yo debo construirme como «rebuscador». Debo vivir de las sobras de los demás, sobras de los que «tienen y pueden», para vengarme (hablo de «venganza», pues, me conoces, no soy un alfeñique): me vengaré —a eso aspiro— de los parásitos y de los explotadores *viviendo de sus desperdicios*.

¿Dónde está la venganza? Está en el extremo realista, concreto, de la verdad desnuda: ellos seguirán malbaratando la vida *bajo sus cadenas* (cadenas de los oficios infames, de los empleos prostibularios, de las propiedades que aherrojan, del secuestro diario de sus horas, de los «compromisos» forzados, de los paripés dolorosos,...), mientras yo, gracias a sus basuras, subsistiré *bajo mi libertad*.

Esta es la venganza: «*vuestra esclavitud me proporciona los medios de mi liberación*». Os estoy agradecido, panda de acomodados babosos. Gracias por existir y ojalá sucumbamos juntos. Os debo mi inocencia y me debéis la descripción de vuestra culpabilidad. Estamos en paz, canallas de mierda.

Amor, te cuento esto para que me quieras todavía un poco más. Sabes como soy, pero te lo reitero...

Tu, mi, nuestro rebuscador.

[7 de mayo de 2011]





III

**Cultura etnocida y exterminista
En torno a la «farsa sangrienta» del Liberalismo**



CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DE LAS
FORMACIONES CULTURALES DOMINANTES*

[I]

El mito de la «sociedad civil»

Seguro que no basta con depositar todas las *formaciones culturales dominantes* en el contenedor del Pensamiento Único. Creo que acabarían en el «vertedero autorizado» y, de ese modo, casi les haríamos un favor. Tal vez convenga *separar la basura*, distinguir los materiales y someterlos a crítica. Aunque solo sea para una cosa: para mostrar, habiéndonos detenido ante cada uno de sus componentes, que ese supuesto Pensamiento Único, un pensamiento que se postula «exclusivo» para ocultar su índole «excluyente», deviene en realidad como una forma de «pensamiento Cero», la modalidad contemporánea del Pensamiento Ausente —en términos rigurosos, el *no-pensamiento* demo-liberal.

★ ★ ★

La literatura de la «sociedad civil» quizás constituya la última torsión, la última pirueta, del liberalismo-ambiente; una temática que,

^[1] En esta composición se reúnen cuatro artículos aparecidos en el periódico digital «*La Haine*» entre agosto de 2006 y junio de 2007. Proceden de fragmentos, revisados y retocados, de «*El enigma de la docilidad*», obra que redacté en 2005 y publicó Virus Editorial.

según **J. Keane**, está hegemonizando la producción de las ciencias sociales occidentales de los últimos veinte años. Engendro del Norte, no cesa de surtir argumentos para justificar la occidentalización del planeta, la primacía del Capitalismo a nivel global. La sociedad civil como reino de la libertad posible, del pluralismo, de la solidaridad, de la autonomía de los individuos, como bastión anti-autoritario, freno y compensación del despotismo, etc., se pretende propia, en exclusividad, de los regímenes democráticos liberales. Solo bajo la democracia de Occidente florece la sociedad civil, que es también una condición para la salvaguarda y reforzamiento de esa democracia. El Islam, por ejemplo, según **Gellner**, se halla estructuralmente incapacitado para alcanzar la sociedad civil. Y el socialismo del Este fue derrotado, ¿cómo no adivinarlo?, por las fuerzas ‘emergentes’ de una sociedad civil que únicamente después de la transición, y ya en un contexto liberal, podrán desarrollarse plenamente...

Para **Gellner**, la sociedad civil está constituida por «aquella serie de instituciones no-gubernamentales diversas con la suficiente fuerza para servir de contrapeso al Estado y, aunque no impidan a éste cumplir con su papel de guardián del orden y árbitro de los grandes intereses, evitar que domine y atomice al resto de la sociedad». «Allí donde aparece la sociedad civil, en su concepción típica e ideal, constituye un emplazamiento de complejidad, opciones y dinamismo, y por tanto es el enemigo del despotismo político», un refugio potencial de «tolerancia, no-violencia, solidaridad y justicia» (**J. Keane**, glosando a **Gellner**)... Sobre los ‘límites’ de esta sociedad civil no hay acuerdo entre los distintos autores interesados en la temática: para **Adela Cortina**, que define la sociedad civil como «la dimensión de la sociedad no sometida directamente a la coacción estatal», esta se hallaría compuesta por «mercados, asociaciones voluntarias y mundo de la opinión pública». Para **Walzer**, ‘inspirador’ de la mencionada autora, la sociedad civil moderna es «el espacio de asociación humana sin coerción y el conjunto de la trama de relaciones que llena este es-

pacio»: mercados, asociaciones voluntarias ('adscriptivas' como la familia, y de ingreso voluntario) y esfera de la opinión pública... Un «reino de la fragmentación y la lucha, pero también de solidaridades concretas y auténticas» (**Walzer**). Por su parte, **Habermas** excluye de la sociedad civil *también* al poder económico, de forma que esta se caracterizaría por la proscripción de la *racionalidad estratégica* (propia del área política y económica) y la primacía de la *racionalidad comunicativa*: «un espacio público creado comunicativamente desde el diálogo de quienes defienden intereses universalizables, es decir, en el sentido del principio de la ética discursiva». En cualquier caso, se insiste siempre en el lado 'saludable', 'benéfico', de esta *sociedad civil*: **Cortina** habla de su «potencial transformador»; **Habermas** casi la convierte en el sustituto y equivalente funcional del proletariado 'liberador'; **Walzer** la erige en la 'medicina' por excelencia para una democracia 'enferma', para un mercado 'enfermo', para combatir la 'enfermedad' del Nacionalismo, para 'prevenir' los males del conflicto social y 'sanarnos' de la propensión al disturbio (como «fármaco» multiusos, la sociedad civil, desde la perspectiva de este autor, *mejora el funcionamiento de instancias que 'no' niega*: la democracia, el mercado, el Estado,...).

Las «bazas» de la sociedad civil radicarían en la 'voluntariedad', el 'pluralismo', su actuación como 'escuela de civilidad', su papel revitalizador de la 'cultura social', su protagonismo como bastión 'defensivo' frente a los riesgos de la globalización (desprotección de los individuos, abandonados por el Estado a la carencia de escrúpulos de las multinacionales y la banca mundial...), su permanente disposición anti-autoritaria y anti-despótica, sus efectos 'profundizadores' de la Democracia (como la «democracia participativa» se rechaza por *utópica, técnicamente inviable y antipática* a una población poco dispuesta a prestarle la *dedicación heroica* que se supone exigiría, el único modo de 'revitalizar' la democracia, por fuerza «representativa», consiste en involucrar a la ciudadanía en toda la trama de *asociaciones* —sindicatos, partidos, movimientos, grupos de interés, organizaciones vecinales, etc.—, preten-

dido medio a través del cual los individuos «configuran de algún modo las más distantes determinaciones del Estado y de la Economía», como *miente Walzer*).

La crítica de estas formulaciones, que constituyen la base teórica de los *nuevos* liberalismos ‘progresistas’ o ‘de izquierdas’ («comunitarismo», «republicanismo», «democratismo deliberativo»,...), es sencilla, incluso *demasiado sencilla*:

1_ Exageran el grado de alejamiento del Estado en relación con la sociedad civil, y el grado de autonomía, independencia y ausencia de coerción que caracteriza a las prácticas de los individuos en dicho espacio: en realidad, el Estado ‘llega’ hasta las *familias*, y las vigila, las moldea (**Donzelot**); regula e interviene en los *mercados*; y absorbe y gobierna las *asociaciones voluntarias* —subvenciones, normalización jurídica, publicidad, etc. Hay, aquí, un «idealismo» de ausencia o de *preservación*: ausencia de Estado, preservación del Estado. En relación con las conocidas tesis de **Gramsci** o de **Althusser**, que abordaron esta misma problemática hace décadas —*instituciones de la sociedad civil* en el italiano, *aparatos ideológicos del Estado* en el francés—, se ha dado un bochornoso paso atrás, un desgajamiento arbitrario «sociedad civil»-«órbita del Estado» que fetichiza e idealiza a la primera para, como *mito*, ponerla a trabajar al servicio de la apología de la Democracia. **Walzer**: «Solo un Estado democrático puede crear una sociedad civil democrática; solo una sociedad civil democrática puede mantener a un Estado democrático».

2_ Se fijan, únicamente, en el lado positivo, benéfico, esperanzador, de la sociedad civil; y desconsideran su lado negativo, maléfico, desesperanzador: como ha subrayado **Keane**, en la sociedad civil anida también la *crueldad*, la *violencia*, la *intolerancia*, la *explotación* de unos hombres por

otros, el *racismo*, las *desigualdades*, las *opresiones* y *coacciones* cotidianas y más o menos ‘anónimas’, etc. Además, las instituciones de la sociedad civil tienen asimismo un cometido *ideológico*, *adoctrinador*, generador de «sentido común» —ahora llamado «cultura social»— como vulgarización/interiorización de esa ‘ideología dominante’ que se cifra precisamente en el *democratismo*. Es significativo el silencio de los teóricos de la sociedad civil ante este aspecto, omisión basada en el *olvido estratégico* de la perspectiva gramsciana y althusseriana (una perspectiva que fue retomada por **Heller**, por **Maffesoli**, por **Girardin**, entre otros, autores, todos, deliberadamente *ignorados* por la nueva literatura). Partiendo de esta «exclusión», y mediante un peculiar juego de malabarismo teórico, todas las *instancias sociales de dominación* (familia, sindicatos, partidos, iglesias, etc.) se convierten, por mor de la reciente narrativa teórica ‘progresista’, en *instancias privilegiadas de liberación*. **Michael Walzer**: «Los individuos dominados y que experimentan privaciones suelen estar desorganizados además de empobrecidos, mientras que personas pobres con familias sólidas, iglesias, sindicatos, partidos políticos y alianzas étnicas no suelen estar dominados o experimentar privaciones por mucho tiempo».

- 3_ Presuponen, tácitamente, que nuestras democracias son lo contrario del despotismo (que, no registrándose el menor indicio de autoritarismo en la dinámica política parlamentaria, tampoco lo hay en la trama asociativa ‘civil’), por lo que deberían ser exportadas al resto del Planeta: *occidentalización*. Ignoran, así, toda la *microfísica del poder* (**Foucault**), toda la *lógica de la dominación* (**Maffesoli**, **Baudrillard**), toda la estructuración jerárquico-burocrático-autoritaria (**Deleuze**), detectables en *cada una* de las formas asociativas, de las agrupaciones, de las organizaciones de la sociedad civil

—pensemos, por ejemplo, en los sindicatos— y actuantes en todos los ámbitos de la vida cotidiana (reparemos en las iglesias o en las familias). Ciertamente, la democracia liberal deviene solo como una *reformulación* del despotismo y del autoritarismo, fenómenos inseparables de todo modelo de gestión política fundado en la ‘representación’. Esquivando taimadamente esta problemática del *autoritarismo* explícito o implícito en las formaciones demo-liberales, los teóricos de la sociedad civil abogan por una «*comunidad liberal de grandes dimensiones*» (Taylor).

4_ Dibujan, en el seno de esta sociedad civil, un cuadro rigurosamente falso de *pluralismo* y *diferencia* en las ‘concepciones de vida’, en los ‘modelos de felicidad’. «El pluralismo de concepciones de vida es uno de los haberes irrenunciables de la sociedad civil desde sus orígenes... Significa que en una sociedad distintos grupos proponen distintos modelos de felicidad», ha escrito Adela Cortina. En realidad, y como hemos intentado demostrar en otros trabajos, la *diferencia* y el *pluralismo*, condenados a muerte en nuestras sociedades, están dando paso a una irrelevante ‘diversidad’ que enmascara el enquistamiento de Lo Mismo. La sociedad civil, que se revela menos *cívica* de lo que sugiere su nombre, aparece aquí y allá como el enclave del *pensamiento único interiorizado*, de la *convención social* endurecida e intolerante, de la *conciencia anónima* policial e inquisitiva (Horkheimer), de los *hombres indistintos y unidimensionales* que reconoció alarmado Marcuse, de la *proteofobia* y el *terror a lo diferente* (Bauman), de las *necesidades dirigidas* (Baudrillard) y de la *felicidad estándar* (Benn: «Ser tonto y tener dinero: eso es la felicidad»). He aquí todo el modelo de felicidad propuesto).

- 5_ Dejan muchas cuestiones en la penumbra, sin resolver y casi sin abordar: ¿Dónde empieza y dónde acaba el Estado? ¿Pertenece la Escuela al ámbito de la sociedad civil? ¿Y la medicina? ¿Qué decir de los partidos políticos acaparadores, en un momento dado, del poder ejecutivo? ¿Es que solo se considera «Estado» al gobierno, las cámaras y la Justicia? Había más claridad, a la hora de delimitar las esferas, en las *teorías del Estado* esgrimidas por la tradición materialista a lo largo de la segunda mitad del siglo xx...
- 6_ Se tiene la impresión de que esta «teoría de la sociedad civil» solo ha constituido la *última operación de cirugía* del liberalismo, que, *enredándose en triquiñuelas y abusos del matiz* (Cioran), ha segregado su propia, si bien acobardada, *conciencia crítica*: el ‘comunitarismo’, o ‘republicanismo’, un liberalismo más, pero que pretende partir de la crítica del ‘liberalismo a secas’ o ‘estándar’, ubicándose en el espacio del *progresismo liberal*, de la *izquierda liberal*. Como emanación del escepticismo-conformismo en que ha desembocado la producción intelectual de una Cultura en decadencia, este liberalismo estima «inviabile», «poco realista», «utópico», etc., el proyecto de una *democracia participativa* —así como todas las fórmulas de organización colectivistas, autogestionarias, etc.— y, capacitándose para asumir el abstencionismo de la población como un dato irrelevante que no compromete ni cuestiona al Sistema (la ciudadanía es libre de desentenderse de los asuntos del Estado, si le place; para ser un «buen demócrata» basta con ‘organizarse’, con involucrarse en la ‘trama asociativa’, con ‘activarse’ en la sociedad civil, se nos dice), racionaliza el deplorable estado actual de las democracias y justifica su funcionamiento rutinizado, su desenvolvimiento abúlico en medio de la indiferencia de la población. La *receta* contra las deficiencias del liberalismo clásico es solo una y siempre la misma: el asociacionismo,

a todos los niveles, de la ciudadanía... **Michael Walzer:** «La política en el Estado democrático contemporáneo no ofrece a muchas personas una oportunidad para la autodefinición rousseauniana. La ciudadanía, considerada en sí misma, tiene hoy en día sobre todo un papel pasivo: los ciudadanos son espectadores que votan. Entre unas elecciones y otras se les atiende, mejor o peor, mediante los servicios públicos [...]. No obstante, en las tramas asociativas de la sociedad civil —en los sindicatos, partidos, movimientos, grupos de interés, etc.— estas mismas personas toman muchas decisiones menos importantes y configuran de algún modo las más distantes determinaciones del Estado y de la Economía. Y en una sociedad civil más densamente organizada tienen la posibilidad de hacer ambas cosas con mayores efectos [...]. Los Estados son puestos a prueba por su capacidad para mantener este tipo de participación en la sociedad civil —que es muy distinta a la intensidad heroica de dedicación implícita en la ciudadanía de Rousseau. Y la sociedad civil es puesta a prueba por su capacidad de producir ciudadanos cuyos intereses, por lo menos a veces, vayan más allá de sí mismos y de sus compañeros, y cuiden de la comunidad política que promueve y protege las tramas asociativas».

7_ Estos autores «cosifican» la sociedad civil y la «des-historizan» (Cortina habla de una «sociedad civil *cívica*» hoy vigente, distinta ya de la «sociedad civil *burguesa*»?), presentándola como algo que *adviene*, que *emerge*, que *aflora*, casi como un *premio*, un *reconocimiento*, a cierto tipo de sociedades —occidentales, liberales, y, por supuesto, nunca islámicas o socialistas... Pero lo cierto es que la sociedad civil existe en todas y cada una de las formaciones político-sociales conocidas, y no puede conceptuarse como algo *maravilloso* que se cultiva hoy únicamente en Occidente (señal de su

‘superioridad’ moral y cultural) y que mañana se cultivará también en el resto del mundo *si y solo si* la «democracia» logra universalizarse... En todas las sociedades hay mercados no absolutamente regularizados por el Estado, familias, iglesias, asociaciones de un tipo o de otro, opinión pública más o menos solapada... Hablar del *advenimiento* de la sociedad civil, atenderla como algo *nuevo, distinto*, que ha escapado hasta ayer a los analistas de lo social, constituye solo un modo de mixtificar la realidad, de hacerle trampas a la historia y de propiciar un fenómeno económico-editorial, una labor de marketing científico-comercial, aprovechable también desde el punto de vista político-ideológico...

Así cabe caracterizar, en definitiva, el entramado teórico-filosófico que ha *diversificado* el liberalismo, desde la fidelidad a su raíz común, dando lugar a una nueva toponimia política y reclutando, para el Pensamiento Único que es su suma y su continente, a intelectuales de distintas filiaciones hoy consideradas *en crisis* (ex-marxistas, ex-socialistas, ex-socialdemócratas, ex-radicales,...). Ha tomado cuerpo un «liberalismo segundo» que se proclama *a la izquierda* del «liberalismo primero» y que recibe diversos nombres: ‘comunitarismo’, ‘republicanismo’, ‘liberalismo social’,... Los autores que se adscriben a esta corriente gustan de *especificarse*, de corregirse o enmendarse los unos a los otros, pero dentro de una complicidad de fondo y de un consenso inocultable. Se trata, sobre todo, de una camarilla de profesores estadounidenses, canadienses y británicos, con un espolvoreo de acólitos y glosadores en sus países y en el resto de área occidental (España, Italia, Alemania, etc.). Cabe destacar a **Michael Walzer**, **Alasdair Macintyre**, **Charles Taylor**, **Michael Sandel**, **Frank Michelman**,... Estos *comunitaristas* polemizan con otros liberales, que se dicen igualmente «iconoclastas», críticos del liberalismo clásico, y que se adhieren a otras tendencias, prefiriendo otras etiquetas o ya ninguna: los liberales *pragmatistas* a lo **Rorty**, las *individuali-*

dades como **Bell**, **Giddens** o **Gray**, algunos *laboristas*,... Y al encuentro de este *liberalismo social* ha corrido una tradición alemana, que bebiera antaño en las fuentes del marxismo: la constituida por aquel *neofrankfurtianismo* que, tras la estela de **Jürgen Habermas**, ha ido renunciando poco a poco a sus señas de identidad, diluyéndose a veces en la socialdemocracia, postulándose en ocasiones como «socialismo liberal», y dando todavía en la actualidad pasos y más pasos hacia la convergencia con el Pensamiento Único, con el remozado liberalismo contemporáneo. Como, acaso por orgullo, estos autores, frequentadores asimismo de la temática de la sociedad civil, no quieren ingresar sin más en el *comunitarismo*, han marcado algunas ‘diferencias’ mínimas, han redundado en la ‘triquiñuela’ y en el ‘matiz’, para reivindicar *otro nombre* —aunque sostengan prácticamente lo mismo que sus colegas anglófonos—; son los abogados de la *democracia deliberativa*: **Habermas**, **Apel**, **Kallscheuer**,... Y queda, en fin, una nubecilla de teóricos ex-contestatarios (o pseudo-contestatarios), con trayectorias diversas pero que habían estado marcadas por una cierta disidencia, que no han podido resistir la atracción del liberalismo, y producen hoy obras eclécticas, ya moteadas por los nuevos tópicos comunitaristas, tocando a la puerta del liberalismo social, si acaso distinguibles por un *acento*, por un *tono*, casi por una *música* de criticismo amortiguado, de desencanto intelectual y —he aquí lo más importante— de *nostalgia de la barbarie (teórica)*. Algo de todo esto se percibe en las últimas realizaciones de **P. Bourdieu**, **J. Keane**, **E. W. Said**, **D. Held**, **H. Dubiel**, **F. Jarauta**, **A. Moncada** y tantísimos otros... Estos autores se inscriben, por decirlo así, en la periferia del Pensamiento Único, en aquellos «arrabales» descontentadizos y hasta un poco salvajes donde aún se tolera la ‘travesura’ (esporádicos toques anti-globalización, valga el ejemplo), los ‘gestos’ de un izquierdismo residual extraviado de sí mismo e incluso atemorizado de sí mismo, pero cada vez más en el sometimiento a una *filosofía ambiente* que no es otra que la del Capitalismo occidental.

Sostengo que, a la vista de sus producciones, reiterativas y con muy escaso —o nulo— aporte teórico, fundadas en lo ya *intelectualmente establecido* e incapaces de saltar hacia la novedad reflexiva, demasiado ‘tuteladas’ por dos o tres referencias *sacralizadas*, dos o tres excelentes *mediocridades* a fin de cuentas (**Dewey**, **Tocqueville**,...), apenas si levantadas sobre un andamiaje filosófico mínimo, sumario, esquelético (el raquítrico engendro de la «sociedad civil»), casi más la exploración y el re-balizamiento de un campo ya señalado por otros, y explotado con resultados superiores por otros, que un acto, ni siquiera modesto, de invención teórica; a la vista de todo esto y de los propósitos que abrigan —la justificación incansable de la democracia representativa—, se debería hablar, en rigor, y ante las factorías culturales del liberalismo contemporáneo, de la hegemonía indoblegada de un *no-pensamiento*, de un *Pensamiento Cero* o *Pensamiento Ausente*: el No-Pensamiento Único... Para **Walzer**, el liberalismo es una «anti-ideología»; en mi opinión, ha acabado erigiéndose en otra cosa, mucho más y mucho menos que una «ideología»: ha terminado convirtiéndose en un *anti-pensamiento*. Voy a recoger, por último, y como botón de muestra de lo que estoy queriendo denunciar, un texto de **Charles Taylor** en el que se explicita el enclenque y disminuido programa del comunitarismo. He aquí la carta de presentación del *Pesamiento Cero*:

«El término comunitarismo es aplicable a pensadores muy diferentes, como Sandel, Macintyre o yo mismo. Considero el comunitarismo como un tipo de liberalismo entre otros. Se inserta en la tradición del pensamiento de Tocqueville, que fue un pensador liberal. Lo que nos une es la crítica del liberalismo estándar. Este factor hace que se considere el comunitarismo como un bloque, aunque nuestra crítica se hace desde posiciones muy diferentes, desde la izquierda y desde la derecha. Tenemos en común el hecho de que compartimos en buena medida el pensamiento de Tocqueville. Mantenemos que las condiciones reales para que exista una sociedad libre requieren una participación activa en la vida pública, y por tanto la descentralización del poder político. Por eso insistimos en la nece-

sidad de ‘asociaciones’ a todos los niveles. Unido a este planteamiento pensamos que esa clase de participación exige un sentido fuerte de comunidad».

[15 de agosto de 2006]

[II]

La deriva del pensamiento que un día se nombró «contestatario»

Desde el extrarradio del *No-Pensamiento Único*, unos círculos de autores que durante las últimas décadas conservaban el halo de la ‘contestación’, exponentes en nuestros días de una suerte de *extravío* teórico-ideológico y casi de una lenta deriva hacia el conformismo, nos ofrecen unas maneras recurrentes, simétricas, de abordar el tema de la globalización (proscritas ya las vetustas referencias a **Marx** y también embotados los filos críticos del análisis —aquel *modo fiero* de mirar al Capitalismo). Es como si se hubieran «ablandado» y empezaran a transigir con lo existente; como si la famosa *muerte de las ideologías*, aquel fin de la historia de **Bell** y de **Fukuyama**, les hubiera alcanzado de verdad, fuera su caso: muerte de *sus* ideologías, fin de *sus* historias... Parecen guardar cola, bajas las cabezas, ante el hospicio del liberalismo social. Se registra aquí, como hemos indicado, un exterminio de la *diferencia* teórica (marxismo, anarquismo,...), ‘recuperada’ como mera Diversidad —nuevas *facies* liberales. Cuando leemos, por ejemplo, las controversias entre **Habermas**, **Rawls** y **Rorty** (marxista «light» o ex-marxista el primero, liberal-progresista el segundo y conservador ‘pragmático’ el tercero) nos asalta siempre la impresión de que comparten las reglas y el terreno de juego y de que, de algún modo, *dicen lo mismo con voces distintas*. En resumidas cuentas, ¿no están todos de acuerdo en que, para resolver los ‘desajustes’ de la Globalización, habría que instituir una especie de *Sociedad de las Gentes* (**Rawls**) o «ciudadanía universal» aferrada a un mismo y

único *código jurídico transcultural* —código que se asemejaría demasiado a la regulación liberal-occidental, a la ‘ética legislada’ de nuestra Civilización...? De alguna forma, con su trayectoria personal, J. Habermas ilustra el *destino* de la crítica ex-contestataria: suicidarse como crítica, confundirse con la apologetica liberal...

De todos modos, y como anticipábamos, la literatura ex-contestataria, identificada en lo profundo con los posicionamientos ‘conformistas’, enterradora de la diferencia conceptual y filosófica que en su día arrostrara, acusa, al abordar el problema de la globalización, una muy sintomática *regularidad*, un estilo propio, una forma *singular* de exponer y de callar (sobre todo, de callar), que cabría definir como *nostalgia dolorosa de la barbarie*. He aquí los puntos en que la mencionada «regularidad» se manifiesta con especial nitidez, los aspectos de la *coincidencia* ex-contestataria:

I_ Convocar a la Conciencia, a la Razón, al Pensamiento, más que a la praxis efectiva y a la movilización social: idealismo de los *nuevos conceptos* que debemos forjar, de los *nuevos valores* que habría que alumbrar, de las *nuevas herramientas epistemológicas* que sería preciso hallar, de la *nueva comprensión de lo Otro* que necesitamos para evitar la xenofobia, etc. —añoranza, reclamo, de la ‘barbarie’ afirmadora y negadora, no-escéptica, con sus nuevos dioses y sus nuevas creencias... Las ‘demandas’ de una *novedad* («diferencia») epistemológica, teórica y ética saturan estos estudios, que, a la vez, dan ya la espalda a la ‘clásica’ vindicación de un inconformismo práctico, inmediato, institucional y callejero, intelectual y popular... Pero, ¿de dónde van a nacer esos «nuevos conceptos», esos «nuevos valores»? ¿De un Cerebro iluminado? ¿De un acto ‘genial’ de reflexión por parte de un Filósofo universitario? ¿De un Libro certero e irrefutable? Sabido es que los «nuevos valores», como las «nuevas ideas», proceden de la *praxis*, de la inflexión de la historia que acompaña a la movilización de los hombres,

del conflicto, de la resistencia social... Silenciando esta circunstancia, solo cabe esperar la tan anhelada *alteración del pensamiento* de un desenvolvimiento autónomo de la Conciencia, al modo metafísico, de una iniciativa de la Razón, o, en términos ‘terrenales’, de la actividad *separada* de una Mente bienhechora, de la ocurrencia salvífica de un Individuo excepcional...

Otra forma de escamotear la determinación de la praxis, en tanto «intervención conflictual de la ciudadanía», consiste en *reclamar* asimismo «nuevas políticas responsables», «nuevas orientaciones legislativas». Todo se espera, pues, de la Conciencia, del Pensamiento..., y de las *decisiones del ejecutivo*, de las *medidas gubernamentales*. Todo se espera del Cerebro y del Gobierno... Y las poblaciones, los sujetos empíricos, han sido desposeídos de todo poder ‘transformador’, de todo protagonismo; han sido borrados de la historia, sepultados, ignorados y menospreciados en su capacidad de lucha, en su voluntad de cambio, en su resistencia,... **Francisco Jarauta**: «Resulta absolutamente urgente *promover políticas responsables* que impidan llegar a situaciones límite e irreparables». «Debemos *construir conceptos suficientemente abiertos* que nos permitan pensar las nuevas situaciones». **Pierre Bourdieu**: «Debemos reivindicar un *pensamiento crítico* que se haga cargo de la nueva situación y de la complejidad que la caracteriza». **Jarauta**: «Se trata de *construir un nuevo pensamiento crítico*». «Se trata de pensar *nuevos conceptos, nuevos valores*». «La ética contemporánea está necesitada de *un nuevo concepto de lo otro*». «Necesitamos *nuevas legislaciones* que posibiliten dinámicas abiertas y de integración»,...

En definitiva, se invoca sin cesar a la Conciencia, a la Razón, al Pensamiento («No debemos renunciar —dice **Jarauta**— a aquello que nos hace humanos, a la *dignidad de la razón y de la conciencia*». ¡Y todo esto *después* de Auschwitz!), incu-

rriendo en un nuevo, y aún así agotado, *idealismo humanista*; y, como complemento, se apela a una ‘intervención’ de los políticos, de los legisladores, de los gobiernos, se solicita una gestión «consciente», «responsable» —*idealismo paralelo de lo político*, de las posibilidades de «lo político», casi de una *política* que estaría por encima de la fractura social y de la lucha de civilizaciones. **Jarauta:** «Necesitamos una política más solidaria, capaz de proyectar, más allá de la situación heredada, nuevas ideas y dinámicas de desarrollo, que impidan situaciones estructurales críticas como las que sufre buena parte de África, Asia y Latinoamérica». ¿Se puede esperar *tanto* de los políticos y de las políticas? ¿Qué concepto de *política* subyace a esa declaración «filantrópica»? ¿No estaremos, más bien, ante una manifestación desvergonzada del *cinismo* contemporáneo?

2_ Ahuyentar del texto todo vestigio de «anti-capitalismo» teórico e ideológico. Desaparecen, así, las referencias *de clase*, las alusiones a la *cuestión social*, las indicaciones de *dominación material*,... Se evita la culpabilización expresa del Sistema, de la Burguesía, del Capital o del Estado (como mucho, y ya casi «a la moda», se habla *convenientemente* mal del G-7, que se demoniza tal si no fuera una mera excrecencia del orden socio-económico general). **Jarauta:** «Queda bien en evidencia cómo los intereses particulares y ‘privados’ de una minoría —el G-7— impiden una verdadera reflexión, la definición de una agenda de investigación y actuación, y finalmente una nueva orientación de las estrategias macro-económicas que definan el futuro del Planeta». El G-7 no es presentado, siquiera, como uno de los «responsables» del mal —como tampoco se dice que lo sea el sistema capitalista o la organización estatal: se percibe, meramente, como un ‘obstáculo’, un ‘escollo’ que dificulta las «nuevas

reflexiones», las «nuevas investigaciones», las «nuevas orientaciones» de la macroeconomía,...

En 1995, *preocupado*, **Bourdieu** advertía del riesgo que correría la actual civilización de ser destruida. Para evitar esta «destrucción de nuestra civilización», abogaba por aquel «nuevo pensamiento crítico capaz de construir un proyecto social y cultural que *corrija y evite los desajustes del sistema actual*». Como vemos, se ha pasado del ‘anti-capitalismo’ a una ‘asunción del capitalismo’, a una *preocupación* por la eventualidad de su fin, a la demanda de nuevos proyectos sociales y culturales que subsanen sus *desajustes*. Algo va mal en el *sistema actual*, y hay que ‘repararlo’. *Corregir desajustes*: eso se espera, solo eso, del mágico pensamiento «nuevo»...

3_ Alimentar un curioso —y «aristocrático»— *temor al derrumbe de la Civilización*, al Caos, a la Catástrofe, a la Convulsión planetaria: todos esos nuevos valores, nuevos pensamientos, nuevas políticas, etc., tienen por objeto, en efecto, *salvar la Civilización*, evitar una Conflagración social intercontinental. Quienes viven en el corazón de la Catástrofe, en las entrañas mismas del Caos, bajo los escombros de ese Derrumbe (los pueblos del Sur), *no tienen ya ‘tanto’ miedo*. Por eso he hablado de un temor «aristocrático»: la minoría que vive bien en el planeta teme que se hunda el edificio económico-político-cultural que garantiza su bienestar; la mayoría que vive mal, y especialmente la porción que ya no puede vivir peor, apenas alberga ese miedo y casi celebrarían un Colapso definitivo, el Fin de lo Dado, para que, de las ruinas, pueda surgir algún día *otra cosa* —ya no le queda nada que perder...

Alarmado, **Jarauta** repara en el crecimiento de la población y recalca «la absoluta gravedad que acompaña el desarrollo de este factor». Llama la atención sobre «la vasta falla demográfico-tecnológica que divide profundamente

el planeta» (alusión, por lo demás, mixtificadora: la falla es económico-social). Y lo que teme del crecimiento de la población es que desemboque en una convulsión: «El mayor reto al que se enfrenta hoy la sociedad global es el de evitar que esta falla estalle en una *crisis que conmueva al mundo*». Para conjurar esa crisis que conmueva al mundo (lo que implica una ‘aceptación’ tácita de este mundo; una defensa del sistema, considerado *digno de salvar*), se solicitan, una vez más, «políticas prudentes y responsables» —en concreto, y respaldando a **Henry Kendall**, el *control de la natalidad*: «Si no estabilizamos la población con justicia, humanidad y compasión, la naturaleza acabará con nosotros, y lo hará brutalmente y sin piedad». ¡Qué terrible cinismo! ¡Qué inmensa falsificación! ¿Cómo esperar del Norte, de las sociedades capitalistas avanzadas, eso que nunca han exhibido, aquello de lo que carecen: «justicia», «humanidad» y «compasión»? ¿Cómo pensar que *la naturaleza acabará con nosotros*, tal si en este caso no fueran, exacta y literalmente, las gentes del Sur, los hombres del Mundo Subdesarrollado, los pobres de la Tierra, los oprimidos, quienes «acabarían con nosotros»? ¿O no seremos *nosotros mismos*, los privilegiados del planeta, quienes, ayudándonos los unos a los otros, aprovechando incluso el maltrato que damos a la Naturaleza, nos *suicidemos* torpemente, llevando nuestro Sistema al punto paradójico en el que ya no podrá ‘crecer’ sin devastar sus propias bases, sin devorar y agotar sus propios nutrientes? ¿Y a quién se refiere **Kendall** con el término «*nosotros*», que parece aludir a la Humanidad toda cuando el ‘miedo’ solo lo padecemos unos cuantos, los ‘desarrollados’, los que podemos todavía *acabar*, nosotros-los-de-Occidente?

Una buena parte de los estudios sobre la «posibilidad» del transculturalismo, del multiculturalismo, de la integración de civilizaciones, etc., parte también de ese Miedo

a la Convulsión —miedo, ahora, a una desestabilizadora «guerra de Culturas». Contra ese «peligro», ese «inquietante foco de conflictos», nos alerta, por ejemplo, **Samuel P. Huntington**: «La principal fuente de conflictos en este nuevo mundo no será ya ni ideológica ni económica. Las grandes divisiones de la Humanidad y la fuente de conflictos predominante será de carácter cultural. El choque de civilizaciones dominará la política mundial. Las líneas de fractura entre las diversas civilizaciones serán las líneas del frente del futuro». (Y de nuevo la mixtificación, la separación arbitraria, infundada, de lo ideológico, lo económico y lo cultural, como si detrás del *conflicto entre civilizaciones* no hubiera también un conflicto de *ideologías* y de *economías*...). **Alberto Moncada**, en un artículo de la revista «**Contrastes**», aludía, abundando en lo mismo, a la «animosidad de esa fuerza incontestable de nuestro presente» representada por el mundo musulmán, insistiendo, para exacerbar nuestro *miedo*, en «el terrorismo nuclear que ya está en los manuales de algunos grupos del fundamentalismo árabe»... Como ha quedado dicho, contra esta *amenaza del derrumbe de nuestra civilización* (**Bourdieu**), la terapia es la de siempre: «nuevos pensamientos» y «nuevas políticas responsables»... La generalización del mencionado «miedo a la Convulsión» entre los pensadores contemporáneos de Occidente, divertida fobia hipocondríaca, deviene como un signo más del *exterminio de la diferencia* a nivel intelectual, una señal de la progresión indetenible del Pensamiento Único.

- 4_ Apostar en definitiva por un tibio reformismo político-económico, salvaguardando a su vez el propósito de una «occidentalización» definitiva del Planeta. El comentado temor a la Convulsión y la constante petición de *nuevos pensamientos, nuevos valores, nuevas políticas*, etc., solo adquieren sentido en un contexto de «reformismo político y

económico», de justificación de lo establecido y esfuerzo por su *reparación*, por su *reajuste*. De ahí las connotaciones de los títulos de los libros, de los artículos, de las conferencias: «*Retos de la Globalización*», «*Desafíos de la Mundialización*»,... Se refieren, siempre, a *problemas* que deben resolverse desde la conservación, y en todo caso reforma, de lo imperante.

Pero aún más: se propende, en el fondo, la *occidentalización* encubierta del Planeta, diseñando un nuevo aparataje ético-retórico para justificarla. **Jarauta** se solidariza con la propuesta *impúdica* de **Charles Taylor**: *una comunidad liberal de grandes dimensiones* —casi un equivalente ‘comunitarista’ de la *Sociedad de las Gentes* de **Rawls**. Habla de la «defensa de los bienes comunes» (de la Humanidad) y del «interés general planetario», recurriendo, por cierto, a la conocida estrategia de los políticos *chauvinistas* («bienes comunes de la Patria», «interés general del País»), y ocultando deliberadamente que el Paraíso de unos coincide demasiado a menudo con el Infierno de otros: en una sociedad dividida en clases, ¿dónde están los *bienes comunes*?; y ante el choque de culturas antagónicas, ¿qué es del *interés general*? En su lista de «valores universales», **Jarauta** incluye el ‘rechazo a la guerra’, la ‘paz’, los ‘derechos humanos’, etc., consideraciones que únicamente cobran significado desde el bando de los *vencedores* —es decir, desde el bando de aquellos que, habiéndose impuesto a sus adversarios mediante el empleo de la fuerza, la agresión y la violación de todos los derechos (así nació en Francia el liberalismo, como recordó **Anatole France** a principios de siglo), ahora, para preservar sus posiciones de poder, proscriben y satanizan los instrumentos de que ellos mismos se sirvieron, procurando de este modo descalificar y desarmar a sus enemigos. Así **Walzer**, que *apoyó* la Guerra del Golfo, definiéndola como una «guerra

justa», tacha de «absolutamente injusta» y moralmente reprochable toda oposición *violenta* al régimen demo-liberal...

Francisco Jarauta: «Hay que construir y defender la idea y la práctica de una *ciudadanía mundial*, enraizada en una redefinición del bien común y del interés general planetario». Lo que no explicita es *quién* va a definir ese ‘bien común’ y ese ‘interés general’. La historia nos enseña que la posteridad no conoce más voz que la de los vencedores. Luego los definirá *Occidente*, desde luego...

5_ Cerrar los ojos a una evidencia: que Occidente, nuestra civilización, se ha desposado ya con la muerte, que es hoy un *moribundo que mata*, y que su agonía va a ser terrible —guerra social y guerra cultural. Todas las civilizaciones son formaciones ‘temporales’, ‘contingentes’, con un principio y un final. Nacen un día y mueren otro. El Capitalismo occidental no va a constituir una excepción... Las *decadencias* de las culturas suelen verse sobresaltadas por turbulencias, dramas, conflictos. A Occidente le sucederá lo mismo...

Los signos de la *crisis* del Capitalismo, de su «vejez» irreversible, son clamorosos: la denominada «cancelación de las ideologías», una verdad parcial, y el ascenso de un escepticismo minusválido, de un pragmatismo a-teórico, con lo que ello implica de renuncia al pensamiento (no-pensamiento), de *postración* de la imaginación crítica y del impulso creativo; el «agotamiento» de todas las artes y la «anemia» de la producción cultural; el «abstencionismo» político y el descrédito indisimulable de la dinámica electoral; la pobreza invasora; la certidumbre de una «quiebra ecológica» que solo cabe ya ‘posponer’; etc. Negándose la *evidencia* de esta crisis, se diría que los pensadores ex-contestatarios hacen suya, realmente, una perspectiva de *fin de la historia*, como si nuestra Civilización hubiera sido premiada con el

galardón de la eternidad y nuestro Sistema constituyera la 'realización' perfecta de la Razón, la meta por la que testarudamente se hubiese debatido la Humanidad; como si no subsistiera en ninguna parte la semilla de una alternativa (aunque esto fuera cierto, no cabría extraer de aquí un certificado de 'buena salud' del Capitalismo: las Culturas empiezan a morir *antes* de que sea revelado el rostro de sus heredero, *antes* de que se perfilen los contornos de la civilización sustitutoria) y *nada* estuviera ya aguardando, embozado en las esquinas del tiempo, a la descomposición de lo establecido; como si solo nos restase una tarea, un ejercicio plausible, una dedicación honrosa: cuidar de lo que existe, repararlo, reajustarlo, universalizarlo... Cometen, pues, el mismo error en que incurrió el Comunismo: imaginar que hemos atravesado ya el umbral del Paraíso, y que ha llegado por fin la hora de *habitarlo* y defenderlo; soñar que la historia, habiendo dado *su fruto* (el liberalismo globalizado) dejará de molestarnos, de zarandearnos... Probablemente, estamos llegando de verdad al Final; pero no al «final de la historia», sino a los estertores de una Civilización *increíblemente presuntuosa*, patéticamente enamorada *de sí*.

6_ Arrojar sobre todos los problemas de la contemporaneidad una mirada moralizante, de índole «hipócrita», dispuesta a justificar los futuros holocaustos culturales, el avasallamiento mundial de la Diferencia, el despotismo ético-jurídico de la Civilización económica, geo-política y militarmente más fuerte. En nombre de supuestos *valores universales*, se perseguirá y se condenará todo *valor regional*; alegando la defensa de hipotéticos *bienes comunes*, se proscribe y se estigmatizará todo *bien particular*; y una gran

homologación planetaria de las formas sociales y culturales hallará miles de páginas para ocultar sus pavorosos costes espirituales y humanitarios... «La moral siempre ha sido una tapadera», se ha dicho...

[14 de setiembre de 2006]

[III]

Literaturas de la «Globalización» Maneras de justificar el imperialismo económico-cultural de las potencias occidentales

[A] La palabra...

Si, desde el punto de vista que he adoptado en mis últimos trabajos, la docilidad de la ciudadanía y la disolución de la Diferencia en inofensiva Diversidad constituyen los dos rasgos capitales de Occidente, conviene añadir enseguida que esos dos preocupantes caracteres se hallan hoy en proceso de *globalización*, ya que nuestra Cultura avanza decididamente hacia su hegemonía planetaria —Occidente se va a «universalizar»: esta es la verdad y el contenido principal del término *globalización*. «Globalización» es «occidentalización» (mundialización del Capitalismo liberal), o no es nada...

Globalización aparece, pues, como una nueva palabra para aludir a una realidad ya vieja, designada por otras palabras: la realidad de la «occidentalización» del Planeta, de la hegemonía universal del Capitalismo. Pero no es una palabra inocente, y su función consiste en *tachar* lo que «occidentalización» —o «imperialismo económico y cultural»— sugiere. Produce la impresión de un ‘convivencia en armonía’, de una ‘coexistencia pacífica y enriquecedora’, entre partes distintas situadas al mismo nivel de fortaleza. «Global»... Hablar de «occidentalización» supone, por el contrario, señalar una ‘imposición’, una generalización coac-

tiva; y subrayar una ‘pérdida’, una reducción complementaria de lo no-occidental. Mientras la palabra «globalización» desiste de delatarnos, de acusarnos, el término occidentalización nos identifica como representantes de una cultura avasalladora, irrespetuosa con lo extraño, con lo diferente. «Globalización» alimenta aún la engañifa del diálogo intercultural, la mentira de una ‘suma’ de civilizaciones; es, por utilizar una expresión antigua, un término «ideológico»...

[B] El negocio...

Pero aún más: «Occidentalización» no *renta* como «Globalización»... En tanto término ‘económico’, *inversión* lexicográfica, soporte de un negocio editorial, de unas ventas de libros que lo incluyen en sus títulos, de un encadenamiento de conferencias retribuidas, de congresos, debates, intervenciones televisivas, etc., «Globalización» se erige en un nuevo estímulo, una nueva ocasión para la revitalización de la factoría cultural —de la máquina universitaria. «Occidentalización», «imperialismo», etc., se habían *gastado*; hacía falta una nueva palabra para seguir produciendo, para continuar vendiendo, rentabilizando...

«Globalización» emerge, sin duda, como un fenómeno de ‘moda cultural’, de ambiente filosófico pasajero, como lo fueron el de la «crisis de la Razón», el de la «muerte del Hombre» (o del Sujeto), el de la «Posmodernidad», el del «Fin» de casi todo («Fin de la Historia», «Final de la Ideología», «Fin de la Educación», «Final de lo Social», «Fin del Tiempo», etc.). Grandes montajes económico-culturales con escasa aportación analítica y teórica detrás... Temas que polarizan la atención de los autores y de los lectores, de los ‘creadores’ y del ‘público’, durante unos años, con un apoyo mediático considerable y con el propósito inconfesado de reanimar la producción y el mercado cultural, surtiendo a la vez títulos de justificación (de *legitimación*) al orden político-social vigente. Y esto es, quizás, lo más importante...

[C] El servilismo político-ideológico de la nueva literatura...

La literatura de la *globalización* está sirviendo para un rearme ideológico del Capitalismo; está proporcionando una nueva 'legitimidad' al orden económico-político dominante. Trabaja, pues, para la conservación de lo dado y para la obstrucción de los afanes de la crítica. Desde un enfoque antiguo, se diría que es una temática 'regresiva', 'reaccionaria'... Expresiones como «Retos de la Globalización», «Desafíos de la Globalización», «Tareas de la Globalización», etc., (títulos de ensayos, de 'reflexiones', que invaden las revistas, los Congresos, las portadas de los libros, las charlas televisivas, las conferencias universitarias,...) connotan, una vez más, la perspectiva *reformista* —cuando no *inmovilista*— de que, estando ya bajo el umbral de Lo Inevitable, Lo Intocable, Lo Incuestionable (la sociedad 'globalizada'; es decir, la implantación universal del modelo burgués de sociedad), solo cabe, en lo sucesivo, aspirar a «corregir excesos», «afrontar *desafíos*», «superar *retos*», «emprender *tareas* reparadoras», enmendar errores concretos, subsanar pequeñas anomalías, matizar los perfiles de unos procesos de todas formas irreversibles, etc.

[D]

Pensando en el «nuevo mundo globalizado», **Galbraith** apuesta por un *Capitalismo de rostro humano*. Ese es el sistema por cuya 'universalización' declama... **A. Giddens**, testimoniando la incorporación de la izquierda anglo-americana a esta retórica, aboga por unos gobiernos de «centro-izquierda» para la sociedad globalizada; unos gobiernos inspirados en el laborismo inglés, pero «más avanzados» —habla de «alentar una renovación social y económica», de «prestar atención a las inquietudes ecologistas», de «reformular el mercado laboral», de «limar desigualdades», de «resolver los problemas de las mujeres», de «revisar los modelos dados de familia», etc. «La desigualdad —nos dice— es disfuncional para la prosperidad económica en el *mercado mundial*. En conjunto, las sociedades más desiguales parecen menos prósperas (y menos só-

lidas) que las sociedades con menos desigualdades. ¿Por qué no lanzar una ofensiva concertada contra la pobreza dentro de una estrategia para *incrementar la competitividad económica 'global'*?». Resulta que, desde el nuevo punto de vista, la «desigualdad» y la «pobreza» ya han dejado de ser 'males' *en sí mismas*, lacras objetivas, y ahora aparecen solo como 'pequeñas deficiencias' que habría que subsanar en beneficio de la *competitividad económica global*, de la *prosperidad del mercado global*. Aquí se percibe cómo la literatura de la globalización parte de una aceptación implícita, y en ocasiones explícita, de lo establecido, y solo se abre —en los autores que aún se presentan como «de izquierdas»— a un timorato *reformismo* conservador. Subsiste, en la base de estos planteamientos, una *fetichización* del crecimiento económico, de la competitividad material, convertidos en bienes absolutos, nuevos dioses laicos, lógicas eternas e inmutables, fin de todos los fines... Todo ha de disponerse para que este novísimo *motor de la historia* funcione como debe funcionar...

Giddens suspira, significativamente, por lo que llama «centro radical». «El centro-izquierda no excluye el radicalismo —nos cuenta—, de hecho persigue desarrollar la idea del centro radical [...]. Quiero decir, con esto, que existen problemas políticos necesitados de soluciones radicales, pero para los que se puede recurrir a un amplio consenso interclasista». La misma postura reaparece en **John Gray**, que también se incursiona por estas temáticas de los *retos* de la Globalización. En el nuevo contexto del mundo globalizado, de la actual «globalización del mercado de trabajo y de los mercados de capitales», las prácticas socialdemócratas —apunta— se revelan tan inoperantes e inviables como las prácticas neoliberales puras. Se precisa, entonces, otra cosa, algo muy parecido al centro-izquierda (o centro radical) de **Giddens**: «Habría que idear —explica— instituciones y políticas que moderen los riesgos a los que la gente se ve sometida, y que le hagan más fácil conciliar en sus vidas la necesidad de relaciones duraderas con los imperativos de la supervivencia económica. Habrá que hacer más

equitativa la distribución de conocimientos especializados y de oportunidades». **Gray** se inclina, de forma vaga y vaporosa, hacia un sutil intervencionismo del Estado, pero en sentido ‘no-social-demócrata’; y hacia una *humanización* de las instituciones y de las prácticas liberales («A menos que sean reformadas de manera que su funcionamiento sea más tolerable en términos humanos, las instituciones liberales de mercado sufrirán una merma de legitimidad política», concluye). Su punto de partida coincide con el de **Giddens**, con el de **Galbraith** (y de **Rorty**, y de **Taylor**, y de **Habermas**, y de **Walzer**, y de **Rawls**, y de casi todos los autores hoy ‘en candelero’, las cabezas visibles del Pensamiento Único...): «No hay alternativa defendible a las instituciones del capitalismo liberal, aún cuando hayan de ser reformadas».

El Capitalismo de Rostro Humano: he aquí la meta; he aquí la última, y acobardada, *utopía*. (Que el Capitalismo cambie mañana de rostro, ¿no constituye, aunque disminuida y casi indigna de su nombre, una utopía, la más miserable y desmadejada de las conocidas hasta hoy? ¿Dónde está el cirujano, dónde la técnica plástica? ¿Cómo soñar, después de haber vivido un día, abiertos los ojos, que el Capitalismo puede hermanarse de corazón al Humanismo? El Capitalismo será siempre lo que ha sido hasta ayer, lo que está siendo hoy mismo. ¡Terrible patraña, la de alegar que podemos hacerlo *otro* sin que deje de ser *él mismo*! Como ha señalado **Emil M. Ciorán**, el liberalismo constituye una «farsa sangrienta» que inauguró su historia con una soberbia campaña de matanzas —el Terror francés— y que, desde entonces, siempre ha guardado una *guillotina* en su trastienda).

[E]

En España, **Adela Cortina**, por ejemplo, propone también como una de «las grandes tareas de nuestro tiempo», y ante el «imparable proceso de globalización», una «transformación ética de la economía» («economía social»), para «hacerla capaz de asumir sus responsabilidades» y a fin de que no quede «socialmente desle-

gitimada»... Darle *rostro humano* a la economía capitalista, en resumidas cuentas, para que no se nos torne 'odiosa' en su proceso de globalización... Como los autores anteriores, aboga por un «Estado limitado», que no puede 'abandonar' por completo a los individuos pero que tampoco ha de acabar con su esfera de autonomía, como ocurriera bajo el comunismo. Y, en la línea de **Walzer**, deposita su fe en «el potencial transformador de la sociedad civil» (organizaciones voluntarias, asociaciones, opinión pública, cultura social, nuevos movimientos ciudadanos, revitalización de las profesiones,...). En definitiva, ante los 'retos' de la Globalización, un poco de trabajo para el Estado («social») y mucha confianza en lo que pueda dar de sí la sociedad civil; todo ello, por supuesto, dentro de las coordenadas de este Capitalismo que hay que humanizar, reformar, pero que ya no cabe 'rebasar'...

A la sombra de **Rawls** y **Habermas**, **J. de Lucas** convierte los Derechos Humanos y «la fuerza del Mejor Argumento» (el argumento 'más razonable') en el *tribunal* competente para dirimir los conflictos entre las diferentes concepciones, tradiciones culturales y pretensiones valorativas que el «proceso de globalización» pondrá irremediabilmente sobre la mesa. Los Derechos Humanos no son considerados, por este autor, como una mera *realización occidental* (algo que incluso el conservador **Rorty** ha tenido que admitir), sino como «el producto de la conciencia histórica de justicia y de las luchas sociales en pos de la libertad y de la igualdad» —una especie de *conquista* de la Humanidad, un valor *universal*, incondicional, eterno. Pensando en el correlato jurídico del Nuevo Mundo Globalizado, en los usos de justicia a los que deberá someterse la Humanidad toda, **De Lucas** 'decreta' que «todo lo que resulte incompatible con los Derechos Humanos habrá de renunciar a encontrar cobertura jurídica». Y así resume su postura, ingenua, idealista y racionalizadora de la pretendida *excelencia* de Occidente: «Que el pluralismo sea en sí un valor no significa necesariamente que haya que poner en pie de igualdad todas y cada una de las distintas ideologías, tradiciones culturales y pretensiones valora-

tivas, sobre todo cuando se trata de extraer pautas de conducta, deberes y derechos. La preferencia entre ellas [...] debe obedecer a lo que nos parece como más razonable después de argumentar [...]. Hay que distinguir entre pretensiones que resultan razonablemente dignas de la protección y garantía que comporta su reconocimiento como derechos, y las que no se hacen acreedoras a ese instrumento». Detrás de la «indiscutibilidad» de los Derechos Humanos y de la «fuerza del Mejor Argumento» se esconde sin duda Occidente (formación que encarna esos «derechos» y que presumiblemente «argumenta» mejor), con su *complejo de superioridad*, parte y juez, contendiente y árbitro, de los conflictos y discusiones interculturales en el mundo globalizado...

Pero, ¿qué es, en realidad, un «derecho humano»? El Islamismo político conceptúa el «interés bancario», valga el ejemplo, como un flagrante atentado contra el «derecho humano» a obtener, en caso de necesidad, un préstamo sin recargo, un dinero a salvo de la usura. ¿Qué diría de eso Occidente, tan orgulloso del poder de sus bancos? Y, ante una controversia que involucra principios filosóficos, cuestiones de hondura, y ya no solo matices de opinión, ¿dónde está y donde no está el «mejor argumento»? Las tesis de **J. de Lucas**, que no constituyen más que una retranscripción de las de **Habermas** y **Rawls**, entre otros, basadas en apriorismos, peticiones de principio, valores genéricos, etc. —de hecho, se insertan en la tradición kantiana—, aparecen hoy como un mero artefacto «metafísico» para justificar y legitimar la *occidentalización ético-jurídica del Planeta*. No de otra forma cabe entender, en rigor, el Derecho de Gentes de **Rawls** o la Sociedad Liberal de Grandes Dimensiones de **Taylor**...

[F]

Al repasar toda esta literatura de la Globalización, se tiene la impresión de que, ante la certeza del inminente exterminio de la *diferencia cultural*, los filósofos de Occidente han empezado ya a lavarse las manos, cuando no a justificar cínicamente lo injustifica-

ble. Sabedores de que se está produciendo un *choque*, una batalla cultural, no ignoran qué formación se hará con la victoria. Nada temen, pues. Pertenecen al bando que ha de triunfar; y eso les garantiza que sus propias realizaciones, sus libros, sus tesis, podrán asimismo ‘globalizarse’, imponerse planetariamente. Les irá bien...

Pero son «filósofos», y no les está permitido mirar a otra parte. Algo deben decir, algo han de ‘aconsejar’ (a los poderes políticos, al común de las gentes, a sus estudiantes). Arrancando de la tradición kantiana, y recalando en los trabajos recientes de **Habermas**, **Apel**, **Rawls**, etc., ya es posible justificar la mundialización de las ideas *occidentales* de Justicia, Razón, Democracia,... Estos autores parten siempre de cláusulas supuestamente ‘transculturales’, de categorías pretendidamente ‘universales’, y las conclusiones que alcanzan en Occidente (las conclusiones a que ha llegado Occidente) las consideran perfectamente extensibles a todo el Planeta. Los «pragmáticos» tipo **Rorty**, anti-kantianos, alardeando de un sano empirismo, no pueden hablar el mismo lenguaje, y se revelan más relativistas, más *contextualistas*. Pero su celebrado pragmatismo les conduce a no hacer nada «por adelantado»: será lo que tenga que ser y, sobre la marcha, haremos lo que juzguemos oportuno...

«No podemos dejar de ser Occidentales y leales con los nuestros», advierte **Rorty**. Y enseguida llegan los subterfugios: «No impondremos nada a las otras culturas, pero ‘propondremos’. Les diremos: esto nos ha ido bien a nosotros, mirad si a vosotros también os funciona [...]. Creo que la retórica que nosotros los occidentales empleamos al intentar que toda otra comunidad se asemeje más a la nuestra se vería *mejorada* si nuestro etnocentrismo fuera más franco y nuestro supuesto universalismo menor. Sería preferible afirmar: he aquí lo que, en Occidente, consideramos resultado de abolir la esclavitud, de escolarizar a las mujeres, de separar la Iglesia y el Estado, etc. Y he aquí lo ocurrido tras empezar a tratar ciertas distinciones interpersonales como algo arbitrario y no como algo cargado de significado moral. Puede que,

si intentáis darle este tratamiento a vuestros problemas, os gusten los resultados». Subterfugio grosero, no cabe duda, pues **Rorty** sabe que nuestros criterios se van a *implantar* bajo coacción (en lugar de ser *libremente adoptados*); y porque raya en la infamia estimar que el Otro puede aproximarse de ese modo, sin temor, sereno y reflexivo, al «ejemplo» que le suministra Occidente, a la «propuesta» que le dejamos caer tan *desinteresadamente*, como si lo pusiéramos todo en sus manos. **Rorty** se olvida de la lógica económica de dependencia que deja a ese ‘otro’ a nuestra merced, del poder de los medios de comunicación occidentalizadores, de la ‘fascinación de los modelos aristocráticos’ (hoy euro-americanos) subrayada hace años por **G. Duby**,... Se olvida del interés concretísimo de las llamadas «burguesías externas», de la orientación de *sus* gobiernos (tan a menudo ‘dirigidos’ por *nuestras* multinacionales),... Se olvida de la situación económica, se olvida de los procesos ideológicos, se olvida de la historia,... En realidad, no se olvida de nada: *finje* olvidarse, y quisiera que a sus lectores les flaqueara al respecto la memoria... «Desechar la retórica racionalista heredada de la Ilustración permitiría a Occidente aproximarse a las sociedades no-occidentales como si obrase con ‘una historia instructiva que relatar’, y no representando el papel de alguien que pretende estar empleando mejor una capacidad universal», nos dice. ¿Una *historia instructiva* que relatar?

Rorty, en el fondo, pugna por ‘dulcificar’ y ‘llevar de la mejor manera’, más elegantemente, la occidentalización de la Tierra. Apuesta por un acercamiento al Otro menos «arrogante», pero con las mismas intenciones... No en balde es un filósofo conservador, feroz partidario de la *democracia representativa* —y nunca *participativa*: «En términos políticos, la idea de democracia participativa me parece un objetivo muy poco realista. Podríamos considerarnos afortunados si conseguimos generalizar la democracia representativa como realidad política».

Esta postura de **Rorty** (el pragmatismo) nos demuestra que la crítica contemporánea de la metafísica, el anti-logocentrismo am-

biente, el anti-racionalismo, la negación del Proyecto Moderno y de los mitos de la Ilustración, etc., han sido también absorbidos, recuperados, por el pensamiento conservador —por una fracción ‘renovadora’ del mismo—, en la línea de lo que **Foster** y **Jame-son** llamaron *posmodernismo de reacción*.

Hay, pues, dos maneras de legitimar la occidentalización del Planeta, una «idealista» y otra «pragmatista». Así las ha definido el propio **Rorty**:

«Cuando las sociedades liberales de Occidente piden a las del resto del mundo que emprendan ciertas reformas, ¿lo hacen en nombre de algo que no es puramente occidental —en nombre de la moralidad, de la humanidad o la racionalidad? ¿O son simplemente expresiones de lealtad hacia ciertas concepciones locales, occidentales, de justicia? **Habermas** respondería afirmativamente a la primera pregunta. Yo diría que son expresiones de *lealtad* hacia cierta concepción occidental de justicia, y que no por ello son peores. Creo que deberíamos abstenernos de afirmar que el Occidente liberal es mejor conocedor de la racionalidad y de la justicia. Es preferible afirmar que, al instar a las sociedades no-liberales a emprender esas reformas, lo único que hacen las sociedades liberales de Occidente es ser *fieles a sí mismas*». Parece convincente este «relativismo» de **Rorty**, pero oculta lo fundamental: con la *invitación* (irritante eufemismo, pues deberíamos decir *forzamiento*) a las ‘reformas’ no hacemos solo un acto de fidelidad a nosotros mismos; sino que procuramos sentar las bases del dominio político-militar y de la explotación económica de las mencionadas sociedades por los países del Norte... Paralelamente, la apelación al *mejor argumento* y la noción de *razonabilidad* de **Rawls** «limitan la pertenencia a la Sociedad de las Gentes a aquellas sociedades cuyas instituciones incorporan la mayoría de las conquistas obtenidas por Occidente desde la Ilustración, tras dos siglos de esfuerzos» (**R. Rorty**).

Al final, **Rorty** comparte con **Rawls**, con **Habermas**, etc., el «complejo de superioridad de la cultura occidental», y es también

un *apóstol de la occidentalización* —solo que por vías más astutas, sutiles, casi insuperablemente pérfidas: «No niego que las sociedades no-occidentales hayan de adoptar costumbres occidentales contemporáneas, como abolir la esclavitud, practicar la tolerancia religiosa, escolarizar a las mujeres, permitir los matrimonios entre miembros de distintas razas, tolerar la homosexualidad y la objeción de conciencia ante la guerra, etc. Como alguien leal a Occidente, estoy convencido de que han de hacer todas esas cosas. Coincido con **Rawls** acerca de qué cosas han de contar como razonables, y qué tipo de sociedades hemos de aceptar, en cuanto occidentales, como miembros de una *comunidad moral de carácter global*». Resulta que la occidentalización jurídica y moral de todo el globo se justifica como mera consecuencia de la *lealtad* a la propia comunidad —que es la más poderosa—; y que la llamada «comunidad moral de carácter global» se fundamenta en nuestra particular visión de la moralidad y de la justicia. No solo se globaliza la moral de Occidente, sino que se profundiza el potencial *represivo* de dicha disposición ética: abolir la esclavitud, pero para afianzar la nueva servidumbre del trabajo asalariado; practicar la tolerancia religiosa, pero asegurándose de que subsistan las iglesias, esas «hermanas de la sanguijuela» (por utilizar una expresión de **Lautréamont**); escolarizar a las mujeres, para moldear también, en el conformismo y en la indistinción, la subjetividad femenina; permitir los matrimonios entre distintas razas, de modo que el color de la piel no sea un obstáculo para ese «fin de la experiencia» (**Lawrence**) que la institución familiar garantiza; tolerar la homosexualidad, pero siempre señalándola con el dedo y con una mueca de asco en el rostro; permitir la objeción de conciencia, pero solo ante la guerra (¿por qué no ante la Escuela, por ejemplo?); etc.

«*La justicia como lealtad extensiva*» (título de un trabajo de **Rorty**) quiere decir, para este autor, en definitiva, que ‘hoy’ es perfectamente fiel a Occidente —y se muestra convencido de la preferencia, de las ventajas comparativas de nuestras prácticas e

instituciones—, y que ‘mañana’ podrá ser suficientemente fiel (*leal*) a la Comunidad Moral Global en la medida en que esta incorpore las *conquistas* ético-jurídicas de Occidente. Se trata de llegar al mismo destino de **Rawls**, **Habermas** y **Apel**, pero por trayectorias no-kantianas: de ahí la necesidad de un nuevo concepto, el de *«lealtad extensiva»*, a fin de evitar las ‘incondicionalidades’ de los alemanes y del inglés. Pero la meta es la misma: glorificar una Sociedad de las Gentes que coincide con la nuestra *universalizada*...

[G]

El neo-pragmatismo norteamericano, que halla en **Rorty** uno de sus voceros más carismáticos y en **Dewey** un venerado ‘inspirador’, proclama abiertamente que «la democracia (representativa) tiene prioridad sobre la filosofía»: la reflexión ha de partir de la Democracia, sus exigencias, sus posibilidades, sus expectativas; y no de un ‘apriori’ filosófico, de un *supuesto* ‘externo’, ajeno a la misma. Se *piensa* para la Democracia... «Cuando una concepción filosófica ha querido fundamentar un proyecto político, las consecuencias se han demostrado nefastas», pontifica **Rorty**. El pensador «pragmatista» lleva, como **Dewey**, como **Rorty**, una *doble vida*: una como filósofo y otra como comentarista político; carece de todo programa político, pues es «un experimentalista, atento a los cambios de la situación y dispuesto a avanzar nuevas propuestas, a acometer la nueva problemática intentando algo distinto, sin aferrarse a grandes principios ideológicos» (**Rorty**). Esta *prioridad de la democracia* y esta *ausencia de grandes principios ideológicos*, lleva a fundar la ‘bondad’ del régimen liberal ya no en algo exterior, como un criterio teorético o un concepto filosófico, sino exclusivamente en sus ventajas comparativas respecto a las restantes formas de organización política. «Los filósofos han ansiado desde siempre ‘comprender’ los conceptos, mientras que para un pragmatista sería preferible ‘transformarlos’ de manera que sirvan mejor a *nuestros intereses comunes*», concluye **Rorty**.

Como se apreciará, el pragmatismo procede siempre desde la aceptación de la democracia (representativa) como un *bien absoluto*; para justificar esa alabanza se alude a «mejorías objetivas» frente a otras formas de organización, lo que de nuevo evidencia aquella autocomplacencia enfermiza de la sociedad capitalista. Considera que la filosofía debe estar al servicio de la generalización de la Democracia; y que no puede ir *por delante*, examinándola, reorientándola, cuestionándola de acuerdo a principios ‘externos’. Con ello, se *invalida* la filosofía como herramienta de la crítica político-social y de la transformación ético-jurídica. De un modo efectista, **Rorty** reprocha a los filósofos admitir sin excepciones alguna forma de *autoridad*, y no ser lo bastante «parricidas» (por subordinarse a la idea de Dios, de Progreso, de Razón,...); pero el pragmatismo tiene también su propio Dios, su propia forma de autoridad, su propio *Padre*: la Democracia Liberal. He aquí el tremendo conservadurismo de un autor y de una corriente supuestamente *iconoclastas*: derivan de la aceptación de lo existente y disponen todos sus argumentos en la línea de un reforzamiento y una generalización (universalización) de lo instituido en Occidente —esos «nuestros intereses comunes». Frente a las filosofías europeas, el pragmatismo se propone como el pensamiento *a globalizar* por excelencia, pues su vínculo con la democracia liberal y el tipo de sociedad que esta protege es más transparente, más cristalino, más límpido... Constituirá la «apuesta americana» para la filosofía del Planeta...

Me he detenido en el neopragmatismo norteamericano porque, involucrado en todas las temáticas de la Globalización, aparece como una de las vías más francas de justificación de la occidentalización en curso. La tradición kantiana alemana se presenta como una segunda vía, muy transitada hoy. Como si miraran hacia otro lado, pero legitimando también el imperialismo político-cultural de Occidente, las literaturas de la sociedad civil y los posicionamientos ecléctico-moralizantes de los filósofos ex-contestatarios (ex-marxistas, ex-socialistas, ex-izquierdistas, ex-radicales,...) completan

de algún modo el panorama contemporáneo de las narrativas centradas en la mítica de la Globalización.

[10 de noviembre de 2006]

[IV]

Escrituras sublevadas contra el «pensamiento vil» [también llamado «pensamiento único», «no-pensamiento» o «pensamiento vacuo»]

El exterminio de la Diferencia sigue avanzando con paso firme en el ámbito del pensamiento mismo, en la esfera intelectual. Los defensores del *statu quo* se han apresurado a celebrarlo, y escriben libros para sancionar el fin de la controversia ideológica, la ‘muerte’ de todas las ideologías —salvo una, que se presenta, por supuesto, como no-ideología, como expresión honesta de la Verdad: el liberalismo. En 1989, **Francis Fukuyama**, asesor político de la Casa Blanca, proclamaba el «fin de la Historia»: derribado el comunismo, la Humanidad por fin habría alcanzado su objetivo, conquistado su meta, satisfecho todas sus ambiciones —la instalación en la *libertad* que solo la democracia liberal y el capitalismo occidental aseguran y preservan. **Daniel Bell**, con su «*El fin de las ideologías*», incidía en el mismo planteamiento: desprestigiado y vencido para siempre el utopismo revolucionario, ya solo quedaría espacio para una política reformista, ajena a toda quimera teórica, dentro de los marcos del sistema democrático liberal. (Por cierto que, en el simposio internacional organizado por la revista «*Die Zeit*» en diciembre de 1989, **Bell** nos proporcionaba asimismo la solución del problema ecológico: «Los problemas de medio ambiente que padecemos tienen seguramente bastante que ver con el hecho de que muchos consideran el aire y el agua como bienes gratuitos. Si se les pusiese precio, la gente comenzaría a ahorrar, y

así empezaría también las condiciones a mejorar gradualmente». ¡Genial!: pagar por respirar, privatizar incluso el aire...).

Me parece que **Fukuyama** y **Bell** se precipitan, y que en modo alguno ha acabado la «guerra de ideas» (¿no estamos nosotros aquí, por ejemplo?), aunque aciertan al detectar el proceso de disolución —por fortuna parcial, no sin impurezas— de la Diferencia teórica en Diversidad, proceso de convergencia intelectual hacia las posiciones liberales desde campos en principio adversos, como el marxismo, el socialismo, el pacifismo, el ecologismo, el feminismo,... En el ámbito intelectual, la disolución de la Diferencia (ideologías contestatarias, anticapitalistas) en Diversidad (distintas versiones del democratismo, formas ‘diversas’ de justificar y glorificar el capitalismo liberal) se ha acelerado, efectivamente, al menos en dos parcelas: de una parte, filósofos e intelectuales inconformistas, que inscribían sus trayectorias en la órbita del marxismo, o, en todo caso, de un izquierdismo anticapitalista, han ido soltando lastre por etapas, derivando, desposeyéndose de recursos propios (del marxismo al socialismo revolucionario; del socialismo revolucionario al socialismo a secas; del socialismo a secas a la socialdemocracia; y, por último, de la socialdemocracia al *liberalismo social*, a una versión coqueta del liberalismo que admite distintos nombres y gusta de las pequeñas beligerancias internas: ‘liberalismo comunitario’ o ‘comunitarismo’ de **Walzer**, **Taylor**, **Sandel**, **Macintyre**, etc.; ‘democratismo deliberativo’ de **Habermas**, **Apel**, acaso **Rawls**, etc.; a veces se habla de ‘republicanismo’, de ‘socialismo liberal’, con dos o tres autores a la cabeza; etc.), hasta instalarse en el terreno de juego de la ideología liberal contemporánea —el *democratismo*—; de otra, el bloque disidente pacifista/ecologista/feminista se ha escindido y una fracción del mismo ha sido capturada por el reformismo liberal, por lo que cabría hablar, en nuestros días, de la consolidación de un pacifismo/ecologismo/feminismo conservador, filocapitalista.

Esta *convergencia* (resultado de las estrategias fágicas contra el peligro de la Diferencia intelectual), apresurada y efectista, ha

diversificado ciertamente las ofertas teóricas del liberalismo dominante. Pero, como decía, el proceso no se ha realizado sin impurezas, sin residuos, sin restos de la Diferencia originaria, que, expelidos del Reino de la Verdad *oficial*, arrojados a los márgenes del Discurso Admitido, han iniciado trayectorias multiformes, declinaciones disímiles, constituyendo un horizonte de pensamiento crítico, contestatario, realmente abigarrado a pesar de su exclusión, heterogéneo y hasta heteróclito, con tendencias que se solapan parcialmente, se recubren y se superponen hasta un determinado punto y luego siguen vías distintas, despejándose, astillándose, retorciéndose... Este universo de pensamiento ‘resistente’, anti-capitalista, que no carece de dinamismo, donde se percibe hoy una cierta efervescencia, se basta para arruinar la pretensión de victoria absoluta del liberalismo, la ilusión de un *fnal de la controversia ideológica*, la patraña del Pensamiento Único: el liberalismo no es el «pensamiento único» de la Humanidad; es, solo, después del abatimiento del marxismo, el «único pensamiento» que le queda al Capital y al Estado para justificarse —pues ha perdido las racionalizaciones que le proporcionaba su seudo-adversario, el socialismo ‘productivista’ y ‘estatalista’ de la Europa del Este. Y añado aquí una tesis quizás arriesgada: la de que este supuesto Pensamiento Único liberal ni siquiera es «pensamiento», ya que el democratismo constituye hoy una forma de silencio clamoroso, de no-pensamiento, de Pensamiento Cero...

Lo que querría subrayar, alcanzado este punto, es que, en verdad, estamos asistiendo a un proceso de aniquilación de la Diferencia intelectual, y que tendencias portadoras de un indudable elemento de perturbación teórica han sido perfectamente ‘metabolizadas’, ‘digeridas’, por el enorme estómago del liberalismo-ambiente (Lo Mismo conjugable, Lo Mismo diversificado). Hay, no obstante, *resistencias*, vigorosas incluso, que están siendo ferozmente combatidas por el orden del saber/poder dominante, y que la publicística liberal descalifica sin descanso como meras recaídas en el «irracionalismo», el «fundamentalismo», el «nihilismo»,

el «apocalipticismo»,... Aquí solo indicaré algunas de estas tendencias, las más conocidas...

Existe una tradición, fundamentalmente francesa, que supo explotar una re-lectura de **Nietzsche** y quiso educarse en el espíritu, e incluso en las tesis, de los clásicos del anarquismo (antiautoritarismo, antirrepresentantivismo, denostación de toda Jerarquía, de todo burocratismo, antiestatalismo y antiproductivismo); tradición a la que **Michel Foucault** aportó modos textuales y estilos de investigación propios (sabiéndose desmarcar del marxismo 'antes' —y aquí reside parte de su mérito— de que este se fuera intelectualmente a pique), y que ha recibido distintos nombres: *Pensamiento Genealógico*, *Teoría Francesa*, *Escuela antilogocéntrica*, etc. Autores como **Deleuze**, **Donzelot**, **Querrien**, **Guattari**,..., han hecho frente admirablemente a las añagazas 'asimiladoras' del liberalismo, reflexionando y escribiendo desde una negación incondicional del sistema capitalista y su democracia parlamentaria. Esta tradición *genealógica* se ha ido ramificando con el tiempo, y ha enlazado con otras corrientes de pensamiento asimismo muy poco interesadas en la 'exaltación' de los regímenes demo-liberales: la *Teoría de la Escritura*, a partir de **R. Barthes**; la llamada *Estrategia general de la Deconstrucción*, con **Derrida** en primera línea; el «antiproductivismo» de **Baudrillard** y la *Escuela de Grenoble* (**Maffesoli**, **Girardin**,...); el *Postmodernismo* de un **Lyotard** que más tarde perdió el norte y de unos autores alemanes que figuran en todas las listas de la contemporánea Inquisición Liberal (**Rudolf Bahro**, **Gerd Bergfleth**,...). Hacia este posicionamiento 'posmoderno' (en tanto crítica y negación del Proyecto Moderno, de los mitos de la Ilustración, de las *secuelas* de la Razón: «No es ya el sueño de la Razón el que engendra monstruos, sino la Razón misma, insomne y vigilante», anotó **Gilles Deleuze**) han oscilado también los teóricos del ecologismo radical que no cedieron a la presión 'fágica' del liberalismo hegemónico (el propio **Bahro**, **Willi Hoss**, **Thomas Ebermann**, **Rainer Trampert**,...) y los portavoces de un feminismo y un pacifismo incardinados en lo que a

veces se denomina *movimiento alternativo* y cuyas obras apenas se nos traducen... Un poco al margen de todo y, al mismo tiempo, sin renunciar a implicarse en todo (en todo lo disconforme, lo disidente, lo discordante), encontramos a esos autores tildados de «nihilistas», o «catastrofistas», que, no temiendo mirarle a la Decadencia a los ojos y siguiendo trayectorias individuales, qué más da si erráticas, irritan e incomodan a los celadores coetáneos del discurso: E.M. Cioran, a ratos P. Sloterdijk, Jürgen Dahl, probablemente Z. Bauman, etc. Estos hombres, que no pueden tener ‘discípulos’ (pues les resulta odiosa la menor sugerencia de tutelaje intelectual), sí cuentan con ‘compañeros de espíritu’, gentes que los leen con placer y comprenden el sentido de sus aparentes *descarrilamientos*, la legitimidad de sus despiadadas auto-descalificaciones. (¿Hay algo más honesto, intelectualmente hablando, que ofrecer desde el principio las pistas y los elementos de la propia auto-impugnación?)... Sé que me dejo en el tintero, por olvido y por ignorancia, muchos nombres, muchas corrientes, muchas orientaciones que se ubican orgullosamente en este ‘extrarradio’ del Pensamiento Único, tenazmente extranjeras en relación con la Casa, lujosa y desalmada, de la ideología liberal... Y no he querido hablar del «islamismo político», pensamiento de cientos de millones de hombres, un completo desconocido para nosotros, los euro-americanos, y del que solo se nos muestra su lado más chocante, más inmediatamente abominable (por ejemplo, el velo en la cara de las mujeres, tan tapadas, que nos disgusta por la costumbre occidental de ‘desnudarlas’ en tal que se dejan —desfiles de moda, concursos de belleza, páginas de las revistas, anuncios publicitarios, playas, etc. En los dos casos, la misma disimetría: mujeres más tapadas que los hombres, satisfechos de tenerlas así; mujeres más desnudas que los hombres, felices de que eso les

plazca). ¿Se ha dado, cabe preguntarse, el mismo tratamiento a la prescripción islámica que señala la ilegitimidad del «interés» y de la «usura», ilegitimidad por tanto de nuestros bancos e instituciones de crédito? ¿O a la exigencia islámica de que los bienes y servicios básicos sean colectivizados, auténtico freno a la aspiración capitalista de privatizarlo todo? ¿O a la preeminencia dada a la comunidad y a la asamblea? Tampoco he hablado de las cosmovisiones indígenas latinoamericanas, del hinduismo, del laoísmo, del budismo, del confucionismo, de lo que pueda quedar de «socialismo» en China —quizás no sea mucho, pero afecta a más de mil millones de personas...

En estos, y otros, movimientos ideológicos, en estos sistemas de creencias, se refugia hoy la «diferencia» intelectual, el 'resto', la 'impureza' que no se ha dejado *asimilar* y que se pretende excluir, marginar, silenciar, exterminar por todos los medios —de ahí su catalogación como «fundamentalismo», «integrismo», «dogmatismo», «irracionalismo», «nihilismo», «aventurismo filosófico», «terrorismo teórico», «literatura», «barbarie»,...

[27 de junio de 2007]

DEL POGROM AL PROGRAMA

Hipocresía del interculturalismo y aniquilación de la gitaneidad

*«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 Escuela 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.

[I] Historia

[A] 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*^[1]. La tradicional *agraffia* 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»^[2].

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»^[3], 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).

[1] GÓMEZ ALFARO, A., «Los retos de una reconstrucción histórica», en «Memoria de Papel 1», Asociación de Enseñantes con Gitanos, Valencia 2005, pág. 30.

[2] GÓMEZ ALFARO, A., op. cit., pág. 30.

[3] GÓMEZ ALFARO, A., op. cit., pág. 31.

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»^[4]. 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»^[5]. 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» (**Leblon**)^[6], 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 peni-

[4] **LEBLON, B.**, recogido en «*Gitanos y Flamenco*», del mismo autor, op. cit., pág. 110.

[5] **LEBLON, B.**, op. cit., pág. 110.

[6] **LEBLON, B.**, op. cit., pág. 111.

tenciarías, 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...

[B] 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 afinadoras ‘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^[7].

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*»^[8].

Durante los siglos XIX y XX, y en lo que llevamos andado del XXI, la historia del pueblo gitano aparece como una ilustración más

[7] CARMONA FERNÁNDEZ, A., «*Sobre la cultura gitana*», op. cit., pág. 22.

[8] CARMONA FERNÁNDEZ, A., op. cit., p. 21.

del *proceso global de disolución de la Diferencia en Diversidad*, dinámica asimiladora que se desdobra en estrategias de inclusión (fágicas) y en dispositivos de exclusión (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^[9]. 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:

I_ «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

[9] Véase, a este respecto, GARCÍA OLIVO, P., «*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.

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*»^[10].

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*»^[11].

3_«Estaremos asistiendo en directo a una *nueva reinvencción de la gitaneidad* como estrategia de supervivencia cultural»^[12].

[C] 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. Vamos a andar un trecho de su mano, pues nos adentra en el corazón de nuestra tesis...^[13]

[10] CARMONA FERNÁNDEZ, A., «*Memoria de Papel 1*», op. cit., págs. 22-25.

[11] DA FONSECA, A., «*Quiero empezar por hacer memoria*», op. cit., pág. 80.

[12] MUÑOZ VACAS, T., «*Mujeres gitanas. Una identidad dinámica bajo un proceso inmutable*», op. cit., pág. 71.

[13] GRANDE, F., «*El flamenco y los gitanos españoles*», op. cit., págs 117-120.

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* gitanas 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,...

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,...»^[14].

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*).

[14] GRANDE, F., op. cit., pág. 119.

[II] Idiosincrasia

[A] 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] Nomadismo

En mi opinión, el rasgo básico definidor de la gitaneidad histórica es el *nomadismo*. De ahí se derivan otros caracteres 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 (éstas 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»^[15]. **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,

[15] KEMPF, F., «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», Icaria Editorial, Madrid 2003, págs. 293-304.

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)^[16].

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)^[17].

Desde mi perspectiva, el nomadismo aparece como un rasgo definidor de la idiosincrasia gitana, siempre combatido por los poderes sedentarizadores, domiciliadores, escolarizadores, ‘registra-

[16] LÓPEZ BUSTAMANTE, J., «*Las pateras del asfalto. Algunas consideraciones sobre la inmigración de los gitanos rumanos*», «*Memoria de Papel 1*», op. cit., pág. 140.

[17] RAMÍREZ-HEREDIA, J., «*Algunas reflexiones en torno a la participación política de los gitanos*», op. cit., pág. 41.

dores'. . . 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»^[18]. 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»^[19].

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)^[20], por lo que llamaríamos «trabajo alienado cero» —o «salariado mínimo».

[C] 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 can-

[18] GRANDE, F., op. cit., pág. 118.

[19] TABUCCHI, A., «Prefacio a *El libro de Cristo gitano*», op. cit., pág. 131.

[20] 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*», op. cit., pág. 7).

celando 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 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,...^[21]. 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 error^[22].

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 instru-

[21] LEBLON, B., op. cit., pág. 111.

[22] WAGMAN, D., «¿Una crítica interesada?», op. cit., pág. 92.

mental, 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*»)^[23]; «[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*»)^[24].

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)^[25]. 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*»)^[26].

[D] 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

[23] BIZARRAGA, M., «*Soy un hombre de palabra*», op. cit., pág. 46.

[24] AMAYA SANTIAGO, M., «*La intervención social con gitanos desde una perspectiva cultural*», op. cit., pág. 62.

[25] MARTÍN RAMÍREZ, M., «*La educación y el derecho a la dignidad de las minorías. Entre el racismo y las desigualdades intolerables: el paradigma gitano*», op. cit., pág. 193.

[26] *Ibidem*.

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 multilíneal o múltiples tiempos simultáneos).

Como todo niño, el gitano es iniciado en los procesos de socialización a través de su madre. Ésta 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»^[27].

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^[28].

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

[27] MONTAÑA, J. M., «El pueblo gitano ante la Escuela», *«Memoria de Papel 2»*, Asociación de Enseñantes con Gitanos, Valencia 2005, págs. 6-7.

[28] Recomendamos, a este respecto, MOLINA CRUZ, M., *«Primeras interpretaciones de simbolismos zapotecos de la Sierra Juárez de Oaxaca»*, Ediciones Watix Dillé, Casa de la Cultura Oaxaqueña, Oaxaca 2003, 76 págs.

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»^[29].

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»^[30].

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...^[31]

[29] FERNÁNDEZ ENGUITA, M., «¡Con la Escuela habéis topado, amigos gitanos!», «*Memoria de Papel 2*», op. cit., págs. 102-103.

[30] LIÉGEOIS, P. [coordinador], «*Minoría y escolaridad: el paradigma gitano*», citado por MARTÍN RAMÍREZ, M., op. cit., págs. 197-198.

[31] 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

El *sentimiento comunitario* gitano, análogo al indígena, aparece asimismo 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»^[32].

[E] 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 com-

bien prepara a las nuevas generaciones para pensar diferente y auspiciar la emigración en busca del éxito personal a través de la educación» (op. cit., pág. 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»* (op. cit., pág. 67).

[32] AMAYA SANTIAGO, M., op. cit., pág. 61.

binación 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*^[33].

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

[33] SALINAS, J., «Políticas educativas con los gitanos españoles», «Memoria de Papel 2» op. cit., pág. 11.

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»^[34].

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»^[35]. He aquí la anti-política...

[34] RAMÍREZ-HEREDIA, J., «*Memoria de Papel*» 1, op. cit., pág. 43.

[35] RAMÍREZ-HEREDIA, J., op. cit., pág. 42.

[III]
La batalla de la escuela
contra la gitaneidad

[A] Daño infligido a la sensibilidad gitana
por el tridente Escuela-Profesor-Pedagogía

I_CONFINAMIENTO:

El horario del Centro, el calendario escolar, la fijación de las clases,... atentan contra *la sensación de libertad* (intercambios aleatorios, voluntarios, informales,...) y la *ausencia de clausuras* de la educación comunitaria gitana. El niño calé 'se sabe' secuestrado, separado de *lo suyo*, encerrado, prisionero; se siente así en mayor medida que los niños occidentales, pues disfrutaba aún de la calle, de la intemperie, del estar-suelto. Su tradicional «aprender jugando en el trabajo» queda definitivamente abolido...

2_GOBIERNO DEL DISCURSO:

La educación tradicional gitana parte de una *libertad de intervención* y de una *fluidez comunicativa* canceladas por la Escuela. Escolarizado, el niño gitano debe escuchar casi siempre aquello que le interesa poco o nada; y no puede hablar cuando le apetece y sobre lo que le apetece. El «temario», la prescriptiva curricular, selecciona los objetos del discurso, los jerarquiza y los distribuye temporalmente (las *lecciones* tienen mucho que ver con las *selecciones*, nos recordaba Sloterdijk). Se da, pues, un «orden del discurso» (Foucault)^[36] que incluye y excluye, que determina los intercambios permitidos y los prohibidos,

[36] FOUCAULT, M., «*El orden del discurso*», Tusquets Editores, Buenos Aires, 1992.

A este opúsculo, imprescindible para las cuestiones que abordamos, aunque muy difícil de encontrar en soporte papel, podemos acceder libremente, y sin coste, desde la red.

tal una *policía de la comunicación*. En la educación familiar y grupal gitana, por el contrario, el discurso quedaba abierto, sin otro norte que el interés del momento y la curiosidad de los hablantes.

3_METODOLOGÍAS DE LA «PARTICIPACIÓN» FORZOSA:

CLASES ACTIVAS BAJO COACCIÓN:

Todas las dinámicas participativas que cabe desplegar en la Escuela parten de la *asimetría de poder*, de la *jerarquía* no-natural, de la exigencia de la *obediencia*. Se trata de un 'activismo' forzado, de una movilización coactiva que choca con el carácter del niño gitano, extraño y opuesto a la *arbitrariedad* de esa Disciplina (J. M. Montoya)^[37]. En la educación comunitaria gitana, la actividad parte del sujeto mismo, la movilización es autónoma; y el *participar*, más que exigido, simplemente «se da».

4_EVALUACIÓN DESPÓTICA E INDIVIDUALIZADORA:

Las educaciones comunitarias no *evalúan* (en el sentido de «medir» y «registrar») los aprendizajes de nadie. Ningún individuo puede *calificar* en nombre del grupo, y el grupo se forja de hecho un concepto de sus miembros que no tiene por qué publicar. Que alguien 'ponga nota' a alguien es ilegítimo, ofensivo. En segundo lugar, y como ha señalado **Fernández Enguita** para el caso gitano (coincidiendo con las apreciaciones de **Mario Molina Cruz** en torno a la escolarización de la infancia indígena), la evaluación escolar se refiere al *individuo*, lo premia o lo castiga por sus esfuerzos individuales y lo marca para su devenir, para su futuro, en tanto individualidad. Con ello, se «desgitaniza», pues el niño es arran-

[37] MONTROYA, J. M., «*Memoria de Papel 2*», op. cit., pág. 7.

cado de las expectativas del clan, vuelto contra su propio ser comunitario y arrojado al solitario *cuerpo a cuerpo* personal ('integración')^[38].

5_SOMETIMIENTO A UNA AUTORIDAD EXÓGENA

[O participación desmotivada en una experiencia de pseudo-autogestión estudiantil]

Que un niño gitano *accepte* una figura de autoridad sin ninguna relación con su contexto cultural y con su ámbito familiar es, de por sí, extraño. El profesor le ha sido 'asignado', ha caído sobre él por decreto; y no ha necesitado ganarse su respeto, su estima, su consideración. El joven calé le atiende, entonces, por mera coacción y le obedece para no ser castigado... No es su *maestro*, en la acepción de Steiner^[39], por lo que siente que nada valioso puede aprender de él.

Si el gitano escolarizado se halla inmerso en una experiencia «reformadora», incluso libertaria, siempre *progresista al estilo payo*, la impostura en absoluto le pasa desapercibida: sabe que la auto-gestión estudiantil es falsa, teatral, pues el Profesor, habiendo 'impuesto' la dinámica, vigila el experimento, lo modula, lo gestiona; y, por añadidura, el calé encerrado no se siente hermano, compañero, de las otras marionetas, de las otras cobayas, de cuantos simulan no sabe qué miseria de poder sobre sí mismos...

[38] FERNÁNDEZ ENGUITA, M., op. cit., pág., 103.

[39] En «*Lecciones de los maestros*», G. STEINER caracterizaba muy bien las relaciones «disciplinares» libres, que nada tienen que ver con las «docentes» autoritarias. El vínculo profesor-alumno, extraño al mundo gitano, difiere estructuralmente de la relación maestro-discípulo. El primero se ciñe a la Escuela y remite a un estado de dominación; el segundo se difumina por toda la sociedad, impregna el tejido de la vida cotidiana y asoma en las más diversas formaciones culturales, respondiendo siempre a un contrato tácito y reversible, a una elección y a un sentimiento de estima y ayuda mutua («erótico», en sentido amplio, sugiere STEINER).

[B] Etnocidio: desestructuración de la cultura gitana bajo el influjo de la Escuela

1_ INVASIÓN Y EXTRACCIÓN

La Escuela invade el área comunitaria calé, la «astilla» con la presencia intermitente del profesor, aspirando a desencadenar una *corrupción por el ejemplo* (la forma de vida y las actitudes de los educadores) y forzando a una adaptación del colectivo a los nuevos emisarios de la sociedad mayor. De la mano del profesor, y del médico, 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 maestro 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. Enclaustrado 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 o de las humillantes «discriminaciones positivas».

2_ CAPAS ILUSTRADAS, «MALINCHISMO», KAPOs DORADOS

Las escuelas 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^[40]. ‘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 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] Interculturalismo «cínico», disolución de la Diferencia en Diversidad y Demofascismo

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

[40] PROVANSAL, D., «La domesticación del otro. Enseñanza y colonialismo», en «Contra el fundamentalismo escolar», Virus Editorial, Barcelona 1998, págs. 37-50.

intercambio cultural, procedimientos para la aceptación y salvaguarda de la otredad psico-sociológica (tradicionalmente conceptualizada como anomalía, déficit, desviación, 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.*

Hablamos de «interculturalismo cínico», en la acepción del *cinismo moderno* (saber lo que se hace y seguir adelante)^[41], porque los sustentadores de esa ideología *no pueden no conocer* las cinco fallas fundamentales de todo relato de coexistencia multicultural en las escuelas:

I_ 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

[41] SLOTERDIJK, P., «Crítica de la razón cínica», Siruela, Madrid 2006, 786 págs.

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^[42], 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^[43], la cultura inviste 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,...

- 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

[42] Fundamental, en ese contexto, «*La sociedad desescolarizada*», de IVÁN ILLICH, obra reeditada por Brulot (Sevilla 2011, 194 págs.).

[43] ARTAUD, A., «*El teatro y su doble*», Edhasa, Barcelona 1978, pág. 8.

supervivencia de las restantes subjetividades. De hecho, la «invención de la niñez», proceso vinculado al nacimiento de la sociedad industrial, según Illich^[44], 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, como sugirió Dussel en «1492. *El encubrimiento del otro*»^[45], 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*

[44] ILLICH, I., «*La sociedad desescolarizada*», op. cit., págs. 17-18.

[45] DUSSEL, E., «1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*», Nueva Utopía, Madrid 1992.

de Occidente, esta suerte de glosa o auto-comentario en que se resuelven las investigaciones disciplinarias, los estudios académicos de la alteridad cultural^[46]. 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.

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^[47], 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.

[46] Para una aproximación a esta *crítica interna* de las disciplinas científicas, remitimos a GARCÍA OLIVO, P., «*La policía de la Historia Científica. Crítica del discurso historiográfico*», tesis doctoral inédita defendida en Murcia en 1991, de la cual se extrajeron diversos pasajes para el periódico digital «*La Haine*».

[47] LARROSA, J., «*Para qué nos sirven los extranjeros*», en «*Contra el fundamentalismo escolar*», op. cit., págs. 51-71.

Ante esa imposibilidad objetiva de una «verdad del multiculturalismo», la Institución se sirve del discurso intercivilizatorio 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,...). Frente al 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 procuramos fundamentar en «*El enigma de la docilidad*»^[48], 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’. Vamos a concluir este ensayo con un muestreo de tales voces, definitivamente cínicas en nuestra opinión:

«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, sino, con el tiempo,

[48] GARCÍA OLIVO, P., «*El enigma de la docilidad. Sobre la implicación de la Escuela en el exterminio global de la disensión y de la diferencia*», Virus Editorial, Barcelona 2009 [2ª edición].

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*»)^[49].

«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*»)^[50].

«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*»)^[51].

«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?*»)^[52].

«Quizás la escuela no cambie el mundo, pero sin ella no será posible hacerlo... No hay proyecto de socialización democrática

[49] SAN ROMÁN, T., «*La necesidad y la agonía de seguir siendo gitanos*», *Memoria de Papel 1*», op. cit., págs. 15-16.

[50] MÉNDEZ, C., «*Trayectorias cruzadas*», op. cit., págs. 56-57.

[51] GARCÍA ROCA, X., «*El pueblo gitano ante las grandes mutaciones de nuestro tiempo*», op. cit., pág. 178.

[52] GIMENO SACRISTÁN, J., «*Diversos y también desiguales. ¿Qué hacer en educación?*», *Memoria de Papel 2*», op. cit., págs. 60-64.

(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»)^[53].

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 etnócida 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 res-

[53] LLUCH, X., «25 años de educación intercultural. Una mirada con y sin nostalgia», op. cit., pág. 172.

peten, 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*»^[54].

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,...: la hez de una humanidad esclavizada que se proclama «libre» por la embriaguez de su propio idiotismo.

[1 de marzo de 2012]

[54] MARCHESI, A., «El reconocimiento de las minorías culturales en la legislación educativa», op. cit., pág. 113.



DESESCOLARIZAR EL PENSAMIENTO PARA PENSAR LA ESCUELA

No se accede al interior de un objeto simplemente acercándolo a la vista. A menudo, solo nos damos cuenta de la esencia de las cosas cuando recabamos en lo que las rodea, en lo que está cerca de ellas y ciertamente *no son*. Para profundizar la crítica de la Escuela se requiere precisamente ese viaje: reparar en su «otro», en aquellas modalidades educativas que no pasan por el trípode Escuela/Profesor/Pedagogía. Y es entonces cuando se torna evidente que la educación administrada occidental no constituye más que una *opción cultural*, el hábito educativo de apenas un puñado de hombres sobre la tierra. Como estos hombres eran los más fuertes, la mundializaron, la globalizaron, de la mano de la propiedad privada, la sociedad de clases, el libre mercado, el despotismo democrático liberal,... Pretendo volver la vista a ese «otro» de la Escuela, hoy negado, excluido, tergiversado, avasallado, en vías de aniquilación. La dignidad de esa alteridad educativa, vinculada a formaciones sociales igualitarias, que desconocían la fisura social y se resistían a la farsa sangrienta de nuestras democracias, señala, por un movimiento complementario, el oprobio de la Escuela, construida sobre la figura del alumno en tanto «prisionero a tiempo parcial», del profesor como «educador mercenario» y de la pedagogía tal compendio del autoengaño docente y readaptadora del engendro socializador y subjetivizador.

Aproximarse a la educación comunitaria indígena, a la educación tradicional gitana, a las modalidades educativas del entorno rural-marginal occidental y a la educación alternativa no-institu-

cional es el modo más efectivo de desvelar la infamia original de la Escuela, soldada al Capitalismo y a su exigencia de una *reforma moral de la juventud*, de una intervención policíaco-pedagógica sobre la consciencia de los niños.

[I]

Protocolo de aproximación al «otro» de la escuela

[A] Occidente carece de un poder hermenéutico universal. Surge, sin embargo, una cuestión previa, casi de protocolo, que no se debe desatender: ¿ese «otro» de la Escuela, vinculado a formas culturales que nos son extrañas, 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 esencia 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 'sedentaria' de la idiosincrasia *nómada*. Las dificultades que proceden del campo del lenguaje (lenguas «ergotivas» indígenas, «intersubjetividad», agraña gitana y rural-marginal,...) y que arrojan sobre las tentativas de traducción la sospecha seria de fraude y la certidumbre de simplificación y deformación sancionan nuestro fracaso ante la diferencia cultural, ante la otredad civilizatoria.

Pero la denuncia 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/particularismo» trascendente de la cultura gitana, rural-marginal o indígena 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 estiletes).
- «La Razón no es popular»; y el mundo indígena, rural-marginal, gitano,... no está antes o después de la Ilustración, sino *en otra parte*. La cosmovisión holística de estas culturas choca sin remedio con el ‘hacha’ occidental, que define campos, saberes, disciplinas, especialidades...
- Las aproximaciones científicistas 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 acríticamente, y que nos atan al consumo destructor, erigiéndonos, como acuñó **Illich**, en «toxicómanos 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 pretendidos *socorridos* han denunciado sin descanso 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.

- 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.

[B] 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 también 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-teológica 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 «ilus-

tración» precisamente a esa minoría para 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-invencción artística (**Artaud**). La «verdad» de las comunidades indígenas, del pueblo gitano o del mundo rural-marginal no sería ya un *substrato* que espera aflorar de la mano del método científico y 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, un constructo arbitrario que, como proponía **Nietzsche**, debemos «trastocar, revolver y romper a martillazos».

Pero, ¿para qué fraguar nuevas interpretaciones; para qué re-crear, re-inventar, deconstruir?

Admitida la impenetrabilidad del otro cultural, denegada la onto-teo-teleología 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 de *lo nuestro*. Mi interpretación de la alteridad cultural, de las comunidades que se reproducen sin escuela, de las formaciones sociales y políticas que escaparon del trípode educativo occidental, *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 el «alto amor a otra cosa» que late siempre bajo el odio, por lo que me he aproximado a las comunidades indígenas latinoamericanas, al pueblo gitano y a los entornos rural-marginales occidentales. Jamás pretendí ‘hablar por’ los indígenas, por los gitanos o por los pastores y campesinos de subsistencia; nunca me propuse alumbrar esas realidades tan alejadas de las nuestras. Quise, sí, mi-

rarlos para soñar, mitificarlos para desmitificar, porque *hablar a su favor* es un modo muy efectivo, creativo, de *hablar en nuestra contra*.

[II]

Caracterización de las modalidades educativas no-escolares

I_ 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 «sujeto» (demiurgo: 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).

El lugar de las relaciones *autoritarias* profesor-alumno es ocupado por las 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 amplio), en una suerte de amistad moral.

Uno de los rasgos esenciales de la educación administrada occidental (la función *demiúrgica* del educador) queda así abolida en el entorno comunitario indígena, tradicional gitano y rural-marginal. En tanto «forjador de sujetos» (demiurgo), 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.

til. Asistido de un verdadero «poder pastoral» (Foucault), incurriendo una y mil veces en aquella *indignidad de hablar por otro* que tanto denunciara Deleuze, el Profesor, avalado meramente por un título o unas lecturas, se suma al proyecto moderno de una «reforma moral de la juventud», de una corrección del carácter del estudiante, *empresa eugenésica* (siempre en pos de un Hombre Nuevo) 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, afín a una etimología cristiana de la Salvación, de la Redención, de la Filantropía al menos («ética de la doma y de la cría», en el decir de Nietzsche).

Mitificado, el Educador occidental se erige en auto-consciencia crítica de la Humanidad: él sabe lo que va mal en el mundo, el tipo de individuo capaz de enmendar la situación y los métodos utilizables para la forja de ese sujeto... Custodio, Predicador y Terapeuta (Illich), acepta que la sociedad se divide entre ‘domesticadores’ y ‘domesticables’ (Sloterdijk), y coloca de nuevo encima de la mesa un rancio idealismo (de la Verdad, de la Ciencia...), una metafísica trasnochada (del Progreso, del Hombre como sujeto/ Objeto de la Historia...), que nos retrotraen ciertamente a Platón («*El Político*») y a la reelaboración de ese legado clásico por la Ilustración. Como se ha señalado insistentemente, el horror de Auschwitz, lo mismo que el horror del estalinismo, es hijo de esa lectura *ilustrada* del fondo greco-cristiano, deviene fruto ‘lógico’ de la tradición metafísica occidental...

Por el protagonismo de la *comunidad* en la educación tradicional indígena, por el papel del *clan* (de la familia extensa) en el grupo gitano nómada, por el rol de la *colectividad* en los entornos rural-marginales, la figura del Profesor/Demiurgo queda cancelada, estructuralmente descartada.

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 deconstruible: así como cabe deconstruir el Derecho y no tanto la Justicia, podemos deconstruir la Escuela pero acaso no la Educación informal. El prejuicio occidental de que «para educar es preciso encerrar», responsable del rapto y secuestro diario de la infancia y 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, tradicional gitano o rural-marginal. Persistiendo, en estos tres ámbitos, y en lo concerniente a la educación, *relaciones de poder* (relaciones estratégicas, «forcejeos»), queda suprimida la posibilidad de un estado de dominación. Distingue a las relaciones de poder, que se dan en toda forma de sociedad y en cada ámbito de interacción humana, la circunstancia de que al sujeto le cabe aún un margen de defensa, de protección y de respuesta, cierta reversibilidad del vínculo que abre la posibilidad de una lucha ético-política por la debilitación del poder, 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 amicales), 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); no cabe encerrar las prácticas educativas en un campo, en una parcela delimitada (de actividad, del saber, de la organización...), pues no se objetivan 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 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, gitano nómada 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; donde surge el *problema educativo* en tanto estudio de las tecnologías más eficaces en la transformación y diseño del carácter del estudiante.

4_ Es esta 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 *comunalismo* (a veces ‘cooperativismo’) se erige en premisa fundamental de esta educación, que opera en la ausencia de la antítesis Capital-Trabajo, en la disolución de la fractura social y de la desigualdad económica —cancelación de la propiedad privada fundamental, de la plusvalía, de la asalarización,... Complementariamente, la democracia india, el asambleísmo rural-marginal y la anti-política gi-

tana asumen funciones intrínsecamente educativas: «hora del cargo» indígena como momento de la apropiación cognoscitiva de la realidad, socialización y moralización a través de la asistencia a las asambleas o reuniones de vecinos rural-marginales y asimismo indígenas, descreimiento y autonomía grupal gitana,...

5_ **El marco de esta educación, su escenario, es una vida cotidiana no-alienada, una *cotidianidad educativa* («espacio intermedio de la educación», trastornando la expresión de Lukács y Heller), nutrida por la igualdad económica y la libertad política, que se traduce en diversas prácticas de *ayuda mutua* y *cooperación*.**

El Tequio, la Gozona y la Guelaguetza indígenas, el «compadrazgo» rural-marginal y los variados *contratos diádicos* gitanos y no solo gitanos, soportes de la ayuda mutua y de la solidaridad comunitaria, constituyen una verdadera apoteosis de la 'educación en valores', definidores de una sociedad civil *cívica* que la centralidad de Occidente desconoce. Se bastan para desterrar la explotación del hombre por el hombre y ahuyentar los efectos fraticidas del dinero. Entre los ámbitos y recursos de esta *cotidianidad educativa* 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; los mitos, las leyendas, los cuentos, las canciones, las escenificaciones; las festividades, las conmemoraciones y otros eventos cívicos-religiosos; las charlas vespertinas de los mayores; la «oralitura»,...

En ausencia de la igualdad económica y de la libertad política, la vida cotidiana de nuestras sociedades, por el contrario, aparece como el «espacio intermedio de la dominación» (saber para oprimir y *moral de los establos*, segregados 'también' por las escuelas).

6_ El objetivo de esta educación es la *vida buena* (armonía eco-social), la libertad, la «evitación del problema»...

He aquí una meta comunitaria, en las antípodas de todo móvil de promoción individual (éxito, acumulación de capital o de poder,...); meta sin duda *conservadora*, restauradora, no-teleológica. Esta aspiración a un «vivir en el bien» difiere abismalmente de los propósitos alentados por las educaciones administradas occidentales... Se vive en el bien mientras nada amenace la paz constitutiva de la comunidad, que integra a los hombres y a lo que acompaña a los hombres (animales, paisajes, territorios,...); y se sabe que el mayor enemigo de la *vida buena* se deja llamar «Estado».

7_ Las educaciones no-escolares excluyen toda *policía del discurso*, toda forma de *evaluación individual* y toda dinámica de *participación forzada*.

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 asimismo individuales, desgajándolo de la Comunidad. Por último, se proscribía toda metodología de participación forzada, 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 (participación en el establecimiento del currículum, participación obligatoria en las dinámicas, participación en el gobierno del Centro, participación en los procesos de evaluación,...).

[III] Hacia una escuela [Demofascista] global

[A] Interculturalismo cínico y disolución de la Diferencia en Diversidad

Asistimos, desde hace años, a una desestructuración de las culturas no-occidentales y de las subculturas o culturas regionales de Occidente *bajo el influjo de la Escuela*. Y ello tanto por invasión ('corrupción por el ejemplo' profesoral) y extracción de la infancia del ámbito educativo comunitario, como por el ascenso de las capas ilustradas extra-occidentales: «malinchismo», «kapos», «asimilados dorados» —minorías étnicas o culturales que se gradúan en nuestras universidades y empiezan a trabajar en pos de la *integración* (genocidio cultural) de sus pueblos.

En segundo lugar, se produce una disolución de la Diferencia (cultural, educativa) en Diversidad, inducida por la escolarización forzosa de todo el planeta, que desmantela o neutraliza las modalidades educativas no-escolares, y por la difusión de una ideología 'intercultural' de raíz cínica, que presenta la Escuela como vehículo de un *diálogo* entre civilizaciones.

Hablo de cinismo intercultural occidental por cinco razones:

- 1_ La Escuela no es un árbitro neutral en el choque de las culturas, sino componente de una de ellas, las más expansiva: Occidente, *juez y parte*. La Escuela es la cifra, el compendio, de la civilización occidental.
- 2_ No es concebible un individuo «con dos culturas», por lo que se privilegiará la occidental reservando espacios menores, secundarios, a las restantes (danzas, gastronomía, leyendas,...). Los alumnos serán espiritualmente *occidentalizados* y solo se permitirá una expresión superficial, anecdótica, folklorizada, de sus culturas de origen.

- 3_ Existe una incompatibilidad estructural entre el sujeto urbano occidental (referente de la Escuela) y los demás tipos de sujetos —indígena, rural-marginal, gitano,... Los segundos serán «degradados» y el primero «graduado»: de una parte, el *fracaso escolar* o la asimilación virulenta; de otro, el *triumfo* en los estudios y un posicionamiento en la escala meritocrática.
- 4_ Se parte de una lectura *previa*, occidental, simplificadora y tergiversadora, de las «otras» culturas. Late en ella el complejo de superioridad de nuestra civilización; y hace patente la miopía, cuando no la malevolencia, de nuestros científicos y expertos.
- 5_ En la práctica, la Escuela *trata* la Diferencia, con vistas a la gestión de las subjetividades y a la preservación del orden en las aulas (Larrosa). El estudiante ‘extraño’ es percibido como una amenaza para el normal desarrollo de las clases; y por ello se atienden sus señas culturales, su especificidad civilizatoria —para prevenir y controlar sus manifestaciones disruptivas.

Desmitificado, el multiculturalismo se traduce en un *asimilacionismo psíquico-cultural* que puede acompañarse tanto de una inclusión como de una exclusión socio-económica.

[B] La Escuela del Demofascismo

La forma de Escuela que se globaliza, fragua del «policía de sí mismo» en tanto figura de la Subjetividad Única, responsable de la aniquilación de la otredad educativa, aparece como el punto de desenlace del reformismo pedagógico moderno. La he denominado *demofascista*, y ello me lleva a plantear la relación entre Fascismo y Democracia...

La historia de las ideas ha conocido tres formas de definir el Fascismo desde la arena de la Democracia:

1_ La historiografía liberal (ejemplificada por **Momsem**) sostuvo que el *Fascismo era lo contrario de la Democracia*, una especie de aberración enterrada en el pasado y que respondió a causas muy concretas, casi ‘endémicas’, que se conjugaron en Alemania e Italia de un modo meramente coyuntural. Se sobrevaloraba el papel de los líderes (**Hitler**, **Mussolini**) y se sugería que el monstruo habitaba *fuera*, que bastaba con consolidar el Estado de Derecho para mantenerlo a raya.

2_ Desde la sociología y la politología marxistas (**Poulantzas**, entre otros) se alegó que *Fascismo y Democracia eran dos cartas que la oligarquía, la clase dominante, podía poner encima de la mesa, una u otra, según le conviniera*. En tiempos de bonanza, se prefiere la carta democrática, a través de la cual se embauca mejor a la población; en tiempos de crisis (penuria, conflictividad social, luchas obreras,...), se recurre a la carta fascista. Se recordaba, contra la tesis liberal, que **Hitler** alcanzó el poder por vía democrática. Trabajos de sociología empírica, obras posteriores como la de **Goldhagen** («*Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*») o **Browning** («*Gentes de lo más normal*»), revelaron la participación de personas de todas las edades, todos los oficios, todas las clases sociales... en la persecución de los judíos, muy a menudo sin ser *nazis*, ni funcionarios, sin alegar «obediencia debida»... ‘Buenas personas’, ‘gentes normales’, que destruyeron, torturaron y mataron voluntariamente... No fueron alienadas o manipuladas por la administración fascista: quisieron el fascismo, lo amaron, respaldaron y aplaudieron a **Hitler** porque de algún modo expresaba sus sentimientos.

3_En medios filosóficos y literarios se ha fraguado una tercera interpretación, que suscribimos: *el Fascismo, si bien de nuevo cuño, es el destino de la Democracia*. Auschwitz es la verdad, el «telos», de nuestros regímenes democráticos. La democracia liberal desemboca en una forma actualizada de fascismo: el demofascismo. Desde la *Teoría Francesa* (**Foucault, Deleuze,...**) y la *Escuela de Frankfurt* (**Adorno, Benjamin**) se han aportado argumentos para fundamentar este diagnóstico: liberalismo, fascismo y estalinismo parten de un mismo fondo filosófico, conceptual, epistemológico (concepto 'cósico' de la Verdad, Minoría Esclarecida encargada de rescatarla, Labor de Misionerismo Social para llevar esa verdad a unas masas que se consumen en la ignorancia, fines sublimes que justifican cualquier medio, indiferencia ante el dolor empírico del individuo, Proyecto Eugénico encaminado a la forja del Hombre Nuevo, etc.), y recurrieron de hecho a los mismo procedimientos (orden del discurso, escuelas, cárceles,...). Hijos los tres de la Ilustración, liberalismo, fascismo y estalinismo remitían, en último término, al legado greco-cristiano y podían reconocer en **Platón** una de sus fuentes mayores. En «*Por qué hay que estudiar el Poder*», **Foucault** desbrozó las vías para esta desmitificación del liberalismo; y, en «*Contra la Razón destructiva*», **E. Subirats** adelantaba el concepto de un «fascismo democrático», que compartía rasgos decisivos con los fascismos históricos.

El *demofascismo* comparte dos características con los fascismo históricos: expansionismo (¿no estamos ya en la III Guerra Mundial?) y docilidad de las poblaciones (ausencia de crítica interna, de oposición, de resistencia significativa). Como en tiempos de **Hitler** o **Mussolini**, las potencias occidentales invaden países para apropiarse de sus fuentes de energía, materias primas y recursos estratégicos, o por motivos geo-estratégicos y político-ideológi-

cos. Como ayer, la ciudadanía mira a otra parte, o mira de frente y aplaude las carnicerías...

Sin embargo, el fascismo democrático arroja rasgos propios, que lo distinguen del fascismo histórico, y que hallan un eco privilegiado en la escuela, en la forma de educación administrada que le corresponde:

- 1_ Una clara preferencia por las formas simbólicas, lingüísticas, psicológicas... de dominación, en detrimento del recurso a la violencia física represiva. En algún sentido, el poder pretende *invisibilizarse*, y para ello se despliega un orden de la violencia simbólica, vinculado a lo que se ha llamado «Aparatos Ideológicos del Estado» (Medios de Comunicación, Partidos, Sindicatos, Escuelas,...).
- 2_ Allí donde el poder no se puede invisibilizar, las figuras de autoridad se *dulcifican* (empresarios que facilitan el acceso a la vivienda, o viajes de vacaciones, a sus empleados; funcionarios de prisiones con formación socio-psico-terapéutica, que sustituyen al tradicional carcelero 'sádico'; policía *de proximidad*, que ayuda cotidianamente a la población; profesores 'alumnistas', reformistas, que gestionan el aula desde la simpatía, ganándose el aprecio de sus víctimas,...)
- 3_ Transferencia al oprimido de una parte de las prerrogativas del opresor, de modo que se haga factible la auto-coerción (trabajadores a los que se les regala acciones de la empresa, para que se sientan *patronos de sí*; «módulos de respeto» en las cárceles, de manera que los problemas de la convivencia se resuelvan a través de asambleas, tal en un ejercicio de auto-gestión, en ausencia del funcionario, actuando los presos como *carceleros de sí mismos*; «colaboración ciudadana» con la policía, erigiendo a la gente en vigilante y denunciante de sí misma; alumnos que ejercen de *auto-profesores*,

incluyendo temas de su agrado en los temarios, dándose las clases, evaluándose a sí mismos, gestionando la experiencia mediante asambleas,...)

4_ Disolución de la Diferencia (inquietante, peligrosa) en Diversidad inocua, de modo que lo Extraño, lo Ajeno, lo Otro se incorpora a lo Establecido mediante una corrección de sus caracteres idiosincrásicos, una preservación de sus índoles accesorias (superficiales) y una homologación de fondo, sustancial.

Una escuela que convierte al estudiante en auto-profesor, que le concede cuotas engañosas de poder (establecimiento del currículum, auto-calificación, asambleísmo, participación en la gestión de la institución,...), que cancela los procedimientos autoritarios clásicos, que invisibiliza la coerción de los docentes mediante dinámicas participativas, activas, democratizadoras, etc., es la que hallamos hoy en trance de globalización; escuela demofascista involucrada en el exterminio de la alteridad educativa y socio-cultural, mundializadora del «policía de sí mismo» occidental como forma planetaria de conciencia.

«Catástrofe de advertencia que funciona como advertencia de la Catástrofe», se ha dicho.

[24 de mayo de 2012]



LA POLICÍA DE LA HISTORIA CIENTÍFICA

Crítica interna de las disciplinas académicas, posmodernismo de resistencia y desmitificación de la práctica historiográfica

[I]

Emergencia de la «crítica interna» de las disciplinas científicas

Casi ninguna rama del saber ha quedado a salvo de la violenta irrupción de un criticismo interno a partir de los años 50 del siglo xx. La repulsa de los métodos y de los presupuestos de la cientificidad burguesa procedía ahora del interior de las mismas especialidades, y encontraba en los científicos a sus portavoces más cualificados. Ya no se trataba de la reflexión distante de un filósofo o de un teórico del saber. *Durante varias décadas se fueron sucediendo los «pronunciamientos» de investigadores empeñados en pensar su disciplina para reformarla, disolverla o, simplemente, negarla.*

La denuncia de los efectos esterilizantes de la fragmentación del saber tomó cuerpo con reconfortante vigor en casi todas las ciencias sociales: **Braunstein** en Psicología^[1], **Heller** en Psicología

^[1] En «*Psicología: ideología y ciencia*», BRAUSTEIN ha sostenido que «todo el armazón especulativo y experimental de la psicología académica se demuestra como racionalización

Social y, de manera muy especial, en Antropología^[2], Basaglia en Psiquiatría^[3], Newby en Sociología Rural^[4], Castells en Sociología Urbana^[5], Harvey en Geografía^[6], etc. Fuera de ellas, también se dejó oír el nuevo revisionismo, incluso en disciplinas aparente-

de la necesidad social de prevenir y controlar técnicamente las conciencias y las conductas de los hombres», proponiendo como alternativa una sólida integración de la Sociología Social en lo que llama «ciencia del materialismo histórico» (S. XXI, Madrid, 1975, pág. 71).

- [2] A. HELLER reconoce que la construcción intelectual de una sociedad no-agresiva solo puede ensayarse «con ayuda de una forma de aproximación que trascienda los límites de la antropología» (*«Instinto, agresividad y carácter. Introducción a una antropología social marxista»*, Península, Barcelona, 1980, pág. 498).
- [3] BASAGLIA, F., *«Los crímenes de la Paz»*, S. XXI, México, 1979.
- [4] Para NEWBY, la sociología rural atraviesa una auténtica crisis de identidad, motivada en parte por su índole «institucional», «aplicada», «servil» (pragmatismo político-reformista). Propone una nueva sociología más conectada con la Economía y con la Historia, mejor dotada teoréticamente, inspirada en la tradición marxista. (*«Introducción a la sociología rural»*, Alianza, Madrid, 1983).
- [5] A M. CASTELLS se debe la siguiente caracterización de la «coyuntura político-epistemológica» atravesada en nuestros días por la sociología: «Se trata de un campo de análisis de dominante ideológica, es decir, que su efecto social es el de producir no conocimientos, sino “desconocimientos” legitimados como ciencia a fin de organizar la racionalización de una situación social dada (el orden establecido) y desorganizar su comprensión, posible camino hacia una toma de conciencia, y, por tanto, hacia una movilización política. Que la sociología, tal y como se define institucionalmente, y no toda actividad sociológica, es prioritariamente una ideología, es algo poco puesto en duda, en el fondo, incluso por sus más destacados tenores» (*«Problemas de investigación en Sociología Urbana»*, S. XXI, Madrid, 1979, págs. 317-318).
- [6] Mientras CASTELLS se detiene en la fase insuficientemente crítica de la *redefinición de objetos teóricos* (siguiendo la estela de ALTHUSSER), D. HARVEY avanza un paso más y otea el horizonte de la fusión de las disciplinas: «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... en el sentido en que Marx lo concebía» (*«Urbanismo y desigualdad social»*, S. XXI, Madrid, 1979, págs. 317-318).

mente ‘irreprochables’: **Di Siena** en Etología y Biología^[7], **Viña** en Matemáticas^[8], **Lévy-Leblond** en Física^[9],...

Si hubiera que seleccionar los rasgos más generales de esta eclosión de la crítica intradisciplinaria convendría atender a ciertos lugares de confluencia. Casi siempre, como punto de partida, se hallaba el redescubrimiento de la *revolución epistemológica* de **Marx**, la profundización en los clásicos del marxismo, frecuentemente interpretados a la luz del «althusserismo» y de su teoría de la ideología, y la sospecha de que el método marxiano no se avenía a las realizaciones teóricas y pragmáticas de las diferentes disciplinas, por lo que estas precisarían o bien una readecuación conceptual (**Heller, Castells**,...) o bien una auto-disolución en otro tipo de saber más nítidamente histórico (**Braunstein, Harvey**,...). También se situaba en el origen de la «crítica interna» la decepción ante los logros prácticos de la investigación *disciplinaria* y la repulsa de su fácil instrumentación en tanto ‘fuente de legitimación’ por el sistema social y político vigente. Por último, en la

[7] En «*Ideologías del biologismo. Estudio científico del comportamiento animal y análisis crítico del pensamiento reaccionario en Etología (Lorenz, Ardrey)*», G. DI SIENA escribe: «Nuestra conclusión es que la ciencia biológica, como cualquier otra ciencia particular, no puede decir nunca la última palabra sobre los máximos problemas de la convivencia humana. Cada sociedad orienta la ciencia según la ideología que la sostiene... Nuestra intención era apuntar a la utilización ideológica de los hallazgos de algunas ciencias biológicas adyacentes y contiguas, además de demostrar cómo, a menudo, la falsa conciencia burguesa se cubre de oropeles científicos» (Anagrama, Barcelona, 1969, págs. 141-144).

[8] En «*Contra el lenguaje*», A. VIÑA consideraba que las matemáticas «más que el resultado del ejercicio de una facultad completamente libre bajo el efecto causado por la objetividad, son más bien una invención del Poder» (Anagrama, Barcelona, 1970, pág. 58).

[9] En J. M. LEVY-LEBLOND, la «crítica interna» cuenta con uno de sus más destacados representantes. Junto a A. JAUBERT publicó, en 1973, el ambicioso «*(Auto) Critique de la Science*» (Ed. Seuil de París), del que se ha publicado el prólogo en español, junto a otros ensayos, en «*La ideología de/en la física contemporánea*». (Anagrama, Barcelona, 1975).

base de esta revisión se encontraba muy a menudo la constatación de las insuficiencias del instrumental teórico y técnico de la disciplinariedad científica a la hora de afrontar determinados temas cruciales, cuestiones/intersección que desbordaban la delimitación académica: el urbanismo en **Castells**, la agresividad en **Heller** y **Di Siena**, la conformación de la personalidad en **Braunstein**, la génesis de la neurosis en **Basaglia**, etc.

La valoración de la «crítica interna», con todo, debe ser matizada. Pese a la heterogeneidad de las experiencias, aún pueden detectarse ciertas tendencias poco saludables: una de ellas, fiel a las consignas de **Althusser**, terminó entregándose a la *construcción de objetos teóricos* y, aunque arrancaba por lo general de una interesante crítica de las interpretaciones académicas como discursos de ‘racionalización’, desembocaba fácilmente en una sorprendente reactualización de la onto-teo-teleología, bajo la coartada de la fidelidad al marxismo (fe restablecida en una Ciencia perfectamente distinguible de la Ideología y del Error, aceptación acrítica de la teoría social marxiana como fundamento de aparatos conceptuales que se predicaban «eternos» y «universalmente válidos», definición abstracta de una *combinatoria* compleja que pretendía resolver el problema de la causalidad histórica al precio de situarse por encima del tiempo y a salvo de cualquier contingencia de la praxis, etc.); otra línea de evolución no menos problemática, embaucada por la mitología burguesa de la «interdisciplinariedad», acabó contentándose con los experimentos de sincretismo disciplinario y, en último término, no promovió más que una redistribución de los saberes parcelarios, respetando tanto la *ideología de la compartimentación* como los presupuestos logocéntricos de la científicidad moderna.

Sin embargo, un ramal de la crítica intradisciplinaria (marcado sensiblemente por la coyuntura histórica del 69) logró interiorizar buena parte de las conclusiones de la tradición antimetafísica moderna, especificando denuncias excesivamente generales hasta entonces y delimitando las tareas concretas de la decons-

trucción de la científicidad en cada disciplina particular. Dentro de esta línea renovadora, **Lévy-Leblond** propuso toda una cartografía de la crítica interna, tendente a desacreditar una vez más «la ya clásica afirmación sobre el carácter neutro y socialmente progresivo de la ciencia»^[10]. En su opinión, «para comprender la naturaleza exacta de las relaciones entre la ciencia y la sociedad, hay que tener en cuenta el conjunto de la actividad científica, y no únicamente sus resultados»^[11]. O, en otras palabras:

«Es imposible separar el conocimiento científico, producto de una actividad, de su “modo” de producción. Así, por ejemplo, en el plano económico, la importancia actual de la investigación científica no procede únicamente (quizás ni siquiera esencialmente) de su papel innovador y creador de nuevas tecnologías, sino también de su función consumidora y destructora, lugar de inversiones reguladoras del desarrollo económico capitalista, mercado de equipos perpetuamente obsoletos y reemplazables, fuente de inmensos beneficios para algunas firmas. Simultáneamente, en el plano ideológico, las normas de funcionamiento interno de la ciencia actual suponen y consolidan las formas modernas de la ideología dominante: el elitismo del experto, la jerarquía de la competencia, la racionalidad técnica. La célebre “objetividad” científica sirve de máscara y aval a la clase dominante en su intento de imponer un modo de pensamiento tecnocrático, en términos de relaciones “lógicas” entre unos conceptos que se pretenden “neutros” —en los que todo juicio de valor parece excluido, toda desigualdad de poder ignorada, toda subjetividad y todo deseo rechazados...»^[12].

En otra parte concreta aún más los diferentes órdenes de la crítica de la ciencia, subrayando que «la crítica ideológica no puede limitarse a los problemas epistemológicos en el sentido tradicional de la palabra [...]»; la crítica debe apuntar necesariamente las

[10] LEVI LEBLOND, J. M., «*La ideología...*», pág. 5.

[11] LEVI LEBLOND, J. M., op. cit., págs. 120-121.

[12] LEVI LEBLOND, J. M., op. cit., pág. 121 y siguientes

implicaciones sociales, económicas, políticas e incluso psicológicas de la ciencia, tanto en las diversas prácticas propias de esos diferentes niveles (los diferentes aspectos de la producción científica) como en la articulación de tales prácticas con las restantes instancias sociales»^[13]. Propuestas de este tipo rebasan los límites de la tradicional *crítica de la ideología*, obcecada en desentrañar la mistificación allí donde más eficientemente se refugiaba —perdiendo así de vista todo cuanto se situara ‘al exterior’ del texto, más allá de la literalidad de las interpretaciones. Tal reduccionismo crítico, predominante en nuestros días, no fue combatido, desde la propia arena científica, solo por **Lévy-Leblond**: en el terreno de la psiquiatría, por ejemplo, también **Basaglia** promovió, para el análisis crítico, una apertura análoga a los procesos de producción del saber académico, con sus diversas determinaciones económicas, sociales, políticas...

Como se observará, la superación del *contenidismo* parece apuntar en la dirección marcada por algunos pasajes de **Foucault**: seguir el discurso, en tanto exterioridad, en sus desplazamientos, en su circulación, desde el instante de su producción, de su emergencia, hasta el momento, cuando no es excluido, de su canonización como objeto de «comentario», saber de «disciplina», constituyente de «ciencia»; atenderlo no solo como portador de una verdad que se desea imponer, sino también como instrumento por el que se lucha y escenario de la misma contienda en la que se juega su destino; describir su relación con los poderes que lo cercan y doman, con los organismos e instituciones que lo forjan o mutilan; desvelar sus efectos de *constitución* sobre el sujeto, su contribución —como discurso científico, hegemónico— a la emergencia de tipos específicos de subjetividad.

[13] LEVI LEBLOND, J. M., op. cit., pág. 15

Para nuestro caso, p. ej., aceptar la propuesta de Lévy-Leblond o Basaglia, entre otros, de neta factura foucaultiana, significaría analizar, junto a la configuración epistemológica y a la semántica política del discurso historiográfico moderno, la determinación socio-económica, los efectos ideológicos y el funcionamiento político de todo el aparato académico de la Universidad, con sus seminarios y departamentos, sus códigos, sus reglas y jerarquías, sus sistemas de investigación y publicación..., de la escenografía complementaria de los Congresos y las Conmemoraciones, los Cursos de Verano y los Encuentros, los Premios y los Certámenes..., de la microfísica del poder constituida por los procedimientos de examen y evaluación, la dinámica de las clases y la coerción de los temarios, los mecanismos de sanción y exclusión, los controles institucionales..., de las estrategias de divulgación, con sus revistas y manuales, sus programas..., de la organización de la enseñanza en los niveles ‘inferiores’ del Instituto y de la Escuela, con su problemática particular pero con sus conexiones sistemáticas, etc.

Se abre, en definitiva, un amplio campo de trabajo para la crítica de la cientificidad burguesa, una región de análisis apenas entrevista por los investigadores actualmente comprometidos en la revisión de sus disciplinas. Sin embargo, y en gran medida como condición previa, surge la necesidad de determinar socio-históricamente las condiciones de posibilidad de semejante deconstrucción —resituarse en su horizonte histórico específico el complejo proceso que involucra, en un mismo movimiento reflexivo, la negación de la Ciencia, la crisis de la Razón, la muerte del Sujeto y la desacralización de la Verdad. Si, como afirmó **K. Marx**, «ninguna época se plantea nunca aquellos problemas que no está en situación de resolver», y si, como hemos señalado, nuestro tiempo se interroga, casi convulsivamente, por el sentido que todavía hoy puede conservar, valga el ejemplo, la invocación de una historia-disciplina *científica* (o Historia Razonada, o Historia Objetiva, o...), entonces habrá que dilucidar, consecuentemente,

qué premisas estrictamente temporales, qué factores históricos y sociales, permiten en la actualidad ‘tentar’ la denegación, la deconstrucción, del orden vigente del saber, de la conformación establecida del discurso.

Y, para deslindar el espacio general de esta reubicación en la historia, que ni siquiera vamos a esbozar por exceder en mucho de nuestras fuerzas, las perspectivas arrojadas por la recurrente discusión sobre el concepto de Posmodernidad se demuestran especialmente útiles^[14].

[II]

Posmodernismo *de resistencia*

Desde la Teoría de la Posmodernidad (en su versión «de resistencia»)^[15], el devenir de la Historia Científica podría presentarse así: *constitución y atrincheramiento del «proyecto moderno» (burgués, ilustrado) en la práctica historiográfica*. Acogiéndose a la hospitalidad interesada de la cientificidad (tal y como se define en ese período), la ‘disciplina histórica’ contribuirá, desde su recién delimitado territorio, a la preservación del sistema de castas articulado sobre la parcelación del saber: de una parte, el Arte; de otra, la Ciencia;

[14] Véase, en relación con estas polémicas, «*La condición postmoderna*», de J. P. LYOTARD (Cátedra, Madrid, 1984); y, sobre todo, «*La Posmodernidad*», editado por H. FOSTER (Kairós, Barcelona, 1985).

[15] 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’» («*La Posmodernidad*», pág. 11).

tan lejos de Esta como de Aquel, igualmente autónoma y suficiente, la Moral^[16].

Canalizando el furor segregacionista de la episteme moderna hacia su propio interior, la Ciencia alumbrará disciplinas cercadas, rigurosamente independientes, y organizará un universo (carcelario) de saber, fracturado según las exigencias de la empresa legitimadora^[17]. Desde cada recinto del saber, desde cada celda de la científicidad, un discurso reiterativo pondrá a cubierto la tecnología de poder incorporada a la *verdad disciplinaria*^[18], reutilizando la vieja manta de una epistemología fundamentalmente positivista, plagada de supuestos logocéntricos^[19].

Solo abstrayendo la moderna pretensión de científicidad de las condiciones histórico-sociales en que se afirma, y borrando las huellas de su incardinación en el proyecto ideológico de la burguesía por fin dominante, pudo fetichizarse el concepto de Ciencia, alimentado por el «mito del rigor»^[20] bajo el que se desenvuelve la compartimentación vigente del saber.

[16] Véase, «*La modernidad, un proyecto inconcluso*», de J. HABERMAS (en «*La posmodernidad*», págs. 19-36).

[17] FOUCAULT, M., «*La Verdad y las Formas Jurídicas*», Gedisa, Barcelona, 1978, págs. 98-106. Complementariamente, HABERMAS desarrolla, a partir de las conocidas tesis de M. WEBER sobre la 'tripartición' del horizonte cultural moderno, el cuadro general epistemológico en el que se inscribe la nueva Ciencia (op. cit., págs. 27-28).

[18] FOUCAULT, M., «*La Verdad...*», pág. 139.

[19] La permanencia del «positivismo» en el espacio de juego delimitado por la metafísica ha sido sucesivamente anotada por pensadores como Lukács, Korsch, Adorno, Foucault, Habermas, ..., entre muchos otros y a pesar de sus discrepancias teóricas. El positivismo, pues, no se enfrenta de ningún modo a la metafísica —antes al contrario, la concreta y específica.

[20] «Todos los campos separados segregan, en cuanto tales, un mito del rigor, de la objetividad y la verdad [...]. Aquí reside lo imaginario de la ciencia. Cualquier ciencia de lo separado es propiamente ideológica» (BAUDRILLARD, J., «*El Espejo de la Producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*», Gedisa, Barcelona, 1980, pág. 160).

El agotamiento del Proyecto Moderno en la coyuntura histórica de los años sesenta^[21] marcó el despliegue de cierta autorreflexión crítica en las disciplinas científicas. Quizás se sitúe allí el momento en que, como augurara Benjamin, la producción cultural advierte el peligro que la había amenazado y ante el cual terminó rindiéndose («prestarse a ser instrumento de la clase dominante»)^[22]; y, rotas las filas, una pequeña fracción disidente se arriesga a experimentar nuevas vías de cuestionamiento crítico del orden establecido. Desde entonces, la sospecha de que la tésera Ciencia-Arte-Moral había claudicado ante determinados requerimientos ideológicos permitió redefinir el alcance de la crítica interna como negación de la compartimentación. Precisamente, en la veneración del tríptico empezó a buscarse el porqué de la frustración de las vanguardias, del mismo modo que la esterilización de las disciplinas científicas tendió a interpretarse en términos de excesivo constreñimiento analítico. El poliedro del saber se abrió por una de sus caras más débiles y revelaba imprevistamente la oquedad de su secreto.

[21] F. JAMESON relaciona la irrupción del «posmodernismo», como crítica y clausura del «proyecto moderno», con la constitución de un nuevo tipo de sociedad («sociedad postindustrial o de consumo», «capitalismo multinacional» o «sociedad de los medios de comunicación»), pero su análisis solo alcanza a establecer cierta sincronía, cierta correspondencia meramente cronológica, entre las modificaciones sociales y los cambios culturales.

(«*Posmodernismo y sociedad de consumo*», en «*La Posmodernidad*», págs. 165-186).

[22] BENJAMIN, W., «*Discursos Interrumpidos I*», Taurus, Madrid, 1975, pág. 180.

[III]

Desmitificación de la práctica historiográfica

Por un extraño atavismo, la historiografía permaneció al margen de ese proceso y solo revisó su instrumental metodológico para profundizar la brecha de la disciplinarietà. Mientras la crítica interna de las restantes ciencias sociales empezaba a reconocer cuanto de ‘obsceno’ había, para cada disciplina, en la existencia misma de las demás..., la policía de la Historia Científica se entregaba a la pornografía del saber interdisciplinario (**Pierre Vilar**, particularmente) o a la combinatoria de la *definición del objeto* (los historiadores encandilados por el estructuralismo marxista, **N. Poulantzas** entre ellos). La marioneta de un materialismo histórico vuelto contra sus propias premisas epistemológicas podía amenizar la celebración entusiástica de un Criticismo devenido Racionalización: ahora más que nunca se agitaba la bandera de la Cientificidad, de la Historia Razonada, del Saber por fin liberado de la Mixtificación Ideológica...

Recuperando propuestas marginadas por la memoria histórico-filosófica de la Modernidad, puede articularse hoy el proyecto de una crítica radical de la historiografía, atenta al efecto de legitimación de la investigación académica y complaciente ante las condiciones de lo que actualmente se presenta como «estrategia general de la deconstrucción»^[23]. Para conducir el análisis por el desfiladero de la crítica, habrá que desencantar la figura de la Razón moderna, mostrando la mezquindad de sus móviles y la sutileza con que regía los destinos de las diferentes ciencias^[24].

[23] DERRIDA, J., *«Posiciones»*, Pre-Textos, Valencia, 1977, pág. 55.

[24] Como percibió, ya en 1951, M. HORKHEIMER, «la desventura no ha estribado en lo que la Razón ha llevado a término, sino en su autoentronización: [...] se ha resistido a conceder que “su existencia independiente” no se la debía a sí misma, sino, en proporción altísima, a la división del trabajo y al proceso de confrontación

Desde el interior de la Teoría de la Posmodernidad apenas se ha superado el umbral de esta identificación general de las ciencias académicas, la estética anterior al post-vanguardismo y la moral de la Emancipación^[25] con el *logos* de la dominación burguesa, tal y como se especifica en la determinación moderna de la Ratio (Kant, Hegel y cierto Marx, a la sombra de la Ilustración). Esfuerzos solitarios como el de F. Jameson y exotismos ocasionales al modo de J. P. Lyotard todavía nos dejan en el ‘más acá’ de la simple correlación cronológica y del determinismo tecnologista, respectivamente.

Con todo, los teóricos del Posmodernismo nos han recordado, agitando la paz en absoluto inocente de las antiguas convicciones *progresistas*, la implacable contingencia de los Proyectos Revolucionarios. Y, al insistir audazmente en el desvanecimiento del «poder de perturbación» que en otro tiempo mantuvieron los principios, las consignas y las realizaciones de la Modernidad^[26], han puesto a disposición de la Historia Crítica un valioso índice de su propia temporalidad.

Como la caída de la Razón en la terrenalidad (infinitamente más humana) de la Praxis^[27], como la transfixión de la Estética

del hombre y la naturaleza» («*Sociológica*», Taurus, Madrid, 1966, pág. 211). En la misma línea, E. SUBIRATS ha subrayado «la función legitimatoria que la defensa de la Razón ha desempeñado históricamente en el marco de la filosofía política burguesa, desde Hobbes hasta el estalinismo»

(«*Contra la Razón Destructiva*», Tusquets, Barcelona, 1979, págs. 10-11).

[25] Concepto típicamente «posmoderno» que, significativamente, encuentra en F. NIETZSCHE a su más audaz fundamentador ...

[26] «El modernismo, al menos como tradición, “ha ganado”, pero la suya es una victoria pírrica que no se diferencia de la derrota, pues ahora el modernismo ha sido absorbido en gran parte... Hoy, empero, es la cultura oficial»

(H. FOSTER, «*Introducción al Posmodernismo*», en «*La Posmodernidad*», págs. 7-8).

[27] SUBIRATS, E., op. cit., pág. 37.

por la práctica irreverente de la «interferencia»^[28], como la humillación de la Moral por la nueva primacía de la «afirmación»^[29], o como la desublimación de la Revolución por la estrategia —menos grandiosa, pero ya decididamente *laica*— de la «resistencia»^[30]... la crítica de la Historiografía Científica emerge precisamente en la coyuntura histórica de la crisis irreversible del Proyecto Moderno, *cuando la conversión de los antiguos procedimientos de subversión en eficientes instrumentos de dominación y control social alcanza una nitidez ya insoportable.*

Y entre aquellas venerables ‘armas’ que han dejado de servir a la Emancipación de la Humanidad para ofrecerse a la tentación del Suicidio, entre aquellas heroicas ‘herramientas de futuro’ degradadas en mordazas de un tiempo que parece detenerse, como trasfondo de una Eucaristía que sigue prometiendo la Felicidad en Otro Mundo cuando en este peligra incluso la misma salud, encontramos el Partido de Izquierda y el Sindicato de Estado en la política profesionalizada^[31], el Realismo Social y la Provocación Vanguardista en el arte autónomo^[32], la ascética de la Emancipación en la «moral de la doma y de la cría»^[33] y el apocalipsis del

[28] Remitimos, para precisar el alcance y la función de la «interferencia», a E.W. SAID, «Antagonistas, público, seguidores y comunidad», en *La Posmodernidad*, pág. 232.

[29] FOSTER, H., op. cit., pág. 16.

[30] La «resistencia», enemiga del Mito y del mesianismo, poco dada a la grandilocuencia y a la exaltación, recupera, en el ámbito de la lucha, la conciencia de los límites y de la temporalidad (FOSTER, H., op. cit., pág. 17).

[31] LEFEBVRE, H., «Manifiesto Diferencialista», S. XXI, México, 1972, págs. 1-8.

[32] HABERMAS, J., op. cit., págs. 19-36.

[33] Objeto recurrente de crítica en las obras de F. NIETZSCHE, especialmente en «*El crepúsculo de los ídolos*» y «*Genealogía de la moral*».

Triunfo de la Verdad sobre la Superstición y sobre la Ideología en la policía de la ciencia^[34].

El fundamento histórico de semejante desplazamiento debe buscarse en la redefinición técnico-organizativa, económica, social, política e ideológica del Capitalismo: una reestructuración inacabada que transforma lo que ayer aparecía como un Mal perfectamente identificable, transparente en su estructura y funcionamiento, inteligible en su lenguaje (la sociedad burguesa de fines del XIX y buena parte del XX), en lo que hoy medio vislumbramos como un Enemigo difuso y en movimiento, escondido tras máscaras nunca vistas, perverso en sus manifestaciones y en sus signos, en plena transfiguración y por tanto a salvo del análisis disectivo o de la radiografía estática.

Como en todo período de crisis, de transición, de agotamiento y de emergencia, nos vemos privados de la claridad necesaria para levantar de nuevo el mapa de las contradicciones, de las fortalezas y de las debilidades, de las incursiones y de las retiradas^[35]. *Ni siquiera podemos, aún, definir el sentido de las prácticas que habrán de suceder algún día a estas que hoy negamos por su responsabilidad en el dolor de nuestros contemporáneos.* Sin embargo, la ingente tarea de la deconstrucción interviene allí donde la complicidad de la cultura

[34] Véase, para esta cuestión, *«Dialéctica de la Ilustración»*, de ADORNO y HORKHEIMER, obra rigurosamente fontal.

[35] Y, como hemos subrayado en otro trabajo, en estas condiciones de relativa oscuridad, noche de la combatividad obrera y de la lucha radical, el objetivo de las prácticas ideológicas del capitalismo consolidado puede (también) definirse así: «Que ningú no apunti, sense cap mena de dificultat, la continuïtat fonamental entre la vella i la nova dominació; que ningú no defineixi, impúnement, les nostres lleis com a normalització de la violència. Que ningú no s'adoni, sota la fraseologia humanista de la democràcia burguesa, un murmuri bàrbar i inconfesable: "contribuyamos, con nuestro discurso reconciliador, a la forja de un nuevo tipo de subjetividad histórica, un sujeto social definitivamente a salvo de la tentación de la protesta, blanco de múltiples violencias institucionales, cuerpo del trabajo alienado, voz de los poderes que lo doman"» (*«La historiografía de la Reconciliación»*, en *«L' Avenç»*, n.º 104, abril de 1987, Barcelona, págs. 63-67).

moderna con el sufrimiento del sujeto empírico de la resistencia delimita un espacio de «lucha». Y esa intervención crítica también contribuirá al reconocimiento de las condiciones y los obstáculos de una praxis acorde con el *estado de excepción* en que vivimos^[36].

[3 de abril de 2007]

[36] Como anotamos en otra parte, ello significará, en el ámbito de nuestros intereses, «resolver la crítica de la historiografía como crítica de la sociedad» («Una propuesta de crítica historiográfica», en «*Arbor. Revista del CSIC*», n.º 491-492, tomo CXXV, Novbre-Dicbre de 1986, págs. 183-215).



LA ANTROPOLOGÍA
COMO SABER «RECLUTADO»

Investigación «colonial», inanidad etnocéntrica y justificación del Capitalismo en la crisis de la disciplina antropológica

[I]

Empirismo y funcionalismo a-teórico en las investigaciones «pioneras»: Radcliffe-Brown, Malinowski,...

Desde finales de los años sesenta, y como un episodio más de aquella «crítica interna de las disciplinas científicas» a que me he referido en otro artículo, una testaruda denuncia gravita sin descanso sobre los estudios fundadores de la antropología: haber allanado las vías de una práctica científica *teóricamente estéril y políticamente reaccionaria*.

Como ha señalado J. R. Llobera, esta acusación originó «acalorados debates, no solo en revistas radicales sino también en “*Current Anthropology*” y otros órganos del *establishment* antropológico». Es larga la lista de autores y obras que han redundado en esta denuncia, aunque por lo general se admiten *tres fuentes* principales del mencionado auto-criticismo: una fuente británica, constituida por un conjunto de artículos aparecidos en la «*New Left Review*» (trabajos de D. Goddard, J. Banaji, P. Anderson,...); una fuente francesa, que pone en primer plano la relación entre

«antropología» y «colonialismo», y que halla en **G. Leclerc** un exponente destacado; y, en tercer lugar, un número del «*Current Anthropology*», correspondiente al simposio sobre «responsabilidades sociales» de la investigación antropológica, que reúne las aportaciones de autores como **G. D. Berreman**, **G. Gjessing** y **K. Gough**. Cabe sostener que con estos estudios la crítica interna de la disciplina antropológica queda *substancialmente terminada*, iniciándose a partir de entonces el inevitable proceso de matizaciones, reiteraciones, reformulaciones, etc., que, aparte de alimentar el mercado editorial y de surtir títulos para un encadenamiento indefinido de actos académicos (conferencias, encuentros, etc.), apenas añade unas cuantas notas subsidiarias.

En «*The Social Responsibility of Social Scientist*», **G. Gjessing** sitúa en el *empirismo* y en el *funcionalismo* de los análisis antropológicos pioneros, con la proscripción de la historia que subyace a dicha plataforma teórico-epistemológica (perspectiva *ahistórica* en **Radcliffe-Brown** y perspectiva *antihistórica* en **Malinowski**), la raíz de la irrelevancia de los estudios antropológicos académicos y de su paralela contribución a la «legitimación» de la administración colonial. Para **G. D. Berreman**, que coincide con el diagnóstico de **Gjessing** (la falta de relevancia de la mayor parte del material científico-antropológico disponible), una porción no desdeñable de la antropología oficial anglo-americana habría abrazado sin recelos la causa del imperialismo contemporáneo, trabajando profesionalmente para los gobiernos occidentales y orientando sus investigaciones hacia el objetivo fundamental de facilitar políticas militaristas (de los EEUU en el Sudeste de Asia, por ejemplo). Este *servilismo político inmediato* de la investigación antropológica oficial descansa precisamente sobre la definición «empirista» de la disciplina desde los trabajos ‘fundadores’ de **Radcliffe-Brown** y **Malinowski**, que, sacrificando la dimensión histórica de su objeto (y presentando así como «sociedades *primitivas*» lo que, en rigor, hubiera debido abordarse en tanto «sociedades *colonizadas*»), se acogerán interesadamente a los beneficios de un *funcionalismo* a-teórico

o pseudo-teórico de inspiración conservadora. **David Goddard**, en *«Los límites de la antropología británica»*, centró muy bien esta cuestión, subrayando la responsabilidad del *empirismo* (dominante en la cultura inglesa desde el siglo XIX) en aquella vocación justificadora de la disciplina antropológica:

«Los estudios antropológicos británicos se desarrollaron en el contexto del colonialismo europeo, formando parte de la situación colonial. La mayor parte de los antropólogos no pusieron en cuestión la situación colonial ni el hecho de tomar parte en esa situación a través de la investigación de los pueblos subyugados. Dado que aceptaron la situación colonial como algo dado, que muchas veces le sacaron provecho y en ocasiones la apoyaron activamente, no percibieron que el colonialismo creaba pueblos colonizados —los llamados “pueblos indígenas”— sometidos al dominio económico, político y espiritual de un poder extranjero que poseía y utilizaba despiadadamente medios violentos contra ellos. En vez de esto, eligieron ver a los pueblos colonizados en forma del concepto de “primitivos”, negando de hecho su estatus de colonizados [...]. El imperialismo constituyó el mundo normal de los antropólogos, al igual que lo fue para el conjunto de la intelligentsia burguesa británica. Evitaron poner en cuestión los fundamentos y la ideología del imperialismo porque nunca se les ocurrió plantearse semejante cosa. Una característica de la cultura inglesa desde el siglo XIX ha sido su incapacidad para poner en cuestión el conjunto de la sociedad. Existe, como ha dicho Perry Anderson, una aversión profunda e instintiva entre la intelligentsia como conjunto a comprometerse en una crítica fundamental de la totalidad de la vida social y cultural. Desde el siglo XIX, Inglaterra se ha diferenciado de todos los demás países europeos en que sus intelectuales nunca han intentado involucrarse en un análisis de las estructuras subyacentes a la cultura y a la sociedad. La misma noción de “estructura subyacente” se les ha escapado, una ceguera conceptual que resume el empirismo superficial de todas las ciencias sociales e históricas y los inacabables juegos de análisis lingüísticos de la filosofía. Instintivamente, se han limitado a la apariencia de las cosas, sin tratar nunca de analizar las relaciones latentes en las mismas cosas. Igual significación ha tenido

la constante evasión de la noción de totalidad, al mismo tiempo causa y consecuencia de su negativa a aceptar la noción 'compleja' de estructura».

Según **Goddard**, los antropólogos británicos, desde **Radcliffe-Brown**, han manejado una noción de «estructura» desvirtuada por el mencionado *empirismo-ambiente*. En «*Social Structure*», **Radcliffe-Brown** sostuvo, en efecto, que «la observación directa nos revela que los seres humanos están conectados por una red compleja de relaciones sociales[...], por un conjunto concreto de relaciones sociales dentro de un todo integrado. La continuidad de la estructura social, como la de la estructura orgánica, no se destruye por los cambios de las unidades... La continuidad de la estructura se mantiene mediante el proceso de la vida social, que consiste en las actividades e interacciones de los seres humanos individuales y de los grupos organizados dentro de los cuales están unidos. La vida social de la comunidad se define así como el *funcionamiento* de la estructura social. La *función* de cualquier actividad consiste en el papel que desempeña en la vida social como conjunto y, por tanto, en la contribución que hace al mantenimiento de la continuidad estructural». Como se observará, la estructura se identifica, sin más, con la totalidad de las relaciones sociales dadas en las sociedades tribales. «Se confunde, por así decirlo, con la estructura *social* de la comunidad». La idea de *estructuras inconscientes*, tan grata por ejemplo a **Lévi-Strauss**, queda, desde esa perspectiva, absolutamente descartada. «La estructura —apunta **Goddard**— aparece, por tanto, como una noción simple, y no compleja, porque se relaciona *directa y virtualmente sin mediación* con la realidad empírica de la vida social». Lo oculto, lo subyacente, lo latente, como lo *inconsciente* o *imaginario* (como, en general, todo aquello que escapa a la aprehensión inmediata, todo aquello que trasciende del orden de la observación), sencillamente *no cuenta*, no existe, para el analista. Por añadidura, estas «pseudo-estructuras» se auto-regulan indefinidamente, de modo que el cambio, la transformación, la crisis y dislocación de lo establecido, se ven así metódica y conceptualmente excluidos. Como concluye **Goddard**,

«el estatus de la realidad, por tanto, solo se hace coincidir con los fenómenos *observables*; no existen relaciones, principios ni formas ocultas, ni el científico se ocupa de la construcción de modelos ni teorías de tales relaciones o principios con objeto de, a partir de ahí, *explicar* lo que observa. Tal visión de la ciencia no lleva más allá de la *descripción* de las regularidades *observables*, su clasificación mediante comparación con los fenómenos aparentemente similares, y la abstracción de uniformidades generales que se disciernen como consecuencia de clasificar las formas de los fenómenos en cuestión. Indudablemente, es la clásica posición inductista del empirismo británico tradicional». Solo arraigando en tales prejuicios epistemológicos, **Radcliffe-Brown** pudo alegar, en «*Methods of Ethnology and Social Anthropology*», que la antropología social se definía como una *ciencia inductiva generalizadora, antihistórica y antipsicológica, cuyo objetivo radicaría en establecer las leyes sociológicas universales que rigen las relaciones entre los fenómenos sociales mediante el análisis comparativo de los sistemas sociales.*

En «*La crisis de la antropología británica*», **Jairus Banaji** profundizó en esta caracterización del funcionalismo como pseudo-teoría, de raíz empirista, que excluía la idea de *cambio* no menos que la de *inconsciente* y abocaba a una justificación de lo establecido como «estructura auto-regulada». Para **Banaji**, el funcionalismo se implanta en la práctica antropológica desde el terreno del trabajo de campo, casi como una *extensión* de las técnicas y del método que usurparía el puesto de la teoría:

*«La antropología se desarrolló en el contexto del descubrimiento de una nueva técnica que finalmente asentó a los primitivos como legítima materia de estudio. Esta técnica fue el trabajo de campo, la observación directa y sistemática de la vida social de los pueblos primitivos. La antropología basó su especificidad en esta técnica y en el objeto de estudio que ella legitimaba [...]. El trabajo de campo aplastó el desarrollo de la teoría como un nivel autónomo y específico de la antropología. El funcionalismo existía como práctica antes de ser formalizado como “teoría”. En su *Wirtschaft and Gessellschaft*, publicado el mismo año que las dos monografías*

“pioneras” de la antropología británica —*The Andaman Islander* de Radcliffe-Brown y *Argonauts of Western Pacific* de Malinowski—, Weber ha descrito el “entramado funcional de referencias” como “conveniente para los fines de la ilustración práctica y para la orientación provisional”. La antropología británica traspuso este “entramado” al nivel de una teoría, conceptualizando las reglas y los métodos de la “práctica” funcionalista como si fueran un sistema “teórico” substantivo. De este modo, la técnica sustituyó a la teoría, y la teoría se hundió dentro de la técnica. Como posteriormente escribió un antropólogo británico: “Malinowski no recibió ninguna respuesta en contra cuando confundió las reglas generales referentes a la importancia relativa de los datos del trabajo de campo con las teorías de la sociedad” [...]. De ahí se siguió el impacto esterilizador de un funcionalismo que nunca se desarrolló teóricamente porque esencialmente era una pseudo-teoría, un manual de la práctica disfrazado de teoría».

Coincidiendo con las posiciones de **Goddard**, **Banaji** denuncia la desvirtuación funcionalista del concepto de estructura, puesto al servicio del prejuicio de la auto-regulación del sistema social:

«La óptica funcionalista redujo la estructura de las formaciones primitivas a la transparencia de las “verdaderas relaciones sociales entre persona y persona”. Los conceptos fundamentales que los funcionalistas transmitieron a la antropología política procedían de esta obsesión por la corriente abierta y visible de la interacción social. Solo podían transcribir una ‘realidad’ observada y dada de manera inmediata [...]. Para Radcliffe-Brown, “la verdadera observación de la forma en que se comportan las personas nos permitirá descubrir la medida en que se adaptan a las reglas y la clase y cantidad de las desviaciones... Las desviaciones de la norma tienen su importancia. Por algo proporcionan una medida aproximada de la situación de equilibrio o desequilibrio relativo del sistema” [...]. Como se observará, este modelo postula que “el sistema social tiene una cierta clase de unidad a la que podemos llamar unidad funcional. Podemos definirla como la condición en que todas las partes del sistema social funcionan juntas con un grado suficiente de armonía y coherencia interna, es decir sin dar lugar a conflictos permanentes que no puedan ser resueltos o regulados” (Radcliffe-Brown, *African Systems of Kinship and Marriage*).

En este caso, el supuesto fundamental, compartido tanto por Malinowski como por Radcliffe-Brown, era que esta “unidad funcional” devenía como el resultado de una cierta evolución. Para Malinowski, las formaciones primitivas habían evolucionado hasta su estado actual de “estabilidad bien equilibrada” a lo largo de un “desarrollo histórico que había durado eras”; para Radcliffe-Brown no había, y no podía haber, ningún conflicto entre la hipótesis funcional y la concepción de que toda cultura, todo sistema social, es el resultado final de una única serie de contingencias históricas. Malinowski fundó la unidad y la auto-regulación del modelo en una ‘esencia’ interior centrada en el sujeto constituyente definido en términos biológicos; Radcliffe-Brown, por otra parte, supuso simplemente que su unidad era analógica con respecto al modelo del cuerpo humano, al cual las formaciones primitivas se consideraban parecidas en su coherencia y tipo de articulación».

Si **Malinowski**, en definitiva, apoya su prejuicio de la auto-regulación del sistema en determinadas *necesidades biológicas* garantizadoras de la adaptación al medio y del re-equilibrio de las estructuras; **Radcliffe-Brown** se contenta con la metáfora del organismo, de la interrelación de las partes del cuerpo humano, para asentar el *dogma* de la estructura como «unidad funcional» sustancialmente estable...

Estando de acuerdo con el espíritu de la denuncia de **Banaji**, no lo estoy tanto con los términos en que esta se expresa. En mi opinión, el funcionalismo no aparece meramente como una *pseudo-teoría*, como una cuestión ‘procedimental’ erigida ilegítimamente en teoría; al contrario, *el funcionalismo constituye, de hecho, una teoría, aunque solapada, subrepticia, callada* —implica y conlleva, en su trasfondo, precisamente la teoría social del liberalismo burgués, con su ilusión de ‘armonía’ y ‘equilibrio’ entre los agentes sociales, su presunción de auto-regulación desde el despliegue aparentemente libre de las iniciativas individuales. *El funcionalismo aparece como la teoría de la sociedad propia del pensamiento liberal, aunque camuflada, velada*. Presupone, de partida, que todo sistema social constituye una unidad funcional porque es así cómo el liberalismo percibe

su sociedad; presupone que la estabilidad y el equilibrio, la ausencia de conflictos explosivos y el mantenimiento indefinido de la estructura social son rasgos de toda formación socio-política *primitiva* porque es así cómo el pensamiento burgués representa, en lo ideal, el tipo de sociedad que declara suya. Y esta lectura «armonizadora» de la sociedad, portada por el método de análisis antropológico, implícita en los conceptos operativos del funcionalismo, aparece, a la vez, como la conclusión del análisis, como el resultado de la investigación: de algún modo, *la conclusión está ya en la premisa*, y el antropólogo funcionalista *acaba corroborando aquello de lo que parte*, aquello que desde el principio admite acriticamente... La tautología es evidente: presuponiendo que los sistemas sociales se auto-regulan necesariamente, el investigador demuestra que ‘esta’ sociedad concreta (la comunidad nuer de **Evans-Pritchard**, o la sociedad ndembu de **Víctor Turner**, por ejemplo) también se auto-regula.

En otros términos: el análisis antropológico nunca *cambia de plano*, nunca afronta una verdadera «explicación», remontando el nivel empírico-descriptivo; el análisis antropológico no pone a prueba la teoría, no *elabora* una teoría, quiebra la dialéctica entre la vertiente teórica y la vertiente práctica de la investigación, entre lo *conceptual* y lo *empírico*, y se limita a ‘ilustrar’ para cada caso concreto (para cada sociedad primitiva particular) lo que presupone dogmáticamente, lo que prejuzga, aquello que arrastra desde el momento originario, liminar, de los «apriori» teórico-sociales del método de investigación —la concepción de los sistemas sociales como «todos auto-regulados», como unidades funcionales, proyección del equilibrio y de la armonía que el pensamiento liberal *sueña* en las sociedades burguesas contemporáneas...

Para alimentar esta ilusión de la *homeostasis*, de la auto-regulación indefinida, la perspectiva funcionalista esquiva el escenario donde las contradicciones se tornan insalvables y los enfrentamientos se revelan insuprimibles: el dominio económico, las relaciones de propiedad, la división social del trabajo, la microfísica subya-

cente del poder-saber,... Esquiva este orden de la conflictividad patente o latente y se centra en las relaciones de *filiación*, en el *parentesco*, en la estructura de las *familias*... Esquiva el análisis de las relaciones de dominio, de las formas de explotación que configuran el ámbito del trabajo y de la reproducción económica, y se centra en lo *normativo-jurídico* —«comportamientos» y «reglas» de **Radcliffe-Brown**, pautas de acción de los individuos y sistema explícito o implícito de las sanciones. Partir del *parentesco* y *no del trabajo*, de la *filiación* y *no de la subordinación*, del vínculo familiar y *no de la cláusula político-económica*, constituye una estrategia capital para la ocultación de las instancias desde las cuales todo sistema social puede verse realmente amenazado, puesto en cuestión, desarbolado... Así lo han considerado **Goddard** y **Banaji**, entre otros^[1].

[1] «La antropología social se ocupa de la organización del *parentesco* como el principal locus de cohesión social de las sociedades primitivas. Los sistemas de parentesco fueron analizados como *reglas* con estatus de obligatoriedad que regulan los *comportamientos* de determinadas categorías de parientes entre sí [...]. Una buena parte de la antropología social se ha dedicado al problema de describir la organización del *parentesco* de forma muy detallada, clasificando las *reglas* básicas del parentesco (llamadas “principios estructurales”) y comparando un sistema con otro con la esperanza de encontrar ciertas correspondencias clave que pudieran resumirse en “*leyes sociológicas generales*” [...]. La organización *jurídica* de las relaciones de *parentesco*, y especialmente de las relaciones entre los *grupos de filiación*, se consideraron la *estructura integradora básica del sistema social*, que proporcionaba su *integración política* así como *social*. Este era el caso de los nuer, estudiados por **Evans-Pritchard**» [GODDARD].

«Para **Fortes**, como para la mayor parte de los funcionalistas de su generación, la *filiación* (es decir, la atribución o herencia de bienes materiales, poder político y derechos y obligaciones en general por formar parte de unos determinados grupos de parientes) se convirtió en el principal principio explicativo dentro de la teoría del *parentesco*, y la *filiación* era “fundamentalmente un concepto *jurídico* como sostenía **Radcliffe-Brown**”. Siguiendo a **Durkheim**, **Radcliffe-Brown** había observado: “lo que tenemos que descubrir en el estudio del parentesco son las *normas*”.

El funcionalismo tradujo esta opinión en una premisa axiomática [...]. El funcionalismo ha visto en el *parentesco* el principal mecanismo articulador de las formaciones primitivas. En cuanto pertenece al tipo de análisis que define la estructura en términos de una realidad empírica dada y que opera dentro del entramado que le ha transmitido **Radcliffe-Brown**, la teoría de los *grupos de filiación* había intentado trascender la diversidad

En definitiva, y como ha recapitulado **P. Forster** en «*Empirismo e imperialismo*», «formando parte del entramado estructural-funcionalista, prevalecía en la investigación antropológica un *énfasis general en lo normativo* y, especialmente, un *centrarse en lo jurídico*. Este énfasis penetra en el estudio de todas las costumbres, que se consideran apoyadas por sanciones obligatorias, y, de manera singular, en el estudio del *parentesco*». Como consecuencia de esta obsesión por lo normativo y lo behaviorista, «se ignoraron los *conflictos básicos* y las *relaciones de poder* dentro de la sociedad».

Esta subrepción del orden de los conflictos se apoya asimismo en una representación del todo social como conjunto simétrico de instancias equiparables, como ordenamiento regular de planos que mantienen entre sí cierta proporción, tal si la estructura social se reconociera en el modelo de la *red* o de la *malla*, perdiéndose de vista precisamente la asimetría, la desproporción, los efectos de discontinuidad y de irregularidad inducidos por la existencia de planos o niveles dotados de superior virtualidad generativa o causal, de mayor *poder de determinación*, de más vasta influencia sobre los restantes órdenes de la realidad —estructuras económicas, por ejemplo. Sobre esta cuestión, en la que incidieron autores como **Leclerc** o **Anderson** y que subyace a la desilusión general con respecto a los estudios ‘microscópicos’ subrayada por **Gjessing** y **Gough**, volveré más adelante.

observable de las formaciones primitivas mediante el recurso a un principio *empírico* que no poseía valor heurístico ni estatus lógico de modelo. Este fue el “principio del linaje”, al que el funcionalismo atribuyó un grado y modo de eficacia solo comparable a una intervención divina» [BANAJI].

[II]

La sofisticación «conservadora» del funcionalismo: Leach, Needham, Evans-Pritchard,...

Más allá de las investigaciones pioneras, de ese conjunto de obras de referencia que incluye las aportaciones de **Radcliffe-Brown**, **Malinowski**, **Fortes**, **Boas**, **Kroeber**, **Radin**, etc., se dibuja un horizonte de trabajo antropológico en el que el *funcionalismo*, con las deficiencias teóricas subrayadas en el epígrafe anterior (su fundamentación empirista, su obsesión por lo jurídico-normativo, su mística de la auto-regulación,...) y con la tenaz ceguera ante el hecho colonial que constituye casi su tarjeta identificativa, se flexibiliza no obstante, incorpora pequeñas dosis de auto-crítica, se diversifica en alguna medida, explota los beneficios enmascaradores de un *ejercicio del matiz* más retórico que conceptual y, rindiéndose a la coetánea *idolatría de la cientificidad*, se afana por definir su lugar en el atestado universo de las ‘ciencias del hombre’, solicitando y rehuyendo circunstancialmente el auxilio de la historia, de la sociología, de la psicología, de la economía,...

He situado aquí a **E. E. Evans-Pritchard**, aunque muy bien hubiera podido aparecer en el apartado anterior. Sin duda, será con los escritos de **Edmund Leach** y de **Needham** con los que el funcionalismo «constituyente» enquistado en la práctica antropológica maquille su rostro avejentado y procure responder a las críticas que merece *también desde su propia periferia* —pensemos, por ejemplo, en las denuncias de **Lévi-Strauss**...

El estudio de **Evans-Pritchard** sobre los «nuer» ha sido considerado, incluso por comentaristas de talante conservador, como un clamoroso ejemplo de ceguera voluntaria, de amnesia intencionada, ante el *hecho colonial* y sus determinaciones sobre el objeto de estudio antropológico. Excluyendo de forma absoluta la ‘administración colonial’ del campo de estudio, **Evans-Pritchard** se ve obligado a operar una interesada *selección* de los materiales de investigación (fuentes, datos, informes,...), centrándose única y

exclusivamente en aquellos que cabía considerar, por utilizar una expresión de moda, políticamente correctos —«materiales completamente dignos de confianza», ha subrayado, con toda ironía, **Peter Forster**. Adoptando la concepción holística propia de un funcionalismo ‘armonizador’ —«en el que incluso el conflicto se consideraba en último término causa de cohesión»—, este antropólogo entronizó definitivamente el principio del parentesco como elemento onni-determinante, causa de todas las causas, *clave y razón del orden socio-político primitivo*. En palabras de **David Goddard**:

«En el caso de los nuer, estudiados por Evans-Pritchard, una sociedad tribal enormemente grande que se mantiene unida mediante una diferenciación muy compleja de grupos de filiación a través de mecanismos de fisión y fusión, la preocupación por la organización del parentesco en cuanto estructura estable y casi jurídica, que penetra y habitualmente configura otras áreas de la actividad social (religiosas, económicas, etc.), condujo directamente al examen de las formas de autoridad y dominación de la sociedad, es decir, a la organización o falta de organización del sistema político primitivo, de nuevo considerado como teniendo carácter jurídico. En el caso de los nuer, la organización política se presentó como el conjunto de las relaciones entre los grupos de filiación, incorporados en agrupamientos cada vez más amplios (clanes) que tienen carácter literalmente corporativo».

Evans-Pritchard, pues, no desdeña sin más el problema de la autoridad política y de la dominación, pero lo aborda como una mera derivación, una simple ‘extensión’ (un efecto, una consecuencia), de la reificada *organización del parentesco*. Entre el examen empírico de los grupos de filiación y las hipótesis concernientes al orden político-social no hay distancia o ruptura *analítica* (intervención de la teoría), no hay estudio de las *mediaciones* (elementos y condiciones, de una u otra índole, que matizan, corrigen y hasta re-definen la influencia del sistema del parentesco sobre las formas y los modos de la dominación), no hay apertura metodológica a los restantes órdenes de la realidad (económicos, ideológicos, ...), no hay consideración de las estructuras inconscientes, no

hay nada de nada. Este *salto absoluto*, este pasaje precipitado, como ha enfatizado Godard, solo puede darse desde una distorsión empirista del concepto de «estructura», rasgo que Evans-Pritchard compartiría con la generalidad de los antropólogos británicos de su tiempo (S. Nadel, R. Firth, M. Gluckman,...)^[2].

^[2] En palabras de GODARD:

«La concepción de Evans-Pritchard de que la estructura social consiste en las relaciones entre los grupos resulta, pues, meramente sacada de la observación empírica de la sociedad nuer y de su constatable organización de los grupos de filiación: “Las relaciones estructurales son relaciones entre grupos que constituyen un sistema. Por lo tanto, por estructura entendemos una combinación organizada de grupos... La estructura social de un pueblo consiste en un sistema de estructuras distintas pero interrelacionadas” (E.E. EVANS-PRITCHARD, *The Nuer*, págs. 262-263) [...]. Firth, partiendo de sus estudios sobre los tokopia, consideraba que las estructuras sociales se componían de determinadas relaciones clave: “La esencia de este concepto consiste en aquellas relaciones sociales que parecen tener una importancia crítica para el comportamiento de los miembros de la sociedad, de tal modo que si tales relaciones no estuvieran funcionando no podría decirse que la sociedad existiese en esa forma” (R. FIRTH, *Elements of Social Organization*, pág. 31). Nadel, por otra parte, la define de forma más abstracta, utilizando el concepto de rol, que anteriormente no había sido introducido en la antropología social: “Llegamos a la estructura de una sociedad abstrayendo de la población concreta y de su comportamiento concreto el esquema o red (o bien ‘sistema’) de relaciones que prevalecen ‘entre individuos en su condición de desempeñar los roles unos respecto a otros’” (S. NADEL, *The Theory of Social Structure*, pág. 12). Pero, a pesar de las distintas conceptualizaciones, todas estas definiciones contienen una referencia central a las relaciones entre fenómenos sociales concretos y empíricamente dados, tanto si esos fenómenos son individuos, grupos o roles. Estas relaciones aparecen en los hechos tal y como directamente se observan o bien se llega a ellas a partir de una simple abstracción a partir de tales hechos. De este modo, la estructura no hace referencia más que a la organización ‘observable’ de la sociedad [...]. Los ‘hechos’ se conciben como simplemente dados en una organización (una concepción que corresponde a la visión empirista y holística del gestaltismo y del organicismo: el ‘todo’ consiste simplemente en una ordenación de las partes). No existe, pues, la tendencia a reconocer que los hechos normativos pueden estar conformados por ‘hechos’ que no son normativos y que pueden estar ocultos a la vista, precisando de un análisis crítico que los descubra. Así, por ejemplo, la categoría de los ‘intereses’, en cuanto configuradora de la orientación normativa de los actores y en cuanto originada en relaciones estructurales que no son normativas, no se tiene en cuenta. Los intereses, y los conflictos resultantes de ellos, por el contrario, son analizados como efectos de las tensiones derivadas de las exigencias normativas y, sobre todo, como algo que contribuye a través de su resolución (normativa) a la integración social del sistema (M. GLUCKMAN, *Custom and Conflict in Africa*, p. ej.). El empirismo inductivo, en definitiva, prohíbe el análisis de todo lo que no sea accesible

Será precisamente sobre ese «estado de las cosas en antropología» sobre el que se levante la obra *revisionista* de **Leach** y de **Needham**, administrando prudentemente el criticismo intradisciplinario para salvar de todos modos la misma disciplina, y corrigiendo los excesos y los esquematismos del funcionalismo hegemónico a fin de vigorizarlo y de optimizar su rendimiento político-ideológico —su contribución a la *conservación* del orden establecido.

En «*Political Systems of Highland Burma*», **Leach** puso en cuestión el modelo ‘biológico’ del organismo social primitivo en auto-regulación estática. Como anota **Banaji**, «enfrentado con un pueblo que había resistido al imperialismo británico durante casi un siglo y cuya propia organización era inherentemente inestable, *la amnesia histórica y los supuestos de equilibrio del funcionalismo ‘ortodoxo’ se derrumbaron por su propia inadecuación conceptual*. El libro de **Leach** fue una respuesta *interna*, un desafío desde dentro del entramado funcionalista, prefigurado cinco años antes por el ensayo de **Gluckman** sobre **Malinowski**. Pero, de todas formas, *las relaciones contradictorias, conflictivas y antagónicas sobre las que se centraron estos autores estaban integradas en un sistema auto-estabilizado; la dinámica interna de las formaciones birmanas y africanas que estudiaron estos autores estaban absorbidas en una historia circular y repetitiva, una historia vacía de toda lógica histórica, una no-historia*». Podría decirse que la obra de **Leach** refleja un momento de «mala consciencia» del funcionalismo convencional, un tanto desarmado ante las críticas que procedían del estructuralismo en ascenso —asociado, especialmente, a las propuestas de **Lévi-Strauss**. Con **Leach** y **Needman** el funcionalismo incorpora alguna de esas críticas, las *asimila*, pero sin abandonar nunca la fidelidad rigurosa a sus presupuestos últimos.

a la inspección inmediata y que requiera una ‘operación’ sobre los fenómenos observables para sacar a la luz del día lo que permanece oculto».

En palabras de **Banaji**:

«Leach es, y siempre lo ha sido, funcionalista, no ‘a pesar’, sino ‘debido’ a *Political Systems* y *Rethinking Anthropology*. Estas dos obras destacaron como uno de esos momentos decisivos, o mitos, de la antropología, pero ambas sustituyen una variante del funcionalismo, conceptualmente inadecuada, y pasada de moda, por otra. Así, en *Political Systems*, a los modelos de equilibrio estable de Fortes y Evans-Pritchard se contraponen la noción de Pareto de ‘equilibrio en movimiento’; y *Rethinking Anthropology* ofrece, en lugar de la obsesión ortodoxa por las tipologías y modos de clasificación, un modelo inductivo de análisis basado en el concepto ‘matematizado’ de función: a la ‘comparación’ contraponen Leach la ‘generalización’, un tipo de ‘conjetura inspirada’ que tiene por objeto la construcción de ‘conjuntos topológicos’ de ‘pautas’. Esta era la clase de involución pseudo-estructuralista que el funcionalismo podía incorporar».

Estaríamos, sencillamente, ante una variante del funcionalismo, adornada por una terminología de última generación: la variante diacrónica. Maquillado, el «equilibrio estático» deviene «equilibrio en movimiento»; maquillada, la «comparación» aparece como «generalización»; por una operación de maquillaje, el «funcionalismo» quisiera presentarse como «estructuralismo»...

Needham arranca también con un gesto de apariencia crítica. En «*Primitive Classification*», sostiene una opinión con la que resulta muy difícil no estar de acuerdo:

«Las leyes sociológicas de la interdependencia funcional todavía no han sido establecidas en la antropología social ni hasta el momento ha emergido al respecto una teoría general, y la sucesión de hipótesis comprobables ha conducido (donde hubieran conducido en cualquier caso) no a una fórmula abstracta de la vida social, sino a meras generalizaciones empíricas. Ahora más bien que poseer una sólida base teórica de esta clase, la antropología social está en un estado de confusión conceptual que se manifiesta en la proliferación de taxonomías técnicas y de ejercicios de definición, ofreciendo cada nuevo campo de estudio bastantes rasgos ‘anómalos’ que conducen a todavía más pronunciamientos tipológicos y metodológicos.

Hemos llegado a un punto de plenitud empírica y de futilidad absoluta de las proposiciones...».

Con estas observaciones, sin duda **Needham** metía el dedo en el ojo de la antropología, señalando una de sus mayores deficiencias: el vacío teórico subyacente a todas las realizaciones académicas. Pero, víctima de la situación que él mismo denunciaba, su obra estrictamente antropológica ha sido considerada igualmente «pseudo-crítica, ecléctica y empirista». Aunque parecía querer tender un puente hacia el estructuralismo, «el uso excesivamente restrictivo y anémico por parte de **Needham** del método estructural proporcionó —se ha dicho— una respuesta singularmente poco impresionante a la situación deplorable que había caracterizado». Como recapitula **P. Forster**, «**Needham** se queja del *exceso de empirismo* y de la *falta de teoría* de la antropología británica, pero solo aplica el estructuralismo —y aún así de forma discutible— a los sistemas de alianzas prescriptivas».

No voy a explayarme aquí en la revisión de sus obras principales («*Mythologiques*» y «*Les Structures Élémentaires de la Parenté*»), asunto que se me antoja más indicado para una nota al margen, pues **Needham** me ha interesado sobre todo como exponente de un pseudo-criticismo antropológico, una muy tempestiva revuelta *antifuncionalista desde el funcionalismo y a favor del funcionalismo*. Como veremos, la reflexión de **C. Lévi-Strauss** constituye un eficaz desenmascaramiento de este tipo de operaciones, que pretendieron subirse al tren del estructuralismo con el ánimo de detenerlo en la estación del neo-funcionalismo o, de no ser así, contribuir a su descarrío... Baste, pues, con la nota crítica (*contra Leach y Needham*) proporcionada, de modo sumario, por **Jairus Banaji**:

«El vaciado del tiempo del funcionalismo se basaba en una incapacidad profundamente arraigada de distinguir entre el campo visible de la interacción social (ritualizada o no ritualizada) y la estructura profunda de la formación, entre los antagonismos de la superficie del campo social (competencia por el poder, desigualdades de parentesco, faccionalismo, ven-

dettas, rituales,...) y las contradicciones implícitas en esa estructura [...]. De hecho, la 'estructura' se definía para excluir las contradicciones. La historia, pues, quedaba expulsada a priori...».

Solo desde una asimilación coherente de la crítica estructuralista, la disciplina antropológica hubiera podido esquivar el círculo vicioso a que se veía condenada por su inspiración ingenuamente empirista. Sin embargo, y como atestiguan los trabajos de **Leach** y de **Needham**, esta posibilidad fue ampliamente desaprovechada. De nuevo **Banaji**:

«La antropología estructural se desarrolló partiendo de la noción de que los hechos sociales pueden tratarse, al igual que las palabras, como partes de un sistema de comunicación. Esta homología entre los fenómenos sociales y lingüísticos ha sido el fundamento axiomático de la obra de Lévi-Strauss. A este axioma fundamental se agregó otro, el axioma de los cimientos inconscientes de los hechos sociales, la idea de que el comportamiento es una proyección, en el nivel de la consciencia y del pensamiento socializado, de determinadas leyes universales que gobiernan la actividad inconsciente del entendimiento. La antropología británica ignoró completamente o bien fue progresivamente desmantelando el sistema de conceptos que se desarrolló alrededor de estos axiomas...».

De ahí, por ejemplo, que el mito y el ritual fueran abordados como meros 'reflejos' de la estructura social. «Las creencias metafísicas son especificaciones —supone **Leach**— de la estructura social: el individuo está sometido a determinadas clases de influencias místicas debido a la posición estructural en que él mismo se encuentra». Esta burda concepción predeterminó los límites del análisis funcionalista de las superestructuras, pues si el mito y el ritual se conciben como simples 'reflejos' de la estructura social, entonces solo podrían compararse dentro del marco de una misma sociedad. Como veremos, **Lévi-Strauss** estaba procurando demostrar lo contrario... Voy a concluir este apartado con unos pasajes de «*La crisis de la antropología británica*» que subrayan muy bien esta bifurcación de caminos en antropología, esta disyuntiva entre una perspectiva auténticamente estructural, alentada por la

obra de **Lévi-Strauss**, y la mascarada ‘conciliadora’ de un neofuncionalismo que solo recurre al concepto de «estructura» para deformarlo interesadamente:

«La distinción entre modelos conscientes e inconscientes es una precondition absoluta para el genuino análisis estructural. Los modelos conscientes tienen por objeto la perpetuación de los fenómenos, no su explicación. En términos de Althusser, su función práctico-social predomina sobre su función teórica. La tarea del antropólogo consiste en atravesar las representaciones conscientes de un pueblo, tal y como están incorporadas en sus manifestaciones ideológicas (mito, ritual, reglas matrimoniales,...) y descubrir una ‘realidad inconsciente’ más fundamental [...]. Lévi-Strauss pretendió demostrar que las estructuras sociales son entidades independientes de la consciencia que los hombres tengan de ellas y distintas de la imagen que los hombres se forman de ellas, al igual que la realidad física es distinta de nuestra percepción sensorial y de nuestras hipótesis sobre ella. La afinidad de este tipo de análisis a los de Marx fue conscientemente reconocida [...]. Desatendiendo esa premisa, en la antropología funcionalista los modelos se construyeron implícitamente como una descripción inmediatamente trazable de las concretas situaciones etnográficas, reflejos de una realidad empírica dada».

Así como **Radcliffe-Brown** y **Malinowski** sometieron la obra de **Durkheim** a una lectura sesgada, reductora, pasando sus aportes heterogéneos por el cedazo de un *empirismo* disecador; **Leach** y **Needham** se aproximaron a las sugerencias de **Lévi-Strauss**, sin duda también bajo la embriaguez persistente del indoblegado empirismo británico, con un complicado sistema de filtros y contra-filtros que solo dejaron pasar lo más pobre y menos relevante de la perspectiva estructural. Por desgracia, se tiene la impresión de que no es muy distinto el caso de **Víctor Turner** o de **Mary Douglas**, ‘valores refugio’ contemporáneos de una disciplina que nunca se ha tenido verdaderamente en pie —o bien porque sus pies eran de barro, o bien porque lo suyo es andar indefinidamente *a gatas*.

[III]

La asimilación parcial del estructuralismo:

[A] Un estructuralismo mutilado que sale al encuentro del funcionalismo y de la teología: Víctor Turner.

No es fácil marcar la *línea de separación* entre, de un lado, un funcionalismo que, a la desesperada, para escapar a la consciencia de su propio fracaso, se abraza al estructuralismo y lo arrastra en su caída, y, de otro, un estructuralismo extraviado, sin meta ni destino, que, presintiendo su derrota, vuelve la vista al funcionalismo y se aferra a él para alimentar la ilusión de que avanza hacia alguna parte. Si en la primera facción, entre las filas del funcionalismo, he situado a **Evans-Pritchard**, **Leach**, **Gluckman** y **Needham**, en la segunda, entre los adeptos al estructuralismo, cabe ubicar a **Víctor Turner**. Sin embargo, el *aire de familia* entre todos estos autores ha sido percibido por muchos analistas; y cabe concluir que, a un lado y a otro de la mencionada línea de separación, se comparten los mismos prejuicios, se repiten las poses, los achaques, los subterfugios —o, por decirlo de uno modo más riguroso, se arrastran las mismas *carencias* y se incurren en los mismos *errores*... El vínculo perceptible entre la obra de **Víctor Turner**, *estructuralista* confeso, y los estudios de **Evans-Pritchard** y, sobre todo, **Leach** y **Gluckman**, *funcionalistas* manifiestos, ha sido expresado en los siguientes términos:

«*Víctor Turner* traspuso el contenido de la *diacronía circular* de **Gluckman** al plano ritual, conceptualizando la vida social como una interacción 'dialéctica' infinita de estructura y antiestructura que se corporizaba en los ritos de *passage*. *The Ritual Process* enunciaba la nueva tesis clásica funcionalista de que incluso los rituales más aparentemente subversivos se limitaban a reforzar el orden social: "la estructura de toda la ecuación depende de los signos negativos al igual que de los positivos". La estructura deshistorizada y adramática de esta simple dialéctica, pues, se limita a reiterar una imagen de la totalidad primitiva —una totalidad compacta, auto-encerrada, que se revuelve inacabablemente por el mismo

circuito— que ya estaba contenida, quince años antes, en la obra de Leach y Gluckman».

Como he señalado en otra parte, para **Víctor Turner** uno de los principales *propósitos* de los símbolos rituales y de las manifestaciones del ritual, así como de las prácticas de los curanderos, adivinos, doctores-brujos, etc., radicaba en «domesticar las energías brutas del conflicto en beneficio del orden social». Incluso el comportamiento amenazante, extraño, que no encaja en las normas y en los valores establecidos, situando al individuo temporalmente fuera o al margen de la posición ‘mental’ que le corresponde por su lugar en la estructura social (pues **Turner** asume la proposición simplista de **Leach** según la cual a cada sujeto corresponde una dimensión moral o espiritual —mental— que depende de un modo directo, inmediato, de su ubicación empírica en la estructura social), es reducido a una mera *etapa* («periodo liminar») dentro del proceso de transición de un puesto a otro en la inmovible estructura social que todo lo sobredetermina y todo lo absorbe —proceso sancionado precisamente por los *ritos de paso*:

«Todos los ritos de paso incluyen tres fases: separación, margen (o limen) y agregación. La primera fase, o fase de separación, supone una conducta simbólica que signifique la separación del grupo o el individuo de su anterior situación dentro de la estructura social o de un conjunto de condiciones culturales (o “estado”); durante el periodo siguiente, o periodo liminar, el estado del sujeto es ambiguo, atravesando por un espacio en el que encuentra muy pocos o ningún atributo, tanto del estado pasado como del venidero; en la tercera fase, el paso se ha consumado ya. El sujeto, tanto si es individual como si es corporativo, alcanza un nuevo estado a través del rito y, en virtud de esto, adquiere derechos y obligaciones de tipo ‘estructural’ y claramente definido, esperándose de él que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y patrones éticos [...]. La ‘invisibilidad’ estructural de las personas liminares tiene un doble carácter: ya no están clasificados y, al mismo tiempo, todavía no están clasificados [...]. Lo liminar puede tal vez ser considerado como el No frente a todos los asertos culturales positivos [...]. Desde este punto de vista habría que

considerar que los seres transicionales resultan ser particularmente contaminantes, puesto que no son ni una cosa ni otra; o tal vez son ambas al mismo tiempo; o quizás no estén ni aquí ni allí; o incluso no están en ningún sitio (en el sentido de las topografías culturales reconocidas) [...]. Las personas liminares son casi siempre y en todas partes consideradas como contaminantes para aquellos que, por decirlo de alguna manera, no han sido 'vacunados' contra ellas [...]. Al hablar del aspecto estructural de la situación liminar, he mencionado el modo como estos hombres son separados de sus respectivas posiciones estructurales y, consecuentemente, de los valores, normas, sentimientos y técnicas asociadas con dichas posiciones. Igualmente se ven despojados de sus anteriores hábitos de pensamiento, sentimiento y acción. Durante el periodo liminar, los neófitos son alternativamente forzados y animados a pensar sobre su sociedad, su universo y los poderes que los generan y sostienen a ambos. La situación liminar puede ser en parte definida como un estadio de reflexión [...]. Esta libertad mental, no obstante, tiene unos límites bastantes estrechos. Los sujetos habrán de retornar a la sociedad, con las facultades quizás más alerta y con un conocimiento realzado de las cosas, pero deberán someterse de nuevo a la costumbre y a la ley» (Turner).

En este paradigma no solo el *conflicto* se ve desdramatizado y deshistorizado (trabajando a su modo para el simple 'fortalecimiento' del orden social, tal y como lo interpretaba la perspectiva funcionalista de **Gluckman**, no origina ninguna convulsión importante, ni aparece como el motor de la transformación histórica), sino que también se proscribe la idea misma de *contradicción*: «No estamos tratando con contradicciones estructurales cuando analizamos la liminaridad, sino con lo esencialmente no estructurado (que, al mismo tiempo, está des-estructurado y pre-estructurado)». No puede haber «conflictos explosivos que expresen contradicciones irresolubles inscritas en la estructura profunda de la sociedad», porque, en primer lugar, no se admiten más estructuras que *las de superficie* (estructuras inmediatamente dadas a la observación y a la descripción, en ausencia de cualquier intervención de la 'teoría' y sin requerirse la comparecencia del 'concepto');

entidades empíricas, por tanto, que se deducen de las relaciones concretas y visibles entre los individuos tal y como estas se organizan normativamente en unos cuantos supuestos lugares-clave de la formación social: el parentesco y la filiación, las agrupaciones familiares, las fracciones,...); en segundo lugar, se descarta por principio que la estructura pueda albergar en su seno algo parecido a una ‘contradicción’ obstaculizadora e imposibilitadora de la reproducción social (Turner, en este punto, hace suyo el apriori de Evans-Pritchard: «el uso de la palabra estructura en este sentido implica la existencia de *alguna clase de coherencia entre sus partes, en cualquier caso hasta el punto de que se evitan la contradicción y el conflicto abierto*»); y, en tercero, se atiende al ‘conflicto’ casi como una apetencia del Orden, una exigencia de la dinámica re-equilibradora de la sociedad, y no como a un peligro real para lo dado, no como un augurio de crisis del sistema, no como una simiente de la alteridad estructural... Como ha señalado un crítico de la antropología social tildado de «radical» en lo político y «estructuralista» en lo teórico: «La idea de que las estructuras pueden ser capaces de transformaciones internas, de cambios provocados por una compulsión localizada en su propio dominio, o bien que el estudio de la transición de una estructura a otra podría constituir una legítima búsqueda teórica, estaba totalmente ausente de la ‘teoría’ funcionalista subyacente a los mencionados planteamientos».

Por todo lo dicho, cabe concluir que, a pesar de su retórica estructuralista, las obras de Víctor Turner aparecen hoy como exponentes de la deformación y mutilación del método estructural, realizaciones vanilocuentes que se acogen al funcionalismo de siempre para ocultar su vacío teorético esencial y su esterilidad pragmática. El lugar elegido por Turner para ocultar ese vacío y esta esterilidad no será otro que el de la casuística *religiosa*, adherida al entramado de ritos y mitos que, en su obra, y al lado de cierto interés por la filiación, tiende a silenciarlo todo y a oscurecerlo todo —silenciar y oscurecer *todo* lo que late por debajo del simbolismo ritual y también más acá y más allá de su mera exé-

genesis teológica. Entronizada en tanto *tema*, en tanto implicación del objeto de análisis, la teología regresa también a los trabajos de **Víctor Turner** como acento, como tono, como aroma, como latencia: ¿No constituye casi un aserto *religioso*, una elaboración teológica, toda esa representación de la Totalidad Social como Unidad Insuperable, Eterna, inmune a la erosión del devenir y a los afanes destructivos de los hombres? ¿No hiede a Ontología aquella caracterización de la Estructura como Fin de todos los fines y Causa de todas las causas, Principio sin motor, Presencia sin origen? ¿En qué se distingue la Reproducción Indefinida de lo Existente, la Preservación Esencial de la Estructura, de un *designio divino* o incluso de uno de los modos impersonales de la divinidad?

[B] Estructuralismo heterodoxo, proclividad fenomenológica y exotismo conceptual en Mary Douglas.

Solo hallo un modo de explicar la buena acogida que en los últimos años han merecido las obras de **Mary Douglas**, el interés que han suscitado en los medios antropológicos: la crisis en que se debate la antropología casi desde sus inicios, lastrada precisamente por aquello que hubiera debido darle alas (la noción de 'estructura', violentada por la miopía empirista del funcionalismo y prostituida en los lupanares del servilismo político reaccionario) y abocada hoy a una subsistencia residual, casi extravagante, presa de un extravío teórico-metodológico y de una confusión intelectual que constituyen un terreno abonado para los ejercicios de *malabarismo conceptual* y de *pseudo-profundidad analítica* en que se entretienen autores como la doctora **Douglas**. Solo en las propuestas de **Lévi-Strauss**, como veremos, late un fondo —aún así vacilante— de *criticismo constructivo*, en un intento de no cerrar los ojos a la miseria de la antropología académica y de señalar las vías de su recuperación. Curiosamente, estas propuestas, sometidas a lecturas tergiversadoras o simplificadoras, apenas han calado en la práctica antropológica mayoritaria... **Mary Douglas** se encuentra precisamente entre aquellos que leyeron a **Lévi-Strauss** *para*

no entenderlo, que lo cuestionaron como por razones de ‘etiqueta antropológica’ y más tarde redundaron en una investigación torpemente estructural, o cuasi-estructural, *heterodoxa* por incompreensión o deficiente asimilación, buscando «en otra parte» un sustituto para el motor secreto de sus trabajos, un reemplazo al nivel de la *factoría* de las interpretaciones, una alternativa en la *dirección* de los análisis —la fenomenología, por ejemplo, puerta abierta al misticismo, a la arbitrariedad, a la *poetización* de la realidad,...

En «*Cómo piensan las instituciones*», M. Douglas sorprende con un discurso chato, que recoge sin más lo ya dicho y ya sabido sobre el asunto (la determinación de las prácticas institucionales sobre las formas de consciencia y los modelos de comportamiento de los individuos, el *poder constituyente* de las instituciones sobre las subjetividades humanas,...), sin referirse explícitamente a esos «orígenes teóricos» de sus asertos y remitiendo constantemente a Durkheim y a Fleck como fuentes de autoridad. Douglas *repite* lo que antes otros dijeron mejor que ella, cambiando meramente la terminología («estilo de pensamiento» *por* «ideología profesional» o «sentido común corporativo», «clasificación compartida» *por* «consciencia anónima» o «ideología dominante»,...) para exagerar los aportes de sus dos *inspiradores* y atribuirles lo que ya estaba en la tradición filosófica disponible, cuando no en el clima intelectual de su época. Pero no hay nada, absolutamente nada, en «*Cómo piensan...*», que no hallemos, formulado de un modo menos simplista, menos maniqueo, con una mayor riqueza de matices e implicaciones, en las obras de Gramsci, Althusser, Adorno y Horkheimer, Marcuse, Foucault, Deleuze, etc. (es decir, en los textos de aquellos que abordaron, desde mediados del siglo xx, si no desde antes, el asunto de las «instituciones de la sociedad civil» o de los «aparatos ideológicos del Estado»), y, si nos remontamos a la génesis de nuestra episteme, en los textos de Marx, Nietzsche, Freud y los críticos libertarios de la primera hora. De ahí que cada *conclusión* de M. Douglas, después de un largo rodeo empirista (referencia a comportamientos humanos

observables en nuestras sociedades) y logicista (gusto por un tipo de argumentación casi escolástico, apodíctico), sorprenda por su trivialidad, por su carácter obvio, evidente, elemental^[3].

Pero, como apuntaba, no solo resulta fácilmente demostrable que la originalidad de las proposiciones de **Mary Douglas** brilla por su ausencia, siendo nula su aportación personal, sino que también nos es dado comprobar cómo, en su trabajo, se corre de alguna forma hacia atrás, se involuciona, y se aborda de un modo ya 'superado' el problema del enorme poder de las instituciones sobre el pensamiento, el sentimiento y la acción de los individuos. En efecto, ignorando los matices y las puntualizaciones de los estudios disponibles en la tradición filosófica del siglo xx, que anotan a menudo el modo *mediado* y, a su vez, *condicionado*, en que se ejerce aquel poder, en que se materializa la influencia de las organizaciones sobre la subjetividad individual, **Mary Douglas** «fetichiza» la Institución: le atribuye una papel muy importante, una incidencia máxima (recogiendo lo ya apuntado por la tradición materialista y genealógica, y adjudicando esa aportación a otros pensadores americanos e ingleses de corte liberal), pero sin intermediación atenuadora o correctora de ninguna otra instancia estructural, y sin *explicar* ese papel, esa incidencia, en su relación con la base económica y social de la formación histórica, por lo que la Institución aparece en sus páginas casi como un «demiurgo», una fuerza que lo explica todo manteniéndose inexplicada, un mal acaso necesario —se penaliza vagamente, pero, al presen-

[3] «El individuo tiende a dejar las decisiones importantes en manos de las instituciones para ocuparse personalmente de tácticas y pormenores». «Para bien o para mal, los individuos comparten efectivamente sus pensamientos, armonizan hasta cierto punto sus preferencias y sólo pueden tomar grandes decisiones dentro del ámbito de las instituciones que construyen». «La institución suministra a los individuos las categorías de pensamiento, fija las condiciones del auto-conocimiento y establece las identidades. Mas todo esto no basta. También debe afianzar el edificio social sacralizando los principios de la justicia». «Las instituciones toman decisiones de vida o muerte». «Las instituciones se ocupan de la clasificación». Etc., etc., etc.

tarse como corolario de *todo* orden social, de toda comunidad, de toda estructura política, queda de alguna forma exculpada, tal un agente todopoderoso inefable e indispensable.

En todo caso, se evita desde el principio *explicitar* el papel de las instituciones en el seno concreto de la sociedad capitalista, al lado de los restantes resortes políticos de las democracias liberales y con una clara responsabilidad en la reproducción de la fractura social (clasismo) y de la subordinación económica (trabajo alienado)...

Como botón de muestra de este modo de argumentar, logísta y empirista, que desemboca, después de largos e insustanciales rodeos, en lo obvio o en lo supuestamente obvio, voy a recoger una cita elocuente:

«Se puede rechazar como una bienintencionada ilusión la idea corriente de la comunidad anarquista utópica. Los datos antropológicos de las sociedades de dimensiones reducidas vienen a confirmar la aplicabilidad general de la tesis central de Olson cuando afirma que es muy fácil disuadir a los individuos de participar en el bien común».

En realidad, para rechazar la idea de la comunidad anarquista se parte de un «individuo» (naturalizado, eternizado, desgajado de la Historia y de la Cultura, sustancialmente igual a sí mismo a lo largo de los cinco continentes; y ejemplificado por el sujeto que se deja observar en las sociedades de dimensiones reducidas, rindiendo su verdad a la capacidad de análisis del antropólogo) que no es más que el «individuo particular de las sociedades capitalistas» —fácil de convencer por argumentos egoístas, con escasa voluntad de sacrificio por ideales colectivos, insolidario, etc.— proyectado ilegítimamente sobre toda formación social y cultural, universalizado, esencializado,... La tesis de **Olson** se considera de «aplicabilidad general» porque funciona para los sujetos de nuestras sociedades capitalistas, y, para cubrir las apariencias

científicas, se esgrimen oportunamente ‘datos’ de no se sabe qué *sociedades de dimensiones reducidas*...^[4].

En «*Cómo piensan...*», **Mary Douglas** ilustra, por último, un proceder típico de los intelectuales anglo-americanos anclados en la mediocridad y en la irrelevancia: sintiéndose *galgos*, eligen una *liebre* teórica (dos en este caso, **Durkheim** y **Fleck**) para lanzarse tras ella y correr más rápido que sus pretendidos contrincantes —los autores contra los que polemizan—, seguir el camino que les marca el animal a fin de no perderse *por su cuenta* y, por último, alimentar la ilusión de que la liebre es de hecho rebasada, por lo que, habiendo llegado más lejos que el inspirador, se ha aportado algo original, novedoso. La mayor parte de los investigadores anglo-americanos liberales de nuestro tiempo cuentan con alguna «liebre» reconocida y venerada: **Tocqueville** es la liebre de **Taylor** y **Mcynthire**, **Dewey** es la liebre de **Rorthy**, y **Durkheim** y **Fleck** son las liebres de **Douglas**... La liebre *renta*, además, académicamente: permite un trabajo erudito de restauración o exégesis del pensamiento del «maestro», un trabajo de re-valoración y re-habilitación del que muy fácilmente se puede desprender uno o dos libros y un encadenamiento de conferencias. De la liebre, aparte de ventajas estratégicas en el debate y de trampas en la argumentación, el teórico conservador extrae a menudo *consejo y auxilio*, como los nobles medievales de los señores a los que prestaban vasallaje...

[4] Y, sin embargo, como es de sobra conocido, los sustentadores del ideal anarquista siempre han señalado que dicho proyecto utópico requiere, para hacerse verdad, la irrupción o generalización de otro tipo de hombre, otra clase de individuo, un «sujeto» *distinto* al producido casi en serie por la máquina capitalista —un Hombre Nuevo para el Nuevo Mundo... De ahí el interés libertario por el problema de la educación y por las estrategias culturales. Y de ahí, en fin, la futilidad de observaciones como la de **Douglas**, basada en el desconocimiento de lo que se cuestiona y en la tara de la naturalización que afecta a tantos antropólogos.

«*Símbolos Naturales*» es, si cabe, un libro todavía más falso en su radical inanidad. No aporta casi nada; y lo poco que ofrece, entre trucos, regates y juegos del escondite, vendido asimismo como «estructuralismo heterodoxo», no es más que un desafortunado *exotismo* conceptual (introducir alegremente conceptos de otras especialidades, de otras tradiciones teóricas, de otras obras más o menos ‘en cartelera’,...) y la característica *proclividad fenomenológica* de esta autora, tan elocuente en sus intervenciones sobre «lo crudo y lo cocido», la «contaminación y la mancha», etc. Partiendo de un supuesto problema, o de un problema imaginario (pretendido *anti-ritualismo* de la clase media occidental), que muchos autores en absoluto caracterizarían como **Douglas**, llegando incluso a negarlo en sus propios términos^[5], la antropóloga se dedica, como casi siempre, a *merodear* sus temas favoritos (el fenómeno religioso, las analogías que proporciona el cuerpo, el asunto de la rebeldía política e intelectual,...), *sustituyendo el momento del análisis, de la investigación propiamente dicha, por el mero trasvase de conceptos y categorías usados por otros autores para abordar otros problemas en otras disciplinas* (en este caso se trasplantarán, sin más, los conceptos de **Bernstein**, autor de filiación socio-lingüística, preocupado por el problema de la educación y de su relación con los modelos de familia: «código restricto», «código elaborado», «familia de tipo posicional», «familia de tipo personal»,...).

Este *exotismo conceptual*, esta extravagancia terminológica (de hecho, podría haber ‘injertado’ en su texto los conceptos de *cualquier otro autor*, pues **Douglas** no se preocupa de analizar la per-

[5] ¿Es la clase media de nuestras sociedades *verdaderamente* «anti-ritualista»?

¿No está, por el contrario, su existencia cotidiana completamente *anegada en ritos*, lo mismo a la hora de desempeñar algún trabajo que en el momento del ocio, lo mismo a lo largo de la llamada «vida social» que en medio de la actividad política o a-política, tanto en el trance de fundar una familia y educar a los hijos como en la coyuntura de romper esa familia y desentenderse de los hijos, no menos en la forma de practicar el consumo como en la de entender el ahorro, etc.?

tinencia metodológica y la adecuación teórica de los términos importados, sino que los arranca brutalmente del texto originario y, de un modo un tanto carroñero, los pone a trabajar inmediatamente en su obra)^[6], se acompaña de cierta propensión a la taxonomía, a los esquemas clasificatorios más o menos caprichosos, por una parte ‘elementales’, pues parten de la consideración de solo unos cuantos aspectos, insuficientes y arbitrarios, y por otra ‘soberbios’, pues pretenden hacerse cargo de todas las variantes universales, de la realidad socio-cultural planetaria (en la obra que nos ocupa, **M. Douglas** reduce la diversidad y heterogeneidad de los tipos de sociedad en la Tierra, de las formas socio-culturales registrables en todo el globo, a *cuatro posibilidades*, cuatro modelos, caracterizados someramente, por no decir raquíticamente^[7]), y termina constituyendo, sin ningún otro aditamento importante, y en ausencia de un verdadero trabajo de campo, de una auténtica investigación sobre un objeto de estudio definido, de un esfuerzo genuino de teorización y de elaboración conceptual asentado en la observación y en el análisis, un libro que solo puede servir para *ser comprado*...

[6] Pero, por ejemplo, ¿es cierto que existen los dos tipos de familia distinguidos por **Bernstein**? ¿No estaremos ante una simplificación y una generalización abusiva, sobre todo si tenemos en cuenta, como debería saber un antropólogo, que las formas familiares difieren considerablemente en el ámbito de cada cultura y, mucho más, entre una cultura y otra? ¿Cuántas *dases* de familia podrían distinguirse en la actualidad a *escala planetaria*? ¿No es cierto, por añadidura, que los modelos familiares están sujetos a evolución y modificación histórica, por lo que aquellos que hoy podemos describir se hallan como en transición, «en redefinición», perdiendo unos rasgos para adquirir otros, por lo que solo *violentamente* se dejan atrapar en esquemas maniqueos como el de **Bernstein**?

[7] Y fundadores de la vieja pretensión funcionalista de hallar ‘regularidades’, ‘leyes’, ‘principios comunes’, bajo la desbordante diversidad de los modelos de organización y comportamiento social: al interior de los cuatro tipos de sociedades *caen* todas las formaciones empíricamente identificables, compartiendo, dentro de cada categoría, el mismo tipo de funcionamiento ritual, de desenvolvimiento simbólico, etc.).

El lugar de la verdadera investigación, del auténtico análisis, es ocupado, en los trabajos de **Mary Douglas** y de un número creciente de antropólogos contemporáneos, por una tarea distinta, que podríamos equiparar a la clásica «reducción fenomenológica», dentro de las coordenadas de una hermenéutica que no se reconoce como tal y prefiere ocultarse bajo la capa del estructuralismo heterodoxo. Aún cuando estos «antropólogos» eligen, en algunos casos, un objeto particular de estudio (una comunidad primitiva, un pueblo indígena,...), se tiene la impresión de que las conclusiones que alcanzan en sus trabajos no proceden tanto de la observación y del análisis de ese objeto como de una actividad previa, fuertemente intuitiva, a veces imaginativa, que, derivando del conocimiento del mundo occidental acumulado por el científico, de sus vivencias y experiencias, de sus lecturas, etc., elabora las hipótesis *en abstracto* (desde la lejanía de un acto de reflexión independiente del objeto de estudio y que pone en juego meramente la sutileza psicológica del autor, su erudición, su sabiduría práctica, sus dotes de escritor, su capacidad poética, etc.) y corre luego a *ilustrarlas* con ejemplos extraídos de la comunidad primitiva o del pueblo seleccionado como materia de investigación. La sociedad que el antropólogo declara estar estudiando suministra pruebas, ‘ilustraciones’, de las tesis que este alcanza por su cuenta, y que están ya ahí, *a priori*, determinando la dirección del supuesto trabajo de campo. Solo la hermenéutica, llevada al terreno de la mencionada reducción fenomenológica, permite *legitimar* esa operación, que constituye un verdadero fraude a las aspiraciones y a los procedimientos fundadores de la disciplina antropológica.

Las páginas de **Douglas** sobre los «sujetos contaminantes», o sobre «lo crudo y lo cocido», los escritos de **Pitt-Rivers** sobre la «ley de la hospitalidad», etc., constituyen ejemplos de cómo el estructuralismo se mantiene a manera de fachada mientras los autores se dedican a interpretar los ritos, los símbolos, los comportamientos, al modo de los hermeneutas, de los exégetas, bus-

cando el contenido *detrás* de la forma o escudriñando los *sentidos últimos* por debajo de las apariencias. La socio-lingüística y, en ocasiones, una recepción defectuosa de la obra de Lévi-Strauss, ha influido en este decantamiento, señal del fracaso global de la antropología... El interés legítimo por desvelar el significado último de un rito, o de un símbolo, entendido de algún modo como 'significante', la aspiración fundada a trascender su mera virtualidad positiva para acceder a la sustancia que recubre, a la esencia que oculta, en el contexto del fracaso del funcionalismo, lleva a muchos antropólogos, a menudo de modo inconsciente, a redundar en ese *modo de interpretación*, altamente subjetivo, sobradamente especulativo, que recuerda la «fenomenología de la imaginación» de Bachelard, y que debe más a la percepción que el autor tiene de *su propio mundo* (normalmente occidental), a la asimilación gradual de sus experiencias vitales, al bagaje cultural del que se ha provisto, etc., todo ello amasado y condensado en una lectura que se presenta como profunda, sutil o incisiva (y que, de hecho, nos parece muy convincente porque en realidad está hablando de nuestro mundo, de las cosas y los hechos en los que nos reconocemos, de todo eso que, resultándonos familiar, extrapolamos y creemos 'descubrir' en las otras culturas), que al análisis riguroso de la formación socio-cultural *primitiva, indígena, o no-occidental* elegida como objeto de investigación. Este problema no afecta solo a los estudios de Mary Douglas, sino que tiende a convertirse en un punto de llegada de la literatura antropológica contemporánea. Las páginas de Víctor Turner a propósito de los «sujetos liminales» o «transicionales» nos evocan, con una sospechosa nitidez, el caso occidental de los *jóvenes rebeldes* que lo cuestionan todo durante esa fase de su vida para acabar más tarde en el acomodo y en la aceptación del orden social, o el de aquellos *luchadores* políticos procedentes de la pequeña burguesía que concluyen su trayectoria crítica con un retorno a las posiciones y a los valores de su clase. Las reflexiones de Douglas sobre los individuos «contaminantes» también nos recuerdan el caso occidental

de los llamados *elementos subversivos*, capaces de contagiarnos y de inculcarnos su visión alternativa de la sociedad, las *malas influencias* que nos apartan del camino correcto, los *agitadores*, etc. Las muy verosímiles conclusiones de **Pitt-Rivers** sobre la «hospitalidad» en el área mediterránea llegan a convencernos porque coinciden casi exactamente con nuestro modo de concebir al «huésped» y de representarnos como «anfitriones»,...

Lo que late debajo de esta derivación de la antropología contemporánea, que se inclina a la hermenéutica ante la impresión de impotencia del estructuralismo, y se ve así seducida por una plataforma conceptual indisimulablemente idealista, es el patético esfuerzo por «salvar la disciplina» —por salvarla del huracán *relativista* que ella misma ha fomentado al exponerse y enfrentarse (¿con qué fines?) a las huestes de la alteridad socio-cultural...

La «paradoja» esencial de la antropología radica en que ha fundado su razón de ser, los motivos para su subsistencia académica, en aquello que de algún modo ha venido negando con los resultados de sus investigaciones: que exista un *consciencia humana* sustancialmente idéntica a sí misma a lo largo del tiempo y del espacio, y un tipo de sujeto semejante en lo esencial bajo la heterogeneidad empírica de las formaciones socio-culturales contemporáneas. Aquella consciencia humana intercultural y ahistórica fundaría la pretendida capacidad del «hombre de Occidente» para comprender y explicar todo aquello que le resulta social y culturalmente extraño, la alteridad civilizatoria, lo ‘diferente’ humano. Sin embargo, no se puede descartar por completo la posibilidad de que tal capacidad constituya solo una *ilusión* y los científicos occidentales, partiendo de una absoluta incompreensión de lo extraño, impotentes e incapaces de aprehender la lógica y el sentido de las *otras* culturas, nos presenten, a través de sus «estudios antropológicos», solo una peculiar recreación de lo que perciben *en su (nuestro) mundo*, una imagen de sí mismos y de su entorno que proyectan a lo largo y ancho de todo el globo. *Nos veríamos —así— en los demás; y correríamos tras los ‘primitivos’, tras los ‘indígenas’, tras*

la alteridad cultural y social, siempre en busca de un «espejo». De hecho, cuando leemos a **Douglas**, o a **Pitt-Rivers**, p. ej., nos asalta esa delatadora sensación de que, o bien las comunidades seleccionadas para el estudio reproducen, en el nivel de sus ritos, símbolos y mitos, muchos de los rasgos que caracterizan a las nuestras, y por eso nos parecen tan creíbles; o bien estos autores están hablando *de nosotros*, afectando hablar *de todos los hombres*, y ven en las comunidades objeto de estudio solo aquello que quieren ver.

Si, como las mismas investigaciones antropológicas han tendido a poner de relieve, a menudo en contra de las intenciones de sus promotores, los hombres no son iguales en todas partes y acusan diferencias abisales en su modo de organizarse y en las formas de su subjetividad, entonces la pretensión de establecer «leyes generales» del comportamiento socio-cultural humano resultaría ilegítima, infundada, y, con ello, la disciplina antropológica se condenaría, como han apuntado muchos de sus críticos, a la irrelevancia: se vería reducida a un mero coleccionismo, casi museístico, de reglas y hábitos de las distintas comunidades, sin ninguna «lección» que deducir sobre nosotros mismos, los occidentales, o sobre el hombre en su esencia —solo aspiraría a concluir el *inventario* de todas las formas diversas de organización socio-cultural, sin poder extraer, de ese repertorio de modelos, nada intercultural e intersubjetivamente válido. Y si, como se apunta desde diversas tradiciones filosóficas contemporáneas, el postulado de la *unidad de la conciencia*, de su substancial identidad transcultural y transhistórica, es solo una quimera más de Occidente, uno de nuestros mitos favoritos, una «mentira vital» de nuestra civilización, con la que sustenta la patética pretensión de poder comprenderlo todo, una manifestación más de la arrogancia de una pequeña parte de la humanidad, que se ha erigido a sí misma en *principio de explicación* de todo lo humano y, desde esa seguridad en su ciencia, dando un paso más, pretende asimismo constituirse en *principio de discriminación* entre todas las formas jurídico-legales realmente existentes (separando las ‘racionales’, ‘justas’, ‘adecuadas’ a la defensa de los

bienes comunes de la humanidad, por un lado, de las ‘irracionales’, ‘injustas’, susceptibles de ser desechadas y perseguidas por su nula contribución al *orden ético planetario*, por otro); si la consciencia no es *una*, y estamos en realidad ante una pluralidad irreductible de formas de consciencia, si el tiempo corta y diluye el supuesto *continuum* de la subjetividad humana, y somos radicalmente distintos de aquellos que nos precedieron sobre la tierra y de aquellos otros que, en nuestros días, viven *fuera* de esta provincia occidental con tanta frecuencia auto-proclamada la *verdad* y la *razón* de todo el orbe, si esto es así, como desde hace años se nos insinúa desde el campo del pensamiento crítico, entonces *el antropólogo no tendría absolutamente nada que hacer* y no competiría al observador de la alteridad socio-cultural otra tarea que el silencio o una re-creación estética de lo que cognitivamente se le escapa.

Partiendo del mito de la identidad de la consciencia, y de una gnoseología implícita que hunde sus raíces en la tradición metafísica occidental, una *hermeneútica recatada*, de filiación fenomenológica, parece constituirse en el poderoso imán hacia el que gravita una parte de los estudios antropológicos contemporáneos^[8]. Casi como un exponente entre otros de este deslizamiento, el «estructuralismo heterodoxo» de **Mary Douglas** (heterodoxo a fuerza de negarse a sí mismo, de revelarse indigno de su propio nombre),

[8] Así lo consideró, entre otros, JAIRUS BANAJI, en su acertado diagnóstico del mal de la antropología. Tras señalar «*el creciente énfasis que ha recaído sobre la hermenéutica en cuanto contrapuesta al modo de análisis estructural*», este autor identifica muy bien la *defensa de la teología* que subyace a semejante transición: «El ejemplo más reciente de este ‘desplazamiento’ (hacia el terreno de juego de la hermenéutica), alejándose del estudio estructural de las formaciones ideológicas primitivas, es la recensión de **Mary Douglas** de «*Le cru et le cuit*»: su ‘convencionalismo’ recuerda la oposición teológica que siempre se ha enfrentado a cualquier intento (real o aparente) de descentrar el universo, la historia o el individuo. Esta oposición entre hermenéutica y teoría estructural se pone claramente de manifiesto en la disputa entre Lévi-Strauss y el fenomenólogo católico **Paul Ricoeur**».

lo suficiente funcionalista a pesar de todo como para carecer de un armazón teórico definido —de ahí su tendencia a mendigar conceptos de otras disciplinas, su afición al travestismo teórico y al exotismo terminológico—, viene a descansar finalmente en las conocidas y antiguas playas de una *teología pudorosa*.

[IV]

Lévi-Strauss o los límites de la perspectiva estructural

Correspondió a **C. Lévi-Strauss** identificar las *carencias* de la disciplina antropológica casi desde sus inicios y señalar los *peligros* a que se exponía recurrentemente:

«Desdeñar la dimensión histórica, so pretexto de que los recursos son insuficientes para evaluarla de no ser en forma aproximada, conduce a darse por contento con una sociología enrarecida en donde los fenómenos están como despegados de su soporte. Reglas e instituciones, estados y procesos parecen flotar en un vacío en el que se afana uno por tender un retículo sutil de relaciones funcionales. Esta faena es absorbente por completo. Y se olvidan los hombres, en cuyo pensamiento se establecen dichas relaciones, se desdeña su cultura concreta, ya no se sabe de dónde vienen ni qué son [...]. Esta profesión de fe historiadora podrá sorprender, pues se nos ha reprochado en ocasiones estar cerrados a la historia y reservarle una parte desdeñable en nuestros trabajos. No la practicamos nada, aunque insistimos en reservarle sus derechos...».

He aquí, tal vez, la carencia fundamental del estructuralismo ‘funcionalista’ asimilado por la antropología, cuanto menos, desde los días de **Radcliffe-Brown**: el *olvido* de la historia. Contra esa *deficiencia inaugural*, **Lévi-Strauss** ha recordado aquellos pasajes de **Durkheim** (ignorados por los mismos antropólogos que, paradójicamente, lo reivindicaban como su maestro e inspirador) en los que se procuraba reconciliar dos conceptos aparentemente hostiles —el concepto de «estructura» y el de «devenir»: «La estructura misma se encuentra en el devenir... Se forma y se descompone

sin cesar; es la vida llegada a cierto grado de consolidación; y distinguirla de la vida de la que deriva, o de la vida que determina, equivale a disociar cosas inseparables». Esta profunda observación de Durkheim, recordada por Lévi-Strauss *mirando de reojo* a sus colegas, ¿acaso ha sido suficientemente tenida en cuenta, p. ej., por Mary Douglas, la acalorada rehabilitadora del autor de «*La división del trabajo*», al trazar la naturaleza y el papel de las instituciones en «*Cómo piensan...*»? Y Víctor Turner, ¿se pregunta alguna vez por la *génesis histórico-social* de los entramados simbólicos que con tanto detalle describe?

Pero Lévi-Strauss no solo subrayó esa *ausencia de verdadero sentido histórico* en las realizaciones académicas de la antropología, paralela a otra deficiencia fundamental, relativa al papel del *inconsciente* en la vida social; no solo esgrimió los derechos de la historia y la determinación de los procesos inconscientes contra el estrecho empirismo de los investigadores de su época; sino que describió, con toda elocuencia, el principal peligro a que se exponía y a que se expone el saber antropológico —utilizar al ‘otro’ como una excusa para hablar de nosotros mismos, y reconocer en todas partes lo que, en rigor, constituye solo ‘nuestra realidad’. No me resisto, en este punto, a transcribir por extenso un pasaje *oportunitísimo*:

«Al elegir un sujeto y un objeto radicalmente distantes uno de otro, la antropología corre sin embargo un peligro: que el conocimiento adquirido del objeto no alcance sus propiedades intrínsecas sino que se limite a expresar la posición relativa y siempre cambiante del sujeto con respecto a él. Es harto posible, en efecto, que el pretendido conocimiento etnológico esté condenado a seguir siendo tan extravagante e inadecuado como el que adquiriría de nuestra propia sociedad un visitante exótico. El indio Kwakiutl que Boas invitaba a veces a Nueva York para que le sirviese de informante era indiferente al espectáculo de los rascacielos y de las calles surcadas por automóviles. Reservaba toda su curiosidad intelectual a los enanos, a los gigantes y a las mujeres barbudas que eran exhibidos entonces en Time Square, a las máquinas que proporcionan automáticamente

platillos cocinados y a las bolas de latón que adornaban el principio de los tramos de escalera. Por razones que no puedo traer a cuento aquí, todo aquello hacía intervenir su propia cultura, y era ésta, y nada más, la que trataba de reconocer en algunos aspectos de la nuestra.

A su manera, ¿no ceden los etnólogos a la misma tentación cuando se permiten, como tantas veces lo hacen, interpretar de nueva cuenta las costumbres e instituciones indígenas, con el fin inconfeso de hacer que encajen mejor en las teorías del día? [...]. Así, p. ej., la teoría del totemismo se ha constituido 'para nosotros', no 'en sí', y nada garantiza que, en sus formas actuales, no siga procediendo de una ilusión parecida.

Pero este criticismo de Lévi-Strauss, a pesar de su magnífico arranque, acorta desconcertantemente su vuelo en el despliegue de sus obras, revelándose a todas luces insuficiente: su *profesión de fe* en la historia no conduce más que a la muy común reivindicación de una mayor colaboración entre las disciplinas científicas (antropología, historia, sociología,...), dentro de las coordinadas ingenuas de una «interdisciplinarietà» diseñada para justificar el orden vigente del saber y salvar cada especialidad mediante la simple estrategia de *apoyarla en otra o en otras* y concebir un sistema de préstamos conceptuales y metodológicos entre las ciencias vecinas; su sugerencia de que los hechos sociales descansan sobre determinados *cimientos inconscientes* y que el comportamiento no deja de ser una proyección de ciertas leyes universales que rigen la actividad inconsciente del entendimiento encontró en sus propias obras un desarrollo ambiguo, ambivalente, acaso oscilante, como veremos; y, en fin, el reconocimiento de la arbitrariedad y el subjetivismo inherentes a la práctica del análisis antropológico pronto se verá torpedeado y casi abatido por un vago fideísmo cientificista, que le hace desembocar en los consabidos puertos de la *construcción* o re-fundación de la disciplina...

En conjunto, Lévi-Strauss acaba apareciendo como un *justificador* de la «ciencia» antropológica, a cuya plena consolidación quiere contribuir; como un especialista bienintencionado que 'cree' en la sublime tarea asignada a su saber —una vez más, mejorar la

sociedad y acabar con algunas de sus lacras por la vía del conocimiento riguroso y de la investigación filantrópica—; como un *idealizador*, en suma, de su disciplina particular, del objeto de estudio que esta se ha forjado (los «primitivos») y de las consecuencias sobre la sociedad y sobre el futuro de la práctica científica en que se resuelve (tolerancia, mejor entendimiento intercultural, trasvase de conocimientos y de sabiduría existencial entre los pueblos,...); como un metafísico de *nueva generación*, persuadido de la «universalidad de la naturaleza humana» (universalidad, por tanto, de determinadas formas de pensamiento y de moralidad...), culturalmente ‘conservador’ y políticamente ‘reformista’; como un mitificador romántico de la figura del «primitivo», del «salvaje» (al que se ‘aprecia’ desde un inocultable complejo de superioridad, y ante el que se desatan todos los sentimientos cristianos de la piedad, la misericordia, la compasión, el sospechoso y a menudo enfermizo *amor a los desahuciados*, etc.), y del antropólogo que se arriesga a instalarse en su comunidad,...

«La antropología social —nos dice Lévi-Strauss— nada puede hacer de útil sin *colaborar* estrechamente con las ciencias sociales particulares (ciencia económica, derecho, ciencia política,...); pero éstas, por su parte, no podrían aspirar a la generalidad de no ser gracias al concurso del antropólogo, único capaz de aportarle censos en inventarios que procura hacer completos». La fiabilidad de los aportes del antropólogo viene garantizada precisamente por aquello que los exponía al peligro del subjetivismo, es decir, por la ‘distancia’ entre el analista y su objeto: «por su precariedad misma, nuestra posición de observador nos aporta prebendas inesperadas de *objetividad*. Es en la medida en que las sociedades primitivas están muy apartadas de la nuestra como podemos llegar a descubrir en ellas esos ‘hechos de funcionamiento general’ de que hablaba Mauss, que bien pudieran ser ‘más universales’ y tener ‘más realidad’». Esta observación antropológica, privilegiada por distante, persuadida de la universalidad de la naturaleza humana, de la identidad de la consciencia, y sustancialmente a

salvo de las estrategias y de las empresas del poder («nada sería más falso que tener a la antropología por el último avatar del espíritu colonial»), tendría una finalidad última que trasciende del mero 'conocimiento por el conocimiento' y que le otorgaría un lugar destacado en la ingeniería intelectual de una sociedad emancipada:

«Si se esperase —ni Dios lo quiera— que el antropólogo presagiara el porvenir de la humanidad, sin duda no lo concebiría como una prolongación o superación de las formas actuales, sino más bien según el modelo de una integración, que unificara progresivamente los caracteres propios de las sociedades primitivas frías y calientes. Su reflexión se empalmaría al viejo sueño cartesiano de poner, como autómatas, las máquinas al servicio de los hombres [...], sancionando una transición de la que los progresos de la teoría de la información y de la electrónica nos hacen al menos entrever la posibilidad: de un tipo de civilización que otrora inauguró el devenir histórico, pero a costa de una transformación de los hombres en máquinas, a una civilización ideal que conseguiría transformar las máquinas en hombres. Entonces, habiendo la cultura recibido íntegro el encargo de fabricar el progreso, la sociedad se liberaría de una maldición milenaria que la constreñía a someter a los hombres para que el progreso se diese. En adelante la historia se haría sola y la sociedad, puesta afuera y por encima de la historia, podría, una vez más, asumir la estructura regular y como cristalina de la que las mejores conservadas de las sociedades primitivas nos enseñan que no contradice a la humanidad. En este panorama, aun utópico, la antropología social encontraría su más elevada justificación, puesto que las formas de vida y pensamiento que estudia no tendrían solo interés histórico y comparativo: corresponderían a una oportunidad permanente del hombre, sobre lo cual la antropología social, sobre todo en las horas más sombrías, tendría la misión de velar.

Nuestra ciencia no podría montar esa guardia vigilante —y ni siquiera habría concebido la importancia y la necesidad de ello— si, en regiones apartadas del mundo, algunos hombres no se hubieran resistido obstinadamente a la historia y no se hubieran mantenido a modo de prueba viviente de lo que queremos salvar».

Dignificado al máximo el saber antropológico, la legitimación de esta disciplina en tanto ciencia al servicio de los más altos ideales del humanismo descansa ostensiblemente en una *mitologización* romántica del «primitivo», que se idealiza y se ensalza casi como si encarnara e hiciera verdad la fábula rousseauniana del *buen salvaje*:

«Estas sociedades primitivas (“frías”) parecen haber elaborado o conservado una sapiencia particular, que las incita a resistir desesperadamente a toda modificación de su estructura, que permitiría a la historia irrumpir en su seno. Las que, todavía hace poco, habían protegido mejor sus caracteres distintivos se nos presentan como sociedades a las que inspira el cuidado predominante de perseverar en su ser. La manera como explotan el medio garantiza, a la vez, un nivel de vida modesto y la protección de los recursos naturales. A despecho de su diversidad, las reglas matrimoniales que aplican exhiben, a los ojos de los demógrafos, un carácter común, que es el de limitar al extremo y mantener constante la tasa de fecundidad. Por último, una vida política fundada en el consentimiento y que no admite otras decisiones que las tomadas por unanimidad, parece concebida para excluir el empleo de ese motor de la vida colectiva que utiliza separaciones diferenciales entre poder y oposición, mayoría y minoría, explotadores y explotados».

Un discurso de esta índole exige, como *fundamento externo*, un posicionamiento moral, del que se desprenderían la inocultada simpatía hacia el objeto de estudio y la racionalización ética de la disciplina que dice hacerse cargo de su análisis por una doble razón filantrópica (servirle de defensa contra los poderes homogeneizadores de la contemporaneidad; y, en segundo lugar, extraer, de su organización y de su subjetividad, lecciones universalmente válidas). En el caso de **Lévi-Strauss**, no es otra que la *moral cristiana* la que rige, desde fuera, el análisis, determinando las motivaciones del investigador, el tono de los escritos y casi el marco general de las conclusiones. Obsérvese de qué modo **Lévi-Strauss** reproduce, en los párrafos finales de *«El campo de la antropología»*, todas las *poses* cristianas de la falsa humildad, la conmisericordia, el agradecimiento,...

«Permitirán ustedes, queridos colegas, que después de haber rendido homenaje a los maestros de la antropología social al principio de esta lección, mis últimas palabras sean para esos salvajes, cuya oscura tenacidad nos ofrece todavía el modo de asignar a los hechos humanos sus verdaderas dimensiones: hombres y mujeres que, en el instante en que hablo, a millares de kilómetros de aquí, en alguna sabana roída por los incendios o en una selva chorreante de lluvia, vuelven al campamento a compartir una magra pitanza, y evocar juntos a sus dioses; esos indios de los trópicos, y sus semejantes por el mundo, que me enseñaron su pobre saber donde se apoya, con todo, lo esencial de los conocimientos que me han encargado ustedes transmitir a otros; pronto, por desgracia, destinados todos a la extinción, bajo el choque de las enfermedades y los modos de vida —más horribles aún para ellos— que les hemos llevado; ellos, hacia quienes he contraído una deuda que nunca me abandonará, incluso si, desde el lugar en que he sido puesto, pudiera justificar la ternura que me inspiran y el reconocimiento que les guardo, siguiendo mostrándome, como lo hice entre ellos y no quisiera dejar de serlo entre ustedes, su discípulo y su testigo».

¿No hay algo indecente, indigno, viciado, en esta aproximación misericordiosa, falsamente humilde y respetuosa, a las víctimas del Sistema que nos coloca *sobre* y *ante* ellas —aproximación «disciplinar» a *nuestras* víctimas?

Por este ángulo se dejan sorprender los límites de la perspectiva estructural asumida y desarrollada por Lévi-Strauss: sigue aceptando de un modo acrítico el postulado de la *unidad de la conciencia*, de la universalidad de cierta gramática mental de los hombres (que permitiría, a *los unos*, analizar y comprender a *los otros*; y ‘reconocerse’ en esos *otros*, extrayendo del enfrentamiento analítico un saber *válido para todos*), incurriendo en una forma apenas velada de naturalismo, de esencialismo, de cosificación del ser humano; sigue atribuyendo a la práctica científica un poder inmenso, una capacidad enorme, una tarea benefactora, redentora, como si las relaciones de dominación y las desigualdades sociales, el poder y el capital, no hubieran fundado esa misma práctica y no continuaran sirviéndose de ella para reproducirse; sigue mitificando

a los *primitivos*, situándolos, si no ‘fuera’ del tiempo, sí ‘antes’ de la historia, como veremos, creyendo descubrir en ellos lo que su *milenarismo a la inversa*, teñido de cristianismo, exige para deplorar el presente desde la añoranza de un Paraíso perdido,...

En una conferencia impartida en Ginebra, a finales de junio de 1962, **Lévi-Strauss** se permitió una frase tan hermosa como errática, que condensa muy bien su percepción de la antropología y arrastra toda esa *metafísica* del «hombre universal» y de los «primitivos ante-históricos» a la que me estoy refiriendo: el hombre —vale decir, el antropólogo— puede todavía hoy «*buscar la sociedad de la naturaleza para allí meditar sobre la naturaleza de la sociedad*».

¿*Sociedad de la naturaleza*? ¿Sociedad *aún a cubierto* de la historia y de la cultura? ¿Sociedad que responde a *leyes naturales*, y no a relaciones de poder, a disposiciones de la dominación social y de la explotación material? ¿Dónde está esa «sociedad de la naturaleza», en la que la biología (instintos, mecanismos de adaptación al medio físico, animalidad original,...) usurparía el puesto de la historia (jerarquías, estratificación social, luchas por el poder, conquista circunstancial de órdenes igualitarios, cultura,...)? ¿Sociedad mítica que retiene al hombre en el seno de la vida natural, antes de la *tentación* de la propiedad y del dominio, a salvo del *pecado original* que lo arrojaría a los abismos de la historia?

¿*Naturaleza de la sociedad*? ¿De qué sociedad? ¿De *todas* las sociedades? ¿Forma profunda de ser de todas y cada una de las sociedades? ¿Sociedad *en sí*? ¿Sustancia de la sociedad? ¿Esencia de la sociedad? ¿Verdad última de nuestra sociedad, y de todas las sociedades, descubierta mediante el análisis de *alguna pequeña sociedad primitiva*? ¿De nuevo un catálogo de *leyes universales* al que se sujetaría toda organización social, como soñaba **Radcliffe-Brown**? ¿De nuevo un *substrato* invariable, inmune al tiempo y a la geografía, el mismo en toda época y en todas partes, latiendo por debajo de la diversidad empírica de las formaciones sociales?

Atenazado por esta plataforma ideológica, anegado por estos conceptos metafísicos, el estructuralismo de **Lévi-Strauss** apenas

puede dar de sí, apenas puede desenvolverse en libertad. Acierta a la hora de señalar las deficiencias de los antropólogos funcionalistas, pero —comprometido en la salvaguarda de la disciplina— busca enseguida subterfugios para evitar la desolación de un criticismo abierto, franco, radical. Algunos autores han visto en esta *doble faz* del revisionismo de **Lévi-Strauss** una serie de contradicciones profundas e insalvables, descalificándolo en su conjunto y reservándole un lugar entre los mediocres sustentadores de la cientificidad burguesa; otros, bajo una voluntad menos airada, subrayan la *complejidad* de su obra, el mapa de sus ambivalencias, de sus vértigos críticos, de sus detenciones semi-conscientes, de sus retrocesos atemorizados,...

No cabe duda de que, bajo los trabajos de **Lévi-Strauss**, palpita un doble temperamento, un doble aliento, hecho de arrojo y prevención, de arrogancia crítica y reconocimiento respetuoso, deícida e idólatra al mismo tiempo. Se ha considerado que esta *oscilación*, este desdoblamiento, tiene que ver con la oposición, no resuelta por **Lévi-Strauss**, entre «historia» y «estructura». Hay un **Lévi-Strauss** muy sensible a la determinación de la historia, incluso a un concepto no-metafísico de *historia* (que rechazaría la distinción entre formaciones «progresivas» y «estacionarias» en tanto subproducto de una percepción ideológica de la historia; que reconocería la inexistencia de un *único* espacio homogéneo al que pudiéramos llamar «historia», pues cada una de las estructuras de la sociedad —tecnológica, ideológica,....— posee de alguna forma su propia historia y la ‘historia en su conjunto’ aparece entonces como un proceso complejo e irregular, discontinuo en el espacio y en el tiempo; etc.), y otro **Lévi-Strauss** que parece olvidarse de lo anterior y redundar en un estructuralismo *a-histórico*, al que subyacen, en primer lugar, una percepción de la ‘totalidad’ como unidad simétrica, regular, basada en una completa equivalencia entre sus partes, sin estructuras dotadas de mayor determinación sobre el conjunto, sin una forma nítida de poder encajar la acción del tiempo y de los conflictos humanos, y, en segundo lugar, una

representación casi rousseauniana del devenir de la humanidad, postulando una fase primera, natural, ante-histórica, que se dejaría analizar en las sociedades primitivas ‘congeladas’ y que arrojaría luz sobre la posterior irrupción del tiempo, con sus secuelas de progreso engañoso y esclavización de los hombres...

Probablemente, el **Lévi-Strauss** dominante es el segundo, como he apuntado arriba, aferrado a una noción de «totalidad estructural» en la que las superestructuras *coexisten* sin más con las infraestructuras, sin que pueda vislumbrarse el modo en que unas se relacionan con las otras (fundándolas, reproduciéndolas, impug-nándolas,...), la manera en que estas y aquellas se imbrican y condicionan mutuamente, la lógica global del modo de producción en cuestión... Este estructuralismo a-histórico, que reconoce no obstante, si bien sin consecuencias prácticas, de un modo retórico, el papel del devenir y los derechos del tiempo, sigue fracasando a la hora de explicar el *cambio*, la transición de una a otra formación estructural, y naufraga igualmente en el trance de construir teorías ‘regionales’, centradas en un sector determinado del campo social.

Los límites de la perspectiva de **Lévi-Strauss** aparecen así como los límites de la antropología en su conjunto, que ha fundido su destino al del estructuralismo y que, cuando ha querido escapar de este, se ha perdido en un eclecticismo irrelevante. La antropología social solo se ha librado del empirismo, y aún así esporádicamente, de un modo fragmentario, para caer en la metafísica —y no podía ser de otra forma, ya que lo que se esperaba de ella era *una mera legitimación de la sociedad capitalista contemporánea, que habría de mirarse en el pretendido ‘espejo’ de las «sociedades primitivas» para sancionar su superioridad moral y cultural.* Empirismo y metafísica se han constituido históricamente como las dos cartas que podía jugar la *racionalización del presente* y la *justificación del capitalismo* contra sus rivales de siempre, postrados como siempre: el verdadero «sentido histórico» (que, por cierto, no se corresponde con el de los historiadores) y la genuina «crítica radical» (extraña a esa pseudo-crítica destilada por las disciplinas cientí-

ficas). No sorprende, por ello, que empirismo y metafísica hayan sido también las dos cartas jugadas por la antropología a lo largo de su vacilante historia...

A riesgo de parecer repetitivo, voy a cerrar esta aproximación al legado de **Lévi-Strauss** con unos párrafos de «*La crisis...*» que pretenden hacerse cargo de aquella *doble faz* (llamada «complejidad» en adelante) del menos maniqueo de los antropólogos:

«La supresión de la historia que se le ha acreditado al estructuralismo es el resultado de una cierta problemática de comprensión común, en su invariabilidad abstracta, a pensadores tan diferentes en otros aspectos como Rousseau, Dilthey y Sartre. La ruptura estructuralista con la antropología funcional consistió en un tajante y deliberado desplazamiento del eje de comprensión total desde el espacio fenomenológico del encuentro inmediato e intuitivo con los salvajes hasta el espacio nouménico de la pensée sauvage, establecido, como cualquier código, mediante los procedimientos rigurosos y no intuitivos de la ciencia. Este desplazamiento trasplantó la búsqueda del sentido del nivel de la consciencia al nivel de la inconsciencia, del dominio de la experiencia a dominio de la realidad. La verdadera comprensión solo era posible, según Lévi-Strauss, en el nivel de ciertos mecanismos inconscientes, de una gramática universal de la mente mediante la cual el antropólogo puede finalmente resolver la ‘contradicción’ primitivo/civilizado que había mesmerizado la antropología en su prehistoria. La función metodológica del inconsciente consistía precisamente en proporcionar a la antropología una rigurosa base de científicidad, es decir, un principio de investigación que pudiera atravesar y finalmente destruir la ‘otredad’ de los primitivos.

Pero, en este intento de romper con el empirismo antropológico, Lévi-Strauss no solo partió de los métodos de Marx y Freud —quienes habían insistido, ambos, en que los significados conscientes nunca son los verdaderos, en que la verdadera realidad nunca es la más evidente de las realidades—, sino también de la “filosofía de la identificación” de Rousseau. De ahí que solo pudiera operar con una condición: que hubiera sociedades en la fase inmediata a la ruptura con el “estado de naturaleza”, sociedades que en algún sentido tuvieran una ‘historia detenida’, cuyos

sistemas de clasificación (mito, ritual, 'totemismo') tuvieran una 'historia sobreviviente'. Pues Lévi-Strauss sostiene que las sociedades se piensan a sí mismas a través de tales sistemas, en cuyo caso conciben el pasado como un modelo intemporal más bien que como una etapa de su proceso histórico [...].

El carácter de esta oposición (historia/estructura) se ha ido haciendo cada vez más conflictivo dentro del espacio teórico del sistema de Lévi-Strauss. Podemos distinguir dos ejemplos en (supradeterminada) unidad: la ética y la metodológica. Éticamente, Lévi-Strauss ha concebido el imperialismo como una venganza de la historia contra la estructura, incorporando en la última la esencia de la "condición humana" en su puridad regular y cristalina (una puridad que la historia, ligada al progreso y, por tanto, al esclavizamiento, ha liquidado en todas partes). Desde el punto de vista metodológico, la historia ha oscurecido la influencia de los significados inconscientes y, de este modo, ha reducido el alcance de la confrontación del etnólogo con su 'objeto', enfrentamiento que solo puede lograrse felizmente, es decir, ser verdaderamente objetivo, en el nivel de la realidad inconsciente intemporal codificada en las superestructuras primitivas. Si la antropología ha de seguir siendo una ciencia, es decir, ha de 'comprender verdaderamente' su objeto, solo puede serlo en virtud de un cierto tipo de sociedades, el de las sociedades "congeladas", aquellas que están en la frontera del "cero de temperatura histórica", que están en la historia ahistórica de Hegel.

El estructuralismo ha basado su resistencia a las incursiones del tiempo en una teoría dualista del conocimiento (sociológico), separando el análisis histórico del estructural y asignándoles, a cada uno de ellos, un sector distinto de la realidad. La misma lógica de esta distinción o dualismo ha obligado a Lévi-Strauss a oscilar entre dos opiniones: la de acentuar la complementariedad del análisis estructural y del histórico, y la de afirmar su oposición. De este modo, las infraestructuras pueden ser a la vez "fundamentales" ('históricamente' determinantes) y 'sin embargo' seguir siendo, después de todo, una manifestación de la Realidad más básica de los códigos subyacentes a todos los niveles de la formación social.

La antropología estructural, en consecuencia, ha oscilado entre dos modelos, uno ausente (y subordinado), el otro implícito (y dominante). El modelo ausente reconoce la primacía de la infraestructura mientras que el modelo implícito la disuelve en la circularidad expresiva definida por el ejemplo de las transformaciones míticas [...]. El modelo dominante (al que se atiene Lévi-Strauss, a pesar del concepto de historia que insinúa, y no hace operativo, en sus obras) postula una completa equivalencia entre sus partes, descartando la idea de una ‘asimetría’ en su articulación (la constituida por la determinación fundamental de la infraestructura), por lo que no se puede convertir en la base de una teoría general de los modos de producción. De ahí se deduce que el estructuralismo es igualmente incapaz de dos cosas: 1. de construir teorías “regionales” [...]; 2. de construir teorías ‘concretas’ de los distintos modos de producción precapitalistas. Los límites del estructuralismo están determinados por los límites de su modelo dominante, una totalidad expresiva impuesta mediante una teoría dualista del conocimiento en la que las superestructuras ‘coexisten’ con la infraestructura, mientras que las formas de su unidad, correspondencia e imbricación se derrumban en el ‘vacío’ que hay entre ellas».

[V]

La crisis de la antropología por insuficiencia metodológica y evaporización de su objeto.

El naufragio de los ‘métodos específicos’ de la disciplina antropológica.

Definir la especificidad de la disciplina antropológica constituyó, como vimos, una de las obsesiones de los investigadores pioneros. Se trataba de establecer las relaciones que podía mantener con la economía, con el derecho, con la ciencia política, ..., y, sobre todo, con la sociología y la historia; se trataba de delimitar un *campo específico de operaciones* (un objeto) y de diseñar una *metodología de análisis* no menos particularizada. A menudo, el problema

se zanjó brutalmente, señalando, por ejemplo, que la antropología era una ciencia «anti-histórica», caracterizable como «sociología comparativa» (Radcliffe-Brown, entre muchos otros). En otras ocasiones, la cuestión se sorteaba mediante la simple apelación a la colaboración entre las ciencias del hombre, como quería la rutilante ideología de la «interdisciplinariedad». Y, en todos los casos, la noción fantasma de *sociedad primitiva* acudía en socorro del comentarista de la nueva y extraña especialidad, que parecía querer asentarse sobre un terreno ya explotado por otras disciplinas.

Pero solo del «trabajo de campo», como se ha anotado, pudo la antropología extraer conceptos y pautas con que calmar su *sed de especificidad*. Nadie trabajaba como el antropólogo —se decía—, quien, instalándose en el seno de la sociedad erigida en objeto de investigación, trababa un conocimiento directo, inmediato, ‘vivencial’, de sus aspectos objetivos y subjetivos. Precisamente del trabajo de campo, con sus procedimientos concretos y sus exigencias de sistematización, se desprendió, según algunos autores, el entramado funcionalista, más un dispositivo metodológico que una teoría propiamente dicha.

Sin embargo, desde el afuera de la disciplina antropológica, enseguida cabía percibir el *tufó a racionalización* de todos esos planteamientos. Definir la antropología como «sociología comparativa» resultaba casi histriónico para aquellos sociólogos que habían reconocido en la comparación una de las señas fundamentales de su especialidad: si toda sociología es, de por sí, comparativa, ¿quiere esto decir que la antropología no es más que una sociología re-denominada? ¿Cómo buscar la ‘especificidad’ de un saber en *aquello que distingue a otro*? Por su parte, los historiadores recordaban que la historicidad era un atributo de *todo* objeto de las ciencias humanas, y que ignorar esa determinación fundamental del devenir, a la hora de establecer el método de investigación, condenaba a la disciplina en cuestión al más irrelevante «descriptivismo». Incapacitada para la *explicación*, la antropología se invalidaba en consecuencia como «ciencia». Podría diagnosticársele una

afección que arrastraría desde su etapa fundacional, exacerbada por su definición empirista y su adscripción al funcionalismo: el mal de la «insuficiencia metodológica» por debilidad o exclusión del *sentido histórico*...

De un modo o de otro, desde el campo sociológico y desde el dominio histórico, se acumulaban argumentos en contra de la pretendida *especificidad* de los métodos de la antropología: ¿en qué se diferencia, p. ej., un «antropólogo», desde el punto de vista de los procedimientos de análisis, de un «sociólogo» que realiza una investigación *in situ*? Y ¿es muy distinto el caso del «historiador del mundo contemporáneo» que estudia una comunidad marginal, étnica o socialmente singularizada, con todos los recursos de la llamada *historia oral*? Admitiendo, en todo caso, diferencias de estilo, o de perspectiva, ¿quién, de los tres, podría presumir, con visos de credibilidad, de estar más cerca de la supuesta *verdad científica*? ¿El antropólogo, con su alergia a la dimensión temporal del objeto y su ‘dependencia’ de los conceptos sociológicos?

Los pretendidos «métodos específicos» de la antropología resultan, así, como *prestados* por la sociología, por lo que no sirven para singularizarla. Y, en segundo lugar, no siendo específicos, ni siquiera funcionan —añade el historiador— para generar verdaderas «explicaciones». En la práctica, como he anotado, todo ese andamiaje metodológico *importado* de la peor sociología (funcionalista), al servicio de orientaciones epistemológicas empiristas, no ha propiciado más que un amontonamiento de estudios «irrelevantes»... *Y una justificación monumental del sistema capitalista en el trance de su mundialización altericida*. La razón de esa irrelevancia coincide con el único soporte incuestionable de la ‘especificidad’ de la antropología: su interés preferente por las llamadas «sociedades primitivas» (demasiado ‘pequeñas’ y demasiado ‘idiosincrásicas’ como para surtir los avales de aquellas «leyes sociológicas universales» que la disciplina antropológica declaraba estar en condiciones de establecer), objeto de análisis poco frecuentado, ciertamente, por los historiadores y por los sociólogos. Interés perverso, pues

trabajaba para una racionalización de las «sociedades modernas», modeladas por el Capital y por el Estado, y daba la espalda a todo cuanto arrojara dudas sustanciales sobre la legitimidad de *nuestra* organización socio-política.

Un objeto, además, que el antropólogo desvirtúa al separarlo de su contexto histórico-social configurado por el imperialismo. Y que se halla hoy expuesto a una doble estrategia (militar y cultural) *aniquiladora*, como he querido denunciar en «*La bala y la escuela*» (Virus, 2009).

*La evaporización del «objeto» del saber antropológico:
Antropología, Sociología e Historia en el escenario del exterminio
y la contaminación de las llamadas «sociedades primitivas»*

En la medida en que los «primitivos» desaparecen de la faz de la tierra (por eliminación física o *exterminio*; y por des-primitivización y occidentalización, vale decir por *contaminación*), el antropólogo va perdiendo la razón última de su especificidad como investigador, y se ve forzado a padecer un cierto proceso de *reconversión*. «Regresa» entonces, muy a menudo, a las sociedades capitalistas de Occidente, o busca un sustituto ‘exótico’ del primitivo en el sujeto de esta o aquella cultura no-occidental; y *tropieza* ahí, precisamente, con el sociólogo o con el historiador, que lo contemplan como se contempla lo superfluo, lo sobrante, lo prescindible,... Para analizar a los «irlandeses de las marismas», como se propone **M. Douglas**, o para estudiar a los «andaluces» de los tiempos de Franco, objeto elegido por **Pitt-Rivers**, o para escrutar el funcionamiento y los propósitos del «sindicalismo de Estado», como acometió **Ventura Calderón**, con inusitada fuerza crítica, ¿no estaban *ya* los sociólogos y los historiadores (de la cultura, de las mentalidades, de las instituciones), con sus disciplinas científicas perfectamente *consolidadas*? ¿Qué se gana con la *intromisión* del antropólogo? ¿Qué aporta el antropólogo? ¿Dónde está la singulari-

dad de su análisis? Teniendo en cuenta que buena parte de la antropología contemporánea deriva hacia la hermenéutica, desde los puertos decadentes del estructuralismo, que incluso recalca en un *intuicionismo* de corte fenomenológico, importando alegremente conceptos sociológicos más o menos en boga, y llevando su tradicional empirismo al encuentro de una metafísica *de consumo propio*, como atestiguan los trabajos de los autores citados, llegamos a la conclusión de que no se gana nada, no se aporta nada, salvo miles de páginas inanes con que surtir el mercado editorial y justificar un aparato universitario en crecimiento.

Lévi-Strauss había aparecido como el *legitimador* más convincente de la disciplina antropológica, como el justificador menos tópico de la especialidad; pero resulta que todos sus argumentos provenían de un *centramiento analítico en las sociedades primitivas* (portadoras, según este autor, de la ‘dignidad’ original de la condición humana, de algún modo todavía no alterada por la historia, susceptible de ser custodiada y rescatada) que hoy ha dejado de ser practicable. En ausencia de los «primitivos» en tanto objeto privilegiado de estudio, las justificaciones de Lévi-Strauss se desvanecen como humo en el agua. Y la antropología toda queda sin fundamento, sin razón de ser, sin discursos que la racionalicen, sin valedores de talla,... Estamos, al fin, ante la *crisis de la antropología*, que era caracterizada premonitoriamente (1970) desde las páginas de la «*New Left Review*»:

«La crisis endógena de la antropología es, pues, el resultado de la conjunción de dos circunstancias: el agudo estancamiento teórico del funcionalismo, nacido como una práctica y transformado subrepticamente en ‘teoría’; y el desarrollo marginal, distorsionado e irregular de la antropología estructural, naturalizada por Leach y esterilizada por Needham [...].

El sector del mundo que ha sido bautizado de «primitivo» ha sufrido una doble y contradictoria transformación bajo el impacto del imperialismo. Una parte (Australia, América del Norte y del Sur) ha sido físicamente diezmada y socialmente destruida: “Quedan en Australia unos 40.000 indígenas, frente a los 250.000 de principios del siglo XIX, la mayor parte

de los cuales, si no todos, hambrientos y destrozados por las enfermedades, amenazados en sus desiertos por las plantas mineras, los campos de pruebas de bombas atómicas y los polígonos de missiles. Entre 1900 y 1950 más de 90 tribus han sido suprimidas en Brasil. Durante el mismo periodo han dejado de hablarse quince lenguas en América del Sur”. La otra parte (África, China, el Sudeste asiático, Asia meridional) ha padecido el impacto del capitalismo con profundas modificaciones de su estructura social tradicional. Esta doble transformación llevada a cabo por el imperialismo ha tenido consecuencias en dos niveles de la antropología:

1. La “totalidad primitiva” que constituía el objeto tradicional de la antropología social —el “microcosmos tribal”— está rápidamente desapareciendo y, dentro de unas cuantas décadas, habrá dejado completamente de existir.
2. Los modos tradicionales de hacer el trabajo de campo se han vuelto cada vez menos viables, sea debido a que la aparición de luchas revolucionarias y de liberación nacional en los territorios que anteriormente eran monopolio económico y político del Occidente han destrozado por completo las pautas que los antropólogos daban por dadas (sujeto colonizador/objeto colonizado), y han quedado cerradas áreas del mundo en un tiempo accesibles gracias a la hegemonía política del imperialismo; o bien porque la integración de determinados grupos étnicos en el modo de producción capitalista enfrenta al antropólogo con un nuevo objeto que exige una nueva técnica.

Así pues, la antropología no solo está estancada en cuanto a teoría, también está amenazada en cuanto práctica. Además de su propia crisis específica —el fracaso en constituirse como ciencia—, se ve afectada por una crisis global».

La antropología, en definitiva, se ha quedado sin objeto. Al mismo tiempo que algunos antropólogos buscan un *objeto sustitutorio* en Occidente o, en todo caso, en el área capitalista, invadiendo parcelas temáticas que competían por derecho propio a la sociología o a la historia, otra disciplina científica, armada asimismo con «métodos específicos», gravita sobre los *restos* (¿deberíamos decir, mejor, *despojos*?) de su objeto tradicional —las sociedades

primitivas—, segura de que el tiempo ratificará sus pretensiones expansivas: se trata de la Arqueología, que, uniendo de alguna forma sus fuerzas a las de la historia y la sociología, terminará de *estrechar el cerco* en torno a una antropología sin motivo y definitivamente extraviada. En efecto, en la medida en que «los primitivos» se conviertan por completo en *cosa del pasado*, corresponderá a la arqueología y a la historia antigua merodearlos como buitres ante un cadáver reciente. Y la antropología tendrá que irse, con su crisis original debajo del brazo, *a otra parte...*

En medio de esta confusión de *tener que irse* y de *no saber dónde ir*, algunos antropólogos testarudos se atrincheran en la defensa a ultranza de la disciplina, redefiniendo sus propósitos y procurando ‘restaurar’ el objeto de análisis que la misma contemporaneidad está haciendo añicos. Se trata de esos antropólogos aún calados de materialismo histórico, afectados asimismo por la crisis del marxismo, que saben hacer frente a las pretensiones impacientes de la arqueología pero muy poco pueden oponer a las demandas de reapropiación del objeto *primitivo* cursadas por la sociología o por la historia^[9].

Pero, en tanto que el objeto de análisis se anega ya en el pasado, esos «conjuntos sociales y culturales», destruidos efectivamente por el imperialismo, ¿no pasan a constituir materia ‘natural’ de la disciplina histórica, de la historia social, p. ej.? Y las prácticas genocidas desplegadas por los países del área occidental capitalista, que tienen que ver sobre todo con nuestras formaciones socio-económicas, ¿no se erigen en objeto apropiado

[9] Paradigmáticos, en su insuficiencia, resultan, a este efecto, los párrafos finales de *«La crisis...»*:

«Los antropólogos marxistas deben desenmascarar el mito de que la antropología no tiene ningún futuro en cuanto disciplina integrada, y contraponer a este mito y a la arqueología que se oculta detrás de él, una nueva práctica que combine la emancipación política de los grupos ‘primitivos’ supervivientes —su emancipación del imperialismo y del capitalismo—, *la investigación de las prácticas de genocidio del imperialismo y la verdadera comprensión científica de los conjuntos sociales y culturales que ha destruido*».

de estudio para la sociología, que recorre habitualmente esas parcelas, por no decir nada de la historia? Por último, un antropólogo social educado en el materialismo histórico, investigando el genocidio y el verdadero perfil de las sociedades destruidas, ¿no trabajaría exactamente igual que un historiador o un sociólogo marxista? Pertenece precisamente a los padres del materialismo histórico la observación de que, en rigor, solo puede justificarse una Ciencia de la Sociedad, o Ciencia del Hombre, o Ciencia de la Historia, pues poco importa el rótulo, y no ese entramado (deberíamos haber escrito «enrejado») de disciplinas y subdisciplinas, que parece querer trasladar, si bien de modo caótico, a la esfera cultural los principios de especialización y segmentación que caracterizan al área de la producción, al ámbito económico...

Por su matriz colonial, por su indigencia etnocéntrica y por su solidaridad apenas velada con los fines y procedimientos del Capitalismo avasallador, la Antropología, saber *reclutado*, no es hoy mucho más que un zombi (también en su segunda acepción: «atontado, que se comporta como un autómata», Diccionario de la lengua española), «muerto viviente» como las familias, los sindicatos, los partidos, las escuelas,...

[5 de agosto de 2009]

«HOY SABEMOS QUE AQUEL REINO
DE LA RAZÓN NO ERA MÁS
QUE EL REINO DE LA BURGUESÍA»

[En torno a la asunción, por la disciplina histórica,
del mito de la Cientificidad]

[I]

Frente al *misticismo* de la Teoría del Conocimiento...

La «historia de los historiadores» ha querido legitimarse *como ciencia* para ocultar mejor su contribución a la reproducción de los órdenes políticos y sociales vigentes bajo el Capitalismo, su responsabilidad en la perpetuación de la inequidad y de la coerción. En la década de los ochenta, esta pretensión tocó techo, de la mano de reputados investigadores afincados en la tradición marxista. La práctica académica ‘progresista’ del análisis histórico subrogó la mala consciencia de complicidad política, de identificación *revoltosa* con el Opresor, abrazándose al positivismo y a la metafísica (tal y como se anudaban en la Teoría clásica del Conocimiento) desde el parapeto de un marxismo disciplinario, cientificista, institucional, erigido en saber de dominio —un marxismo integrado que ocupaba cátedras y departamentos universitarios en Europa occidental.

En nuestros días, la «pretensión de validez» de la disciplina histórica se reconoce deudora, todavía, de aquel esfuerzo *racionalizador*. Por ello, mi modo de atentar contra esa presunción tambaleante y de subrayar la funcionalidad política mediata, y en ocasiones inmediata, de toda investigación historiográfica, ha consistido en revelar la fundamentación onto-teo-teleológica de aquella empresa cultural, tomando las obras de P. Vilar, E. P. Thompson y J. Fontana, entre otros, como mirilla privilegiada. De su mano, la supuesta renovación del saber historiográfico, aderezada de propósitos izquierdistas, volvía a hundirse en los pantanos del logocentrismo occidental, el más vil de los *idealismos*.

Distanciándose de una tan pertinaz sujeción al Trascendentalismo (mística de la Verdad, fetiche de la Ciencia, *presencia* del Objeto, idealidad y permanencia del Concepto,...)^[1], F. Nietzsche había porfiado por la modificación de la perspectiva:

[1] Estos planteamientos se reproducen con especial nitidez en J. TOPOLSKY («*Metodología de la Historia*», Cátedra, Madrid, 1973), C. M. RAMA («*Teoría de la Historia. Introducción a los estudios históricos*», Tecnos, Madrid, 1974) y L. FEBVRE («*Combates por la Historia*», Ariel, Barcelona, 1975), por citar a autores de diversa formación, entre muchísimos otros. Habitualmente, la presunción de «cientificidad» se acompaña de una especie de *mala consciencia* académica, de una sospecha íntima de la debilidad de los fundamentos de la disciplina, que impulsa al historiador a matizar inmediatamente el sentido en que su saber es una ciencia —o a reconocerlo en una cierta situación de desventaja, incluso de inferioridad: «La historia es todavía, entre las ciencias humanas, *una cenicienta sentada debajo de la mesa*», escribió, con la expresividad que le caracterizaba, L. FEBVRE (pág. 217). Y, según P. VILAR, «la historia-ciencia todavía se está construyendo» («*Iniciación al vocabulario del análisis histórico*», Crítica, Barna, 1980, pág. 11). Además, frecuentemente se evita el término «ciencia», molesto por las polémicas que suscita a cada paso, para reproducir su contenido bajo otra expresión, menos gastada, más humilde: este es el caso de la *historia razonada* de P. VILAR, idéntica en lo fundamental a la Historia Científica tal y como la hemos determinado (forma epistémica del discurso historiográfico dominante en la sociedad capitalista). Análoga posición se descubre en «*Miseria de la Teoría*», de E. P. THOMPSON, quien se declara «dispuesto a admitir que la tentativa de designar la historia como “ciencia” ha sido siempre poco provechosa y fuente de confusiones» (Crítica, Barna, 1981, pág. 69). Y en la medida en que J. FONTANA deja traslucir —en «*Historia: análisis del pasado y proyecto social*», Crítica, Barna, 1982— su concepción general de la disciplina, y a pesar de sus escasas referencias a la ciencia, cabe restituirlo también entre los inadvertidos adoradores de la historia

«El origen del lenguaje no sigue un proceso lógico; y todo el material sobre el que, y a partir del cual, trabaja y construye el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, procede, si no de las nubes, en ningún caso de la esencia de las cosas...»

La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el “concepto” del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, así como tampoco ningún tipo de géneros sino solamente una “X” que es para nosotros inaccesible e indefinible... Cabe admirar en este caso al hombre como poderoso genio constructor, que acierta a levantar sobre cimientos inestables y, por así decirlo, sobre agua en movimiento, una catedral de conceptos infinitamente complejos...

Entre dos esferas absolutamente distintas, como lo son el sujeto y el objeto, no existe ninguna causalidad, ninguna exactitud, ninguna expresión, sino, a lo sumo, un extrapolar abusivo, un traducir balbuciente a un lenguaje completamente extraño...»^[2].

Y, de la misma manera, si bien con herramientas críticas diferentes, **K. Marx** se aplicó a la demolición de ese «paradigma clásico» todavía hoy sostenido por la concepción dominante de Ciencia^[3]:

«La pregunta de si una verdad efectiva llega al pensamiento humano no es una pregunta de la teoría, sino de la práctica. El hombre ha de comprobar en la práctica la verdad, es decir la realidad y el poder, la temporalidad de su pensamiento. La polémica sobre la realidad o no realidad de un pensamiento, fuera de la práctica, es una pura pregunta escolástica...»

académica. Un *verosímil historiográfico* científicista (**Barthes**) tomaba cuerpo a finales del siglo xx, en el último gran esfuerzo por pensar la disciplina, por teorizarla, si bien desde la sujeción al Trascendentalismo, antes de la marejada contemporánea del neopositivismo disecador...

[2] NIETZSCHE, F., *«Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral»*, Teorema, Valencia, 1980, págs. 8-14.

[3] MARX, K., *«Once tesis sobre Feuerbach»*, en *«Concepción materialista de la historia»*, de KARL KORSCH, Cero, Madrid, 1975, págs. 91-94.

La vida social es práctica en esencia. Todos los misterios que inducen la teoría al misticismo tienen su solución radical en la práctica humana, en la comprensión de esa práctica».

Frente al «misticismo» de la Teoría del Conocimiento, se sentaban así las bases de un par de tradiciones críticas: la *Arqueología del Saber* y la *Epistemología de la Praxis*. La Historia Académica, sin embargo, se permitió desconsiderarlas de forma casi absoluta, como si nunca nadie hubiera dudado bajo ningún concepto de la fiabilidad de sus *presupuestos* rectores o jamás hubiese sido puesta en tela de juicio la ‘terrenalidad’ de sus premisas de fondo...^[4]. Peor aún: en la medida en que los más venerados me-

[4] Llama la atención, en este sentido, la ausencia de estas tradiciones en la obra (globalizadora) de J. FONTANA y en los estudios más específicos de E. P. THOMPSON. «Historia: análisis del pasado...» o bien anega en el silencio toda la aportación teórica de la *Escuela Francesa* (Foucault, Deleuze, Derrida, etc.), o bien reconduce el sentido de la llamada *Epistemología de la Praxis* hasta atenuar su radicalidad crítica y hacerla servir a un irrelevante optimismo cientificista. De este modo, evita toda alusión a la problemática de la *deconstrucción* o a la polémica crucial del *Posmodernismo Teórico*, y descalifica el pensamiento innovador de F. Nietzsche como manifestación de una «corriente irracionalista autóctona» (pág. 161). Complementariamente, las tesis de K. Korsch y A. Gramsci conocen una peculiar distorsión, tanto en la dirección de una superficial crítica de los reduccionismos analíticos en el caso del italiano (págs. 233-5), como en la de una pretendida adaptación del marxismo «a los cambios sobrevenidos en la sociedad capitalista y al avance de las ciencias» (!) en lo concerniente al autor de «Marxismo y Filosofía» (pág. 233)... Un silencio semejante invalida también buena parte de las posiciones de E. P. THOMPSON, más interesado en defender su peculiar crítica del *marxismo ortodoxo* que en atender a las corrientes exógenas desde las que se cuestiona su propia —y escasamente original— presunción de *heterodoxia*. Por último, en la medida en que P. VILAR, por cerrar el examen de la triada que nos sirve de mirilla, ha tomado a su cargo la revisión de algunos exponentes de tales tradiciones, el resultado (lastimoso) solo ha puesto de manifiesto su increíble capacidad de malinterpretar una tesis e incomprender a un autor —en otros términos: su escandalosa ineptitud filosófica. Este juicio, solo aparentemente irrespetuoso, se ve corroborado por el análisis que la obra de M. Foucault merece en «Historia marxista, historia en construcción»; y, de manera todavía menos rebatible, en el «diálogo» que VILAR mantuvo con algunos representantes del estructuralismo marxista. Hasta tal punto malinterpretaba a Althusser, que Poulantzas o Akoun se veían obligados a corregirlo a cada paso y, finalmente,

todólogos marxistas —a quienes, en tanto superadores indiscutidos del positivismo conservador, se les presumía una superior formación teórica— sintieron la tentación de examinar el sentido de las nuevas corrientes antilogocéntricas, solo consiguieron evidenciar las estremecedoras lagunas intelectuales que los confirmaban como «historiadores de oficio», levantando sucesivas empalizadas mitificadoras con que salvaguardar a la disciplina histórica de los amenazadores vientos del relativismo, el irracionalismo o la pretendida ‘reacción’ filosófica^[5].

En un pequeño opúsculo, y casi glosando una de las más sugerentes intuiciones nietzscheanas, **M. Foucault** caracterizó así el punto de partida de toda *Arqueología del Saber*:

«No hay nada absolutamente primario que interpretar, porque en el fondo ya todo es interpretación; cada signo es en sí mismo no la cosa que se ofrece a la interpretación, sino la interpretación de otros signos. En efecto, la interpretación no aclara una materia que con el fin de ser interpretada se ofrece pasivamente; ella necesita apoderarse, y violentamente, de una interpretación que está ya allí, que debe trastocar, revolver y romper a golpes de martillo...»

Es también en este sentido en el que Nietzsche dice que las palabras fueron siempre inventadas por las clases superiores; no indican un significado, imponen una interpretación... No se interpreta en realidad lo que hay en el significado, sino que se interpreta quién ha propuesto la interpre-

en vista de sus espectaculares lagunas intelectuales, guardar un revelador silencio.
(«El método histórico», en *L. Althusser, método histórico e historicismo*, Anagrama, Barcelona, 1972, págs. 42-55).

[5] Junto a la descalificación del pensamiento nietzscheano como «orientación irracionalista» en *«Historia: análisis del pasado y proyecto social»*, reténgase la siguiente cita de P. VILAR (para quien «se utiliza de nuevo contra los historiadores un mismo terrorismo verbal: esto es riguroso, eso es legítimo, aquello *cae* en..., eso otro no tiene estatuto»): «Para progresar, las ciencias no han esperado nunca contar con la bendición de los epistemólogos... Me muestro, por el contrario, escéptico frente a las exigencias de los filósofos».
(«El método histórico», en *L. Althusser, método histórico e historicismo*, op. cit., págs. 6-12).

tación. *El principio de interpretación no es otra cosa más que el intérprete, y éste es tal vez el sentido que Nietzsche dio a la palabra “psicología”*.^[6]

Como se observará, desde esta óptica, determinada por Nietzsche, Freud y Marx para objetos diferentes, asumida por Foucault entre otros, toda la problemática de la «teoría del reflejo» (o teoría del conocimiento) aparece como *reminiscencia* de una epistemología absolutamente anacrónica^[7].

La *Epistemología de la Praxis* opera un desplazamiento análogo desde el dominio logocéntrico del Objeto (como presencia, como sustancia que exige un Sujeto fundador y un acto original de constitución, como entidad emancipada de la historia que hace valer su permanencia e identidad a lo largo del tiempo...) hasta el terreno inmediato de la Praxis —pura contingencia, variabilidad y transformación sin límite, actuación no reglada, diferencia en movimiento, temporalidad radical,... El criterio de validez del saber ya no se solidarizaría con los motivos metafísicos de la fidelidad, la objetividad, la exactitud, la verdad,..., sino con los temas, necesariamente *políticos* (en sentido amplio, filosófico), de la resistencia, la contestación, la transformación, la fertilidad práctica, la virtualidad movilizadora... Con ello, se «vivifica» el saber, abandona aquella ‘mímica de sepulturero’ con que torturaba al sujeto empírico de la protesta, y se identifica con ese sujeto y con su lucha hasta el punto de desaparecer como coacción externa, luz autó-

[6] FOUCAULT, M., «*Nietzsche, Freud, Marx*», Anagrama, Barcelona, 1981, págs. 36-40.

[7] Y, sin embargo, esa episteme, mil veces denegada desde el terreno de la filosofía crítica, continúa rigiendo los destinos de la Historia Disciplinaria, hallando en el «discurso del método» un surtidor privilegiado. Para E. P. THOMPSON, por ejemplo, y a pesar de su formación marxista, «los datos históricos están ahí, en su forma primaria, no para revelar su propio significado, sino para ser interrogados por individuos adiestrados en una disciplina hecha de atenta incredulidad» («*Miseria de la Teoría*», pág. 52).

noma o tradición independiente^[8]. Y solo en virtud de esa fusión los portadores de los nuevos discursos se hallarían enteramente a salvo de la certera imprecación que **Marx** lanzara sobre los filósofos neohegelianos: «Solo luchan contra *frases*. A estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que *otras* frases, y no combaten en modo alguno el mundo real existente».^[9]

Por muchas dificultades que encuentre el proyecto del mutuo acercamiento de estas dos tradiciones críticas (*Arqueología del Saber, Epistemología de la Praxis*), por trabajoso que resulte pensar sus articulaciones, hay «algo» en la Teoría del Reflejo, en el paradigma clásico, que, al desairarlas simultáneamente, establece el funda-

[8] La narrativa de la Historia Científica nada sabe de este desplazamiento operado por la *Epistemología de la Praxis*. Sigue apegada a la Teoría del Reflejo hasta el extremo no solo de postular —por la boca de sus vástagos conservadores— un *conocimiento por el conocimiento* (la metafísica doblada a sí misma), sino también de interiorizar como *sentido común historiográfico* el respeto, indefinidamente proclamado, a los «hechos», la recomendación eventual de la asepsia, la presunción de objetividad y, en general, la persecución *honest*a de la Verdad del pasado... Ignorando que, como anota FOUCAULT, «verdad no quiere decir el conjunto de cosas que hay que descubrir o hacer aceptar, sino el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder» (*«Microfísica del Poder»*, La Piqueta, Madrid, 1980, pág. 188), los historiadores académicos convierten en *ideología* todo ese andamiaje terminológico de la objetividad y del conocimiento científico o, mejor, lo transforman, como diría **Horkheimer**, en consciencia anónima —el momento de la pasividad o la repetición, en el que a lo sumo pueden recitar como una letanía mortal sus papeles aprendidos e interiorizados» (MAFFESOLI, M., *«Lógica de la dominación»*, Península, Barcelona, 1977, pág. 115). Con mucha frecuencia, toda esta «racionalización específica» (**Levi-Leblond**) se vierte en las introducciones, en los prólogos, en los prefacios, casi más como acto de fe o juramento de fidelidad a la mítica profesional que como discurso realmente *significativo*, portador de algún contenido, de algún mensaje distinguible del ‘ruido’ disciplinario. Repárese, por ejemplo, en las siguientes expresiones, extraídas casi al azar de la producción historiográfica sobre la II República española: «La cuestión que debe plantearse el historiador es *cuándo* y *cómo* se hizo imposible para una mayoría de españoles aceptar una República democrática» (CARR); «La historia general no ofrece un relato aséptico de los hechos» (JOVER ZAMORA); «Los testimonios ya aparecidos... han permitido la elaboración de obras construidas con rigor histórico objetivo, como la de **Arrarás**» (SECO SERRANO); «No creo que se progrese mucho en el establecimiento de los hechos y su encadenamiento» (MAURICE).

[9] MARX, K. y ENGELS, F., *«La ideología alemana»*, Grijalbo, Barcelona, 1972, pág. 18.

mento de una convergencia *en la huida*... A ese «algo» escandaloso (a saber, la *neutralización* del concepto de cultura) sigue apegada, sin embargo, la historia académica —incluso, o sobre todo, en su reavivación marxista^[10].

[II]

La *neutralización* del concepto de cultura

Debemos a **Th. W. Adorno** una temprana aproximación al origen y alcance de este proceso, así como una toma *reactiva* de posición filosófica ante la ignominia de la Razón Instrumental que, a partir de tal desarme, dominará los discursos y las prácticas de la Modernidad:

«Algo esencial ha cambiado en la relación entre lo cultural y el poder organizado. La cultura, como aquello que apunta más allá del sistema de la conservación de la especie, incluye un momento de crítica frente a todo lo existente, frente a todas las instituciones... Sin embargo, el concepto de cultura se ha neutralizado en gran medida gracias a la emancipación de los procesos vitales que había recorrido con la ascensión de la burguesía y de la Ilustración: se embotó su filo ante lo existente... El proceso de neutralización, la metamorfosis de la cultura en una cosa independiente, que ha renunciado a toda relación tentativa con la “praxis”, permite entonces

[10] El éxito del paradigma clásico se aprecia no solo en el campo de la práctica historiográfica, sino también, y a veces de forma llamativa, en la percepción que determinadas personalidades del mundo de la cultura —o de la política— tienen de la disciplina histórica. Y no nos referimos ya a las típicas alocuciones del estilo de «la historia juzgará» o «la historia me absolverá», sino a los comentarios más meditados con que algunos personajes de la vida política y cultural nos *sorprenden* de vez en cuando. Obsérvese, como exponente, la *opinión* con que E. TIerno GALVÁN prologaba un libro de historia: «La consideración historiográfica sobre la II República española no ha sido, por parte de los especialistas españoles, tratada con la *objetividad y neutral atención* que los acontecimientos históricos requieren» (*«La II República»*, Ponencias del 2º Congreso Internacional sobre la II República, Dpto. de Historia Contemporánea de Barcelona, 1983, pág. 9).

adaptarse sin contradicciones y sin peligro a la organización de lo que se purifica incansablemente; y cabe leer algo de tal neutralización de lo cultural, así como de la compatibilidad entre lo neutralizado y la administración, en el hecho de que actualmente puedan fomentarse y presentarse por instituciones oficiales manifestaciones artísticas extremosas, e incluso que deban hacerlo así si es que éstas han de despuntar, no obstante que denuncien lo institucional, lo oficial. Mientras el concepto de cultura sacrifica su relación posible con la “praxis”, se convierte en un momento de la organización».^[11]

Como corolario de esta *integración* del concepto de cultura, toda el área de la cientificidad, con sus prácticas específicas y sus instituciones productoras, cae bajo el «maleficio de la cosificación»^[12], encajándose en lo existente y contribuyendo a la reproducción de los órdenes políticos establecidos^[13]. En palabras de M. Horkheimer:

[11] ADORNO, TH. W., «*Cultura y administración*», en «*Sociológica*», Taurus, Madrid, 1986, págs. 60-62.

[12] «Con demasiada frecuencia se acomoda uno a la convicción dominante, cuando las categorías de cultura y de administración se toman meramente como aquello que históricamente han llegado a ser de hecho y en gran medida, o sea como bloques estáticos y discretos, colocados uno frente a otro, como simples datos. De esta forma, se mantiene uno mismo bajo el *maleficio de la cosificación*, cuya crítica es inherente a toda reflexión lúcida sobre la cultura y la administración» (ADORNO, TH. W., «*Sociológica*», pág. 72).

[13] En relación con este punto, se debe responsabilizar a buena parte de la tradición marxista de la ‘corrupción’ del concepto de *praxis*, con todas sus consecuencias sobre la definición de la funcionalidad social de la investigación historiográfica. Tal corrupción permitió, por ejemplo, que un teórico nominalmente marxista como J. TOPOLSKY escribiera, sin ningún reparo y casi sin respuesta adecuada, lo siguiente: «El conocimiento de las leyes [!] que rigen la vida social (objeto de la historia) ofrece la posibilidad... de actuar de forma práctica y, por tanto, eficaz de acuerdo con nuestros objetivos... La siguiente función social de la historia es satisfacer el deseo humano de conocerse a sí mismo» («*Metodología de la Historia*», pág. 518). J. FONTANA, por su parte, incurre en otra modalidad de desvirtuación del concepto de *praxis*, al hacer depender la posibilidad histórica de una realización del socialismo en primer lugar del desarrollo de una estrategia de comprensión del mundo —es decir, de un programa cultural desvinculado, en su obra, de los movimientos sociales

«Actualmente el acento descansa en lo instrumental; la totalidad de una ciencia forma parte de una herramienta social, todo hombre amenaza convertirse en una herramienta [...]. Más también en esta evolución actúa, subyacente, la Ilustración. La exigencia de educar a los estudiantes en la fidelidad frente a los hechos... —en lo cual reside hoy el «pathos» de la formación académica— tiene también un sentido humano: han de desvanecerse las quimeras, los pseudo-saberes, las supersticiones [...]. Pero si la imparcialidad abstracta se transmuta en un concentrarse testarudamente en lo dado en cada caso..., entonces la fidelidad frente a los hechos se muda en limitación por medio de los hechos —y la limitación es lo contrario de la libertad.

que inspiran toda teoría y en cuya lucha esta se *valida*. El «compromiso» se resolvería, en congruencia con el planteamiento de FONTANA, como mera *toma de consciencia* (crítica) o *ilustración*, y la producción de los conocimientos esenciales —condición primera del cambio— correspondería a la práctica del análisis histórico científico... Desde esa cumbre del saber, desde ese círculo elitista, el conocimiento se extendería, como derramándose, para que la comunidad supiera «lo que necesita ser transformado» y pudiera planear la *sustitución* del sistema por fin *comprendido*. Por añadidura, el nuevo orden perseguido —fruto de ese saber que desciende desde las alturas de una investigación marxista *renovada*— tiene ya, por anticipado, nombre propio: «socialismo». Obsérvese este modo de razonar (profundamente problemático por lo que todavía arrastra de elitismo, fe en la *disciplinarietà* científica y subrepticio *teleologismo*), tendente de modo implícito a un reforzamiento de la llamada «cultura de los expertos» y aderezado por una concepción aristocrática de las fuentes del conocimiento y de su circulación social, en las siguientes palabras del propio J. FONTANA: «Es necesario reconstruir la imagen global de la sociedad, como propuso un día el materialismo histórico... Solo cuando seamos capaces de comprender la coherencia del sistema en que vivimos podremos llegar a repensarlo, desmontarlo pieza a pieza y planear su sustitución por otro basado en un nuevo juego de valores, acordes con las características que ha de tener la sociedad del socialismo... De lo que se trata es de seguir utilizando las herramientas de análisis que nos proporcionó el marxismo, y todo lo que se les pueda añadir, en la tarea de comprender el mundo de hoy para denunciar lo que necesita ser cambiado. En esta tarea el papel de la historia, el papel de una comprensión renovada del pasado, ha de ser vital, porque servirá para desvelar las legitimaciones en que se apoya la aceptación del presente, y, sobre todo, porque ha de permitirnos reconstruir una línea de progreso que pueda proyectarse hacia la clase de futuro que deseamos alcanzar».

(op. cit., págs. 260-261).

El triunfo de la ciencia natural y de la técnica, desde hace cien años, ha ocultado la opresiva circunstancia de que la “universitas” no ha sido capaz de resistir suficientemente a esta fuerza dialéctica... La Universidad se encajaba en lo existente con docilidad, y cuanto más machaconamente alardeaba de autonomía e independencia tanto más acomodaticia a lo establecido se mostraba».^[14]

No debe extrañarnos, entonces, que las tradiciones críticas enfrentadas al *momento epistemológico* de la comentada neutralización de la cultura (es decir, la teoría clásica del conocimiento, degradada aún en «teoría de la ciencia» por el positivismo moderno)^[15] tiendan de algún modo a converger, y afiancen esa proclividad al re-encuentro en la remisión, matizada pero inevitable, a las posiciones de **Adorno** y **Horkheimer**^{[16] [17]}. Como ha señalado **J. Habermas**:

[14] HORKHEIMER, M., «*Teoría crítica*», Buenos Aires, 1974; y, en este caso, «*Responsabilidad y Estudio*», en «*Sociológica*», pág. 77.

[15] Precisión recogida por J. HABERMAS en «*Conocimiento e interés*»: «Con el positivismo moderno se culmina el proceso de disolución de la teoría del conocimiento, cuyo lugar ha sido ocupado por la teoría de la ciencia [...], que se restringe a la regulación pseudonormativa de la investigación establecida» (Taurus, Madrid, 1982, págs. 9-12).

[16] Por ejemplo, en «*Por qué hay que estudiar el poder*», de M. FOUCAULT (en «*Materiales de Sociología Crítica*», La Piqueta, Madrid, 1980, págs. 28-29).

[17] Como se habrá observado, la metodología académica de la historia, convertida en «parte integrante de la visión ideológica del mundo» (APPLE, M. W., *Ideología y currículo*, pág. 108), avanza justamente en dirección contraria: fanatismo cientificista en P. VILAR («Lo que es revolucionario son las ciencias», en «*El método histórico*», pág. 6), concepción *optimista* —voluntarista— de la disciplina histórica renovada como ‘herramienta’ (crítica, política) de futuro en J. FONTANA («Necesitamos recomponer una visión crítica del presente que explique correctamente las razones de la pobreza, el hambre y el paro, y que nos ayude a luchar contra la degradación de la naturaleza, el militarismo, la amenaza atómica, el racismo y tantos otros peligros», en «*Historia...*», pág. 262). El hecho de que la historia académica desenvuelva sus recomendaciones metodológicas en el terreno de juego exclusivo de la «teoría clásica del conocimiento» —por lo que sus categorías críticas pertenecen a dicha formación gnoseológica y fracasan a la hora de engarzar con las premisas teóricas de la tradición

«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 la vanguardia: ambos aspectos caracterizan un pensamiento y una presentación de corte nietzscheano, que establece 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 lo siguiente: Adorno no se desprende meramente del “contradiscurso” 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»^[18].

Y si la relación de la *Arqueología del Saber* (proyecto deconstructor, genealogía del poder) con el criticismo de la *Escuela de Frankfurt* apenas requiere tales matizaciones, aún más perceptible resulta la continuidad de los intereses teóricos de **Adorno** y **Horkheimer** en los representantes de la llamada *Epistemología de*

antilogocéntrica o de la epistemología de la praxis— se manifiesta, por ejemplo, en la incompreensión del alcance y sentido de la intervención crítica de **Adorno** y **Horkheimer** ante la citada «neutralización de la cultura». Esta incomunicabilidad, determinada por el antagonismo de los horizontes epistemológicos de partida, con todas sus secuelas desalentadoras, se percibe muy bien en el tratamiento que la *Escuela de Frankfurt* merece en la pretenciosa obra de FONTANA y, muy especialmente, en la evaluación del papel del autor de *Teoría Crítica*: «En manos de **Horkheimer** (la Escuela) derivó a los terrenos de la llamada “sociología crítica”, más académicos y nada comprometidos políticamente» (!) (pág. 232).

[18] HABERMAS, J., «Perfil filosófico-político», págs. 97-102.

la *Praxis* —que buscan igualmente apoyo fundamentador en las tesis de K. Korsch y A. Gramsci^[19].

Por último, y como muestra de la mencionada convergencia (testimonio, además, de las inquietudes *proscritas* en la forja de la Historia Científica), cabe recoger un texto sobradamente esclarecedor, consigna teórica de la denominada *Teoría Francesa*^[20]:

[19] Véanse, en relación con este punto, los trabajos de J. SEIFFERT, G. VACCA, O. NEGTE y E. SUBIRATS recopilados en «*Karl Korsch o el nacimiento de una nueva época*», Anagrama, Barcelona, 1973.

[20] Cabría sostener que, entre el abanico de tales inquietudes proscritas, se sitúa, por ejemplo, la restitución de la profunda y permanente significación filosófica (epistemológica, política) de la Ilustración, que ha marcado el funcionamiento legitimatorio de las disciplinas científicas modernas de un modo esencial y apenas discutible, pero completamente 'desapercibido' por los más críticos metodólogos de la historia. Esta cuestión ha escapado por entero al afán desmitificador y repolitizador de J. FONTANA, que restringe el alcance de *Las Luces* al modo de los viejos *manuales* de Historia de la Cultura: «Consideramos que caen dentro del ámbito de la Ilustración los sistemas de ideas de quienes, conscientes del estancamiento de la sociedad feudal, trataron de reformarla desde dentro para que pudiera seguir subsistiendo... Al viejo esquema reformista fracasado le sucederá un programa revolucionario burgués, estudiado para hacer posible un cambio controlado. Desde este momento, sin embargo, nos encontramos fuera del marco de la Ilustración» («*Historia...*», pág. 59). A partir de este supuesto, se comprenderá fácilmente la razón por la que FONTANA no fue capaz de insertar su problematización de la *historia-herramienta* en el contexto exigido de la crisis del Proyecto Moderno. Una cuestión tan insoslayable como esa (que determinó el surgimiento de la polémica crucial del Posmodernismo, desarrolló los motivos del programa destructor, desacreditó eficazmente las categorías centrales de la racionalidad política clásica, amenazó la subsistencia misma de la «estética» y condenó definitivamente a la disciplinabilidad científica moderna por su solidaridad de fondo con la cadena conceptual de la *Ratio* burguesa...) ha resultado hasta hoy profundamente extraña a los afamados *renovadores* de la práctica historiográfica. De ahí la insuficiencia crítica de las propuestas de J. FONTANA, y las insuperables aporías en que se resuelven. De ahí también el absurdo escandaloso de pretender fundar un «historia razonada» sin revisar antes la validez de esa Razón soberana, o de declarar «en construcción» una *historia marxista* en la coyuntura misma de la «deconstrucción» del marxismo —absurdos que laten en la mayor parte de las proposiciones de P. VILAR y asoman incluso en los títulos de sus trabajos... Por último, la mencionada 'ausencia' (grávida de consecuencias teóricas), insolente en un estudio de la naturaleza de «*William Morris*», pone frecuentemente en boca de THOMPSON enunciados francamente risibles:

«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...».^[21]

Bastaría con desplazar ligeramente los acentos para que esta sugerencia de **Foucault** se reconociera, como ante un espejo, en las prescripciones más características de los enfatizadores radicales de la praxis. Uno de ellos, **E. Subirats**, ha escrito, por ejemplo, lo siguiente:

«El ataque a esta razón, que históricamente coincide con el logotipo 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 ante 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 que pretende ser un medio 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...».^[22]

«No puedo seguir hablando de una sola tradición marxista común. Hay dos tradiciones... Entre la teología y la razón no cabe ningún espacio para negociar» (*Miseria...*, pág. 290).

[21] FOUCAULT, M., «Por qué hay que estudiar el poder», págs. 28-29.

[22] SUBIRATS, E., «Contra la razón destructiva», Tusquets, Barcelona, 1979, págs. 9-10.

[III]

Fetichismo y metafísica en la Ciencia de la Historia

Las nociones de Ciencia, Razón, Objetividad o, simplemente, Verdad asumidas por la narrativa de la «metodología de la historia» se sitúan, sin embargo, muy lejos de lo que acabamos de presentar como *Arqueología del Saber* y *Epistemología de la Praxis*. En todos los casos, la consagración logocéntrica de los conceptos fundamentales de la prescriptiva metodológica requirió, significativamente, una cancelación de la *historia* y de la *política* como instancias temporalizadoras^[23], y articuló sustitutivamente un universo del discurso pretendidamente a salvo de la erosión del devenir y

[23] Como ya hemos anotado, la noción de Verdad se absolutiza en la literatura metodológica hasta el punto de que el Conocimiento («en progresión») se concibe como un proceso infinito de acumulación de verdades parciales. Desde esta perspectiva, subyacente a toda práctica historiográfica académica, la idea de una «lucha» entre diferentes tipos de *verdad*, o la elemental suposición de una ‘mortalidad’ de las pretendidas verdades (contingencia, temporalidad, de los productos del conocimiento), se sustituye por la ontoteología feroz de un saber en incesante enriquecimiento que opera por adición de pequeñas (e inamovibles, *definitivas* a su manera) verdades «incompletas». Para E. P. THOMPSON, en este sentido, «los historiadores del futuro, que sabrán cómo han ocurrido las cosas, tendrán con ello una poderosa ayuda para comprender no por qué tenían que acaecer de esta manera, sino por qué acaecieron de hecho así» (*Miseria...*», pág. 83). Idéntica petrificación padecieron las nociones de Ciencia o, como vimos, Razón... P. VILAR, por ejemplo, entiende la Ciencia como una especie de organismo en perpetuo desarrollo, inmune a toda sospecha de *relatividad* o *malevolencia*, a su modo ‘totalizador’ y transhistórico: «Todas las ciencias se han elaborado a partir de interrogantes dispares a los que se fue dando sucesivas respuestas *cada vez más científicas*» (*Iniciación...*», pág. 27); «Marx, no nos cansaremos de repetirlo, *coronaba varios siglos de esfuerzo humano hacia la constitución de una sociología*. Su pensamiento, pues, no es una “innovación” filosófica, sino *una conclusión científica*. De ahí su duración» (op. cit., pág. 376). Obsérvese, en fin, la consideración no-histórica, sacralizada, de la Razón en la siguiente apreciación de THOMPSON: «Lo que está a la orden del día, dentro de la tradición marxista, es la defensa de la Razón misma...» (*Miseria...*», pág. 13). La *seguridad* con que estos autores manejan conceptos terriblemente logocéntricos, arrancados de la historia de forma absoluta —y, paradójicamente, al servicio de intereses ‘progresistas’— continúa produciéndonos, tal vez por la admiración que un día les profesamos, cierto escalofrío desalentador...

de la implicación en las luchas sociales^[24]. Se podría aplicar así a los metodólogos de la historia aquello que F. Nietzsche escribió a propósito de los filósofos:

«¿Qué es lo que pertenece a la idiosincrasia del filósofo? Pues, por ejemplo, su carencia de sentido histórico, su odio a la idea misma de devenir, su afán de estaticismo egipcio. Los filósofos creen que honran algo cuando lo sacan de la historia, cuando lo conciben desde la óptica de lo eterno, cuando lo convierten en una momia... Todo lo que han utilizado los filósofos desde hace miles de años no son más que momias conceptuales; nada real ha salido con vida de sus manos. Cuando estos idólatras adoran algo, lo matan y lo disecan...».^[25]

Al eternizar sus recomendaciones procedimentales y hacerlas derivar indefinidamente de una concepción pétrea, cósmica, ahistórica, de la Razón y de la Ciencia, estos metodólogos olvidaron además, a pesar de su ocasional presunción de progresismo, una de las más importantes observaciones marxianas: «Los hombres, al establecer las relaciones sociales con arreglo al desarrollo de su producción material, crean también los principios, las ideas y las categorías conforme a sus relaciones sociales. *Por tanto, estas ideas, estas categorías, son tan poco eternas como las relaciones sociales a las que sirven de expresión. Son productos históricos y transitorios*»^[26]. Y, en este sentido, de igual modo que, en el decir de F. Engels, «hoy sabemos que aquel Reino de la Razón no era más que el Reino de la

[24] De esta forma, el pensamiento gnoseológico-metodológico se ubicaba en las antípodas de toda tradición crítica deconstructiva, como antinomia exacta de la siguiente consideración: «No hay ningún pensamiento que goce *por su cuenta*, independientemente de sus relaciones con la praxis, de la propiedad de “no ser falso”, de modo que sobre él, y solo sobre él, fuera posible, según aquella ilusión, medir y denunciar el pensamiento falso» (ROSSI-LANDI, F., *«Ideología»*, Labor, Barcelona, 1981, pág. 157).

[25] NIETZSCHE, F., *«El ocaso...»*, pág. 59.

[26] MARX, K., *«Miseria de la Filosofía»*, pág. 88.

Burguesía»^[27], tampoco nos cabe ya duda de que el Imperativo del Rigor en que se fundaba la mítica de la Objetividad Científica no era otra cosa que el Imperativo de la Legitimación que sostenía, al nivel de las superestructuras, las formas establecidas de subjetivización y reproducción capitalistas^[28].

Como anoté en otro artículo, el mayor interés —para mi propósito— de la Teoría de la Posmodernidad radicaba en su contribución, somera y hasta tardía, al establecimiento de los parámetros históricos del Proyecto Moderno y de la cadena conceptual en

[27] ENGELS, F., «*Anti-Dühring*», Crítica, Barcelona, 1977, pág. 18.

[28] Ni siquiera FONTANA se interna por esos derroteros (la identificación del componente *político* de los conceptos fundacionales de la prescriptiva metodológica). Una vez más, la espectacularidad de la teoría social e histórica —más o menos explícitamente portada por las investigaciones, legible en las hipótesis y en las conclusiones— deslumbra a los críticos disciplinarios, especialistas en denunciar la «ideología», la legitimación directa o coyuntural, la racionalización política inmediata... y los aleja del horizonte crucial de la episteme, las técnicas de interpretación, los bajos fondos políticos del método de análisis y de los conceptos que lo rigen. Por ende, comentar la posición de VILAR ante estas cuestiones sería, literalmente, perder el tiempo: de su manifiesto *fideísmo* cientificista solo cabe esperar tranquilizantes 'celebraciones' (de la cientificidad en las vísperas de su reinado, del marxismo en su vigencia secular, de la Historia —científica *por* marxista— en el proceso de su construcción disciplinaria). Sin embargo, esta combinación de expreso cientificismo y enguillotamiento del análisis de la legitimación —atento solo a la vertiente «coyuntural»— se reproduce en todas las manifestaciones académicas de un cierto criticismo historiográfico (que asume la forma no tanto de estudios monográficos como de referencias dispersas a obras específicas o a tendencias ya de hecho devaluadas). Reténgase, como ejemplo, el carácter de los siguientes comentarios: «La II República, unida al carro de la guerra civil, supo mucho de *justificaciones* (de vencedores y de vencidos) y poco, muy poco, de *interpretaciones científicas*, de *ciencia histórica* o de *ciencia política*» (M. RAMÍREZ); «Esta situación se debe en gran parte a la *instrumentalización* de la historia por las clases dominantes. Estas tenían interés en agitar el espectro de la barbarie campesina para ocultar el significado clasista de estas luchas» (J. MAURICE); «Subordinar todo el resto de los factores sociales al núcleo de lo político-diplomático-militar revelaba una actitud providencialista y *apologética* del poder» (ÁLVAREZ JUNCO); «El recurso a la explicación psicologista es una ingenuidad, cuando no una sencilla *manipulación* de los hechos reales» (J. AROSTEGUI)... En todos los casos, lo lamentable no radica ya en la *trivialidad* de las denuncias (irrelevantes sin ser falsas) sino en la detención del análisis en ese punto anecdótico, en la incapacidad de trascender un horizonte crítico tan superficial...

que habría de fosilizarse: Objetividad, Disciplina, Ciencia, Verdad, Razón,... En otra parte, me referí asimismo a las principales obras comprometidas en esa *historización* de la Ciencia Moderna. Interesa ahora destacar que la «literatura de la metodología de la historia», reconocible o no bajo tal título, se ha desentendido por completo de dicha tarea; y no tanto por desidia o por cierta jerarquía extravagante de los intereses, como por el escaso *sentido histórico* de sus realizaciones: la «historia de la ciencia histórica» ha sido resuelta como un difícil ascenso a la cima del rigor, sin que en ningún momento se planteara la determinación histórico-social de eso que celebraba como *método científico*^[29].

Al abordar la historia del saber historiográfico como *progreso* o evolución meramente técnico-procedimental^[30], al superponer

[29] Este proceder, visceralmente antimarxiano, condujo a una cosificación del concepto de «saber histórico», ignorando las conclusiones y las perspectivas de una *historia discontinua de las ciencias* que, habida cuenta de la ineptitud de los historiadores académicos, se estaba elaborando contemporáneamente desde el campo de la filosofía (historia asociada a los nombres de **Cavaillés**, **Bachelard** y **Canguilhem**, entre otros). No sorprenderá entonces, en razón de esa ignorancia, que P. VILAR, tras sostener mitológicamente la *continuidad* de un espectral desarrollo de la ciencia, atribuya (corroborando su peculiar tendencia a la malinterpretación) a **Bachelard** y a **Foucault** la postulación de «cortes absolutos entre las *respuestas no-científicas* y las *respuestas científicas*» («*Iniciación...*», pág. 27). De ahí que, recogiendo una propuesta de R. BARTHES, podamos hablar, para todos estos casos y de un modo muy preciso, de la *mitificación* del «método científico»: «El mito está constituido por la pérdida de la cualidad histórica de las cosas; las cosas pierden en él el recuerdo de su construcción. Así entendido, el mito es un habla despolitizada» («*Mitologías*», S. XXI, México, 1980, pág. 238).

[30] Ante la sospecha de una cierta debilidad metódica general, la policía de la Historia Científica proclamará un 'progreso' todavía inconcluso y situará la *tierra prometida* del Método Científico en un futuro accesible y profiláctico: «La conquista científica del método así definido está aún en vías de elaboración...» («*Iniciación...*», pág. 47). Y la historiografía liberal, o conservadora, todavía más tenazmente científicista, localizará esa meta del Máximo Rigor Posible, no ya en la virtud mágica de una determinada concepción de la historia y de la sociedad («De hecho, ante un mismo y único desafío, el marxismo y la historia como ciencia son solidarios», había escrito, valga el ejemplo, en «*Crecimiento y Desarrollo*», P. VILAR), sino en el perfecto despliegue

simplemente a ese núcleo positivista cierta panorámica diacrónica de los temas más tratados, de las teorías sociales e históricas asumidas en cada momento y, como mucho, de la efectividad legitimatoria coyuntural de las sucesivas ‘tendencias’, la «crítica historiográfica académica» (momento *proscriptivo* de la pretensión de cientificidad de la disciplina, que reasegura el trabajo *prescriptivo* de la publicística metodológica) se condena, a su vez, a la racionalización de los modos imperantes^[31], a la justificación de la forma hegemónica de discurso histórico (regido aún, como señalé, por la ordenación burguesa del saber)^[32]. Como alternativa, solo un replanteamiento de la problemática epistemológica —‘política’ en un determinado sentido— de la Historia Científica, especial-

positivo de unos métodos asépticos cuya completa definición todavía aguarda el paso de los años —pues «precisar el utillaje conceptual, heurístico y metodológico necesario para hacer frente, con el *pleno rigor científico exigible*, a esta profunda dimensión del trabajo historiográfico es algo que, ciertamente, no se presta a la improvisación» (JOVER ZAMORA, J. M., «*Corrientes historiográficas en la España Contemporánea*», Boletín Informativo de la Fundación, 36, marzo de 1975, p. 247).

[31] A la vista de este resultado, cabría respaldar la protesta de A. ARTAUD contra la reconducción subyacente de la cultura: «Protesta contra la limitación insensata que se impone a la cultura, al reducirla a una especie de inconcebible panteón; lo que motiva una *idolatría de la cultura*. Protesta contra la idea de una cultura separada de la vida, como si la verdadera cultura no fuese un medio refinado de comprender y ejercer la vida» («*El teatro y su doble*», Edhasa, Barcelona, 1973, pág. 101).

[32] Que no se vea aquí una recaída en el sociologismo vulgar... Simplemente, una tal ordenación del saber arrastrará forzosamente la *marca* de la dominación burguesa bajo la que se forja —y para la que habrá de trabajar. Como subrayó K. MARX: «Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder *material* dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder *espiritual* dominante [...]. Los individuos que forman la clase dominante... regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo» («*La ideología alemana*», págs. 50-51). A partir de ahí, en 1920, adelantándose a la irrupción generalizada de la desconfianza frente a la investigación científica, A. A. BOGDANOV llegó a sostener lo siguiente: «En una sociedad dividida en clases, también la ciencia se convierte de instrumento de organización del trabajo en instrumento del dominio de clase» («*La ciencia y la clase obrera*», Anagrama, Barcelona, 1977, pág. 58).

mente atento a los aprioris históricos de cada *episteme*^[33], convencido de la fatal contingencia de todos los conceptos, interesado también por las condiciones materiales de la producción del saber y las relaciones entre las prácticas discursivas y las restantes prácticas sociales^[34], puede devolver a la «crítica de la historiografía» aquella *perspectiva histórica* que F. Nietzsche echaba de menos en la *historia de los historiadores* y nosotros, concretamente, en el «discurso del método»^[35].

Y, como condición primera de tal rectificación, habrá que liberar al más general de los conceptos, el de Razón, del yugo de la «teoría del conocimiento», devolviéndolo, sin compasión ni acritud, a la *infamia* de sus orígenes. Un desplazamiento análogo deberán conocer las nociones dependientes (subordinadas) de Verdad

[33] Véase, a este respecto, las obras clásicas de M. FOUCAULT, desde «*Las palabras y las cosas*» (S.XXI, México, 1978) hasta la ya citada «*Nietzsche, Freud, Marx*», pasando por «*El Orden del Discurso*» (Tusquets, Barcelona, 1984) y «*La Verdad y las Formas Jurídicas*» (Gedisa, Barcelona, 1978).

[34] A E. VERON, entre otros, debemos cierto desarrollo de la recategorización de la ciencia como práctica social. En «*Conducta, estructura y comunicación*», argumentó así una de las consecuencias de tal desplazamiento: «El problema de la objetividad científica es un problema intrínsecamente social, que solo puede plantearse adecuadamente desde el punto de vista del funcionamiento de la ciencia como sistema de comunicación interpersonal e institucional, es decir, de la ciencia como institución social» (Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1977, pág. 293).

[35] El escaso «sentido histórico» de la narrativa metodológica se manifiesta especialmente en la desconsideración de la problemática *epistemológica*, concebida no ya como teoría general —universal, indeleble— del conocimiento, sino como análisis de la sucesión histórica de las epistemes, de las técnicas de interpretación, de los metalenguajes. En este sentido, las reflexiones de Thompson, Vilar, etc., no constituyen más que una tentativa metafísica irrelevante de definir una *lógica* de la historia o un *método histórico* emancipado de la transitoriedad de todas las creaciones intelectuales, como corrobora el análisis de sus modos textuales —estos autores se expresan en todo momento como si, por fin, les hubiera sido concedido establecer magistralmente las líneas fundamentales, invariables, del discurso histórico, aceptables en función exclusiva de la lógica interna de sus argumentos y por el amparo que les proporciona una teoría ‘matizadamente marxiana’ que, desde la sombra, vigila sus apreciaciones e impone las pautas generales.

y Objetividad^[36]. Preparando el terreno de esta desacralización^[37], E. Subirats anotó lo siguiente:

«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. 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 de sus intereses, coincide históricamente y define concretamente al sujeto burgués».^[38]

En la proporción en que ese trabajo crítico y deconstructivo arroje algún resultado, imponga sus conclusiones y conquiste cierta credibilidad, podrá afirmarse que, por una vez, nuestra ciencia ha dejado de estar «hecha por hombres en quienes el deseo de conocer ha muerto»^[39] o, dando un paso más, relegaremos al pasado la breve y radical observación nietzscheana: «la forma moderna de hacer ciencia *embrutece*»^[40]... Sin embargo, no nos está permitido alimentar un optimismo excesivo en este punto: una tal transgresión del proyecto moderno, una violación así de profunda de

[36] «La cuestión política, en suma, no es el Error, la Ilusión, la Conciencia Alienada o la Ideología; es la Verdad misma...»
(FOUCAULT, M., «*Microfísica del Poder*», pág. 189).

[37] Como ha observado M. W. APPLE, «la racionalidad de la ciencia y la técnica constituyó un dispositivo ideal para crear una nueva visión de lo *sagrado* que reconstituyera los vínculos afiliativos»
(«*Ideología y currículo*», Akal, Madrid, 1980, pág. 108).

[38] SUBIRATS, E., «*Contra la Razón...*», págs. 40-41.

[39] BATAILLE, G., «*La experiencia interior*», Taurus, Madrid, 1984, pág. 182.

[40] NIETZSCHE, F., «*Ecce Homo*», Busma, Madrid, 1984, pág. 105.

la mítica metodológica, «no es pensable en el seno de la sociedad burguesa»^[41]. Por ello, solo se trabaja en favor de esta corrosión programática desde los márgenes, desde la periferia del saber institucionalizado —terreno de juego de una escritura inclasificable, insegura, ingrata y necesaria como la renuncia a la existencia ordenada en el capitalismo extensivo que la engendra y reprime. Y en ese territorio, vasto como las ciudades, se conserva (rara flor entre adoquines) la vieja aspiración de **Antonin Artaud**:

«Insistir en esta idea de la cultura en acción y que llega a ser en nosotros como un nuevo órgano, una especie de segundo aliento».^[42]

[9 de enero de 2011]

[41] BOGDANOV, A. A., op. cit., pág. 78.

[42] ARTAUD, A., «El teatro y su doble», pág. 8.

LA ESCUELA DEL CAPITALISMO GLOBAL:
PEDAGOGÍAS DEL CAMUFLAJE
Y DE LA INVISIBILIZACIÓN

[Fragmentos anti-pedagógicos contra el Sistema
y todos los Sistemas]

[I]

El modelo occidental *elitista* de educación

[A]

¿Qué legitima a un hombre para pretender *educar* a los demás? ¿Qué le faculta para una tan alta ‘misión’? Es, esa, una pregunta que atraviesa toda la historia cultural de Occidente, que atendieron pensadores tan distantes como **Diógenes el Perro** y **San Agustín**; y que ha intrigado, en la contemporaneidad, a **G. Steiner** entre muchos otros. En lo que respecta al *profesor*, ese «azote de la esfera intelectual», que diría **Wilde**, cabe responder de un modo expeditivo: este hombre, operador interino o funcionario, siempre magnificado, halla una *autorización*, una justificación, para su práctica infame precisamente en lo más abominable de nuestra tradición cultural. Se ve arropado por la metafísica; se funda en aquel pensamiento «onto-teo-teleológico» que denunció sin descanso **Derrida**. Un grupo punk-rock peninsular dijo lo mismo con un lenguaje más llano: «¡Gurú! ¿Quién *cojones* te ha mandao?

Una patada en los huevos es lo que te pueden dar. *Vete a salvar a tu viejo*, solo pretendes cobrar» (La Polla Records).

Solo el *elitismo*, por una parte, la postulación de que la Humanidad se halla dividida entre la *casta* de los iluminados y la *masa* de los ignorantes, de que a un lado se encuentran los «domesticadores» y a otro los «domesticados» (expresiones de Sloterdijk en «Reglas para el Parque Humano»), el axioma de que existe de hecho una *aristocracia del saber*, una minoría esclarecida, una crema intelectual a la que atañe cierta ‘misión’ perpetua, como ya sugería Platón en «El Político», y, por otra, el *prejuicio* de que la edad adulta ostenta algún tipo de superioridad moral sobre los jóvenes, de que le incumbe delegar en unos especialistas privilegiados (los profesores) las tareas ingratas de cierta «corrección del carácter», de cierta reforma de la personalidad, prestan credibilidad y avales de racionalización a la posición de subjetividad representada por el educador mercenario, por el profesor moderno.

Tanto desde la *Teoría Francesa*, con Foucault en primer término, como desde la *Escuela de Frankfurt*, se han aportado elementos para percibir la continuidad de fondo, epistemológica, filosófica, entre este *elitismo*, característico de la civilización occidental, reelaborado por la Ilustración e inscrito en el Proyecto Moderno de la burguesía capitalista, y los programas eugenésicos de Hitler o las fantasías estalinistas en torno a la forja del Hombre Nuevo. Recientemente, esa afinidad fundamental, esa vinculación profunda, entre los fascismos históricos, el estalinismo y la democracia liberal, en lo que respecta a los *aprioris* conceptuales de sus modalidades educativas, ha sido subrayada, y reparo ahora en un amigo, por el anti-pedagogo colombiano Julio César Carrión.

He dicho «educador mercenario» para distinguir al *profesor* de los «educadores naturales», tal los padres, de los «educadores electivos», como este o aquel conocido que valoramos especialmente y escuchamos con la mayor atención, de los «educadores informales», de los «auto-educadores» que todos somos, de los partícipes en las «educaciones comunitarias tradicionales»,... Estando

tan nutrida y siendo tan variopinta la saga de los educadores, *solo el profesor cobra*: solo el oficiante de la ‘educación administrada occidental’ comparte, en lo económico, el rasgo definidor de todos los mercenarios. En «*Lecciones de los maestros*» se nos recuerda que este personaje, sin duda ensoberbecido, proclama dedicarse a la Causa Buena de la Humanidad, a la Causa Noble, a la más Justa de todas las Causas, y, a continuación, *pasa factura*. Y estos ‘educadores a sueldo’, disfrazados a veces de meros ‘enseñantes’, las filas prietas de los *profesores*, asumen también el denominador común político de las columnas mercenarias, pues hacen suya, sin excepciones, la consigna de **Cortázar**: «Mandar para obedecer, obedecer para mandar». Vale decir: se inscriben en la *cadena* de la autoridad, aparecen como un resorte más en el engranaje de la *servidumbre*. En este ámbito de la gobernación y de la gestión del espacio social en Occidente y en las áreas occidentalizadas, termina de configurarse, completando su identificación económica, el perfil del profesor como «educador mercenario».

[B]

Admitiendo que en todo profesor nuestra cultura esconde un mercenario, un baluarte de la reproducción del Sistema, amaestrador calificado, cabe interrogarse por el tipo específico de *educador* que demanda el Capitalismo tardío para prorrogarse bajo riesgos mínimos.

Sigue tratándose, como desde el período inaugural de la Escuela pública, de un técnico que trabaja *sobre* «prisioneros a tiempo parcial», interlocutores forzados, actores y partícipes no-libres (los estudiantes); un profesional que acepta, pues, tal un creyente, el dogma (estrictamente fundamentalista) de que «para *educar* es preciso *encerrar*», embaucador embaucado sobre el que descansa la mentira del Confinamiento Educativo. Sigue tratándose de una suerte de *demiurgo*, de un «hacedor de hombres», policía de los comportamientos y de las actitudes plegado sobre la figura moral del *predicador*, como el *Profesor Basura* de la película de **Sternberg**.

Nietzsche lo estimó interiormente constituido por una «ética de la doma y de la cría», y **Foucault** sorprendió en su práctica cotidiana el ejercicio desinhibido de un auténtico *poder pastoral*. Sigue tratándose, por último, de una figura autoritaria, que gobierna en el aula; que, de un modo u otro, lleva las riendas de la experiencia, exigiendo la obediencia de los alumnos, reclamando la ‘sumisión’ del colectivo estudiantil *por su propio bien* —como gustaba de apostillar irónicamente **Alice Miller**.

[C]

Pero, en nuestros días, para satisfacer los requerimientos de las sociedades post-democráticas occidentales (que, en «*El enigma de la docilidad*», preferí nombrar *demofascistas*), el profesor está mudando la piel. El autoritarismo *clásico*, directo, inmediato, cede ante un autoritarismo *encubierto*, pues en la Escuela, como en el resto de los órdenes coactivos y en el conjunto de las prácticas sociales cardinales (patronales, penitenciarias, médicas, policiales,...), el poder inicia un «proceso de invisibilización». Decía **Arnheim** que, en música como en pintura, la «buena obra» no se ve, no se nota —apenas hiere nuestros sentidos. De este género, nos tememos, será la represión demofascista: *muy buena*, pues no se verá, no se notará.

Allí donde este camuflaje no puede efectuarse óptimamente, la posición de autoridad se está *dulcificando* de un modo calculado: es la hora de los empresarios ‘obreristas’, que facilitan a sus empleados un acceso ventajoso a la propiedad de la vivienda y paquetes de viajes asequibles para las vacaciones de verano; hora de los funcionarios de prisiones armados *hasta la nómina* de psicología y loables intenciones ‘terapéuticas’; hora de los policías ‘de proximidad’, respetuosos y exquisitos en sus modales; hora de los profesores ‘alumnistas’, bondadosos, operativamente *blandos*,...

En segundo lugar, y como estrategia complementaria, se produce hoy una trasferencia de funciones, un trasvase de prerrogativas entre el sujeto de la dominación y el objeto, entre el opresor

y el oprimido, entre el agresor y la víctima, que convierte a esta última en *doblegadora de sí, damnificada de sí*. El trabajador, al que cabe regalar acciones de la empresa, velará por la buena marcha del negocio y por el adecuado rendimiento de sus compañeros; el preso ejercerá de *kapo*, mano derecha de los carceleros humanitarios; la «colaboración ciudadana» con la policía multiplicará hasta el horror los ojos de la vigilancia y de la represión... Y el estudiante se erigirá en *profesor de sí mismo*: en las nuevas clases «participativas» suplantará metodológicamente al educador, tentado la posibilidad extrema de la auto-calificación. Centrándose en el modelo del Profesor-Ausente, los mercenarios de las escuelas reformadas se redefinirán como sutiles «ingenieros de las dinámicas formativas», diseñadores de engendros pedagógicos, forjadores de ambientes *en sí mismos* educativos; y un simulacro de libertad, de democracia, si no de autogestión estudiantil, situará al alumnado aparentemente al mando de la nave escolar, con lo que se vaporizará la consciencia de la coerción y de la subalternidad.

En nuestras aulas, el adiestramiento post-democrático se resolverá, en gran medida, como auto-amaestramiento. Y la inculcación subliminal de valores adoptará una índole paradójica: inculcación sin sujeto, inculcación por el ambiente, por la dinámica, por la metodología. Más que el profesor, será el *artefacto pedagógico* el que asumirá la labor subjetivadora y moralizadora; y, en esa estructura didáctica y metodológica ‘renovada’ (que se expresa hoy en las llamadas Escuelas Libres, en las prácticas ‘progresistas’ de los profesores contestatarios y en el Reformismo Pedagógico alentado por la propia Administración), el alumnado desempeñará, contra sí, y en beneficio de la lógica de la dominación del fascismo democrático, un papel protagonista. La Escuela contribuirá, de este modo, al gran proyecto ideo-socio-psicológico del Capitalismo declinante: el exterminio planetario de la Diferencia, que habrá de disolverse en mera e inofensiva Diversidad,

y la mundialización de una forma de subjetividad sencillamente monstruosa: *el policía de sí mismo*.

[3 de febrero de 2009]

[II]

El azote de la esfera intelectual *Reflexiones en torno a la figura «moderna» del Educador*

[«Presentación» de la conferencia que, con título homónimo, dictaré el 9 de noviembre de este año en la Universidad del Tolima, Colombia]

Partiendo de los conceptos que organizan el Proyecto Moderno de la burguesía ilustrada (categorías filosóficas que, como nos enseñaron los autores de *«Dialéctica del Iluminismo»*, sirvieron a ese nuevo sujeto histórico primero para combatir el orden feudal, en el que apenas podía desplegar su voluntad de poder, y luego para justificar el orden capitalista) y arrastrando para siempre la bajeza de sus orígenes, la *ideología pedagógica occidental* trazó y difundió una figura mitificada, idealizada, casi sacralizada: la figura moderna del Educador. A partir de entonces, como anotó **Jorge Larrosa**, pudimos dedicarnos a la educación con el convencimiento íntimo de que trabajábamos para la buena causa, para la causa noble, la causa justa de la Humanidad.

«Poseídos por el demonio», como gustaba de escribir, en sentido metafórico, **Stephan Zweig**, los poetas románticos y los escritores malditos no se dejaron engañar. Para **Lautréamont**, el educador es un embrutecedor y su relación con el joven solo puede concebirse en términos que hoy, distorsionando el aporte de **Sade** y **Sacher-Masoch**, designaríamos *relación sadomasoquista*. **Oscar Wilde** definió al educador como *el azote de la esfera intelectual*: «así como el filántropo es el azote de la esfera ética, el azote

de la esfera intelectual es el hombre ocupado siempre en la educación de los demás».

Románticos y malditos tenían más razón de la que ellos mismos eran capaces de imaginar. Hoy, en el contexto histórico de la crisis indefectible del Proyecto Moderno, bajo las coordenadas de lo que algunos autores denominan Segunda Modernidad, Modernidad Líquida (**Z. Bauman**) o incluso Posmodernidad (**Jameson, Lyotard,...**), todas las ideas y todas las figuras heredadas de la Ilustración decimonónica («Ilustración insuficiente» para **Adorno**, «destructiva» para **Subirats**, «cínica» para **Sloterdijk...**) son sometidas a una crítica radical. **Ulrich Beck** estima que vivimos rodeados de *zombies*, atrapados en categorías e instituciones *zombies*, realidades que están, a la vez, vivas y muertas. La familia, la clase, el sindicato, etc. son ejemplos de «instituciones *zombies*». También la Escuela es una institución *zombi*; y la figura moderna del Educador, desde el punto de vista de la teoría crítica y de la praxis contestataria, está asimismo *más muerta que viva*, aunque vive de hecho.

Las dos tradiciones críticas más importantes de nuestro tiempo, la *Escuela de Frankfurt* y la *Teoría Francesa*, señalaron una evidencia que los ideólogos del capitalismo tardío se resisten a admitir: la afinidad y solidaridad de fondo entre las categorías y los procedimientos que fundan y definen el fascismo, el estalinismo y la «farsa sangrienta» de la democracia liberal (por usar el término que **E. Cioran** tomó prestado de **Anatole France**). En «¿*Por qué hay que estudiar el poder? La cuestión del sujeto*», maravilloso texto menor de **Michel Foucault**, se abunda en la misma idea. Pues bien, esas nociones (¿podemos decir abominables?) son las que instituyen, desde el ámbito de los presupuestos epistémicos y filosóficos, la figura moderna del Educador. Pretendo señalarlas y analizarlas en mis intervenciones: un concepto aristocrático, elitista e idealista del *hombre de saber*; la suposición de que el Conocimiento irradia, sobre las masas ignorantes, desde una Luz externa, desde una Mente privilegiada; la idea de que hay algo que

reformar, algo que suprimir y algo que forjar, en la subjetividad de los jóvenes (en «*Los siete saberes fundamentales para la educación del futuro*», libro calamitoso patrocinado en 1999 por la UNESCO, **Edgar Morin** resumía así nuestro cometido: «una reforma planetaria de las mentalidades»); la atribución, explícita o implícita, de una misión redentora, salvífica, filantrópica, a nuestras escuelas e instituciones de domesticación social; una concepción *metafísica* subyacente de la Verdad y el Conocer; un prejuicio *humanista* que satura de connotaciones pastorales, religiosas, afines a lo que **Nietzsche** denominó «moral de los establos», la intelección de las prácticas de transmisión cultural; etc., etc., etc.

Desposeído de su dignidad, sentado en el banquillo de los acusados, reconocido como cómplice y culpable (cómplice de los poderes establecidos y culpable de no pocos horrores que afligen nuestro presente), el Educador recupera, por fin, su dimensión 'humana, lamentablemente humana'. Y es lícito plantearse, entonces, qué tipo de *educador* demandan las formaciones demofascistas contemporáneas (los regímenes posdemocráticos que se han gestado en el Centro euro-americano y se expanden en nuestros días por las periferias) para satisfacer mejor sus requerimientos de auto-reproducción.

Apunto que las formas contemporáneas de control social, tendentes a globalizar la figura del policía de sí mismo, del hombre que se auto-reprime y auto-sanciona, han desechado ya el modelo del «profesor autoritario clásico» y, en su lugar, ensayan una opción distinta, una opción alumnista, democrática, progresista, punta de lanza del Reformismo Pedagógico occidental. Es el modelo del Educador ausente, del profesor que establece con el alumnado una relación de hibridación y transferencia de funciones, vínculo logístico que, por un lado, lo *invisibiliza* como agente de la agresión escolar y, por otro, erige al estudiante en *auto-profesor*, profesor de sí mismo (clases abiertas, dinámicas participativas, métodos de auto-evaluación, integración del alumnado en los órganos de gestión,...). Para no redundar en lo que **Marx** llamó «crítica sus-

tancialmente acabada», legitimadora por contraste, justificadora de lo dado, hay que desviar la mirada hacia ese educador sensible, inconformista, transformador, que se sirve en ocasiones de un discurso de la libertad y de la fraternidad, que abdica estratégicamente de la autoridad en el aula y todo lo confía y todo lo espera de un *artefacto pedagógico*, de un ambiente educativo, diseñado no obstante por él, sobre el que recae en adelante la tarea inmediatamente socializadora.

A la crítica de esa actualización de la figura moderna del Educador pretendo contribuir, mostrando su pertenencia a una lógica tardocapitalista de la dominación que se manifiesta en las más diversas esferas sociales: mundo del trabajo, prisiones, relaciones familiares, etc. Lógica que oculta o disfraza el ejercicio del poder, dulcifica las relaciones de explotación y convierte al objeto de la opresión en sujeto de la misma, en garante de su propia subordinación.

En un célebre pasaje anti-humanista, **Foucault** sugería que, frente a todos los que todavía nos quieren hablar del Hombre, de sus necesidades, de su condición, de sus miserias y hasta de su liberación, solo cabe oponer ya una sonrisa, *una sonrisa filosófica y, en cierto sentido, silenciosa*. A mí me anima un temperamento distinto: ante el Educador, que sigue siendo el especialista en hablar del Hombre, en trabajar para el Hombre, en obtener sus medios de subsistencia y sus claves de reconocimiento social a partir de una labor infame sobre la conciencia ajena y un parloteo adormecedor en torno a la ‘verdadera humanidad de los seres humanos’, ante esa figura moderna de la colonización mental y de la heteronomía moral, en absoluto voy a responder con una sonrisa, y mucho menos con una u otra forma de silencio. Contra el Educador, frunciré el ceño, al modo del *filósofo del martillo*, y levantaré una voz airada. «Cum Ira et Studio», como quería **Bacon**, seguiré hablando en su perjuicio.

Ira, estudio y *un alto amor a otra cosa*, a otra cosa que no se nombra. Siempre ha latido, en lo insondable de los afanes críticos, un

«alto amor a otra cosa». Ese alto amor late también, ciertamente, detrás de muchos comportamientos que la opinión pública occidental condena como *integristas* y hasta como *terroristas*; y hay «alto amor a otra cosa» del lado de muchas balas, no de todas las balas, pero sí del lado de las balas insurrectas. En mi caso, ese alto amor a otra cosa, que explica mis viajes a este Continente, y tiene en cuenta las palabras, atinadísimas, de **Fals Borda** en contra del eurocentrismo intelectual y a favor de la refundación de un pensamiento propio latinoamericano, de una visión *diferente* que habría de nutrirse del legado cultural de los pueblos originarios, que debería beber de la aguas de las culturas autóctonas; en este caso mío de hombre que se bate contra la educación administrada, el alto amor que me mueve cuenta con un objeto verdaderamente digno: la «educación comunitaria indígena», modalidad socializadora y de transmisión cultural aplastada hoy por el imperialismo de la Escuela de planta occidental y de los Educadores al modo occidental. Alto amor a la educación informal de los pueblos indios, educación comunitaria, tradicional, educación sin escuelas y, hablando con propiedad, sin educadores.

[30 de agosto de 2007]

[III]

Escuelas, profesores y pedagogías: el más cotidiano de los horrores

«Para educar, es preciso encerrar»: he aquí la justificación más zafia de la Escuela y uno de los dogmas fundacionales de la Pedagogía... Legitimado el encierro, los pedagogos podían definir su tarea: amueblarlo, amenizarlo, hasta camuflarlo... Pero la falsía es evidente: entre «educación» y «escolarización» hay una relación compleja y una asimetría irreparable, que desautoriza toda preten-

sión de identificación. No, no se encierra para educar. Se encierra para otras cosas y se educa de muchos otros modos.

La educación *pasa, ocurre, acontece*. Ni siquiera es ‘deconstruible’, cabría sostener en jerga de **Derrida**. Así como no podemos desmontar la Justicia, y sí el Derecho, se nos escapa la Educación pero no la Escuela. La Educación está siempre y en todas partes. Ya se la conceptúe como moralización de las costumbres, como socialización, como transmisión cultural o como proceso de subjetivización, la Educación no cesa y nunca falta. Y tenemos educadores naturales, como los padres; educadores electivos, como esos amigos que estimamos y escuchamos con especial atención; educadores fortuitos, como aquellas personas con las que chocamos y nos marcan duraderamente,... Y se ha conocido la educación comunitaria, como la tradicional gitana, como la que distinguía a las comunidades indígenas sudamericanas, como la que fructificó, antes de la llegada de los occidentales, en África Negra... Y existe la auto-educación, que opera a cada rato, cada vez que miramos, escuchamos, leemos... sin directores. En este vasto campo, dándose la Educación, no aparece la Escuela...

Hay, además, otro tipo de educador, otra figura educativa, una figura entre muchas y un tipo entre tantos: el «profesor»... ¿Qué es un profesor? Es verdad que se trata de un *educador*. Pero concurre una circunstancia que lo particulariza y que lo desvela, ostenta un rango exclusivo... Nos encontramos ante un educador mercenario.

«Mercenario» en la doble acepción del término, política y económica. En lo político, se halla inscrito en la cadena de la autoridad, aparece tal un eslabón en el engranaje del despotismo. Su lema, en palabras de **Julio Cortázar**, sería este: «mandar para obedecer, obedecer para mandar». En lo económico, porque, como recordó **Steiner**, proclama consagrarse a la Causa Buena, a la Causa Noble, a la Causa Justa de la Humanidad y, a continuación, *pasa factura*.

En una carta estremecedora, **Walter Benjamin**, a la sazón fugitivo, perseguido por el nazismo, preguntaba a su amigo **Th.**

W. Adorno si «todavía quedaban bastantes esclavos de los verdugos». Temía menos al tirano que a sus agentes, menos al dictador que a sus seguidores, menos a **Hitler** que a sus mercenarios. Ciertamente, no es seguro que el profesor sea siempre, y en todas partes, un *verdugo*; pero no cabe duda de que, hasta ahora, se ha dado solo como un *esclavo de los verdugos*, esclavo que esclaviza, merecedor de un pánico tan grande como el que manifestó **Benjamin**. El «educador mercenario», figura meretricia, se desata en la Escuela. Trabaja, pues, para la escolarización, en y por el *confinamiento educativo*.

La Escuela (pública, moderna) surge en el siglo XIX para resolver un problema de orden público, para amoldar el material humano a las exigencias de la producción (la fábrica) y de la política (la democracia). Reforma moral de la población, tendente a forjar ‘buenos obreros’ y ‘buenos ciudadanos’: ese fue su objeto. A partir de entonces, se abre una fisura descomunal, un hiato mayúsculo, en la historia de la transmisión del saber y de los procedimientos socializadores: se decreta la reclusión forzosa de la niñez y de la juventud, su aherrojamiento educativo. Desde esa hora y hasta hoy mismo, el «estudiante» se define como un *prisionero a tiempo parcial*.

Pero a la infancia no se la enclaustró, sin más, para «educarla». Se la encerró y se la encierra para otras cosas... La Escuela *sirve* para combatir y neutralizar las restantes esferas de transmisión cultural, las vías alternativas de socialización de los saberes, como apuntó **A. Querrien** —esferas y vías menos permeables a los proyectos político-ideológicos de la institucionalidad, a las proclividades adoctrinadoras del Estado. Como anti-calle, y para un mayor control de la subjetividad, la Escuela aspira a la hegemonía educativa. La Escuela secuestra también para conferir a la «actuación pedagógica sobre la conciencia» la duración y la intensidad que requiere a fin de constituir hábitos y estructuras de carácter asimilados, y así lo denunció **Bourdieu**. Y *vale* la Escuela, añadió **Donzelot**, para que la población «interiorice» la preemi-

nencia del Estado, organización que impone el rapto temporal de la juventud y fuerza a los padres a cooperar en tal captura y en tal retención. He aquí los propósitos prioritarios de la encarcelación intermitente...

Todas las escuelas conocidas y concebibles aceptan este horror del encierro, esta miseria de la asistencia obligada. Da igual que se prediquen 'cristianas' o 'libertarias'... Las consecuencias sobre la psicología infantil de esa consentida clausura nunca serán analizadas con rigor desde los ámbitos académicos, pues manda la legitimación de la Escuela y para ella trabajan nuestros psicólogos, nuestros psiquiatras y nuestros pedagogos.

«*Apuntes de la casa muerta*», de Dostoievski, obra que en ocasiones se tituló asimismo «*El sepulcro de los vivos*», arroja perspectivas más esclarecedoras a propósito de las formas de mentalidad colectiva y del haz de posiciones individuales de subjetividad que engendra todo dispositivo de encierro y toda ingeniería carcelaria. Un ejemplo: los daños, sobre la sensibilidad y sobre el comportamiento, de la *privación de soledad*, de la imposibilidad de estar a solas, centrado en uno, a salvo de la mirada ajena y de las pesquisas de los otros, privación que se daba en los presidios de Siberia lo mismo que se da en nuestros 'centros educativos'.

No es fácil hacer el mal a sabiendas. No es sencillo mantener prácticamente inmovilizados, o movilizados bajo coacción, a un hatajillo de niños-reclusos; hablarles de lo que muy a menudo no les interesa; obligarlos a callar y luego obligarlos a intervenir; evaluar su escucha, su memoria, sus destrezas; insultarlos desde la impunidad («insuficiente», «muy deficiente», «suficiente»), etc., y regresar después a casa con la conciencia tranquila, el corazón intacto, la vida en paz... Se requería una disciplina que administrara el auto-engaño profesoral; que inoculara, a cada docente, esa dosis de «mentira vital» sin la cual, como apuntó Nietzsche, ningún ser humano puede soportar su jornada. Y apareció la Pedagogía, para persuadir al profesor de que laboraba en pos de la Causa Suprema del género humano, de que contribuía sustantiva-

mente a la mejora de la sociedad, de que ejercía tal un vector de Progreso. Apareció, asimismo, para «readaptar» la máquina escolar a las distintas etapas, económicas y políticas, del Capitalismo; para reformar coyunturalmente los métodos, para optimizar las labores *reproductivas* de la Institución.

Toda pedagogía se definió, desde entonces, por este lado, como un «artificio para domar», que diría **Ferrer Guardia**, y, por aquel, como «la bella mentirosa», título de una película francesa. Justificaba el encierro domesticador y lo modernizaba.

[6 de febrero de 2011]

[IV]

Escuela y violencia simbólica (Invectiva comprimida)

*«El profesor no es una víctima más de la Falsa Conciencia;
es un agente, que agrede, de la Conciencia Desalmada;
sabe lo que hace, y sigue adelante»
Seguro que se dijo, pero no sé cuándo ni por quién*

Mientras el monopolio de la «violencia física» legal recaía tradicionalmente en los aparatos represivos (Policía, Ejército) del Estado Capitalista, la «violencia simbólica» distinguía a los aparatos ideológicos (Escuela, Medios de Comunicación,...). Sin borrar este dualismo, el demofascismo ascendente *está moviendo el dibujo*.

La invisibilización contemporánea de los mecanismos de poder y la dulcificación paralela de las figuras de autoridad han provocado, en la esfera escolar, un progresivo abandono de los procedimientos coactivos directos, inmediatos, flagrantes, y una promoción compensatoria de las estrategias sutiles, mediadas, difusas, que caen de lleno en el campo de una «violencia simbólica *depurada*».

Las «pedagogías blancas» coetáneas sobreutilizan la «violencia simbólica opaca» hasta extremos de holocausto... Los cinco aspectos que vertebran toda práctica escolar acentúan, en las escuelas 'reformadas', su índole veladamente agresiva, tornándola psicológica, lingüística, procedimental.

Partiendo de la *violencia originaria* que subyace al postulado de la «obligatoriedad de la **asistencia**» y que convierte a todo alumno en un prisionero intermitente, el **temario**, aún flexibilizado, cierra el círculo de una operación refinadamente agresora: instaura una *policía de los discursos*, un trabajo de selección de los referentes que vigila y pesquisa los intercambios comunicativos. En un tercer paso escalofriante, el sistema de la inducción amable recluye al estudiante en una «**dinámica** participativa», implicación que ahuyenta, del horizonte hipotético de su resistir, el odiado momento de la *pasividad* (no-escuchar y no-hablar). *Activados*, los

alumnos ejercen de «auto-profesores». Tal «*activación*» constituye, en rigor, una auténtica *carnicería simbólica*, una *denegación estrictamente abyecta de la libertad del individuo*, *degradado en marioneta*, *títere patético*, *cobaya en un laboratorio*.

Esta caricatura de sujeto autónomo que llamamos «estudiante participativo» alcanza el paroxismo de la auto-agresión haciéndose cargo de su propio **proceso evaluador**. La violencia inherente a toda forma de examen es ahora desatada, contra sí, por la propia víctima (auto-calificación), o por el conjunto de las víctimas (calificación por el grupo, por la clase...), o por un *pacto de honor* entre el victimario y el victimado (evaluación ‘consensuada’).

Por último, esa forma de maltrato simbólico que se cifra en la mentira *elaborada*, en la engañifa surtida por la Administración, hace creer al estudiante que se le requiere para la *gestión democrática* del Centro. La infamia de las asambleas, inevitablemente dirigidas por los adultos, concluye el perfil de esta inicua «psico-bio-política educativa»: control *indoloro* de los cuerpos y de las mentes, gobierno *incruento* del obrar y del pensar de la juventud confinada.

[3 de setiembre de 2012]





IV

**La gestión de la desobediencia:
transgresión inducida,
conflictividad conservadora
[Caleidoscopio de las luchas]**



EL SÍNDROME DE VIRIDIANA EN LA POLÍTICA
Y LA BÚSQUEDA DE SUSTITUTOS FUNCIONALES
DEL PROLETARIADO

*En torno a la «adopción depredadora» de la causa indígena
por las capas ilustradas de Occidente*

«A veces debe uno besar manos que quisiera ver cortadas»

PROVERBIO CAMPESINO ARAGONÉS

[I]

El Síndrome de Viridiana en la política

Los mitos que alertaban a los pueblos indígenas de América ante las asechanzas del Capital, armando en lo imaginario contra la invasión altericida de la civilización occidental, con todos sus vectores económicos y políticos (la propiedad privada, el trabajo alienado, la democracia representativa,...), con todos sus valores caducos, esgrimidos hoy hipócritamente, dentro de las coordenadas de ese realismo cínico denunciado por Sloterdijk; tales mitos, que reciben distintos nombres pero se encuentran sin dificultad en la mayor parte de las formaciones culturales autóctonas (el «mito del bene ya» zapoteco, el «mito de la riqueza» en otras regiones de México, los «mitos del Sombrerón» entre los mayas guatemaltecos y, con variantes, en diversas etnias de Colombia,

etc.), representaban al Mal, a la deidad negativa, bajo la figura de un hombre blanco o de un mestizo...

Y es que primero fue el blanco, ciertamente, *el enemigo del indio*, hace más de medio milenio, en los tiempos de la primera colonización de América. Más tarde fue el mestizo, al lado del blanco, el enemigo de los pueblos originarios, en los días de la segunda (e inconclusa) colonización, con el asalto político-económico a la comunidad indígena, la usurpación de sus tierras, los desplazamientos forzados de sus pobladores,... **Carmen Cordero** describió, con todo detalle, para el caso chiapaneco, las diversas maneras de la ofensiva mestiza, armada de lo que hoy llamaríamos «pensamiento único» (el *verosímil civilizatorio* de Occidente, por rescatar una expresión de **Roland Barthes**). Es el mestizo el que procura implantar los partidos políticos en el ámbito geográfico de las etnias, enarbolando en ocasiones banderas de izquierda; es el mestizo el que propone ‘certificar derechos de posesión’, para inocular el virus de la propiedad privada; es el mestizo el que convence para levantar escuelas y el que luego da clases en ellas; es el mestizo el que se instala en la comunidad dispuesto a comprar, vender, asalariar, contratar,... La democracia directa india, el comunalismo económico, la educación comunitaria tradicional, las prácticas de ayuda mutua que regían la vida cotidiana de los campesinos (tequio, gozona, compadrazgo, guelaguetza),... muy a duras penas sobrevivieron al embate.

Hoy se añade una nueva figura, en esta galería siniestra de «los enemigos del indio». Me referí a ella en la Universidad del Valle (Cali), donde abordé, en una conferencia, el asunto del imperialismo educativo occidental: hoy el enemigo más perverso del indio ya no es solo el hombre blanco, ya no es solo el mestizo que quisiera ser blanco y se hace pasar por blanco; hoy el más taimado de los enemigos del indio es el mestizo que quisiera ser indio y se hace pasar por indio. Mestizos pro-indígenas que han escondido las banderas de las organizaciones de izquierda, o no tanto, y se disponen a usufructuar económica, política y culturalmente *las*

causas del otro. Las sonrisas, cómplices aunque recatadas, de algunos indígenas que asistieron a la charla, me corroboraron, de un modo sutil, que sabían a qué me estaba refiriendo...

En «*Viridiana*», **Buñuel** refleja con acritud una disposición depredatoria: la de la mujer que acoge a pobres y ‘necesitados’ para ganarse el Cielo de los cristianos, por la vía de la caridad; creyente que sería verdaderamente desgraciada si no los encontrara en las calles, en los parques, en los basureros, si no pudiera acudir a socorrerlos, es decir a *reclutarlos*. *Viridiana* está a punto de morir a manos de sus protegidos: «justicia poética», cabría sostener... **Blake**: «La caridad no existiría si antes no hubiéramos llevado a alguien a la pobreza».

El Síndrome de Viridiana ha hecho estragos en buena parte de las prácticas políticas de la izquierda convencional. Burgueses y pequeño-burgueses bienintencionados quisieron ‘ayudar’ a la clase trabajadora; quisieron emanciparla, liberarla, redimirla. No procedían del mundo del trabajo físico, pero se pusieron al frente, tal una *vanguardia*, iluminando y encauzando. Hundiéndose en lo que **Deleuze** llamó «la indignidad de hablar por otro», prejuzgaron que algo iba mal en la conciencia de los trabajadores, pues no siempre seguían sus consignas; y que se requería un trabajo educativo para des-alienarlos, para centrarlos en el modelo teleológico del Obrero Consciente, del Sujeto Emancipador, cuando no del Hombre Nuevo. El Cielo que estos privilegiado se querían ganar, con su entrega generosa a la causa proletaria, ya no era, por supuesto, el de los cristianos: era el Cielo de los revolucionarios.

En América Latina, 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, cultivados, 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, nunca

expresa, pero sentida, sabida, asumida por la dirigencia de ese movimiento guerrillero: «Vencer o París». Me habló de esos intelectuales, 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, con políticos de muy diversa calaña. 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 movilizados 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.

Hoy, en la esfera 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, turbios, si no carroñeros. *Viridiana* reaparece... En lo documental (programas, manifiestos, declaraciones), sostienen discursos antagonistas, enraizados en las modas contestatarias regionales de los últimos años —estimuladas por los conceptos que la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y los actos públicos de la Otra Campaña zapatista desempolvaron y reactivaron, 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.

En lo económico, y bajo las coartadas de la promoción de la agro-ecología, de la expansión de los cultivos orgánicos, de la constitución de redes sustancialmente autárquicas de neo-campesinos, de la vigorización de proyectos agrícolas sustentables y respetuosos con el medio ambiente, etc., se está produciendo el expolio de los saberes agrarios tradicionales de las etnias americanas, de sus semillas ancestrales, de sus técnicas distintivas, de sus conocimientos en áreas que adscribiríamos a la biología... Algo semejante está ocurriendo en el ámbito, conexo, de la medicina natural, de los procedimientos terapéuticos indígenas, del registro de las propiedades curativas de las plantas... Mestizos y blancos que se declaran «fascinados» por la cosmovisión indígena (reproduciendo a menudo las actitudes de los neófitos o de los conversos: asimilación tan apasionada como superficial, distorsión, impostura, simplificación risible, teatralización bufá), que en ocasiones se visten como los indios, que frecuentan los *resguardos* y cultivan la amistad de los líderes y activistas nativos, etc., obtienen ingresos regulares en uno u otro capítulo de la comercialización de productos y conocimientos indígenas. Y no se trata solo de agro/fármaco-piratería (como en el caso de determinados cereales andinos, tal la quinua, de las semillas autóctonas y de las plantas medicinales): asistimos también a la venalización, por estos agentes no-indios, de importantes aspectos de la artesanía, del folclore, de la música... En Bogotá, valga el ejemplo, se pueden adquirir discos compactos de música tradicional amazónica,

editados por ‘simpatizantes’ de la resistencia indígena que no re-
vierten a las organizaciones étnicas todos los beneficios reportados
por las ventas. Tuve ocasión de documentar este extremo con los
músicos y activistas de *Vivo Arte*, los promotores de la *Red de los
Verjones* y del proyecto *Nueva Utopía* y gentes vinculadas al co-
lectivo *Plataforma Rural*.

En lo político, organizaciones débiles, a pesar de la justeza
de sus demandas, pusieron todo el interés del mundo en vincu-
larse (soldarse) a los procesos reivindicativos indios, como una
forma de amplificar su influencia social y su capacidad de pre-
sión sobre la Administración. En muchos casos, tales alianzas, en
principio legítimas, se han visto bastardeadas por las diferencias
programáticas, ideológicas, entre estas corporaciones advenedizas
y los colectivos organizados indígenas. Se buscaba un rédito
político inmediato, más que una asociación estratégica con pun-
tos de intersección en las agendas reivindicativas. ¿Es este el caso
del movimiento vivierendista, donde se concitan expectativas e in-
tereses heterogéneos (desde la mera adquisición de una casa que
convierta al «sin-techo» en propietario y lo integre en el Sistema,
hasta espectaculares proyectos de autonomía política, de autoges-
tión municipal, de índole asamblearia, en los asentamientos hoy
ilegales y mañana, cabe esperar, regularizados), y que, en algunos
lugares, como Popayán, ha procurado caminar del brazo de las
organizaciones indígenas, sumándose a sus marchas y plantones?
Plataformas genéricas o ‘de coordinación’, como la *Red de Orga-
nizaciones Sociales y Populares contra el Hambre y la Pobreza*, proyec-
tadas por activistas no-indios, han procurado integrar enseguida
a las corporaciones indígenas, logrando así sobredimensionar su
imagen y no aparecer más como una trama de grupúsculos errá-
ticos. También los partidos políticos de la izquierda convencional
se acercan a los resguardos indígenas, prodigándose en declara-
ciones rimbombantes de «comprensión» de las problemáticas socia-
les y políticas, «reconocimiento» de los avances organizativos co-
munitarios y «adhesión» a sus iniciativas y propuestas reformistas,

para, a continuación, ver el modo de introducir sus formaciones en el área, reclutar a los líderes y dirigentes y, lo último pero no lo menos importante, recaudar votos... De todo esto ha querido saber el *Polo Democrático* en Colombia, país que me sirve de mirilla.

En lo cultural, son ya muchos los investigadores, los científicos, los escritores,... que, bajo la capa de algún proyecto de cooperación con entidades regionales o al socaire de las líneas de trabajo de determinadas ONG, se han internado en el universo indígena para, con toda la rapacidad del individualismo moderno, progresar en sus carreras académicas o profesionales: acumular méritos, publicar libros, adquirir prestigio... Usufructo cultural directo, que puede traducirse en ganancia económica.

Hablando con los promotores de este parasitismo, con los exponentes de esta utilización casi nutritiva de lo indio («depredación», he escrito), se me ha alegado con frecuencia lo siguiente: el indígena «elige», escoge, determina a qué se une y a qué no, «selecciona» a sus compañeros de viaje... Siendo cierto que no podemos representarnos al indio como a un *menor de edad*, en el sentido kantiano, embaucado y manipulable, tampoco cabe negar la evidencia de su explotación contemporánea: «A veces debe uno besar manos que quisiera ver cortadas», se decía en el campo aragonés hace décadas... En una coyuntura de peligro absoluto, de riesgo exacerbado, amenazada la base territorial de las comunidades, como no cesan de atestiguar los informes de *«Prensa Rural»* y otros medios, erosionada la idiosincrasia cultural, hostigada la especificidad política y económica,... los indígenas del siglo XXI no pueden cribar muy fino a sus supuestos «aliados». Si se apresuran a vincularse a todo, a cooperar con todos, es esa una carrera inducida, una exigencia de la auto-conservación que no tardará en pasar factura. Y ellos lo han sabido desde el principio...

Más allá de la casuística de los compromisos dudosos o inestables, reencontramos siempre la misma secuencia: conmiseración social (socio-étnica, en este caso); declaración de «simpatía»; disposición *auxiliadora* interesada; 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 mórbida de la cooperación conlleva, por añadidura, una voluntad de intervención, de *constitución*, sobre el movimiento indígena. Se habla de «intercambio de saberes», «diálogo», «interacción», etc., para ocultar la vieja pretensión, inseparablemente occidental, de corregir, reformar, reconducir la praxis del otro. Una cultura esencialmente expansionista, que predica valores ‘universales’, no sabría hacer otra cosa ante la índole ‘localista’ de la mayor parte de las reivindicaciones indígenas... Los sudamericanos que se aproximan a la causa indígena, a la que proclaman consagrarse en ocasiones, blancos y, sobre todo, mestizos, en tanto 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 siguen apareciendo, en el contexto intelectual de sus países, como «capas ilustradas».

Siendo tan grande el peligro a que se expone la resistencia indígena cuando se abraza a un aliado falaz, vedado epistemológicamente para respetarla en lo profundo y desistir de alterarla, cabe preguntarse qué se gana, desde el punto de vista de la denegación del capitalismo tardío, mitificando procesos (legítimos) de organización y de protesta que atienden a lógicas culturales particulares, idiosincrásicas. ¿Estamos sacralizando también las mil formas diversas de la reivindicación india? ¿Andamos desesperadamente a la búsqueda de un sustituto funcional del Proletariado, de un Sujeto de la Transformación, de una Causa para la Humanidad?

[II]

La búsqueda de sustitutos funcionales del Proletariado

El relato occidental de la Liberación se construyó, históricamente, sobre tres abstracciones fundamentales: Sujeto, Causa y Emancipación.

Imaginó un Sujeto unitario, una forma de Conciencia definida, empíricamente reconocible, erigida en agente de la Historia, sustancia y razón de la misma. Cerca del Sujeto, tocándolo, instituyó una Causa, un principio mesiánico, un telos, un Sentido absoluto, totalitario, homologador; y, por último, cerró el triángulo mágico con la arista dorada de la Emancipación, verdad última de la Causa y destino profético del Sujeto.

Urgiendo más que nunca, como en todo *estado de excepción* («la norma es el estado de excepción en que vivimos», anotó **W. Benjamin**), la sublevación radical contra el orden establecido, esa secuencia estrictamente metafísica, teologal, hace ya tiempo que dejó de servirnos, que dejó de engañarnos. Como respuesta 'refleja' al logotipo de la dominación, nos encerraba una y otra vez en lo dado; nos ataba de cerca a lo que, en la superficie del discurso, negaba sin descanso...

Cuando el Relato de la Emancipación ya no pudo seguir mintiéndose en relación con el Proletariado, pues el trabajador empírico se situaba en las antípodas de lo que había esperar de él, según la construcción ideal retomada por el marxismo (y declararlo, sin más, «alienado», «ideologizado», «mistificado»... obligaba a un retorcimiento grotesco del discurso redentor: admitir Sujetos segundos que, no se sabe por qué, ven claro, piensan lúcido, hablan puro, enuncian la verdad y desatan la crítica), sus sustentadores tuvieron que buscar un reemplazo, un sustituto para el papel del Sujeto. La filosofía política de la segunda mitad del siglo xx se prodigó en tales exploraciones... Candil en mano (a eso se rebajaron *Las Luces*), y al modo de **Diógenes**, buscaba un Sujeto. No lo encontró, ciertamente, pero lo soñó...

Lo soñó en los estudiantes, hasta que, tras un mayo, «se acabó Nanterre»; lo soñó aplastado en el subconsciente, reprimido, sofocado, pero un día logramos abrir ese cajón de sastre y nos aburririeron sus mil objetos patéticos, en absoluto subversivos; lo soñó en los marginales y más tarde en los marginados; lo soñó en las mujeres, hasta que estas, sintiéndose utilizadas, denunciaron tal onirismo como mera fantasía masculina; lo soñó en los extraviados de la razón, en los caracteres erráticos, en los locos, y desvarió identificando una fantasmal *izquierda esquizofrénica*; lo soñó en los desempleados, mas pronto comprobó que se pacificaban con el empleo; lo soñó en los pueblos del Sur, en el Tercer Mundo, en el Subdesarrollo; lo soñó en la ‘nuda vida’ de los inmigrantes, de las poblaciones flotantes sin registro, de los destechados; lo soñó en las Multitudes, mera pócima analgésica; lo soñó fragmentado, repartido, diseminado, espolvoreado por todo el cuerpo social, y se subrayó entonces la pluralidad de las luchas, de las resistencias, de los espacios de contestación, de los actores,...; lo soñó transfigurado, codificado, de algún modo ‘descarnalizado’, y sembró el espejismo de una «sociedad civil» cívica, bastión antiautoritario, garante de la libertad de los individuos, *formadora*,... Como jalones de esa búsqueda, o de los trabajos previos exploratorios, debemos bellas páginas ilusionantes a **Marcuse, Fromm, Guattari, Foucault, Deleuze, Heller, Negri, Kollontai, Dussel, Furtado, Gellner, Walzer, Habermas, Taylor**, etc., etc., etc.

Donde arraigó la conciencia de que había un *hueco* que tapar en la teoría, pero no una sustancia apropiada para colmarlo en el mundo real, emergió una literatura compensatoria, más amiga de la forja que de la búsqueda; y se habló de la «construcción del sujeto social», de la «constitución del sujeto colectivo», de las luchas por el «reconocimiento como sujeto»... Consciencia de un agujero en la Utopía que invitaba a una labor de demiurgos, de *hacedores de hombres*, de modeladores de la subjetividad; tarea de ingeniería psico-social, ebria de pedagogismo, de elitismo por tanto, que disimulaba la ranciedad de sus presupuestos bajo nue-

vas prácticas y nuevos discursos, surgidos al calor del compromiso social. Trabajadores sociales, educadores sociales, ex-sindicalistas, activistas en barrios, etc., esgrimen todavía hoy esas intenciones, con la firmeza de los devotos en muchos casos. Pude hablar con representantes de organizaciones que hacen suyo el discurso de la «construcción del sujeto social», desde *COSPACC*, *Proyecto Pasos* y la ya citada *La Cometa* en Colombia hasta la *CONAPAMG* guatemalteca. En la misma línea avanzan publicaciones críticas, verdaderamente insurrectas, como «*El Salmón*» en Ibagué o «*Prensa Rural*», con base en Bogotá.

Al lado de los ingenieros del ‘sujeto colectivo’, 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, a un lado y a otro del Atlántico, y se celebró con entusiasmo la emergencia de un nuevo y poderosos sujeto socio-político.

[III]

La adopción «depredadora» de la causa indígena por las capas ilustradas de Occidente

Pero lo que el movimiento indígena, por decirlo así, puso sobre la mesa no fue una credencial de novísimo motor de la historia; sino una carta de impugnación. Impugnación del Sujeto. Y de la Causa. Y de la Emancipación... Llevar su praxis al terreno de juego de nuestra teoría política (occidental) equivale a violentarla, a falsificarla.

Donde las comunidades indígenas retienen, con orgullo, los rasgos que las enojan a nuestros ojos (propiedad comunera, de-

mocracia directa, cotidianidad basada en la ayuda mutua,...) en absoluto se lucha por la meta de la Emancipación, de ningún modo se aspira a una liberación social general, a una redención del género humano. Las prácticas de resistencia de las comunidades indias menos adulteradas por la globalización capitalista exhiben una índole casi insolentemente *conservadora*: son luchas por la preservación de cuanto se atesora y allí donde se atesora. En «*La bala y la escuela*» hablé, a propósito, de «tradicionalismos revolucionarios»... Les es extraña la idea misma de una proyección, de una ‘generalización’ de sus Usos y Costumbres igualitarios.

Donde, mixtificada, la protesta indígena carece de un legado tal que defender, pues sus formas de organización y de propiedad han sido erosionadas, desmanteladas, arrasadas por la apisonadora liberal, el abanico de sus reivindicaciones se abre hasta el infinito, y sigue centrándose en lo *local*, en lo idiosincrásico: protección de su base territorial en menoscabo; rescate de su cultura deslavada, a un paso de la folclorización; restauración de aspectos menores del edificio político tradicional,...

Otras tendencias apuestan ya decididamente por la ‘integración’, ante la imposibilidad de regresar a una *edad de oro* que ni se recuerda, y exigen igualdad real de derechos, simetría en las oportunidades y en el trato, cese de la discriminación social y del racismo, apertura (para las minorías étnicas) de los espacios educativos y, sobre todo, políticos...

A medio camino, encontramos formulaciones híbridas, como aquellas que hace unos meses atestaron de manifestantes las calles de Popayán: reivindicación del Sistema Educativo Propio. Pero entendiendo por tal unas escuelas de planta occidental gestionadas por los indígenas, con enseñantes indígenas y un control indígena de los recursos... Se ha perdido por completo de vista la «educación comunitaria indígena», la educación tradicional de los pueblos indios; y, en señal de prosternación, se pugna por una escuela indigenizada.

Y, en fin, hallamos, aunque ya quizás fuera del campo de la lucha, demandas y reclamaciones lastimeras, en la órbita de un triste *indigenismo mendicante*, como el que asola Guatemala, centradas en la solicitud de ‘proyectos’ de las ONG, ayuda humanitaria, caridad cristiana, limosna internacional...

Nada en esta lógica contestataria permite reconocer en el indígena movilizado al Sujeto que Occidente necesita para salvaguardar su relato político de la transformación... No hay, en la esfera de la protesta indígena, Sujeto, sino muchos «sujetos» —sería mejor decir, simplemente, «actores». No hay una Causa, sino múltiples líneas de demanda, que apuntan en direcciones distintas, a veces contradictorias. No hay una Emancipación en el horizonte, sino un poco de ‘conservación’ y un mucho de ‘integración’ en el Sistema que, hasta hace unas décadas, excluía sin más al indio. Las candidaturas de indígenas al Senado, cuando no a la presidencia del Gobierno, aplaudidas por sectores influyentes del movimiento étnico, y por mestizos y blancos que con él se identifican, constituyen una señal clamorosa de la minusvalía del soñado nuevo Sujeto. Colombia las ha conocido diversas, bajo la estela del *Polo Democrático* o bajo marcas independientes. Este deslizamiento desde el no-reconocimiento hasta la Institución arrostra unos riesgos inmensos, que ya fueron destacados magistralmente por **Graco Babeuf** a fines del siglo XVIII, en aquel primer gran laboratorio del liberalismo europeo que hemos llamado «Revolución Francesa».

Emancipación, en fin, es un concepto occidental que hemos dejado caer, muy alegremente, sobre las espaldas del indio. La aspiración tradicional del indígena es otra, y la encontramos a lo largo y ancho de todo el subcontinente: el ideal de la Vida Buena, del Vivir en el Bien (el «lekil huxlejal» de los tseltales, analizado por **A. Paoli**, entre otros). Se trata siempre de un conjunto de condiciones ecológicas y sociales *locales* que garantizan la evitación del problema en la comunidad y, por tanto, un buen vivir en armonía con todos los seres y en unidad con todos los hermanos. El Vivir en el Bien no es pensable en el contexto (extraño, ajeno,

anti-indio) de un orden social fracturado (propiedad privada, diferencia de clases, desigualdad), una organización política que divide y enfrenta (partidos, elecciones,...) y una cotidianización del trabajo alienado, la asalarización y la subordinación de unos hombres a otros en lo económico. Ese ideal de la Vida Buena se ha escapado ya de muchas comunidades; y solo demagógicamente puede ser esgrimido como constituyente de un proyecto (a fin de cuentas capitalista) de Estado-Nación moderno, como ha hecho **Evo Morales**. Vivir en el Bien, ideal indígena de la felicidad, no es posible en el marco de ningún Estado, ni siquiera federal; no es conciliable con la persistencia de ninguna administración central, exógena, foránea; no admite la supervivencia de las clases sociales, de la plusvalía o del interés mercantil. Por último, más que apuntar al «derrocamiento» planetario de un orden social injusto (lógica de la emancipación), propende la conservación o, en todo caso, restauración de modalidades de organización y de interacción insuperablemente locales.

A pesar de esta incompatibilidad de fondo, epistemológica, entre las cosmovisiones indias y las categorías filosóficas occidentales (expresada y acentuada por la singularidad de las lenguas ergotivas, o intersubjetivas, tal las de los mayas centroamericanos, que no admiten traducción sin deformación sustancial, como demostró **Carlos Lenkersdorf**), muchos estudiosos y analistas euroamericanos, muchos teóricos y muchos activistas, han caído sobre las comunidades indígenas tal los buitres sobre sus presas, de un modo devorador... El primer capítulo de este asalto se desarrolló en torno al zapatismo chiapaneco, que quiso interpretarse desde la óptica (reductora, invasora) del marxismo o del anarquismo occidental. No pocos estudiosos europeos y latinoamericanos se consagraron a dilucidar la definición última sustantiva del levantamiento chiapaneco, en un intento de recategorizar el nuevo Sujeto en términos afines a los de la Razón ilustrada, a los del Proyecto Moderno de la burguesía. **Holloway, Boron, Tischler**

y otros procuraron arrimar el ascua a su sardina, violentando de un modo ciertamente rastrero la especificidad del movimiento indígena. El propio EZLN ha sucumbido en parte a esta presión de las categorías y de los conceptos occidentales, a pesar de su pretensión (infundada) de originalidad teórica y de innovación en la praxis, tal y como se manifestó en la Sexta Declaración y en la Otra Campaña. Que no haya sido capaz de articular sólida y duraderamente la vindicación indígena con las restantes formas de protesta social y política en México es una señal de la semejanza fundamental entre los dos ámbitos de lucha y de la heterogeneidad insalvable de sus móviles e intereses. Haberlo pretendido es, además, un signo de la mencionada avidez depredadora, del ya clásico afán por usufructuar las causas indias y hacerlas servir a fines segundos, obteniendo rentabilidades colaterales...

Las capas ilustradas de Occidente y las capas occidentalizadas de América Latina no tendrán nunca motivos para sentirse 'defraudadas' por la beligerancia indígena; al contrario, las etnias originarias comprobarán muy pronto que sus apasionados *valedores* mestizos y blancos, sus fervientes amigos 'indigenistas', se les acercaron otra vez, hoy como hace más de medio milenio, de un modo taimado, alentando propósitos expoliadores. Como hace más de cinco siglos, lo indígena es, en esencia y sin reconocimiento expreso, valorado exclusivamente como recurso: nos hemos aprovechado de sus riquezas naturales, de sus tierras, de sus capacidades de trabajo, de sus saberes... y ahora hemos empezado a explotar asimismo sus logros organizativos y reivindicativos. Lo extraño es que también la izquierda, habría que decir en realidad *sobre todo la izquierda*, se sume al festín expropiador alardeando una vez más de altruismo y de generosidad filantrópica.

¿Tanto nos cuesta admitir que las luchas indígenas no tienen nada que ver con las nuestras? ¿Tanto nos cuesta reconocer que, obsoletos y desenmascarados, nuestros conceptos políticos no hallarán en las insurgencias de las otras culturas una tabla de salvación,

una segunda oportunidad, una prórroga milagrosa, sino todo lo contrario: la certificación de que son zombis, finados-vivientes, vejez y caducidades, moribundos que masacran, cuando no cádáveres en pudridero?

[6 de junio de 2010]

LA LUCHA LIBRE AMERICANA ES LA CIFRA DE NUESTRO SINDICALISMO DE ESTADO

Valoración de la huelga general española

[I]

Dos contendientes en un teatro, en una pelea amañada, escenificando un combate, una lucha que no se da. Los Sindicatos y el Estado... Pero deben *representar* bien. No son grandes si ganan — ni se lo plantean; son grandes si fingen bien, si son verosímiles en la porfía hasta el extremo de la sangre. Hay un público del que dependen los contendientes, del que viven los contendientes; público que, a fin de cuentas, aplaude y celebra la escenificación. No ama la verdad, pues esta verdad hablaría muy mal de él mismo: mejor una mentira creíble. Mejor ver la «mentira disfrazada» en los otros que en nosotros mismos.

Al final, triunfa el combate amañado, triunfa la ceremonia; y da igual quien se proclame como ocasional 'vencedor', pues los dos púgiles trabajaban en lo mismo, son amigos, viven de esa pantomima y han procurado hacerlo bien en el intercambio fingido de unos golpes que, de todos modos, y en una medida atemperada, se reciben.

El público, que no ha sido engañado, se va y permite que siga la Farsa, pues le ayuda a soportar el peso de sus cadenas.

[II]

Así es el negocio y el espectáculo de la lucha libre americana, tal y como lo recordó **Aronofsky** en su film «*El luchador*». Y así es el negocio y el espectáculo de la lucha de los Sindicatos de Estado (*UGT, CCOO, CGT,...*) contra el Estado, «su», «nuestro» Estado. El Estado: una sombría organización que procura *sindicalizar* toda protesta, *institucionalizar* toda rebelión.

[III]

«Sin Dios ni amo» era una consigna muy bella y arriesgada. ¿Quién dice hoy «sin Estado» (sin ningún *derecho* en ningún punto de la Tierra, sabedor de que los derechos que concede el Estado han sido siempre, sin más, un soborno para la mayoría y un antídoto contra la muy minoritaria inteligencia maldita de cuantos no admiten regalos)? ¿Qué otra cosa es el Ciudadano, aparte de el hombre de los cien mil besos de Judas soportados? ¿Y quién se convierte hoy en Apátrida, figura máxima de la insumisión, la más peligrosa de todas las figuras? Nadie o casi nadie. Por tanto, estamos perdidos...

¿O no lo estamos del todo, y aún quedan unos pocos hombres-atentado?

[6 de enero de 2011]

HUIR DEL TRABAJO PARA CURAR DEL TRABAJO

*Apuntes para una psico-sociología del «liberado»
como beneficiario y maestro del ritual*

[En estas jornadas terribles, en las que Israel, un Estado terrorista como todos los demás, pero por añadidura *genocida*, como también demasiados, ha optado ya por una «solución final» de corte estrictamente hitleriano —el exterminio del pueblo palestino—, presento un escrito aparentemente muy alejado de la inquietud del momento y de la pesadilla del momento, pero, en mi opinión, hundido en el seno de esta ‘catástrofe de advertencia’ regional que devine con acritud como ‘advertencia de la catástrofe’ global. Quiero hablar del *liberado sindical* como posición de subjetividad hermanada a todo terror de Estado, soldada a una estructura de gestión de las poblaciones capaz no menos de enmudecer a los oprimidos que de aspirar al aniquilamiento del Otro]

★ ★ ★

Dentro del Ritual Sindical la figura del *liberado* adquiere una importancia crucial. Aparece, por un lado, como la juntura (el nexo) que une un ritual con otro, una ceremonia con otra, cada símbolo con los demás. En este sentido, se define como un oficiante, y nos recuerda el papel y las atribuciones de los brujos, de los hechice-

ros, de los intérpretes de la religión en las sociedades primitivas adulteradas. Desde esa perspectiva, en tanto oficiante, el perfil del liberado contemporáneo reproduce algunos de los rasgos de **Muchona el Abejorro**, doctor-brujo ndembu estudiado y descrito por Víctor Turner^[1]. Pero, por otro lado, y como un exponente mayúsculo del tipo de subjetividad humana dominante bajo el capitalismo, el liberado es algo más que un mero maestro del ritual: es también un beneficiario del mismo, un hombre que rentabiliza en beneficio propio las consecuencias y las implicaciones de los ceremoniales por el protagonizados.

De esta doble caracterización del liberado como maestro y beneficiario del ritual se desprende el sentido de su contribución particular a la reproducción del modelo vigente de sindicalismo y del paralelo sojuzgamiento laboral: sin ostentar un poder considerable, sin ubicarse muy arriba en la escalera de la autoridad, sin codearse con los hombres y mujeres de la dirección o de la jerarquía, escenifica sin cesar y despliega cotidianamente los rituales específicos y los símbolos instrumentales y dominantes sobre los que descansa la pretendida legitimidad (la ‘credibilidad’ y la ‘solicitud de reconocimiento’) de aquel poder y de aquella autoridad, de esta dirección o jerarquía. Deviene, así, como una suerte de mercenario, de agente, de hombre-herramienta; como una especie de subalterno al que se encargan los imprescindibles trabajos sucios de la organización y que cobra en prestigio, pequeñas cotas de influencia, vida social, exención del trabajo y fraudulentos usufructos crematísticos.

Argamasa del edificio sindical, condición callada del sostenimiento de las cúpulas y de las estructuras jerárquicas, el liberado se disuelve en una infinidad de ceremonias, de símbolos, de ritos, etc., encaminados en parte a la reproducción del orden laboral y

[1] TURNER, V., «*Símbolos en el ritual ndembu*» (1958), recogido en «*La selva de los símbolos*», S.XXI de España Editores, S.A, Madrid, 1980, pág. 21.

del status quo social. Es, desde luego, un hombre que ha huido del trabajo, que en verdad se ha curado a sí mismo de la servidumbre y la patología del trabajo; y, a la vez (y he aquí el lado oscuro de su actividad, la cara innoble, la trastienda miserable de su quehacer cotidiano), un hombre que administra la ilusión de curar a los demás del trabajo, que mantiene a los colectivos obreros en la engañifa de que su padecimiento tiene cura, un hombre que se presenta ante sus ex-compañeros, ante las gentes de su ex-condición social, como la garantía exclusiva del alivio y de la analgesia, proporcionador de *remedios* contra el dolor del empleo —y ya no tanto contra la enfermedad de la sumisión. El liberado como curandero... Y, por lo tanto, el liberado como policía de lo laboral, esbirro (esbirro: «secuaz a sueldo o movido por interés», Diccionario de la Lengua Española) de los autócratas que gestionan el sindicalismo de Estado.

Como maestro del ritual viciado, el liberado manifiesta una indiscutible pericia en el arte de gobernar las asambleas (‘prepararlas’, ‘conducirlas’, ‘bloquearlas’, ‘acelerarlas’,...), llevándolas cotidianamente a los lugares prescritos por las autoridades sindicales, a los puertos recomendados por ese diluvio de «directrices» y de «consignas» que cae sobre las bases de los sindicatos desde los cielos encapotados de los órganos superiores. Como hemos señalado en otra parte, pertenece a la naturaleza del *sindicalismo de Estado* proscribir o manipular la dinámica asamblearia en tanto instrumento de gestión democrática de la organización (por lo que la asamblea no existe o está ausente en determinadas esferas, y existe como caricatura de sí misma o está presente como auto-parodia en las esferas restantes), prefiriendo siempre, por razones de cosmética política, el segundo expediente: la «gestión», el manejo, la planificación y el encauzamiento de las discusiones y de las votaciones en que se materializa el hecho asambleario. Y el hombre habituado a esos menesteres lastimosos, avezado en las técnicas de forzar voluntades, de crear estados colectivos de sensibilidad y de opinión, de minar seguridades de grupo, de focalizar y desplazar

las antenas de la atención gregaria, de distribuir el énfasis y las mayúsculas en el conjunto de los discursos populares; el especialista en el despeje de la incógnita asamblearia, mil veces curtido en el oficio de hablar y de hacer hablar, de callar y de hacer callar, de ‘excitar’ o ‘adormecer’ a las masas, individuo que retiene algo de los oradores antiguos y de los demagogos modernos, de los charlatanes de todas las épocas, de los encantadores de serpientes exóticos y de los más comunes amaestradores de cabras, domesticador domesticado, embaucador embaucado,..., no es otro que el *liberado sindical*, probablemente «el más feo de los hombres», que diría Nietzsche, ‘kapo’ de ese campo inadvertido de concentración constituido hoy por el mundo del trabajo, refinamiento de la hipocresía y del cinismo humanos, cifra de lo que cabe esperar de la lucha político-sindical ritualizada.

Al liberado como maestro del ritual no solo incumbe el gobierno de las asambleas: también le compete la «conducción» de las huelgas, la «resolución» estudiada y estratégica de los conflictos laborales. Los intereses particulares de la organización sindical como ente burocrático, sus exigencias de reproducción y reforzamiento, las expectativas mediatas e inmediatas de los hombres y mujeres que copan los círculos de poder y de dirección en su seno, marcarán en todo momento las pautas y los modos de tal resolución, las premisas y las formas de dicha conducción. Así como la Asamblea se ha definido en los tiempos modernos como un rito dentro del cual el liberado-oficiante puede desplegar su margen de influencia y de control, la Huelga, no menos estereotipada, no menos ritualizada, convocada y pesquisada por los sindicatos mayoritarios, ha terminado convirtiéndose en un nutriente más de las estructuras burocráticas para-estatales que parasitan el ámbito laboral, hallando en el liberado, en este pseudo-trabajador que habla en nombre de los trabajadores, a su peculiar maestro de ceremonias. Diseñadas desde las alturas de los sindicatos de Estado, concebidas por las élites políticas y por las tecnocracias sindicales, las huelgas contemporáneas se desenvuelven en nuestras ciudades

bajo la mirada atenta y la intervención efectiva de estos agentes del orden laboral que se han formado en ellas y ahora trabajan normalmente contra ellas. A veces marcando el paso en primera línea y a veces andando a la zaga como simples infiltrados, a veces ejerciendo de asesores secretos y a veces renunciando a opinar para no despertar sospechas, ubicando y reubicando gentes de su confianza en los distintos frentes del conflicto (casi al modo de los generales de antaño, que observaban la batalla a distancia pero en el mismo escenario del combate), prestando interesadamente sus servicios a los protagonistas y damnificados de la conflagración —defensa jurídica, información legal,...—, los liberados saben qué hacer y qué no hacer, dónde estar y dónde no estar, qué decir y qué silenciar, para que la huelga se desarrolle y se resuelva en la satisfacción de las expectativas que en ella habían puesto las organizaciones convocantes —para que la lucha venga a morir donde los sindicatos habían marcado desde el principio.

Pero no solo ante estos «símbolos» cardinales del ritual sindical (la asamblea a modo de símbolo dominante y la huelga en tanto símbolo instrumental) el liberado se define como un oficiante, como un maestro de ceremonias, cuasi-brujo, cuasi-hechicero, cuasi-curandero: también a lo largo de los distintos encuentros, reuniones, charlas, entrevistas, asesorías, conversaciones, etc., en que se desgrana su *día a día*, el liberado, procurando ajustar su actuación a un conjunto vaporoso pero ineludible de convenciones no-articuladas y de normas tácitas, desenvolviéndose de hecho en el respeto y en la aceptación de un papel predeterminado, en el acatamiento de una serie de rituales específicos, puntuales, declinables, entrelazados, asume tal condición, revistiendo su praxis de simbolismo, formalizándola, esclerotizándola, siempre en provecho de los fines perseguidos por el sindicalismo de Estado —el control de los colectivos laborales... De ahí la impresión manifestada por muchos de los trabajadores que han recurrido en alguna ocasión a una asesoría sindical, que se han acercado a algún sindicato para resolver este o aquel problema personal: ante ellos

se ha sentado algo así como una máscara sonreidora que hablaba un lenguaje maquínico y tedioso y parecía estar representando no se sabe bien qué papel en qué extraña obra trascendente. Y estos trabajadores confiesan a menudo que salieron de aquella reunión como se sale de misa, quizás vagamente consolados, reconfortados por algunas palabras acariciadoras u oportunas, con alguna recomendación mordiéndoles las sienes, pero con la sensación de haber perdido de todas formas el tiempo, de haber caído en una trampa, de haber resultado útiles a la persona que en teoría estaba allí para servirles,... Estas vagas impresiones, estas sensaciones indefinidas, corroboran no obstante una certidumbre reconocida como tal por los liberados menos interesados en auto-engañarse: la certeza de que, en tales encuentros, ante los trabajadores y sus quejas, ante los obreros y sus demandas, se está oficiando una ceremonia, está desplegándose un rito. El liberado sabe exactamente lo que tiene que decir y lo que tiene que hacer (su papel ha sido prefijado por la costumbre, por la doxa sindical); sabe cómo debe reaccionar, las poses que ha de asumir, los gestos tras los que deberá esconderse, las palabras-clave y las expresiones-mágicas que habrá de diseminar por su discurso, con astucia, con cálculo, con sentido de la oportunidad; conoce, en definitiva, a la perfección, su papel en la reunión. Y se somete a él como el párraco a la estructura de la misa, como el hechicero a los pasos de la ceremonia, como todos los oficiantes de un rito a las exigencias y dictados del mismo. El trabajador, por su parte, percibe, en efecto, esa disposición teatral, mecánica, de su interlocutor; percibe el ambiente de fingimiento, la atmósfera saturada de artificiosidad, de segundas intenciones y propósitos no-confesos. Y siente que lo más importante del acto no es él ni su problema, sino el acto mismo, la ceremonia por la ceremonia, el rito por el rito. Presiente que su comparecencia ha servido verdaderamente al hombre que, en principio, fue colocado allí para ayudarlo; que el auxiliador ha sido auxiliado; que toda la máquina institucional y burocrática del sindicato se ha visto engrasada, lubricada, con su presencia; que

sus problemas y sus expectativas han sido meramente absorbidos por tal engendro 'industrial' casi a modo de carburante; y, a fin de cuentas, que ha sido utilizado a todos los niveles, explotado en profundidad, usado y violentado. «El rito por el rito», hemos escrito; pero, en realidad, hubiéramos debido escribir «el rito por la reproducción del sindicato, el rito por la consolidación de sus jerarquías y nomenclaturas, el rito por la preservación de su estructura autoritaria y anti-democrática, el rito por la legitimación del aparato del Estado y del orden social del cual aparece como sostén y garante». «El rito por los requerimientos psico-sociales y político-económicos que satisface toda ceremonia simbólica y sobre los que funda su razón de existir»: *«el rito por la cohesión de la sociedad y por la integración del conflicto»*. El rito, en nuestro caso, por la paz de las fábricas y el orden en las calles, por la bonanza de la empresa y la incuestionabilidad del Estado. El rito como escarnio de la praxis, sucedáneo de la praxis, pseudo-praxis que trabaja como anti-praxis; el rito como conjuro contra la acción y contra la resistencia, como conjuro contra la lucha. El rito como agente de la disolución de todos los descontentos, de todas las insuisiones y de todas las incredulidades... Y el liberado, en tanto maestro y beneficiario del ritual, como funcionario del consenso, funcionario de una paz social que es también intangibilidad de la dominación social, exterminador a sueldo de la praxis y de la posibilidad misma de la lucha.

A partir de esta conceptualización preliminar del liberado como maestro y beneficiario del ritual, cabe adelantar un conjunto de hipótesis sobre el «carácter social» (**Horkheimer**) de los hombres y mujeres que han optado por esa función y por ese modo de vida. Podemos embastar una caracterización somera, aproximada, más válida para unos que para otros, de los principales rasgos de su perfil psico-sociológico. Tan cierto es que hay distintos 'tipos de liberados' como que todo el mundo no se prestaría a tal actividad, por lo que resulta lícito explorar el fondo común, la nota compartida, de los individuos involucrados en la perfidia y en la infamia

del sindicalismo de Estado. Vamos a aglutinar nuestras observaciones en torno a seis puntos cardinales, seis ventanas desde las que asomarse al alma del sindicalista contemporáneo. Estas son:

- 1_ El cinismo (P. Sloterdijk) de los *liberados*: «saber lo que se hace y seguir adelante».
- 2_ A propósito del «síndrome de *Viridiana*» (L. Buñuel) en el sindicalismo de nuestro tiempo.
- 3_ «Carácter destructivo» (W. Benjamin) y liberación sindical.
- 4_ El ascenso de la «mentalidad funcionaria» (F. Nietzsche) en los liberados 'consolidados'.
- 5_ Sobre la astucia del gestor interesado.
- 6_ Sindicalismo y «curanderismo»: el liberado como *doctor-brujo* (V. Turner).

[I]

El cinismo de los *liberados*: «saber lo que se hace y seguir adelante»

Parece innegable que, en una u otra medida, el *cinismo*, entendido como un «reconocer la ignominia de la propia función y continuar no obstante desempeñándola» (P. Sloterdijk), se halla presente en la subjetividad de la mayor parte de los liberados hoy en ejercicio. Esto quiere decir que no terminan de engañarse en relación con las finalidades últimas del Ritual al que se consagran, y que son conscientes del abismo abierto entre el discurso que glorifica su función (autojustificación sindical, ideología específica de los sindicalistas) y la naturaleza y el alcance de su práctica. Quiere decir, sobre todo, que, sabedores de esa mentira de su oficio, de los propósitos viles y denigrantes hacia los que se orienta, perseveran no obstante en el cumplimiento puntual de sus tareas asignadas, se afianzan en su condición y desdoblán su conciencia a fin de tolerarse en sí mismos aquello que no tolerarían en los demás —la

impostura, la falsía, la hipocresía, la contradicción, el servilismo, la obediencia culpable, el asentimiento mecánico, la indignidad,...

Los móviles últimos del cínico contemporáneo son, sin duda, raquíuticos y casi irrisorios: su bienestar personal, el incremento de su capacidad de consumo, una multiplicación de los signos de prosperidad y de éxito en la vida, cierta densificación de su vida social, ... Irrisorios y raquíuticos son, para nuestro caso, los beneficios que el liberado extrae de su hundimiento cotidiano en un ritual deplorable, de su progresiva y deshumanizadora familiarización con la abyección: una 'tregua' en la alienación laboral, no se sabe bien qué motivo para mirar a lo alto y levantar la cabeza en medio de una colectividad aplastada y cegada, recompensas materiales, interacción social con otras marionetas como él —marionetas de la empresa y del Estado... De ahí que todo liberado se nos aparezca como un perdedor de fondo, un hombre que ha renunciado a lo más precioso de sí mismo —la consciencia, el apego a la verdad, el derecho a decir lo que se siente y a vivir en lo que se cree, ...— para conquistar lo que menos vale y lo que menos cuenta en la comunidad: ocios con fecha de caducidad, disfrutes lastimosos, juegos de la charlatanería gregaria, etc.

El liberado sindical no es, pues, un creyente a la antigua usanza, un hombre que ha depositado su fe en una doctrina, que se ha entregado a una causa, y vive en paz consigo mismo en medio de la incomprensión o indiferencia circunstanciales de los demás. Su carne no se ha fundido con el rito, sino que, simplemente, se ha dejado vestir por él —ha sido investida o revestida por una simbología ajena y extraña que tolera interesadamente. Dicho de otra manera: el sindicalista contemporáneo no aparece nunca como un verbo hecho carne. Este es un rasgo que comparte con muchos maestros de ceremonias de las sociedades primitivas corrompidas por el hecho colonial, con muchos brujos, magos, hechiceros, augures y otros soportes del ritual mixtificado: a pesar de la fuerza que imprimen a sus palabras, a pesar del apasionamiento que revela su gesticulación, a pesar de tanto ceño fruncido, de

tanta mirada airada, de tanto aspaviento, de tanta expresión perdida o trascendente,..., estos hombres no creen realmente en lo que hacen, no están persuadidos de la verdad y del valor de su práctica, no ignoran el lado miserable y mezquino de su actividad —los «fines sociales» del ritual envilecido y el usufructo personal que pretenden extraer de su observancia y escenificación. En «*Un doctor ndembu en acción*», y refiriéndose a su amigo **Ihembí**, curandero africano, **Víctor Turner** ejemplificó el modo en que esta dimensión fraudulenta y polito-crematística sobredetermina la práctica cotidiana de los oficiantes del ritual en los contextos degradados por el imperialismo: «Ihembí se dedicó con ahínco a su práctica como doctor ‘ihamba’, haciéndose con una renta sustanciosa, ya que la gente estaba dispuesta a pagar diez chelines y hasta una libra por una ‘extracción’. El jefe Ikelenge, que había prestado cuidadosa atención a los misioneros cristianos en sus dominios, en más de una ocasión multó a Ihembí por explotación fraudulenta de la gente. No obstante, Ihembí se las arreglaba para seguir adelante con su práctica y gozaba de una amplia reputación. En varios aspectos presentaba los rasgos típicos de los doctores nedmbu: capaz, carismático, autoritario, aunque estuviera excluido de los cargos seculares por varias razones, estructurales las unas, personales las otras. Era el típico ‘marginado’ que se labra un “status” en el campo ritual, para compensar su exclusión de los cargos de autoridad en el campo político».^[2] Capital, reputación y poder: he aquí el tríptico inevitable sobre el que se asienta, desde el punto de vista de la *motivación*, la práctica cotidiana de todos los maestros venales del ritual, lo mismo en el corazón del África negra que en el ombligo del Occidente blanco. Capital, reputación y poder enmascarados, en tanto «objeto» de la práctica, por unos discursos que remiten, vaga pero perceptiblemente, al altruismo,

^[2] En «*Un doctor ndembu en acción*» (1964), incluido en «*La selva...*», págs. 414-15.

a la filantropía, al servicio a la comunidad, a la beneficencia, a un tipo u otro de redención...

Nada de esto escapa al liberado, maestro y beneficiario del ritual, que sigue no obstante adelante con su mentira, en una manifestación depurada de cinismo moderno. Para **García Gual**, «el cinismo moderno, esa ‘mala consciencia ilustrada’, busca también, como el antiguo, la senda de la felicidad, ya que no un ‘sendero de perfección’. Pero, después de tantos libros, de tantas revoluciones, de tantas críticas filosóficas, está desencantado de todo, y no mantiene la actitud de desafío a las normas abiertamente. Es un cinismo resignado. **P. Sloterdijk** cita la frase de **G. Benn**, ‘uno de los más destacados portavoces de la moderna estructura cínica’, que dice: ‘Ser tonto y tener trabajo, eso es la felicidad’, como lúcida y desvergonzada formulación del cinismo de nuestro siglo. Lo contrario: ser inteligente y cumplir una tarea supone una consciencia desgraciada en un contexto alienante»^[3]. Nos parece que el cinismo de los liberados encaja perfectamente en el retrato-robot de la estructura cínica contemporánea trazado por **Sloterdijk**, **Benn** y **García Gual** entre otros...

[II]

A propósito del «síndrome de *Viridiana*» [L. Buñuel] en el sindicalismo de nuestro tiempo.

Hay un prejuicio muy extendido entre aquellas corporaciones profesionales que se autoconciben como servicio benéfico-social, entre aquellos actores sociales que adornan su cometido con una retórica filantrópica o humanitaria (pedagogos, misioneros, psicólogos, educadores, políticos,..., y también sindicalistas), y que podemos

[3] GARCÍA GUAL, C., «*La Secta del Perro*», Alianza Editorial, Madrid, 1993, pág. 12.

denotar como «síndrome de *Viridiana*», por recordar el film y el personaje creados por **Buñuel**: la presuposición de que existen, como entidades separadas, por un lado, un colectivo social necesitado de algún tipo de socorro particular, un segmento de la comunidad al que hay que ayudar, prestar auxilio, re-habilitar, y, por otro, un conjunto de hombres y mujeres preparados para atender diligentemente tal demanda social, movidos por la conciencia del problema, si no por la conmiseración o por la lástima. Para nuestro caso, el liberado sindical tiende a presentarse como un agente de la defensa de los trabajadores ante las agresiones de la empresa, como un valedor de su causa frente a las instancias estatales. En principio, el sindicalista parece simpatizar con el colectivo socio-profesional del que procede (y del que ha escapado), como si depositara en él alguna clase de esperanza o percibiera en los trabajadores —en tanto «clase»— cierta inmanencia de la bondad, cierto rescoldo de la inocencia. Lo mismo que *Viridiana*, se aproxima a la supuesta víctima de la infamia social afectando todas las poses del altruismo, de la generosidad y del desinterés, con una sonrisa de comprensión o de complicidad dibujada estultamente en los labios; y, al igual que el personaje de **Buñuel**, retrocede espantado cuando comprueba que el objeto del auxilio, el destinatario de la prestación filantrópica, no coincide con el estereotipo burdo (mítico, idealizado) que de él manejaba y muestra unos perfiles inquietantes, desagradables, molestos o enojosos —no menos que la riqueza, la pobreza corrompe; casi tanto como el acomodo, el dolor degrada, inmoraliza—. Los liberados se quejan, entonces, de la escasa ‘solidaridad’ de los trabajadores, de su nula disposición para una lucha colectiva, de su ‘falta de conciencia’, de la mezquindad inusitada de sus intereses, del estrechamiento de sus perspectivas político-ideológicas, de su centramiento obsesivo y excluyente en el campo de reivindicación material, salarial, corporativo,... Y, afectados de pleno por un desencanto que es casi parte de su cinismo, de su mentira íntima, se mantienen en sus puestos —vale decir, en sus privilegios— responsabilizando a

los colectivos obreros de su propia condición subalterna y aceptando el estado de las cosas socio-laborales como si nada pudiera ya oponérsele.

El «desencanto» de *Viridiana* se resuelve como un regreso a lo dado, a la cotidianidad alienada y alienante, a la norma afectiva y sexual establecida, en un abandono de sus ideales y de sus prácticas ‘benefactoras’. El «desencanto» de los liberados se materializa en otro regreso, en un retorno al lado gris y tedioso de su actividad; en la reincorporación a aquellos roles mecánicos e irrelevantes, profundamente ritualizados, que lo erigen en el habitante de departamentos patéticos, de despachos lastimeros, donde ejerce de escucha-gestor interesado —escucha de raquíticos problemas personales y descontentos a la carta sin poesía ni trascendencia, gestor de ambiciones egoístas y de propósitos particulares... Y es por esta puerta por donde se reinstala el rito en la praxis cotidiana de los sindicalistas: maneras prefijadas de atender y de responder a las demandas, gestos exigidos por las circunstancias, obediencia estricta a una lógica de la situación en la que cada actor conoce su papel y se comporta como es debido, recurso masivo a determinadas frases hechas y a un conjunto limitado de poses de conveniencia, un modo maquínico de poner en marcha procesos que no llevan a ninguna parte o que llevan a los lugares de siempre,... El liberado, en definitiva, cae en el rito, redundando en la anestesia y en la malevolencia de los símbolos integradores, como consecuencia, entre otras cosas, de una inconfundible patología profesional: el «síndrome de *Viridiana*».

[III]
«Carácter destructivo» [W. Benjamin]
y liberación sindical

En un texto quizás ambiguo, **W. Benjamin** describió un tipo de carácter, una estructura de la personalidad, que, en nuestra opinión, halla entre los liberados de nuestros días no pocos exponentes: el «carácter destructivo». Esta psicología, que termina anegando el pathos destructivo 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 demolidoras desde un cierto acomodo, desde una inocultable seguridad, desde un estar a salvo de las consencuencias previsibles de aquel rechazo y de aquella demolición. El «carácter destructivo» aboga por una connoción en la que no arriesga personalmente nada, unos trastocamientos que en nada 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 de Dios, los gestos de la negación insobornable con el soborno de una afirmación no-declarada. En tanto «carácter destructivo», el liberado sindical se incapacita para la verdadera praxis transformadora, disuelve e inoculiza 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^[4]. Ritual y casi hipócrita, la ‘destrucción’ por la que suspiran muchos sindicalistas vale lo mismo que una consigna de rebelión escrita en la arena de la playa por un hombre desocupado que toma el sol entre bostezos: no es sincera, y la borrará cualquier pequeña ola...

[IV]

El ascenso de la «mentalidad funcionaria» [F. Nietzsche] en los liberados ‘consolidados’

El «funcionario» es un hombre que ha soldado su vida al Estado. A cambio de sus servicios perpetuos, la instancia estatal le proporciona seguridad (económica, en primer lugar) y otras recompensas materiales y simbólicas. La mentalidad funcionaria, descrita por Nietzsche entre otros, se halla muy marcada por esa circunstancia de *vivir a salvo*, y por la consciencia de que, en contrapartida, se ha de obedecer, se ha de seguir las normas, se ha de guardar y hacer guardar la legalidad vigente. En cierto sentido, el liberado ‘consolidado’, el sindicalista que ha encontrado el modo de escapar permanentemente del trabajo, que se ha adherido al aparato burocrático de la organización, que ha hecho carrera político-sindical, aparece hoy como un tipo rebajado de funcionario, una suerte de funcionario menor, o para-funcionario, que vive igualmente a cobijo de la penuria, aferrado a un conjunto nebuloso de privilegios y de prerrogativas. En su discurso, como ocurre con el de los funcionarios *sensu estricto*, la palabra «ley» juega cada vez un papel mayor; y en su comportamiento, al igual que en el de todos los ‘servidores del Estado’, la transgresión, el ilegalismo, la mera autonomía, brillan prácticamente por su ausencia. Este li-

[4] Véase BENJAMIN, W., «El carácter destructivo», en «Discursos Interrumpidos 1», Taurus, Madrid, 1975.

berado consolidado se convierte, entonces, en un hombre temeroso, aterrado por la posibilidad de empeorar, de perder sus derechos, de caer del privilegio; un hombre que se auto-reprime y que reprime, que se auto-modera y que modera, que valora por encima de todo la estabilidad, la regularidad, la previsibilidad, la continuidad y la repetición. Se convierte, por decirlo en pocas palabras, en un «aniquilador de la disensión» y en un «exterminador de la diferencia». Es el hombre del consenso y de la perseverancia testaruda en Lo Mismo. Nietzsche diría que es un ser que ha perdido irremisiblemente el sentido de la tierra^[5]; y Artaud remarcaría que ha dado la espalda asimismo a las exigencias irrestañables del cuerpo^[6]. Hombre de la existencia muelle, de los pequeños placeres para el día y los pequeños placeres para la noche, «envenenador y calumniador de la vida»^[7], inventor de la felicidad —entendiendo por «felicidad» el sucio disfrute, el lamentable bienestar, de aquellos que, por haber vendido su alma al Estado, son ya tan ineptos para la plegaria como para la blasfemia, incapaces de odiar tanto como de amar, hombres y mujeres de un hueco en el lugar del corazón...

Si hemos definido, en otra parte, el sindicato como una entidad para-estatal, no debe extrañar que conceptuemos también al *liberado* como una especie de para-funcionario, un funcionario temporal si se quiere, transitorio, pero identificado en su psicología de fondo, en su perfil caracteriológico, con esos otros hombres que han jurado fidelidad eterna a Leviatán y agotan sus días entre las cuatro paredes cartesianas de la Propiedad, la Familia, el Trabajo y la Ley, esos otros «moribundos y emponzoñadores de

[5] NIETZSCHE, F., «*Así habló Zaratustra*», Alianza, Madrid, 1985, pág. 34.

[6] ARTAUD, A., «*Van Gogh: el suicidado de la sociedad y Para acabar de una vez con el Juicio de Dios*», Fundamentos, Madrid, 1977, pág. 261 y siguientes.

[7] NIETZSCHE, F., op. cit., págs. 38-40.

la existencia», como los llamó el filósofo del martillo^[8], «hombres comunes que ignoran hasta qué punto puede llegar el vicio de tener un cuerpo y de servirse de ese cuerpo», tal los consideraba el autor de «*Para acabar...*»^[9], tropa de reconciliadores sin escrúpulos y pacificadores a punta de pistola, inteligencias prostituidas y sensibilidades malbaratadas, garantía y sostén de la ignominia social y de la opresión política...

Como signo de este ascenso de la mentalidad funcionaria entre los liberados consolidados, encontramos la preeminencia otorgada a los intereses del propio sindicato en tanto organización burocrática, que se antepone a las expectativas de los colectivos laborales y a las exigencias circunstanciales de la praxis. El sindicalista arraigado en su condición mira en primer lugar por la bonanza y el fortalecimiento de la institución para la que trabaja, por la estabilidad del organismo al que ha amarrado su presente y parte de su futuro. Es, desde este punto de vista, una encarnación de la estructura, el soporte vivo del aparato. Habitado, por otra parte, a vivir del trabajo de los demás, nada teme tanto como el regreso a la condición obrera, como su re-asalarización, ya que empieza a considerar como un derecho adquirido e inviolable esa existencia suya de 'liberto', de hombre que ha hallado el modo de evadirse de la mazmorra laboral. También como un signo de la mentalidad funcionaria en ascenso cabe destacar su progresivo pragmatismo, su posibilismo, su eclecticismo, su pretendido realismo político-social, su horror al exceso, su antipatía a los gestos de insumisión y a las explosiones lúdicas, su pánico ante lo espontáneo y lo no-calculado...

Con todos estos rasgos, la subjetividad del para-funcionario sindical acentúa sus analogías con el carácter de aquel conjunto

[8] Op. cit., págs. 34-35.

[9] Op. cit., pag. 261.

de curanderos, brujos, hechiceros,..., descritos por **Víctor Turner**: se trata, en ambos casos, de hombres que han ascendido materialmente, que han progresado en la escala social, en virtud de alguna cualidad de su naturaleza, de cierta feroz determinación de su deseo; hombres que se han instalado en el privilegio y en la distinción social, en la estima comunitaria, por su propio esfuerzo (recordemos a **Ihembí**), por una conquista de su voluntad y de su tenacidad, y no por el azar de un patrimonio heredado o de una adscripción social de nacimiento... Por decirlo coloquialmente, la personalidad del sindicalista liberado, lo mismo que la de los funcionarios de las sociedades occidentales modernas y la de los doctores-brujos de determinadas sociedades primitivas y de algunas comunidades africanas contemporáneas, es la personalidad de un 'tropa', de un 'advenedizo', individuo que desde el principio ha ido «terriblemente a la suya»... La relación del parafuncionario sindical con el ordenamiento social y político instituido es también semejante a la relación que los curanderos y doctores-brujos sostenían con las redes de jerarquías y los usos de dominación propios de sus culturas en el trance de su infección por Occidente: conscientes de que sus prerrogativas personales y sus posiciones de privilegio dependían del mantenimiento de un particular conformación política y socio-cultural, se erigían —a su manera— en un factor de reproducción de las estructuras vigentes, disuadiendo cotidianamente a los hombres de vivir fuera de la Norma primitivo-colonial y de oponerse a lo establecido, tal meros 'propagandistas' de los sistemas de saber-poder imperantes. **Víctor Turner** ha esclarecido de un modo admirable el sentido de esa contribución al sostenimiento del orden social y político desde las prácticas «adivinatorias» de los doctores-brujos y curanderos ndembu, suerte de para-funcionarios muy próxima a la representada por los liberados sindicales de nuestras sociedades: «El principal cometido de Ihembí (doctor-brujo, curandero, adivino) era hacer que los individuos fueran capaces de representar sus papeles sociales de forma lograda, en el interior de la estructura

tradicional de las posiciones sociales. La enfermedad no era para él más que la señal de una indebida desviación de la norma^[10]. No sorprende, por ello, que la manera en que los doctores-brujos ndembu se acercan al «conflicto», el modo en que abordan su resolución, halle sorprendentes analogías con la disposición y las técnicas empleadas por los «sindicalistas profesionales» para inmiscuirse en los descontentos laborales y establecer las formas de su disolución. De nuevo **Turner**, descubriendo en las prácticas del curanderismo africano lo que cada día se hace más evidente en la labor de los liberados sindicales occidentales: «Al parecer, los ‘doctores’ ndembu consideran su tarea más que como una cura individual, como un remedio a los males del grupo. La enfermedad del paciente es sobre todo signo de que ‘algo anda mal’ en el grupo corporativo. El paciente no se pondrá mejor hasta que todas las tensiones y agresiones en las interrelaciones del grupo no hayan sido sacadas a la luz y sometidas a tratamiento ritual. Ya he mostrado lo complejas que tales relaciones pueden ser, y de qué modo los conflictos que tienen lugar en una dimensión social pueden reverberar en las otras. La tarea del doctor es tantear las diversas corrientes de afecto asociadas con estos conflictos y con las disputas sociales e interpersonales en que se manifiestan, y canalizarlas en una dirección socialmente positiva. Las energías brutas en conflicto quedan así domesticadas al servicio del orden social tradicional».^[11]

[10] TURNER, V., «Un doctor ndembu en acción», op. cit., pág. 438.

[11] Ibid.

[V]

Sobre la astucia del gestor interesado

El doctor-brujo ndembu tardío, lo mismo que el liberado sindical occidental, es, ante todo, un hombre astuto. Y un hombre que explota sobradamente, en provecho propio, esa cualidad suya. Su intervención en los conflictos de los demás, su labor como gestor de disputas y desavenencias ajenas, se rige siempre por la satisfacción astuta y disimulada de sus propios intereses. Inmiscuyéndose en las luchas de los otros, hablando sin descanso de la causa de los trabajadores, el liberado sindical, en realidad, no hace más que proseguir su propia lucha en pos de la exención laboral y del acomodo y defender su causa personal de hombre que desea arraigar duraderamente en el privilegio. Todo esto, por supuesto, no es pensable sin una dosis estimable de hipocresía —es la hipocresía del operador interesado... **Turner** ha aludido en diferentes ocasiones a esa especie egoísta de talento, a esa inteligencia práctica, a esa sutileza carroñera de la imaginación, ejemplificándola en el caso de **Ihembí**, doctor-brujo ndembu que se labró un puesto destacado en la sociedad y en la estima comunitaria gracias a aquellas artes innobles de la mediación interesada en los problemas de los otros^[12]. Y, como fundamento de las prácticas «adivinatorias» de estos doctores-brujos, ha sorprendido un trabajo arduo, concienzudo, de análisis racional; una labor, muy poco 'sobrenatural', de observación, recogida de datos, documentación, experiencia, información y hasta asesoramiento, sistematización y reflexión recapitulatoria, que desemboca en el diagnóstico y en la terapia; una tarea minuciosa que el curandero lleva a cabo sin perder nunca de vista sus intereses particulares en el asunto, aquello que se juega personalmente, todo cuanto tiene que ganar y que per-

[12] Op. cit., págs. 413-15.

der en la mediación solicitada... No es muy distinto el caso de los sindicalistas contemporáneos, que basan sus gestiones en un conocimiento personal, constantemente re-actualizado (fruto de la experiencia y de la observación, de la intuición y del análisis), del ámbito del trabajo, de las relaciones de fuerza que lo constituyen, del juego de los intereses personales y de grupo que en él se cruzan, del telón de fondo social e institucional sobre el que se dibujan los conflictos, de las estructuras de la personalidad (o tipos de carácter) más frecuentes entre los trabajadores y los empresarios, entre los directivos y los burócratas, de los ejes no-declarados en torno a los cuales giran los remolinos de la simpatía colectiva y de los afectos gremiales, de las ambiciones dominantes y las obsesiones «de referencia» que pueblan el imaginario social laboral,... Conocimiento personal rigurosamente ‘usufructuado’ en la gestión, sometido a la criba del *provecho propio*, rentabilizado en aras de unas causas estrictamente idiosincrásicas... «Astucia» e «interés», en definitiva, sobre la base de un trabajo riguroso de exploración social y psicológica: he aquí la esencia del curanderismo africano bajo la hibridación colonialista lo mismo que del curanderismo sindical.

Víctor Turner ha señalado este fundamento analítico de las prácticas adivinatorias ndembu en varios trabajos. En «*La selva de los símbolos*», anotó lo siguiente: «Ihembu poseía toda la información e incluso era capaz de hacer los análisis que aquí presentaré, pues su trabajo consistía precisamente en el estudio de las relaciones sociales, con vistas a diagnosticar la incidencia y las pautas de las tensiones, para intentar reducirlas mediante el empleo de sus ritos»^[13]. Y, en otra parte, caracterizó así los prolegómenos de la actuación ‘curativa’ de los adivinos: «El adivino claramente sabe que está investigando en el interior de un contexto social par-

[13] Op. cit., pág. 415.

ticular. Establece pues, en primer lugar, la ubicación del cliente —primeramente la jefatura a que pertenece, luego la subjefatura, la vecindad (el conjunto de poblados vecinos) y, finalmente, el poblado de la víctima. Cada una de estas unidades políticas tiene características especiales: divisiones faccionales, rivalidades entre poblados, personalidades dominantes, grupos nucleados y dispersos de parentescos, cada uno de ellos con una historia propia de asentamiento y migración. Un adivino experimentado ya de por sí conoce el estado momentáneo de los diversos subsistemas, a partir de otras consultas previas y del continuo chismorreo de los viajeros. Luego se asegura de cuál es el estado de las relaciones entre la víctima y los que han venido a consultarle. En esta tarea se ve asistido por su conocimiento de las categorías de personas que típicamente componen cada poblado: el matrilineaje de la víctima, sus parientes patrilineales, afines, cognaticios y personas no emparentadas con él. Averigua el tipo y la naturaleza de las relaciones que la víctima mantiene con el caudillo del poblado, y orienta su atención hacia el matrilineaje del cacique, descubriendo en cuántos sublinajes se halla segmentado. Cuando termina sus pesquisas, el adivino tiene ya un cuadro completo de la estructura del poblado en ese momento, y del lugar que en la red de relaciones ocupa la víctima».^[14]

[14] Op. cit., pág. 416.

[VI]
Sindicalismo y «curanderismo»:
el liberado como *doctor brujo* [V. Turner]

A manera de recapitulación, podemos establecer que la práctica sindical contemporánea coloca al liberado en una posición social e interpersonal general que recuerda la ubicación y las funciones asignadas a los doctores-brujos ndembu, al menos tal y como **Víctor Turner** las describe. Desde esta perspectiva, el liberado sindical, sentado ante el trabajador que recurre a él para solventar algún problema (y afectado por aquel «síndrome de *Viridiana*» que lo persuade de que no es ya 'otro' su cometido), se nos aparece como una de las versiones modernas de los curanderos primitivos en el contexto del imperialismo, una suerte de brujo, de adivino, que desplegará una actividad profundamente ritualizada para dar satisfacción a la demanda en el cumplimiento de las normas tácitas que permiten la reproducción del orden socio-laboral vigente, obteniendo de paso unos beneficios personales —como, p.ej., la justificación de su papel— que tenderán a consolidarlo en el privilegio y que él se encargará de disimular cínicamente, al modo de la mayor parte de los funcionarios y como uno más de los servidores del Estado.

Astuto e interesado, el liberado sindical se separa del resto de la comunidad laboral y justifica sus prerrogativas mediante los servicios que alega prestar al resto de sus ex-compañeros. Sin embargo, no son los individuos concretos del mundo del trabajo los beneficiarios últimos de su práctica, sino el sistema socio-político general —que lo ha reclutado, erigiéndolo en una especie de parafuncionario, para que tramite toda demanda, atienda todo descontento, en la salvaguarda de las normas y los valores del Orden establecido. Cómodo en su papel, armado de cinismo, apoyándose de vez en cuando en una retórica destructiva que oculta su conformismo secreto, y presentándose como un hombre defraudado por los supuestos destinatarios de sus servicios, el liberado

irá arraigando en la ética y en la estética de la pequeña burguesía, de la clase media acomodada, acogiendo insidiosamente los códigos de represión y reconducción del deseo que caracterizan a la subjetividad funcionaria. El «rito», los «símbolos dominantes» no menos que los «instrumentales», le sirven para legitimar su papel y contribuir a la cohesión del orden político-social. Siendo mucho lo que se espera de él, no es demasiado lo que se le exige: un conocimiento del medio, una permanente exploración del estado de la comunidad laboral, un ejercicio cotidiano del análisis psico-sociológico e institucional...

Doctor-brujo, curandero, advino, neo-Ihembí, el liberado sindical de nuestro tiempo es simplemente un arribista, un hedonista, que ha fundido su causa personal con la causa del Estado y mantiene a la comunidad laboral en la engañifa de que existe para servirla. Individuo particularmente cínico, mentiroso profesional, agente del orden real y del desorden aparente, policía soterrado de la subjetividad, no se merece más respeto que el que hoy profesamos a aquellos kapos de los campos de concentración alemanes, ratas astutas procurando vivir mejor que el resto de sus compañeros de presidio.

[3 de febrero de 2009]

ES «IDIOTA» CONDENAR LA VIOLENCIA

Los defensores de lo establecido, aquellos que viven bien en un mundo tan monstruoso como el nuestro (mundo nuestro que *condena a muerte* a miles de niños africanos cada día, que condena a la indigencia a millones de personas del llamado «Sur», que condena a la privación, a la enfermedad, a la emigración, a la cárcel, a la locura,... a miles de millones de seres humanos), se sienten horrorizados cuando alguien *no condena* la violencia, sobre todo si no condena la violencia que atenta contra sus intereses particulares y de clase.

Pero la *violencia* constituye un asunto de reflexión y de debate filosófico desde la Antigüedad, en lo que nos concierne como occidentales. Es un asunto al que han dedicado horas de meditación los filósofos griegos, los pensadores cristianos, los prohombres intelectuales de la Ilustración y de la Modernidad, los escritores contemporáneos,...

Y, en ese trayecto, se habló del «derecho de rebelión», de la pertinencia del «tiranicidio», de la «pura violencia sagrada contra la coerción», de la violencia como «partera de toda vieja sociedad que anda grávida de una nueva», de la «legítima defensa agresiva»,...

La violencia es una *constante* histórica: para negar esto hay que ser «idiota». La democracia representativa que tanto se elogia hoy solo fue posible después de la *masacre* de una Revolución y una posterior campaña de encarcelamientos, ejecuciones, asesinatos 'políticos'... En el reverso de la bandera de la Democracia encontramos una *guillotina*. Y no se equivocó **Cioran** cuando conceptuó el liberalismo, que en nuestros días se celebra sin descanso, como

una «falsificación sanguinaria». Mucho antes, **Anatole France**, a quien las consecuencias de la *violenta* liberación moderna casi salpicaron, dijo prácticamente lo mismo.

Los demócratas de la actualidad son los hijos de esa violencia, pero tal violencia se les niega a cuantos quieren forjar un mundo mejor, a fin de cuentas menos sangriento, menos opresivo. Y se persigue, se anatematiza, se encarcela a los que, pensando fríamente las cosas, advirtiendo el papel de la violencia en la historia, observando y a veces padeciendo los modales crueles de los poderes establecidos, se niegan a condenar la violencia.

«Usé la violencia para establecerme, y ahora la proscribo para que nadie acabe con mi establecimiento»: esta es la clave de la reprobación *liberal* de la violencia.

Pero ocurre que hay un «algo más» que este criticismo no ha tenido suficientemente en cuenta: quienes se niegan a condenar la violencia, quienes en el futuro se plantearán seriamente la posibilidad de ser violentos, violentos de verdad, piensan *también* en aquello que el mero interés capitalista excluye de su perspectiva: piensan en el planeta, en la naturaleza, en las diversas formas de vida, en la *utopía última* de que la humanidad no tenga que desaparecer del Orbe.

Es así como se entiende el posicionamiento *testamentario* de **Günther Anders**, a sus ochenta y cinco años. El llamado «filósofo de la barbarie», pensador *pacifista* por excelencia, un *moralista* que nunca ocultó su condición, después de visitar Auschwitz e Hiroshima, y de vivir *bajo* nuestras democracias, con sus dedos artríticos aún escribió: «La única salida es la violencia»... El título de su obra es significativo, y una enseñanza para el futuro: «*¿Violencia, sí o no? (Una discusión necesaria)*».

Creo que es «idiota» condenar sin más cada acto violento. Condenar toda violencia contra el *estado de las cosas* contemporáneo puede rentar políticamente, dar votos, asegurarle a uno el puesto en una u otra esfera institucional,...Pero no se hace cargo de la gravedad de la situación actual y no quiere reconocer la valentía

del pensamiento crítico al afrontar una duda que verdaderamente cuenta para miles de millones de personas: «¿Violencia, sí o no?»

Los griegos entendían que la esfera de la privacidad, del mero individuo haciéndose cargo de sus necesidades de reproducción, el ámbito estrecho de la intimidad y de la familia, era «idiota», pues no podía abrirse a lo que acontecía más allá de sus clausuras constitutivas —**Hannah Arendt** lo transcribió muy bien en sus apuntes preparatorios de un proyecto que no llegó a consumar: «¿*Qué es la política?*». Y yo estimo que es «idiota» la posición actual del Hogar Occidental, de la familia euro-norteamericana, pues son muchas las cosas trascendentes que están sucediendo en el ‘más allá de nuestro acomodo’ y también son bastantes las cosas que, *contra* nuestro acomodo, irrumpen en tantas partes y tienen que ver con la violencia.

Queda claro que, desde nuestro idiotismo, solo alcanzamos a condenar la violencia. Queda claro que estamos condenados.

[1 de abril de 2008]



LOS ABANICOS DE LA REVUELTA
EN AMÉRICA LATINA

[I]

¿Revolución sin revolucionarios?

[Chávez, Venezuela y el Hombre Nuevo]

*[Ensayo de aproximación crítica al experimento político bolivariano
desde la perspectiva antipedagógica]*

[A]

Tras diecisiete días en Venezuela, impartiendo conferencias en universidades y centros culturales ‘oficialistas’, charlando con profesores, estudiantes, políticos y burócratas comprometidos con el proceso político bolivariano, hemos alcanzado un desasosegante haz de sospechas. Nos parece que el experimento social venezolano se halla irremediablemente viciado, y muy poco cabe esperar de ese viraje para los anhelos libertarios. No por ello dejamos de reconocer la oportunidad de los cortafuegos estratégicos que ha sabido levantar contra los apetitos insaciables del Capital internacional y de las oligarquías locales. Si no un dique, al menos una esclusa se ha constituido en Venezuela para *regular* los caudales del torrente imperialista que, de todas formas, continúa anegando el país. Quede claro también, desde el principio, nuestra máxima aversión al estado de cosas que antecedió a la intervención chavizta y nuestra repugnancia casi física ante los ladridos desesperados de

esos perros de presa capitalistas que el común de los venezolanos nombra, muy acertadamente, «escuálidos». Porque apenas resulta concebible mayor escualidez mental que la de estos jerifaltes homicidas recién recortados en sus prerrogativas.

Pero, como críticos radicales de la Educación Administrada, de la Escuela por definición «capitalista», tememos una Revolución que se asiste de los conceptos y de los procedimientos más abominables de la pedagogía occidental, que revitaliza el principio mismo de Auschwitz (no es una circunstancia irrelevante que, entre los apresados y encarcelados por oponerse al nuevo rumbo político, se hallen, según nos comentaron en el *Centro de la Cultura Libertaria de Bogotá*, jóvenes del llamado *movimiento alternativo*, anarquistas, sensibilidades anti-autoritarias, socialistas no-dogmáticos,...); desconfiamos de un Reformismo que se apoya en las categorías filosóficas de la Modernidad opresiva («lisiada», «genocida» y «perfectamente cínica», como cabría adjetivar alterando sin traición palabras de otros, **Adorno** y **Sloterdijk** entre ellos), que se funda en la vieja Razón política lo mismo que **Stalin**, igual que **Hitler**, tal nuestras Democracias Liberales.

[B]

En la coyuntura histórica de la *crisis de las lógicas políticas clásicas*, cuando las subjetividades menos adocenadas se abren por fin a una crítica radical de la Razón política, a un cuestionamiento de esa forma burguesa de racionalidad soldada desde el origen a los motivos del Estado y de la Producción (y que se materializaba en instituciones y prácticas hoy menos amordazadas que represivas, como los sindicatos, los partidos, la huelga corporativa, etc.), en este trance del ocaso de los «ídolos del foro» (**F. Bacon**), no podemos aplaudir un proceso en última instancia burocrático, necesariamente homogeneizador, mercantilista y desarrollista según los parámetros del Capital... Lo ‘padece’ hoy la Naturaleza, como no escapa a casi nadie, ni siquiera a lo más salvable de la Nomenclatura, que mira con amortiguado complejo de culpa (habría que

decir, mejor, *conciencia de culpa*) las destrucciones aberrantes en el Amazonas; lo ‘padecen’ las comunidades indígenas, de nuevo amenazadas por un Estado avasallador, incapaz de tolerar la diferencia, de respetar el *localismo trascendente* de los pueblos indios, dispuesto a vehicular las estrategias maquiavélicas del soborno y del chantaje para absorber e integrar esos reductos tradicionalmente hostiles a todo poder central omnívoro y a toda filosofía política universalista; lo ‘padecen’ los trabajadores reflexivos que no han sucumbido al *mesianismo* ambiente y detestan un movimiento caudillista, que pudiera desembocar en las viejas y tristes playas del Populismo demagógico.

[C]

Buena parte de los sectores populares son «chaviztas» por mesianismo; círculos de las clases medias y de la intelectualidad son «socialistas» por ilustración; y la burguesía venezolana es, al mismo tiempo, «anti-chavizta» y «anti-socialista» por interés...

En esta tesitura, el experimento bolivariano se ve forzado a implementar una *ofensiva escolar*, una dinámica culturizadora ‘oficial’ que procura convertir el Mesianismo (ese cheque en blanco que los pobres dan a **Chávez**, esa fidelidad ciega al Jefe, ese amor inmenso al Salvador de la Patria) en Socialismo, en *conciencia revolucionaria*; y aparecen las Misiones educativas (Misión **Robinson**, Misión **Sucre**, etc.), plegadas sobre el modelo de la evangelización, de la prédica, del «poder pastoral» (**Foucault**), de la «moral de los establos» (**Nietzsche**), de la praxis *demiúrgica*, moldeadora de la personalidad. Se procede a una auténtica «colonización interior» (**Provansal**), alentada por la tropa elitista de los Educadores-Conciencia, fundada en la separación ideológica entre una *aristocracia del saber* preparada para irradiar el Conocimiento y la Verdad (**Althusser**, por un lado, y **Lévi-Leblond**, por otro, hablaron, a este respecto, de una «ideología del experto o de la competencia») y unas *masas subalternas* que viven en la semi-oscuridad, en la ignorancia, en el error, y que es preciso ‘desalienar y encauzar’.

Al lado del Educador, como siempre, prolifera el Mito, el personaje histórico sacralizado, beatificado, glorificado: **Bolívar** más que **Santander**, el maestro **Rodríguez, Francisco de Miranda**,... Y, como soporte, se articula una impúdica manipulación de la historia, una soberana falsificación de la memoria, que genera Héroes y Gestas, Redentores y Campañas Épicas, Monumentos y Leyendas,... Sacando partido de un autor por lo demás muy poco aprovechable, excelente mediocridad seducida por el Pensamiento Único, nos referimos a **Jurgen Habermas**, epígono vergonzante de la *Escuela de Frankfurt*, diríamos que asistimos a la monótona, indefectible y mil veces transida «empresa de legitimación» (historiográfica, ideológica, cultural,...) del orden político establecido. Mucho más sugerente, **Nietzsche** había hablado, para estas operaciones sobre el pasado, del recurso a una «historia demagógica y religiosa», que, para justificar el presente, lanza sobre el ayer una *mirada de fin del mundo*. Ocurre en todas partes, desde luego. Pero desalienta, y sobre todo ‘delata’, que un proceso supuestamente revolucionario, orientado, si creemos en sus eslóganes, a forjar una Nueva Humanidad sobre la Tierra, no constituya una excepción...

Para llevar a buen término este programa evangelizador (que nos recuerda la primera intrusión del cristianismo en el área y la posterior generalización coercitiva de las escuelas), único expediente reparador ante la coyuntura inaudita de *una Revolución sin revolucionarios* (no es lo mismo esperarlo todo de **Chávez** que estar dispuesto a sacrificarse en aras de un proyecto de transformación social), se fortalece la Nomenclatura, se ensancha la fila de los ‘designados’ por el Régimen, se reparten puestos, privilegios y prebendas a los ‘elegidos’ para la Alta Misión Proselitista, para el Sublime Esfuerzo Adoctrinador. Y nadie más propenso a la corrupción y al fraude, al cohecho y a la prevaricación, que un Educador mimado por la Autoridad... Conocimos gente así, en la quincena de nuestra visita... Por otra parte, nada más alejado del fomento del criticismo y la independencia de criterio, nada

más extraño a una estimulación de la autonomía moral e intelectual, nada más ajeno al Hombre Consciente cuyo advenimiento se reclama y en nombre del cual las Misiones educativas surcan el país, que una praxis de inculcación ideológica intensiva, con currículos regulados por las autoridades culturales, surtidora sin fatiga de consignas políticas fabricadas en despachos conspicuos, entregada a una recitación incansable de un Texto Primero canonizado y centrada una y mil veces sobre la figura de ese Hombre Necio, estultísimo, el más vil de los hombres, el hombre caduco que llamamos «Profesor». **George Steiner** nos ha recordado, en «*Lecciones de los maestros*», la índole nefastamente religiosa de este personaje: «El Profesor no es más, pero tampoco menos, que un auditor y mensajero cuya receptividad, inspirada y luego educada, le ha permitido aprender un “logos” revelado, la “Palabra”, que “era en un principio”. Este es, en esencia, el modelo que presta también validez al maestro de la Tora, al explicador del Corán y al comentador del Nuevo Testamento». E **Ivan Illich** llamó la atención sobre el *currículum oculto* de la práctica profesoral, que en todo lugar y en todo tiempo enseña subordinación y asentimiento, obediencia y conformismo, aun cuando la *pedagogía explícita* se centre en temas como el socialismo, la liberación de la mujer o el anti-imperialismo.

Y lo que no se está dando, al menos con la intensidad que la tarea requeriría, es una atención sin prejuicios a los procesos populares de auto-educación, auto-expresión, auto-organización cultural; no se está incentivando la densificación de la red educativa informal, no-estatal, no-escolar, no-institucional. No se favorece esta dirección cultural que parte de abajo y aspira a ascender; no se atienden los saberes tradicionalmente excluidos y silenciados; no se estima el relato inclemente del pobre irredimible, la voz de los desahuciados, extraviados y auto-marginados, discurso inmune a las fanfarrias doctrinales, que, ciertamente, no cabe en los idearios progresistas o socialistas de la gente bien, y pone sobre la mesa aspectos perturbadores, contradictorios, abi-

garrados, indigeribles, dinamita ‘sin marca’ para hacer estallar las cajas de caudales espirituales de los ricachones de izquierdas y de toda esa plaga de benefactores sociales que aspira a ganarse algún cielo mediante su ejercicio docente o su infra-ejercicio político. No se contempla el ámbito de la educación extra-escolar, anti-escolar, callejera, espontánea, cotidiana. Se desprestigian, incluso, los esfuerzos autónomos de transmisión y elaboración del saber, los proyectos populares de socialización no-pesquisada de la cultura, porque hay un interés altísimo en promocionar las dinámicas opuestas, las tecnologías adoctrinadoras, escolares o para-escolares, que caen *de arriba* como un mandato divino y tienen por objeto adaptar el material humano a las exigencias de la máquina política hegemónica. Absolutamente descartada queda, en este contexto, la menor reivindicación de un nuevo, aunque díscolo, «derecho humano»: derecho a la objeción escolar, a no padecer el secuestro ‘educativo’, a no convertirse en un ‘prisionero a intervalos’, a no escuchar discursos que, a veces como cuchillos, cada vez más como caramelos envenenados, de hecho dañan y de hecho hieren...

Solo hay escuela donde hay opresión; y solo se prorroga la escuela donde se pretende asimismo prorrogar la opresión. Así lo entendió **Marx**, que sugirió para los días del Reino de la Libertad un horizonte inequívoco de desaparición progresiva de la escuela (la comuna, la fábrica, la multiplicación aleatoria de centros culturales, colectivos, asociaciones, etc., absorberían las funciones usurpadas por la Escuela bajo el Capitalismo y se presentarían como ‘útiles’, ‘instancias’, ‘herramientas’ para la auto-educación de la población; se erigirían en instrumentos no-coactivos para la auto-formación en libertad de hombres y mujeres autónomos). Así lo conceptuó también **Blonskij**, pronto marginado del proceso cultural soviético...

[D]

Las autoridades políticas y culturales bolivarianas, dentro de su programa de legitimación y de su proyecto de reproducción ideológica, han recuperado un concepto que, ciertamente, tiende a caer periódicamente en manos desaprensivas: la idea del Hombre Nuevo. Y han edificado una horrorosa Patraña...

Como indicábamos, al servicio del Hombre Nuevo futurible, para contribuir a su advenimiento, se ha creado un ejército de Educadores, de Profesores *en misión*. Educadores «mercenarios», en el doble sentido de la palabra (en el sentido político, en tanto se insertan, tal un eslabón, en la cadena del autoritarismo, y mandan porque obedecen y obedecen para mandar; y, en el sentido económico, por ‘facturar servicios’, cobrando honorarios por su supuesta dedicación a la causa de la mejora de la Humanidad), vendidos que calcan en sus determinaciones esenciales a aquel Hombre Viejísimos de la Antigüedad Griega, figura primigenia del despotismo moral y cultural de Occidente, el Enseñante *retribuido*, el Maestro sofista por ejemplo, también ambulante, también peregrino, ganándose asimismo la vida como Instructor desplazado...

Para contribuir a la forja del Hombre Nuevo se recurre, pues, a un Hombre Viejo. Y se confía también en una Institución Vieja, la Escuela, dispositivo de «reforma moral» de la juventud inseparable de la génesis y paulatina remodelación del Capitalismo, engendro burgués donde los haya, artefacto diseñado y constantemente re-diseñado para la adaptación del material humano a los requerimientos de la Producción y del Estado.

Jamás de la Escuela ha salido un Hombre Nuevo: conseguía, meramente, un Hombre Viejo corregido, un Hombre Viejo del cual se había extirpado su afición al desorden, su proclividad a la desobediencia, su potencial crítico y subversivo, su amor a la libertad y al saber no-dirigido. La radical ambivalencia del ser humano (su dualidad y bipolaridad esenciales) era *trabajada* en la institución escolar, aplastada, persiguiendo en todo momento el

modelo —¿no deberíamos decir la escuela?— del «hombre unidimensional», por rehabilitar la expresión de **H. Marcuse**.

También el nazismo aspiró a la emergencia y proliferación de un Hombre Nuevo; también encomendó esa tarea a los aparatos pedagógicos y educativos. También habló, en un principio, de Patria y Socialismo. Terriblemente desafortunado resulta hoy el lema bolivariano («Patria, Socialismo o Muerte»), porque recuerda inmediatamente el eslogan nazi, el eslogan nacionalsocialista; y también nos parece calamitoso confiar en la Escuela para la elaboración de una Nueva Humanidad atenta a esa consigna. Si el Hombre Nuevo de Venezuela *crea* en la Patria, por ejemplo, no podrá admitir la figura del indígena localista, centrado sobre una identidad étnico-geográfica reducida, poco ‘patriota’ desde luego, interesado, por añadidura, en defender y salvaguardar unos *usos y costumbres tradicionales*, autóctonos (ni modernos, ni pre-modernos, ni post-modernos), *leyes del pueblo* que en absoluto caben en la idea occidental, perfectamente moderna, de Socialismo. ¿Qué hacemos entonces con el indígena no-patriota y no-socialista, aparte de marcar en su frente un anagrama de «Hombre Viejo» despreciable? ¿Y qué hacemos con los Hombres Viejos hostiles a toda idea de Patria, qué hacemos con los Nómadas, con los Sin-Hogar que tanto estimaba, entre otros, **A. Gide** («Quisiera que te hubiese dado el deseo de salir, de salir de no importa dónde, de tu ciudad, de tu familia, de tu pensamiento»)? ¿Qué hacemos con los Fugitivos, con los Desertores, con los Resistentes al concepto, también moderno, miserablemente moderno, de Estado-Nación? ¿Qué hacemos con los Apátridas conscientes, tal **Emil Cioran**, y con los Apátridas instintivos, como los gitanos? ¿Qué hacemos, aparte de ‘marcarlos’ lo mismo que animales enfermos, ejemplares defectuosos, muy por debajo del Hombre Nuevo nacionalista?

Voy a dejar a un lado el plural de cortesía... Cada vez que oigo la palabra «Hombre Nuevo» me pongo a temblar: presiento un genocidio y me veo entre los eliminados. Yo amo lo que hay de beligerante, de insurrecto, de insumiso, por poco que sea, en

el Hombre Viejo que me rodea, con el que me cruzo todos los días, hombre de carne y hueso como yo, con sus innumerables miserias y sus escasas grandezas. Y detesto la abstracción cruel de un Hombre Nuevo, ese fantasma desalmado, sin sangre y sin aliento, que los agentes del poder manejan para perpetuarse en sus posiciones de dominio. Significativamente, también la *UNESCO* ha patrocinado un aborrecible libro de **Edgard Morin** («*Los siete saberes fundamentales para la educación del futuro*»), en el que se consigna el ideal antropológico del Occidente capitalista, la meta pedagógica liberal para el nuevo mundo globalizado: «Una reforma planetaria de las mentalidades». Es decir, universalizar un Hombre Nuevo, una Novedad Espiritual que coincide empíricamente con el sujeto dócil de Occidente, un *autómata* política y económicamente utilizable.

¡Reforma planetaria de las mentalidades! ¡Hombre Nuevo!
¿Cabe mayor ofensa a la inteligencia? ¿Es pensable un ultraje mayor a la vida?

[E]

Si **Chávez** es sincero, y pugna por un tránsito *real* al socialismo (un socialismo que no podría dejar de ser, igualmente, *real*), habrá de recurrir a procedimientos literalmente ‘estalinistas’, desempolvando los temibles conceptos de Vanguardia Intelectual, Minoría Esclarecida, Trabajo de Concienciación, etc. En ello está, de un tiempo a esta parte, *formando* dirigentes y emisarios en instituciones serviles, despótico-ilustradas, como la *Escuela Venezolana de Planificación*, *encuadrando* y *politizando* juventudes en centros tal el *Frente Francisco de Miranda*, dotando y bendiciendo Misiones Educativas altercidas,... En lo político-filosófico, recurrirá, pues, a las nociones idealistas y metafísicas que allanaron, por su mera inercia conceptual, el camino a los campos de confinamiento de Auschwitz y de Siberia; y, en lo económico, volverá a mirarse en aquel *espejo de la Producción* que, según **Baudrillard**, sustentaba la «ilusión crítica del materialismo histórico» —un representante del

Ministerio de Educación Superior nos reiteró el término *socialismo de mercado* para definir la política económica de la actual ‘fase de transición’. ¿Socialismo de Mercado?

Si **Chávez** no es sincero, y sueña meramente con el poder (político, económico) y con la celebridad histórica, detendrá el proceso de cambio en el punto exacto del capitalismo compensatorio: dignificar las condiciones de vida de los sectores populares, elevar su capacidad adquisitiva, sin alterar sustantivamente las relaciones sociales de producción, sin «erradicar a la burguesía» y, por supuesto, sin «erradicar al proletariado». Las cooperativas que, según comentaristas del mismo entorno de **Chávez**, se han fomentado de un modo entusiástico y han sido abandonadas después a su suerte (quiebra, existencia meramente formal, corrupción,...), retroceden en la misma medida en que avanzan las empresas estatales, los negocios ‘nacionalizados’; y, de este modo, se extiende, al lado del pequeño patrón burgués, un poco más agobiado en lo fiscal, el gran patrón del Estado. Y, bajo la tiranía de ambos patronos, tendremos siempre al proletariado, al trabajador explotado, a la carne de salario condenada a un indefinido enclausramiento laboral. «El derecho al trabajo es, a lo sumo, derecho a un presidio industrial», anotó **Kropotkin**; y poco importa que las reglas de la Cárcel laboral sirvan a un empresario individual o a un estado empresarial. Desde este punto de vista, el «socialismo del siglo XXI», mejorando las condiciones de vida de los trabajadores y protegiéndolos en variable medida ante las vicisitudes y riesgos inherentes al Mercado, en muy poco se distinguiría ya de ese «capitalismo del siglo XXI» (Capitalismo de Rostro Humano, como *mienten* sus valedores) que, dejando a un lado las prácticas neoliberales puras, fracasadas en lo sustancial por el peso de las disfunciones que generan, explorará maneras de moderar los riesgos a los que se ve sometida la población, de atender precariedades sociales y limar desigualdades explosivas (sutil intervencionismo de la organización estatal que se dibuja tras las recomendaciones de analistas como **Gray**, **Giddens**, etc.).

Por claudicar ante la lógica del Estado y de la Producción, por centrar su praxis socializadora en el modelo opresivo de la Escuela y del Profesor («Toda Venezuela una Escuela», dice uno de los lemas bolivarianos), el experimento liderado por **Chávez** solo puede desembocar en uno u otro de los lugares previsibles que baliza la Modernidad declinante: por la izquierda, en el *estalinismo del siglo XXI*, fármaco de síntesis con ingredientes del Capitalismo de Estado y de las Dictaduras Burocráticas hiper-reales; por la derecha, en una nueva modalidad de *populismo autoritario* (astucia para los países del Sur concebida por ese Capitalismo amable que empieza a fraguarse en el Norte) que no cancela la fractura social ni proscribire el trabajo alienado, aunque suaviza los modos de explotación y dulcifica relativamente las condiciones de vida de los pobres. En modo alguno se quiebra aquella lógica del Amo y del Esclavo apuntada por **Hegel**; de ningún modo se tienta la Diferencia política y social. Lo peor que podríamos decir sobre el tumulto venezolano de nuestro tiempo, si se afirma este desenlace ‘conservador’, es aquello que **Z. Bauman** anotó sobre los disturbios franceses de hace unos años: «Aquí no está pasando nada».

[6 de diciembre de 2007]

[II]

Mejor la *violencia por inadaptación del Guerrillero* que la
adaptación a la violencia del mundo del Ciudadano
[Colombia: revolucionarios sin Revolución]

«Si un individuo rechaza igualmente la violencia del inadaptado
y la adaptación a la violencia del mundo, ¿dónde hallará su camino?»

RAOUL VANEIGEM

1_ En Occidente manejamos siempre esquemas binarios: Bien-Mal, Progreso-Reacción, Civilización-Barbarie, Capital-Trabajo,... *Tememos al número «tres».*

Eso les ocurre, por cierto, permíteme la broma, a los matrimonios y a las «parejas de hecho», indefectiblemente ‘registrados’; también les ocurre a las cada vez más frecuentes, dado el envejecimiento de nuestras sociedades, «parejas de desecho», que ya no tienen ningún ‘interés’ en registrarse. *Tememos al número «tres».*

Sostengo que, en Colombia, *la Guerrilla es el número «tres».* Y se la teme, de muchos modos.

2_ Son simplistas y burdos los enfoques *inmediatamente apolo-géticos* que algunos autores de la información ‘alternativa’, movidos por su legítima fobia al Capitalismo, manejan en relación con la Guerrilla colombiana. Esa falsía la descubren al vuelo los lectores colombianos; la detectan enseguida casi todos los colombianos. Incluso los insurgentes. Que la Guerrilla colombiana *exprese y defienda* los intereses reales, concretos, actuales, de los colombianos oprimidos *es en gran parte mentira.* Esa *ya no es del todo la verdad.* Aunque no cabe duda de que lo fue ayer, y de que lo fue casi por completo.

3_ Que la Guerrilla siga teniendo sentido político, que desde la sensibilidad y la inteligencia anticapitalistas no se la pueda detestar *sin más*, que quepa de alguna manera defenderla, socorrerla, comprenderla en lo profundo y hasta respaldarla, es otra cosa; y *otra cosa también cierta*.

En la actual coyuntura política de Colombia, *me niego a combatir, con mis medios de escritura y de comunicación, a la Guerrilla*.

Es el número «tres» indecoroso que se cruza en las relaciones, por necesidad turbias, por necesidad malsanas, que mantiene el régimen *pseudo-democrático* de Uribe con sus votantes populares —votantes ‘del pueblo’ que ni son *todos* ni son *tantos*, pero cuya existencia resultaría necio negar. Número «tres» que también interfiere en la pelea que sostiene ese régimen desaprensivo con la otra parte del pueblo, que no siendo desde luego *todos*, sí son *muchos*. La Guerrilla es el número «tres» que altera la sórdida concupiscencia de aquella «pareja de desecho» y el noble anhelo transformador de los insurrectos no armados .

Es el temible número «tres»; y podríamos caracterizarlo de este modo, parafraseando a **R. Vaneigem**: *«inadaptados que usan la violencia y que molestan a quienes optaron por adaptarse a un sistema violento»*.

4_ Se les puede llamar «terroristas», y entonces se estaría dignificando la figura del *asesino político solitario y consciente*. Hay muchos cerebros y muchos corazones que, en el fondo, disculpan a ese «ángel de la pureza» (expresión de **Mallarmé**) que comete la *insensatez* de eliminar a un ‘sicario de la tiranía’, no pudiendo eliminar al Tirano mismo.

«Ángel de la pureza» que, para secuestrar o asesinar a un *generador administrativo* de muertes, para retener o ejecutar a la *herramienta humana* de un Estado homicida (en lo que nos atañe, Estado colombiano que propicia o tolera masa-

cres sin número contra el pueblo, «eliminaciones» selectivas o nada selectivas, «limpiezas» ciudadanas de indigentes y marginados, campañas de terror contra comunidades campesinas que obstruyen intereses capitalistas, etc.) *sabe y siente que no necesita el apoyo de las víctimas sociales, que ni siquiera requiere la aprobación de los explotados y de los oprimidos.* Responde a su conciencia individual soliviantada, responde solo ante sí. Proclama y defiende la única 'propiedad' (por usar la expresión de **Stirner**) que realmente aún le cabe: *la propiedad de sí mismo, la propiedad de su «unicidad».*

5_ Páginas y páginas de la Cultura Impresa Occidental, que se ha nutrido de los textos intempestivos de **Lautréamont**, **Sade**, **Genet**, **Armand**, **Onfray**, **Dahl**, **Anders**,... por citar solo a los autores que estos días he estado releendo (muchos de los cuales fueron seleccionados, por cierto, por editoriales burguesas consagradas, a pesar de la intelección, implícita en sus obras, del fenómeno «terrorista»), surten argumentos para afianzar y hasta desarrollar el aserto de que *lo demoníaco y lo demencial no están, para el caso que nos ocupa, del lado de la Guerrilla.*

Lo demoníaco y lo demencial fundan y reproducen la institucionalidad y los usos políticos de este convulso Estado sudamericano; reproducen y sostienen a las clases o fracciones de clase apoderadas de los medios de producción, terratenientes y alta burguesía sobre todo; sostienen y amparan a las 'familias' y círculos de advenedizos del narcotráfico...

6_ Con este deslizamiento inicial de mi perspectiva, me distancio de las posiciones del lúcido escritor y penetrante analista colombiano **Estanislao Zuleta**: a la hora de interpretar la violencia, el autor de «*Elogio de la dificultad*» gustaba de *repartir* responsabilidades, imputando no menos a

la extrema izquierda que a la extrema derecha, señalando tanto al Gobierno como a la Guerrilla; nunca cesó de ejercer, en sus conferencias y en sus artículos, un *apostolado* inteligente y sutil, en todas partes ‘rentable’ y en todas partes aplaudido, a favor de la Democracia.

Yo tengo meridianamente claro que la responsabilidad *mayor* está del lado del Gobierno y de la oligarquía. Aún más: no se trata de jugar a la balanza, al platillo, a una suerte de economía política de la culpa. La responsabilidad *matriz*, la culpabilidad *fuelle*, atañe a la clase política y a los sectores acomodados.

Persiste una estructura económica absolutamente injusta, con su correspondiente juego infame de intereses y su lógica social viciada, que por fuerza ha de traducirse en conflictos, en violencias, en horrores. Quienes desean conservar incólume esta estructura, porque de ello depende su bienestar material, sus privilegios políticos y su ascendencia en la cotidianidad rural y urbana, deben recurrir irremediabilmente a una maquinaria estatal sangrienta, a tecnologías de poder homicidas, a una administración de la crueldad y de la inhumanidad en la que se refleja «lo monstruoso» de sus propias ambiciones. Y habrán de encontrar repuesta entre sus damnificados... No faltará quien, por la vía de las armas, se oponga a un gobierno y a una aristocracia armados.

Estoy también persuadido de que constituiría una negligencia analítica, una frivolidad de la reflexión, condenar, en ese contexto, la metodología violenta de la Guerrilla. Y, como occidental, sé, no me cabe la menor duda, de que esa democracia *optimizada* por la que suspiraba **Zuleta** es también el sueño ‘venidero’ de las gentes parapetadas tras la gestión de **Uribe**: es la forma «suprema» de la opresión capitalista, es el *demofascismo* que perpetuará los intereses dominantes sin necesidad ya (o con una necesidad menor) de policías y paramilitares sanguinarios, etnocidios, ope-

raciones de ‘limpieza’ social, terror local organizado, *motosierras descuartizadoras*,...

7_En Colombia contacté con muy diversos sectores de la resistencia anticapitalista; accedí a un cierto conocimiento de las cristalizaciones organizativas del número «dos» del conflicto colombiano (las organizaciones populares, el movimiento social). Venía de Venezuela, donde se estaba implementando una «Revolución *sin* revolucionarios»; y me encontré, sobre todo en Bogotá, ante el caso contrario: inflación de revolucionarios y ausencia de la Revolución en el horizonte.

«Revolucionarios *sin* Revolución»: hombres y mujeres que convocaba el *Movimiento contra la Brutalidad Policial*, lucha que halla en **Yuri Neira** un referente moral de primer orden, querido amigo que despliega sin desmayo la bandera de su hijo, niño libertario asesinado, a fin de cuentas, por la organización estatal; asociación y simpatizantes de *Hijos e Hijas de Víctimas de la Violencia de Estado*; colectivos anarquistas de la ciudad, como la *Cruz Negra* y el *Centro de la Cultura Libertaria*; jóvenes que trabajaban privilegiadamente en el ámbito de la contra-información y la comunicación alternativa, enfrentados cada día a la «capacidad de mentira» de las instituciones, como los hacedores de *SomosSudacas*, *Prensa Rural* y *El Salmón*; colectivos como la *Red Revuelta*, con su dinámica de labor crítica y creativa diversificada, organizados en la prevalencia de lo horizontal y lo anti-jerárquico; experiencias de activismo social y recreación político-ideológica en barrios populares, como la desplegada por la asociación *La Cometa*; asociaciones campesinas como la muy perseverante *ACVC*; colectivos de apoyo a los presos; entidades de asesoramiento y defensa jurídica de los trabajadores rurales como *COSPACC*; grupos ecologistas, feministas, de liberación animal, estudiantiles;

bandas de música políticamente comprometidas, tal *Aquí y ahora*, etc., etc., etc.

«Revolucionarios *sin* Revolución» también los presos de las *FARC* y del *ELN* que conocí en la cárcel de La Picota, y con quienes me fundí en un emocionado abrazo. Y mis entrañables amigos de la Universidad del Tolima, profesores y estudiantes, muchos de ellos *amenazados de muerte* por la jauría paramilitar de las *Águilas Negras*. «Revolucionarios *sin* Revolución», asimismo, miles y miles, cientos de miles, de personas que niegan cada día, al nivel de su conciencia y de su práctica cotidiana, el estado de las cosas impuesto hoy en Colombia por una élite desalmada y sus socios capitalistas internacionales.

En definitiva, un número «dos» denso, complejo, heterogéneo, acaso demasiado parcializado y escasamente interrelacionado. Un número «dos» que mantiene con el «tres», no podía ser de otra forma, relaciones más o menos fluidas, según los casos, de «simpatía que discrepa», de «respeto divergente», de «reconvencción amistosa».

- 8_ En este contexto, no es tan fácil *detestar a muerte* a quienes toman las armas hartos de ver cómo las armas eran tomadas contra sus hermanos y seres queridos, contra los pobres y los desposeídos, contra la verdad y casi contra lo poco de humano que queda hoy en el hombre. No es tan fácil *detestar a muerte* a quienes tomaron las armas hartos de ver cómo las armas eran tomadas por los representantes en Colombia de los intereses del capital multinacional, particularmente norteamericano (y usadas contra cualquiera que obstruyera sus proyectos); hartos de ver cómo se armaban hasta los dientes, e incluso hasta el fondo del alma, los sicarios, paramilitares, pistoleros y «autodefensas» de empresarios, de terratenientes y de narcotraficantes rapaces, empeñados todos ellos en mantener unos niveles de

explotación laboral y discriminación social a todas luces insostenibles, disparatados.

9_ Estoy de acuerdo con **Zuleta** cuando sugiere la «necedad» de una oligarquía colombiana que exprime despiadadamente, podría decirse que «irracionalmente», a sus trabajadores y que se desentiende de las condiciones de vida de la inmensa mayoría de sus compatriotas, confiando meramente en el *poder de aterrorizar* que le garantizan la fuerza pública y las guardias blancas privadas.

Pero no me seduce la idea de luchar por un orden en que esa misma oligarquía, dejando atrás su necedad, despidiéndose de sus sicarios, licenciando a las guardias blancas, siga viviendo a expensas de unos trabajadores por fin ‘dignificados’, ‘contemplados’, atendidos al modo *civilizado* occidental —hablando en términos biopolíticos, y recurriendo a una metáfora *médica* muy del gusto de **Foucault**, podríamos decir «sujetos diligentemente *tratados*».

10_ Para los «revolucionarios *sin* Revolución» de Colombia la Guerrilla no es *Satán*. Tampoco lo es para los campesinos conscientes, para los obreros reivindicativos, para los estudiantes inquietos, para muchos intelectuales, para los analistas extranjeros que no participamos de la eucaristía demo-liberal, ... No constituyendo su *expresión*, reconociéndola sustancialmente *desligada* de las aspiraciones populares, sabiéndola *autónoma* en su desenvolvimiento, *independiente* en sus metas, prácticamente *soberana* en sus decisiones, padeciendo a menudo las consecuencias de su terco subsistir, anhelando en muchos casos un horizonte verdaderamente des-armado, todos estos hombres y mujeres son conscientes de que la Guerrilla representa de algún modo, en su aislamiento solipsista y en su orgullosa autodeterminación, la ambigüedad y el peligro del *número «tres»*, una fuerza que

ya no está *con* ellos pero tampoco *contra* ellos. Es el número tres del conflicto socio-político colombiano: nada menos. La inteligencia y la sensibilidad impiden odiar sin más al número tres. Cabe temerlo, de muchos modos. Yo lo respeto.

Abomino sobre todo de una Democracia futurible que se presumirá *sin* «tres», *sin* «dos» y *sin* «uno»; una Democracia que ya hoy nos sueña a todos igualados en el «cero» de los *ciudadanos*, el «cero» terrible de los *sujetos* de Derecho.

Mejor «tres» que «cero». Antes un «guerrillero» que un «ciudadano».

[18 de abril de 2008]

[III]

Morir por reclamar un techo

*A propósito del movimiento guatemalteco
de pobladores de áreas marginales*

En memoria de Luis Leonel Pérez.

*Siempre en el recuerdo de los amigos que tenía
y en mi recuerdo, amigo que hubiera tenido.*

Alimentado por la escalada de la pobreza y por el abandono de la población desposeída que caracterizan a las políticas liberales y, en general, a los sistemas capitalistas contemporáneos, el movimiento guatemalteco de ocupación de tierras crece cada día en metros cuadrados de parcelas «recuperadas» y en número de muertos por la represión gubernamental, a veces visible, a veces encubierta. A las pocas horas de mi llegada a Balcones II de Palín, comunidad valiente que lucha por la legalización y por la mejora de sus condiciones de vida, **Luis Leonel Pérez**, secretario de la Junta

Directiva de la localidad, miembro de la Coordinadora Nacional de Pobladores, era asesinado. Cuando regresaba del trabajo, y en la avenida que da entrada al pueblo, tres sicarios le dispararon por la espalda hasta agotar la munición. Como solo una bala dio en el blanco, persiguieron al hombre herido, lo alcanzaron a la altura de las primeras casas y lo mataron a patadas.

Esta entrevista quiere aparecer como un homenaje a **Luis Leonel**, con quien estaba previsto que me encontrara a la mañana siguiente para charlar con él y sus compañeros e iniciar así mi reportaje sobre los problemas de las comunidades ilegales en Guatemala, poblados precarios constituidos después de una audaz ocupación de tierras.

Roly Escobar Ochoa, coordinador de la *CONAPAMG*, ex-guerrillero, hombre amenazado de muerte, que ha perdido ya a cuatro de sus colaboradores, entrañables amigos algunos de ellos, me ha concedido esta breve entrevista, también en memoria del hermano asesinado y casi a modo de grito para que estos crímenes no pasen desapercibidos y para que, desde la lejanía, percibamos la grandeza y la dignidad de la lucha en la que se enmarcan.

★ ★ ★

{I}

[P] Compañero Roly, me gustaría que se presentase y explicara las circunstancias que le hicieron *temer por su vida* y permanecer algunas semanas en la vieja y desaprensiva Europa.

[R] Mi nombre es **Roly Escobar Ochoa**; soy el coordinador general de *CONAPAMG* (Coordinadora Nacional de Pobladores de Áreas Marginales de Guatemala). Actualmente nosotros participamos en varios espacios de lucha

en nuestro país. *Con varias comunidades hemos llevado a cabo el proceso de la recuperación de tierras ociosas que, según los acuerdos de paz, tienen que ser ocupadas o tienen que recibir uso. Nosotros hemos realizado acciones de derecho para que la gente más vulnerable tomara posesión de esos lugares y, en ese caso, darles acompañamiento.* Trabajamos para la gente que no tiene donde vivir, como la mayor parte de las personas que cuentan con ingresos bajos (hay gente acá que sobrevive con un dólar diario; y cuando hablamos de supervivencia estamos diciendo, por ejemplo, que comen una vez al día y, en este sentido, se trata de la gente más pobre de este país), y les ayudamos a investigar y a gestionar las tierras que de una u otra manera el Estado ha ido abandonando y también algunas tierras privadas que han sido entregadas a instituciones como la misma Iglesia católica.

Y en esta labor, por estar ejerciendo ese derecho, nos hemos encontrado con que hemos sido objeto de amenazas de muerte. Por ejemplo, en una oportunidad se llevó a cabo una acción y secuestraron a los compañeros participantes en unos buses, dejándolos tirados en algunos lugares, lejos de la ciudad. En ese sentido, nosotros hemos sido realmente intimidados por un lado; por otro lado, ya tenemos hasta hoy cuatro compañeros asesinados, líderes o dirigentes de las comunidades —y estos crímenes siguen impunes, ya que el gobierno no ha podido esclarecer los hechos, que han sido realmente bien planeados y en absoluto se han debido a la casualidad: por ejemplo, compañeros que no reciben menos de 9 o 10 impactos de bala, ¿verdad?, o una compañera, dirigente de esta organización, que tuvo 13 impactos de bala. Así pues, hasta la fecha nosotros seguimos siendo objeto de amenazas; y hace unos días otro de nuestros dirigentes fue asesinado... Queda claro que la estrategia consiste en ahuyentar a los dirigentes

de la organización y también en atemorizar a la gente para que no se organice, porque si se organiza el mensaje es que van a ser asesinados.

Ante esta situación, y junto a razones de seguridad personal, si yo he estado en Europa ha sido para que no se vea tan linda la imagen de las delegaciones de los gobiernos que visitan este país y para evidenciar que realmente hay detrás de todo eso, detrás de estos regímenes, genocidios en contra de los dirigentes, mujeres y hombres, a veces jóvenes —pues dentro de esta estructura hay jóvenes, como el que asesinaron en el mes de noviembre.

{2}

[P] Hay un aspecto que no me quedó claro después de escucharle en su charla de Valencia... ¿Cómo se organizan, *política y económicamente*, las comunidades que se van fundando con la lucha del «movimiento de pobladores de áreas marginales», con la ocupación popular de tierras en Guatemala?

[R] *Primero hay un proceso de organización de una Junta Directiva, que nosotros llamamos Provisional, y es la que empieza un trabajo de investigación acerca de las tierras que pudieran ocuparse, contando con el asesoramiento y la coordinación de la CONAPAMG. Concluida la investigación, la Junta Directiva sigue informando a la gente. Normalmente, quienes se organizan son todos aquellos que alquilan, que son inquilinos, o que viven con familiares, ya que se hallan completamente desatendidos por las instituciones, pues el Estado no ha concebido proyectos populares para responder a sus necesidades. Entonces, ante ese*

abandono, se organizan e inician su lucha (téngase en cuenta que en Guatemala el déficit habitacional afecta a más de 1.600.000 familias, que no tienen donde vivir; y que, si hablamos de 5 personas por unidad familiar, estamos diciendo que la tercera parte de esta país carece de una vivienda digna). Entonces, ante ese hecho, los compañeros se organizan y nosotros les brindamos el mayor espacio de asesoramiento para su coordinación y para la investigación. Desde el principio, los orientamos para que no vayan a ser engañados, pues se han dado con frecuencia estafas, hasta con los mismos funcionarios del Gobierno, que se comprometen a darles cosas, les cobran cantidades de dinero y a la larga no les resuelven el problema. Nosotros a menudo hemos tenido dificultades cuando procedemos a investigar, porque empiezan a decir que somos también parte de esos ladrones, cuando realmente quienes han fortalecido el proceso de estafa y de corrupción son las mismas instituciones del Estado.

Y una vez recuperado el terreno y formada la comunidad, pues se vuelve a retomar el proceso de la Junta Directiva Provisional. Normalmente, los compañeros siguen organizados clandestinamente, porque si se logran identificar legalmente entonces las autoridades actúan ya contra los dirigentes. Y así se va trabajando en la clandestinidad mientras va pasando el tiempo, hasta que el Estado viene y reconoce que sí existe la comunidad. Normalmente eso ocurre cuando se hacen medidas de presión: ahí es cuando el Estado se ve forzado a reconocer que sí existe el grupo y entonces ya empieza un proceso más legal —aunque nosotros siempre partimos de que lo más real de todo es la legitimidad y no la legalidad, porque la legalidad nunca ha querido reconocer esos espacios en donde se retoma la tierra y de hecho ha difundido la idea de que constituye

un proceso malo y de que ahí se están organizando para hacer pandillas y que ahí es donde están las prostitutas, los mareros, los ladrones, los secuestradores,... Así es como ellos promueven una cierta campaña de deslegitimación hacia los procesos de lucha. Y, en fin, *cuando las directivas ya están legalmente constituidas, pasan a formar parte de unos procedimientos que normalmente no funcionan, los cuales configuran la legalidad del país; y decimos que no funcionan porque siempre la gente pobre es marginada y solo es tomada en cuenta cuando es la hora de ir a votar y no para atenderla con proyectos y programas del mismo Estado.*

De todas formas, las comunidades que han tomado tierras son muy pocas a la par de la demanda, ciertamente. En este momento calculamos que hay más de 700.000 familias que alquilan y que tienen un grave problema, pues en la mayoría de las viviendas, de las casas, donde hay un espacio de alquiler, solo se admite a las familias que no tienen hijos —y en la puerta de la casa un cartel dice «se alquila apartamento pero sin hijos», negando y discriminando así a los niños. Y he aquí el problema, ¿verdad?, porque no existe una alternativa... Para la gente es inaccesible un proyecto como los que, por ejemplo, se están promocionando en algunos municipios de la ciudad. Primero, porque no califican por no tener, digamos, salarios altos; segundo, porque no tienen normalmente un trabajo fijo, ya que la mayoría trabaja por su cuenta, vendiendo ropa usada, calcetines, artículos diversos, en la economía informal, por lo que carecen de la certeza jurídica de sus ingresos. Entonces, como generalmente no califican para un proyecto de los que están hechos, *ahí, en las comunidades que nosotros constituimos o que la gente misma organizada crea, ahí cada quien, con sus mínimos recursos, va construyendo, de cartón, de lámina, de madera, sus pequeños espacios para vivir; van*

también arreglando la tierra, ya que a menudo los terrenos son muy quebrados porque es lo único que quedó ya. Entonces ellos arreglan su tierra, la van ordenando, y la propia Junta Directiva establece las medidas para que todos los terrenos sean del mismo tamaño; también, en coordinación con nosotros, se fija la medida de los callejones, de los accesos o de las calles, y se va atendiendo a lo que es la estructura, la estructura interna del asentamiento. Asimismo, los servicios básicos son ocupados, recuperados, porque normalmente estos servicios están en manos de empresas privadas, como en el caso de la Empresa Eléctrica de Guatemala S.A., una empresa privada que, cuando el asentamiento no está legalizado, no le proporciona luz, no le suministra energía eléctrica. Por ello, los compañeros se preparan de la misma manera que cuando ocuparon la tierra, y de ese modo toman, digamos, la energía eléctrica —o sea, la recuperan con el simple argumento del derecho humano a la vida y también con la sabiduría de que la energía es parte de la Madre Naturaleza y, así como no están pagando nada por ella los empresarios, así pueden ellos también reapropiársela. Lo mismo ocurre con la empresa municipal de agua, que también es empresa privada y no quiere dotar a estos asentamientos de los servicios mínimos. Así que se responde de la misma manera: se ubica dónde está la tubería, se hace un trabajo en el que los compañeros tienen ya experiencia y se recupera el agua.

Eso es fundamentalmente lo que hacen los miembros de nuestra organización, que están comprometidos y son además conscientes de que no es esta solamente su lucha, si no la lucha de mucha gente, con necesidades que atender. Por eso han decidido ya, han acordado, dentro de su estructura económica, dar un aporte simbólico para mantener esta oficina, la oficina de todos, un aporte que equivale a 10 quetzales mensuales; y así

disponer de un lugar para reunirnos. Incluso esto nos ha costado, porque la gente del Gobierno ha aprovechado esta necesidad nuestra de un local para procurar deslegitimarnos, diciendo que estamos estafando a los compañeros, cuando en verdad ellos tampoco se hacen responsables de dotar a las organizaciones sociales de un espacio para reuniones, tampoco sufragan en lo más mínimo los gastos de los líderes y representantes de las comunidades y mucho menos fuerzan a la iniciativa privada a dar un aporte para las asociaciones. Aquí, en nuestro país, no hay ningún apoyo directo para los dirigentes de parte del Estado; por lo común, los activistas y los representantes se organizan como pueden, son en su mayoría voluntarios y corren con los gastos de su participación en los procesos de la lucha...

En relación con las tierras de cultivo, hay que señalar que, por lo general, cuando se toma un terreno ya no alcanza para eso; o sea, los espacios son demasiado pequeños y entonces lo que se hace es repartir equitativamente entre el grupo que llegó. Por ejemplo, si llegan 70 familias, entonces se hacen 70 parcelas; y se crea también ahí el espacio, por ejemplo, de un área para reuniones, de un área para escuela y de un área para un centro de salud. Entonces, en ese sentido, pues se llena de una vez; y es muy raro que se tome un terreno y queden espacios para ir organizándolos y ver qué hacemos con ellos. Cuando ha sido así (o porque alguien se ha ido y ha dejado su parcela), la comunidad toma el control del terreno y decide qué es lo que hace con él. Se le pasa también un informe a un agente del gobierno para que se dé cuenta de que la comunidad está tomando una decisión. Ahora bien, muchos dirigentes, que nosotros llamamos «seudo-dirigentes», con la connivencia del Gobierno, lo que hacen es vender los

espacios disponibles a precios altísimos, de modo que el propio Estado está corrompiendo la dinámica de las comunidades, porque acepta documentos de esas mismas personas, acepta dinero para dar trámite a procesos fraudulentos y antipopulares.

{3}

[P] ¿De qué modo considera que cabe realizar una cooperación efectiva con su gente desde estos pagos de la Península Ibérica que se están hundiendo, a pasos agigantados, en el conformismo y, lo que es peor, en la *oposición integrada*?

[R] Yo siempre he considerado que la cooperación tiene que ser entre los pueblos, de un pueblo a otro pueblo, y no de gobierno a gobierno. Normalmente, los cooperantes lo hacen de gobierno a gobierno. Y entonces *lo que consiguen, en el caso de Guatemala, es fortalecer a un gobierno que es de derechas, excluyente, que es racista, que es parte de la oligarquía tradicional*. Si, a través de un gobierno extranjero, de España por ejemplo, o de Portugal, alguna gente o institución dona un dinero al Gobierno de acá, entonces lo que hace este gobierno de Guatemala es desviar los fondos para sus propias campañas políticas. Por ejemplo, cuando fue lo del Stan, se sabía que vinieron 50.000 millones de dólares de Europa y, mirando las comunidades afectadas, comprobamos que no se hizo absolutamente nada. Son los recursos del Estado los que se están utilizando allá, y no sabemos qué ocurrió con el fondo de la solidaridad.

En cuanto a las organizaciones autónomas, yo considero que sí cabe realizar eventos en donde la gente pueda solidarizarse

directamente con las asociaciones más populares. Nosotros, por ejemplo, enviaremos un material en el que se van a ver las condiciones infrahumanas en que viven nuestros compañeros; y, a partir de ahí, se pueden pensar formas en que ustedes pueden ayudarnos, ya sea, se me ocurre ahora, a través de festivales, proyectos productivos, productos que se cultiven acá y que podemos mandar para que se consuman allá, etc. De todas formas, *tampoco queremos acostumbrarnos a vivir una vida como de regalados: nosotros queremos desarrollarnos desde dentro, como guatemaltecos, con estas manos que son nuestra gran riqueza, con nuestro propio trabajo.* En todo caso, siempre se agradecería un apoyo para arrancar el vehículo este, que no tiene nada, ni carburante, de un futuro más digno y poder inducir un desarrollo igualitario, justo, en nuestras propias comunidades, desde la base de una formación política histórica de la que mucha gente carece por el triste estado de la educación en nuestro país. Digamos que la educación en Guatemala no tiene un estatus mínimo de calidad y predomina un compromiso de trabajo muy deshonesto. Apenas se está hablando en las aulas, por ejemplo, de historia, y sí de materias artificiales, carentes de contenido. Entonces la enseñanza se ha quedado fuera de su propio contexto histórico; y, mientras eso siga pasando, nosotros continuaremos hundidos en la miseria.

Volviendo a su pregunta, lo otro que cabe también ir viendo en cuanto a la cooperación es que haya organizaciones, aquí las llamamos agencias donantes, o personas donantes, que asimismo puedan contribuir a organizar eventos locales en Guatemala, financiando en su caso esos eventos y capacitándose de una u otra manera para dar a conocer, más allá de nuestras fronteras, lo que está pasando aquí mismo, incluyendo lo que está ocurriendo

con esos fondos de la solidaridad que se pierden en la estructura gubernamental y que deberían parar directamente en las comunidades. A la larga, somos pocos los que hablamos así: normalmente todo el mundo dice que qué buena gente la de la cooperación, que cuánto nos están apoyando y que esa ayuda es la única posibilidad de desarrollo. Nosotros no decimos eso; *nosotros decimos que queremos que nos apoyen, pero solo para salir de esta miseria y para mantenernos bien políticamente, de modo que nuestra gente vaya entendiendo que, además de la solución de sus problemas de subsistencia, son igualmente necesarios los cambios políticos en este país.*

{4}

- [P] En mi opinión, toda cooperación que pase por organizaciones instituidas, oficializadas, como es el caso de las ONG, arrastra sospechas de parasitismo y alienta una u otra forma de colonización y alienación cultural. Solo creo en el gesto de una persona que lo arriesga todo (incluido lo menos importante en el ámbito occidental, si miramos las cosas de cerca: su vida culpable) para servir realmente de *escudo* ante peligros objetivos: más muertes, más violencias. ¿Qué opina usted de esta crítica de las *solidaridades interesadas*? ¿Qué puede decirnos de la plaga de ONG que asola Guatemala?
- [R] En cuanto a las ONG, la situación es lamentable. Aquí se han fundado ONG de diferente inspiración ideológica. Hay ONG que siempre están haciendo proyectos con los mismos gobiernos, como hay ONG que son más populares y trabajan con organizaciones más populares. *Pero lo*

que nosotros hemos visto es que las ONG se han encerrado dentro de su propia dinámica, dentro de su propio proceso interno, y no contemplan de ningún modo el marco verdaderamente lógico de la necesidad de la gente, no perciben lo que realmente está pasando en Guatemala. Y es por eso por lo que los resultados de tanto trabajo que supuestamente hacen las ONG nunca se constatan. Nosotros nunca hemos visto una ONG que diga «bueno, vamos a plantear una propuesta de un ordenamiento territorial»; nunca hemos visto un proyecto de una ONG que culmine en la exigencia al Estado de que cumpla con su responsabilidad de proporcionar vivienda a la gente que no tiene. Digamos que normalmente las ONG hacen propuestas de forma, pero no de fondo. Asuntos como la reforma agraria, por ejemplo, apenas se tocan o se tocan de un modo artificioso. En resumen, han jugado un papel bastante incoherente con la lucha. Generalmente, se atienen a lo que les pide el gobierno X y eso no se corresponde con la necesidad que está plasmada y que aquí vivimos diariamente. Yo creo que las ONG ya se acostumbraron a hacer eso y nadie las va a sacar de su lógica. Con frecuencia nos dicen: «es que dinero de la cooperación ya no va a haber», «tenéis que haceros a la idea de que se acaba el dinero de la cooperación». Y a eso nosotros respondemos que «bueno, si no hay dinero de la cooperación, entonces porqué ustedes siguen insistiendo con sus proyectos».

Pues muy bien, si no hay dinero de la cooperación, que dejen de venir de una vez por todas. *Nosotros, con o sin, siempre seguimos en la lucha, continuamos con nuestro proceso. O sea, que no nos interesa si viene o no viene dinero, porque nadie aquí nos ha financiado.* Por ejemplo, a la CONAPAMG nadie la ha financiado nunca para realizar acciones o para hacer actividades. En una oportunidad nos dijeron que se nos podía tener en cuenta para

un programa; y resulta que, por no tener legalidad, al final desconsideraron a nuestra organización. *Hay quien piensa que así, excluyéndonos, nos están haciendo daño, pero nosotros creemos que nuestra línea es la más legítima. A fin de cuentas, la legalidad nos interesa poco: en este país la legalidad solo funciona para los poderosos, nunca ha funcionado para el pueblo, nunca para los pobres.*

{5}

[P] Gracias por estas palabras. No quiero entretenerle más. ¿Desea, no obstante, añadir algo, como despedida?

[R] Sería bueno que se sepa que *nos siguen asesinando a dirigentes y miembros de las Juntas Directivas de las comunidades;* que también se continúa con una estrategia de deslegitimación a nuestra organización. En general, se excluye por sistema a los procesos más honestos de este país, lo que afecta a organizaciones como la nuestra que, para más debilidad, no tienen, digamos, estructura financiera. Pero yo creo que, de todos modos, por ahí tenemos que ir caminando; *y estimo que en el futuro la historia nos dará la razón y este pueblo que hoy sigue durmiendo se levantará y estará de acuerdo con lo que nosotros hicimos.*

ROLY ESCOBAR OCHOA
Coordinador de la CONAPAMG

[2 de febrero de 2007]

[IV]

Los ojos de la locura

Aproximación metafórica, silenciosa, al desafuero cubano

Hay una forma de devorar a un hijo que me conmueve como un beso en la frente del enemigo: Goya la representó, haciendo de *Saturno* un monstruo...

[A]

Toda la portentosa expresividad del cuadro parece emanar de tres fuentes primordiales, brechas de luz y de temblor desgarrando el implacable manto de una Tiniebla opaca, más negra que la pena y que la culpa: esas manos que oprimen con desesperación el cuerpo del niño, como en un arrebato de amor absoluto (posesivo hasta la muerte), delatando una peculiar urgencia en el crimen, un revelador apresuramiento —el deseo de hundirse súbitamente en la noche despejada del horror—; los hilillos de sangre que brotan dulcemente del cuello recién degollado, tiñendo de surco rojo la tierna espalda hasta desembocar intrépidos en los neblinosos fiordos de los dedos asesinos; y, sobre todo, esos ojos asaetados de sentido, cargados de palabras como de gritos un olivo, y acerca de los cuales se podría escribir un libro, pintar mil cuadros, soñar sin descanso.

Los ojos. Basta con mirarlos seriamente, como si por un instante fueran los del ser amado, para vislumbrar su secreto: *no son los ojos del Crimen, ni los del Mal simplemente*. Goya pintó, con la precisión de un espíritu atormentado, muy exactamente, los ojos de la Locura. Es, esa, una mirada que entabla con el terror un doble trato —lo produce y lo expresa: *aterrorizado, el monstruo aterroriza*. Los ojos de *Saturno* no asustan sin más. Manifiestan en primer lugar el miedo del monstruo, «su» náusea y hasta «su» desazón por la atrocidad que está consumando. Distingue al loco verdadero, profundo, experimentar ese pasmo, esa angustia, en el instante mismo del asesinato. En el momento del crimen, la locura des-

vela su íntima fusión con el horror: el horror engendra la locura, la alimenta como a un hijo para apoyarse en su hombro, en ella se guarece y, por último, la locura siembra el horror por doquier, mantiene vivas sus brasas, vigila su celo y lo fecunda. El temor de *Saturno*, ese sobrecojimiento que expresan sus manos casi tanto como sus ojos (aprisionando con furia, con frenesí, el cuerpo del muchacho, a fin de ejecutar el crimen vertiginosamente, como en el centro de un huracán, en un raptó de pasión, con estremecida urgencia), implica también la «inocencia» del monstruo, lo redime como una «víctima» que no es libre de no matar. La locura, en efecto, no solo se funde con el horror, su patria, su morada y su cosecha —también se funde con la inocencia.

Al perpetrar el crimen, el loco se ve asaltado por la consciencia de su inocencia, descubre repentinamente que existe una fuerza que lo domina, que se ha apoderado de él y que comete, sirviéndose de su cuerpo como del hilo de una marioneta, el abominable asesinato —ensangrentada la faca, una mano temblorosa la deja caer: no es la mano de la maldad, del odio, de *Cain*, sino la mano de la inocencia y hasta de la inocencia martirizada... El ojo del monstruo, la mirada del loco, refleja esa consciencia de no poderse resistir a un designio diabólico y tiránico, en relación con el cual, como presa, como juguete, como legado del horror de lo real, se revela inocente. *Saturno* tiembla de terror ante el bárbaro extravío de su voluntad; pero también sabe que él mismo, como monstruo, como loco, como asesino, no es lo primero. En sí procede de una monstruosidad más honda, de otra extendida locura, de cierto crimen permanente. Deviene fruto necesario, fatal como la escarcha que cada invierno pinta los campos y encoge los cuerpos, del *horror de nuestra época*: el insufrible estado de las cosas que lo aboca a la locura, la organización siniestra y cotidiana que lo ratifica como criminal.

Víctima culpable, homicida forzado, Dios hecho fiera, el monstruo, como la locura, disuelto en el horror y en la inocencia, también se funde con el corazón de nuestros días —*por sus*

ojos mira nuestro tiempo efectiva y cruelmente presente, y en nombre de esa ultrajante contemporaneidad comete sus (nuestros) crímenes. Nadie como **Goya** ha sabido apresar esta complejidad del alma de la locura en una forma de mirar —y así como **Saturno** mira, así, henchido de terror y servidumbre, nos contempla nuestro mundo, esta existencia de pesadilla que devora cada día a sus más sensibles hijos.

[B]

Al ser los ojos del monstruo los ojos de nuestra época, son también los ojos de la Revolución. Son los ojos de todas las revoluciones, pasadas, vigentes y pendientes, ganadas y perdidas como la felicidad posible y el dolor que no puede ser. La Revolución Francesa, que comparte con **Saturno** ese modo de mirar, es mucho más que una, la primera, de las ‘revoluciones burguesas’: es el símbolo, el espíritu, de todas las rebeliones pensables, humanas demasiado humanas; es la sublevación del hombre contra el horror, un levantamiento por los mismos medios del horror y en favor de formas superiores de opresión y de tragedia. Con la Revolución mueren los hombres, pero casi nunca el Sistema. Y al igual que **Saturno** devora a su hijo, la Revolución devora a los revolucionarios: **Robespierre**, la mano temblorosa de la Insurrección, aplaca el hambre de muerte de la guillotina con la decapitación de sus compañeros de lucha... Los ojos de **Robespierre**, reparando en la cuchilla que siega la vida de sus correligionarios, son los ojos encendidos de **Saturno** al adquirir consciencia de su propio delirio y son los ojos de la atormentada Revolución: hay en ellos más miedo que maldad, hay locura, hay inocencia, hay crimen —mas un crimen horrorizado. Son los ojos de la Revolución amenazada, con la patria desgarrada por una guerra civil, invadida por el Extranjero, plagada de conspiradores y enemigos como de malas hierbas un labrantío decadente, asolada por el hambre y la miseria...

Son los ojos de un monstruo que ya no es libre de actuar de otra forma, que mata por miedo o, al menos, con miedo. Antes de matar, por supuesto, la Revolución ya ha muerto —mata su

cadáver. *Saturno* no es *Saturno*, sino un monstruo, cuando devora a su hijo; *Robespierre* ya no es *Robespierre* —un viento frío, nocturno, sepulcral, ha secado la flor de la Fraternidad que engalanaba su pecho. La Revolución, que ya ha degenerado, enloquecido, enfermado, que se asemeja por fin más a su adversario, al horror que combatía, con ayuda del cual forcejeaba, que a sí misma, mata por nosotros —o, mejor, a través de ella mata nuestro mundo, que tampoco es libre de no hacer fracasar toda revolución concebible.

[C]

Siendo los ojos de nuestro mundo, los ojos de *Saturno* no son ya los del hombre contemporáneo: el hombre de nuestro tiempo, en cuyo corazón blindado ya no mimbrea la grandeza antigua y la soledad de espanto de los jacobinos derrotados, inmune al hermoso destino de los dioses homicidas, *ha aprendido a matar sin sufrir*.

El hombre de nuestra época no está loco; ahora es ya, simplemente, un asesino. Su mirada (plana, helada, desierta, astillada por la seguridad y por el hierro) sí es, sin más, la de la maldad radiante, la del crimen sin sombra ni matiz. No tiembla su mano, no suelta la faca; *se aferra a ella como a sus cadenas y la baña de sangre en sus cárceles, en sus escuelas, en sus fábricas, en sus cuarteles, en sus hogares...* No lo gobierna la locura: sirve a la Razón. Comete sus crímenes sin parpadear, sin terror en los ojos, sin pesar, sin miedo, *con la consciencia tranquila y casi por costumbre, como cuando trabaja o hace trabajar y obedece o hace obedecer*. A través de él no mata el desvarío, mata la Razón —esa Razón que emergía cuando Goya pintaba a *Saturno*, y *Saturno* era su contrario.

[D]

Para quienes, por creer en la dialéctica o en el progreso, esperaban algo de la Revolución Francesa, aparte del horror en que se disolvió, esta no fracasó o lo hizo por una falta de Razón, de Ilustración, de Verdad Moderna. Para quienes ya hemos dejado

de esperar milagros, paraísos o salvaciones, todas las revoluciones fracasan por irracionales, ya que lo más racional es no producirlas —lo más racional es perpetuar indefinidamente estos ojos del crimen sin más, que **Goya** no representó, ojos del mal desnudo, de la ausencia de inocencia y de la culpabilidad arrogante, asumida y olvidada... Desde que la Ratio justifica todas nuestras atrocidades (genocidios, destrucción de la naturaleza, exterminio de la diferencia, juego de las desigualdades y discriminaciones...), ya no hay dolor en los ojos de quienes cometen los crímenes cotidianos —blancos, lisos, luminosos, perpetrados entre sonrisas y silencios—, ya no hay miedo, angustia o desazón en la mirada del maestro, del verdugo, del patrón, del policía, del ministro, del sacerdote, del militar... *Los ojos del monstruo, de Robespierre y de la Revolución, solo se encuentran ya en el rostro azotado de los verdaderos locos contemporáneos —solo en ellos se refugia, ahora, huérfana y estéril, la Inocencia.*

El sueño de la Razón produce monstruos; la Razón, insomne y vigilante, nos engendra —engendra asesinos sin más... Junto al ‘asesino honrado’ de **Genet**, monumento al horror e insignia de la locura, nos hallamos nosotros, criminales vulgares, anónimos y hasta apócrifos, sin grandeza ni disculpa, grises como el tedio, innumerables como las ratas, peligrosos como las ideas en que nos amparamos, y condenados a no dejar más rastro de nuestro paso por este mundo crepuscular, lisiado de vejez y de sed de suicidio, que la epidemia de nuestras víctimas, el daño que hayamos sido capaces de infligir a quienes se internan por la selva privada de nuestro poder.

[25 de febrero de 2007]

[V]

Los viejos rokeros nunca muerden

(Discrepando de Marcos y del EZLN)

No todo medio está justificado en función de los fines. **Hitler** no hizo bien al asesinar a varios millones de hombres, y al experimentar con miles de sus hijos, bajo el proyecto idealista de forjar una Humanidad Superior, una Raza Excelente... **Chávez** no hace bien al enviar *misiones pedagógicas* a las comunidades, a los distritos, a los territorios indígenas, siempre para la forja de un Hombre Nuevo, ideal que únicamente se consigue marginando, acosando y persiguiendo a aquellos Hombres Viejos insurrectos que no pueden subsistir en el horizonte de su Revolución Bolivariana, proyecto ‘moderno’ a fin de cuentas, homogeneizador, pensable solo en el horizonte de un Estado Centralizado y de unas consignas ideológicas altericidas. Y no hace bien **Marcos**, no hace bien la dirigencia del *EZLN*, al colocar la bandera mejicana por encima de todas las otras banderas —«banderas anarquistas y de la autogestión», «banderas de la hoz y del martillo», «banderas de los pueblos indios», «banderas de las organizaciones de izquierdas», «banderas de las ONG», «banderas de las familias»,... enumeraba en su mitin oaxaqueño del 2006. Suspiraba por un *sujeto colectivo* idealizado, un sujeto ‘nacional’.

Hablamos de *miserias* de la dirigencia zapatista porque es a todas luces abochornante colocar juntas, por un lado, las banderas oenegistas, sobre cuya vileza sobran los testimonios; las banderas de las «organizaciones de izquierdas», que en muchos países del denominado Mundo Desarrollado están en el poder y gobiernan de hecho, reforzando por vías inteligentes, astutas, los intereses del Capital y de las Burguesías Hegemónicas; las «banderas de las familias», que reconocemos de pesadilla todos aquellos que cometimos alguna vez la insensatez de apostar por el Número Dos (El y Ella bajo el techo de un mismo presidio coyungal) y hasta por el Número Tres (El, Ella y la víctima de los Dos); y, por otro,

las banderas «de los pueblos indios», las banderas «de la hoz y del martillo», las banderas «anarquistas y de la autogestión»...

Más que al entendimiento, apelamos al *olfato*...

Los viejos roqueros cantaron bien en el pasado, e incluso se les pudo considerar ‘corrosivos’, mordaces. Cuando vuelven, hechos unos vejestorios elegantes, trafican con la nostalgia. Pero no muerden. En realidad, se han dejado sobornar por la industria cultural. Pueden gustar a unos cuantos ancianos que los amaron cuando todavía no eran ancianos y a demasiados jóvenes imbecilizados por los medios; pero solo eso. No muerden. Y mienten.

Este es el caso del zapatismo institucional de nuestros días, que nada tiene ya que ver con aquel otro zapatismo insurgente de los 90. Por eso pudo hablar así de mal, tan desafortunadamente, **Marcos** en el zócalo de Oaxaca, apelando en primer lugar a la Patria, a la Nación y mezclando luego todos los «descontentos reales» (bandera indígena, bandera anarquista, quizá también bandera de la hoz y del martillo) con todos los «pseudo-descontentos» que se emboscan en el teatro de la disconformidad, resolviéndolo, cuando dejan caer el disfraz, en un demofascista *reformismo del Capital y del Estado* (banderas de las ONG, banderas de las organizaciones de izquierdas, banderas de las familias).

Solo hemos pretendido, con este escrito, aportar una percepción crítica del mitin del subcomandante **Marcos** en el zócalo de Oaxaca. Nosotros estábamos allí, acompañando y grabando al «**Sub**», discutiendo también con él en la última noche. Y son nuestras las grabaciones, que, revisadas hoy a la luz de otros materiales, de otras experiencias y de otras noticias, nos han servido para derribar un ídolo.

No, a nosotros **Marcos** ya no nos convence. **Marcos** ya no nos engaña. Nos convencen y nos arraigan en la verdad las llamadas «bases zapatistas», los campesinos indígenas que suscribieron el proyecto zapatista en la medida en la que lo sintieron asimismo como un respaldo y casi como un abrazo; nos convencen y nos arraigan en la verdad los ex-zapatistas que al final, obser-

vando su situación 'real', se pasaron al Mal Gobierno, conscientes de que vendían su alma al Diablo porque Dios o bien no era tan bueno o bien les servía de muy poco. Nos convencen los zapatistas *de raíz* que están empezando a mirar con ojos inclementes las estrategias mercantiles del liderazgo del EZLN (rentabilización del turismo revolucionario, implicación en la sórdida industria contemporánea de la solidaridad) y el show, casi norteamericano, de sus mítines, charlas y comparencias públicas (asunción de la racionalidad política clásica, a pesar de sus afeites vanguardistas, y, lo que es peor, admisión tácita de que se puede mentir, se debe mentir, cabe fingir, si con ello se ayuda a la Causa, llamada ahora Otra Campaña, terriblemente parecida, por cierto, y en lo profundo, a cualquier otra campaña, a todas las campañas 'políticas' conocidas y por conocer).

Prefiero un Enemigo transparente, rotundo, inequívoco, a un Amigo viscoso que me habla de Patrias, ONG, Organizaciones de Izquierdas y Familias.

[2 de agosto de 2008]

[VI]

Tradicionalismos revolucionarios

Homenaje lateral al CIPO-REFM, organización indígena libertaria

1_ **Andrei Tarkovsy** hizo decir al protagonista de su película «*El sacrificio*» unas frases muy bellas en su aparente paradoja, que subrayan el circunstancial valor transformador del inmovilismo, la eventualidad de que también la tradición pueda revestirse de un potencial revolucionario:

«Sabes, algunas veces me digo a mí mismo que, si cada día, exactamente a la misma hora, realizara el mismo acto siempre, como un ritual, inmutable, sistemático, cada día a la misma hora, el mundo cambiaría. Sí, algo cambiaría, ¡a la fuerza!»

La Modernidad puede verse, de hecho **Henri Lefebvre** quiso verla así, como un «rodillo compresor», un rodillo que oprime y aplasta la alteridad. Donde subsiste una peculiar especie de lo no-moderno, a un tiempo pre-moderna y anti-moderna, resistencia pos-moderna grávida de un futuro impensado, palpita también una forma de diferencia que el poder teme y persigue: no son *modernas*, por ejemplo, las Comunidades indígenas «en Usos y Costumbres» que persisten en varios estados de México; se apegan, de hecho, a unos valores y unas formas de organización ‘tradicionales’ contra los que se dispone en nuestro tiempo el rodillo homogeneizador del Capitalismo tardío.

2_ No toda tradición es peligrosa de cara al orden social general, por supuesto. Cuando el presente puede ver en el pasado su *germen*, astillas proféticas, lo que «era» antes de «ser», la tradición correspondiente se empolva y conserva, se mimata, se cuida, se nos enseña a amarla como a una madre, a perdonarle sus inevitables caducidades, a venerar su sabia vejez —el grueso de los científicos sociales, en el olvido del anti-historicismo nietzscheano, ha hecho de esta sacralización la médula de su oficio. Pero cuando el presente tropieza con un pasado que apuntaba en otra dirección, donde no reconoce semillas de su ser, un pasado sin retoños o con retoños extraviados, un pasado hostil que lo cuestiona y deslegitima, un pasado eterno que, como apuntara incisivo **Benjamin**, solo podría redimirse en un futuro escapado del continuum de la historia, entonces pone en marcha su pesada maquinaria compresora. Solo es capaz de percibir en esa tradición esquiva, en esa diferencia añosa, un objeto que doblar o que aniquilar —así lo exige la lógica del interés que lo constituye. Desplegará ante ella esas poderosas estrategias inclusivas y exclusivas, ‘fágicas’ y ‘émicas’, integradoras y marginadoras,

a las que, siguiendo a **Z. Bauman**, nos hemos referido en otra parte. Este es, exactamente, el caso de las comunidades indias de México regidas por *autoridades tradicionales* y organizadas política y económicamente en el respeto de la consuetudinaria *ley del pueblo*. No es irrelevante que la «democracia directa», bajo una versión no-occidental, y la «propiedad comunera» de la tierra, entendida de un modo que tampoco cabe en los idearios colectivistas o cooperativistas clásicos del utopismo europeo, ocupen un lugar muy destacado en los Usos que estos indígenas defienden con tanta tenacidad. No es irrelevante que el modelo de transmisión cultural sancionado allí por la costumbre, que podríamos denominar «la educación comunitaria», en todas partes herida y en todas partes desfalleciente, nada tenga que ver con el consentido horror de nuestras Escuelas, con el crimen cotidiano de la Enseñanza Moderna.

- 3_ En ocasiones no es caprichoso reparar en el origen de una tradición. El modelo político-económico de la «comunidad indígena» (como la que nos acogió en febrero-marzo de 2006: la oaxaqueña Juquila Vijanos), combatido hoy por la administración estatal y federal de México, como quiere el neo-liberalismo dominante, combatido en esencia por contrariar pujantes intereses capitalistas, por no dejar resquicio para la propiedad privada de la tierra, por no tolerar el despotismo encubierto de la democracia representativa occidental, esa forma de organización político-económica india, con la que tanto han podido simpatizar las minorías anti-globalización de Europa, no constituye, en rigor, una *herencia prehispánica* (tanto en el período clásico como en el posclásico, las sociedades del valle de Oaxaca en particular, casi como el resto de las civilizaciones mesoamericanas, hallaban en la ‘jerarquía’ y en la ‘desigualdad’ dos de sus rasgos característicos, ajustándose a lo que algunos arqueó-

logos llamaron «culturas de élite»), aunque sí retiene como un soplo de ese pasado fabuloso —el apego a la localidad, al pueblo, y la identificación con ese marco geográfico reducido en detrimento de presumibles solidaridades étnicas o con la sociedad política mayor, como subrayó **Whitcotton** hace años. Tampoco reproduce sin más el patrón de organización municipal impuesto por la Corona de España en la etapa colonial, el cabildo (que servía para asegurar a los privilegiados, a la nobleza fundamentalmente, el control del gobierno local), aunque no puede negarse que extrae de él algunas de sus notas distintivas —el carácter electivo y rotativo de los cargos, por ejemplo.

Nos importa mucho subrayar, ante este asunto, que las radicalmente insubmisas comunidades indígenas «en Usos y Costumbres» de Oaxaca, Puebla, Guerrero, Chiapas,... (con su defensa de la ‘reunión de ciudadanos’, la Asamblea, como eje de la vida política, su concepto comunal de la inalienabilidad de la tierra, su derecho consuetudinario, etc.), opuestas hoy a proyectos liberalizadores como el del PROCEDE, que apuntan a la desamortización y privatización de los bienes ejidales y colectivos, devienen como una conquista de los campesinos, llamados a veces ‘macehuales’, una conquista de los más humildes, de los no-poderosos, del «estado común», tras una dura y larga *lucha social*, un enfrentamiento multiforme con los caciques locales, con la nobleza india ‘españolizada’, con los administradores y propietarios españoles, con los hacendados...

A finales del período colonial se generaliza la «comunidad indígena» como forma peculiar de organización política y económica, resultado de esa *batalla campesina* en un contexto histórico que, por otro lado, le garantizaba opciones de victoria (el interés protocapitalista en asegurarse un vivero de mano de obra barata: el ‘pueblo de indios’, que retiene a su población en condiciones de infrasubsistencia, a

la espera del trabajo ocasional o estacional en la hacienda, la mina, la ciudad...; la crisis económica y de prestigio de la nobleza india adherida a los colonizadores; el pulso que la Corona de España libraba con las fuerzas descentralizadoras y escasamente 'controlables' del Nuevo Continente; el paternalismo de un sector de la Iglesia, etc.); se forja así una estructura que, manteniéndose fiel a sí misma en lo sustancial, atravesará el espesor de los siglos y llegará hasta nuestros días como un «aspecto tradicional», como una reificación del pasado, sobre todo como un *inmovilismo estrictamente revolucionario*.

Corresponsable de esa permanencia, condición innegable de las formas de subjetividad que la protegieron, sustento y aliento de las luchas por su preservación, hallamos una y otra vez la «educación comunitaria indígena», la educación tradicional, unos modos de socialización incompatibles con la menor exigencia de 'clausura', irreconciliables con la tecnología del 'encierro educativo' que la Escuela originariamente occidental define y sanciona.

- 4_ La lucha contemporánea de las organizaciones indígenas que defienden, contra el neo-liberalismo hegemónico, la subsistencia de las «Comunidades en Usos y Costumbres», el *CIPO-REM* entre ellas (Consejo Indígena y Popular de Oaxaca «Ricardo Flores Magón», con quien tuvimos el privilegio de cooperar y esperamos volver a hacerlo pronto), recuerda, mantiene viva y reproduce en sus rasgos de fondo y en sus objetivos aquella otra lucha inicial de los macehuales, de las gentes «del común», contra los poderes caciquiles y colonialistas: un anhelo igualitario de raíz genuinamente campesina y popular; una defensa de la tierra como «valor» cultural y hasta religioso, en contra de aquellos que solo piensan en explotarla y rentabilizarla, degradándola de paso, hiriéndola de muerte; una concepción radicalmente

democrática del «cargo político», entendido como servicio no-remunerado a la colectividad, fuente de prestigio si se desempeña con honestidad y dedicación, exigiendo de por sí un considerable ‘sacrificio personal’, siempre rotativo, siempre electivo, siempre bajo la supervisión y el control de esa Reunión de Ciudadanos, de esa Asamblea del Pueblo, que constituye el verdadero corazón político de la Comunidad; una insólita capacidad de reivindicación y de movilización, que agota prácticamente todas las vías conocidas, desde la ‘petición’ o solicitud formal y el recurso administrativo-judicial (que algunos traslustrados de Occidente podrían execrar como «reformismo») hasta la manifestación encorajinada, la ocupación audaz, el acto público temerario (causa de cárcel, exilio o desaparición para muchos de estos hombres), pasando por la infinitas variantes del apoyo mutuo, la solidaridad resistente y la imaginación combativa. Todas estas formas de lucha, que sorprenden por su abigarramiento y continuidad a muchos observadores del Primer Mundo, así como los propósitos manifiestos a que obedecen, hunden sus raíces en la tradición. Basta con repasar la historia de los siglos XVII, XVIII y XIX para comprobarlo. Se trata, también, de un tradicionalismo irreparablemente revolucionario...

5_Quiero terminar este escrito con un saludo emocionado a las gentes del *CIPO-RFM*, con quienes conviví en febrero-marzo de 2006, hombres y mujeres que saben de la persecución, de la cárcel, de las torturas, del exilio,... Que ahora mismo padecen amenazas de muerte, intimidaciones, procesos judiciales... Y que, a pesar de todo, continúan en su sitio, en la primera línea del frente, con su decidida lucha pacífica, plantándole cara al tirano de turno, el menguado **Ulises Ruíz**, sabandija del Mal Gobierno como tantas otras, rata inmundada donde las haya. No me olvido de **Felipe**, de

Ezequiela, de Pedro, de Dolores, de Miguel, de César, de Crisóstomo, del bebé Jonatan, del niño Jucho y de sus hermanos mayores, yo diría que ya hombres, Marcos y Felipe,... No me olvido de Juquila Vijanos, comunidad de hombres libres...

En mi miserable condición de privilegiado de Occidente, quisiera no obstante rendirles el más merecido de los homenajes, manifestarles mi admiración y mi respeto por seguir estando donde siempre han estado, entre las mejores personas de esta tierra. Agacho mi cabeza y me arrodillo ante ellos, de quienes me siento, con orgullo, y sin duda, compañero.

¡Ánimo y ganas contra las fuerzas del horror, hermanos del CIPO-RFM!

[26 de enero de 2006]

[VII]

La igualdad misteriosa

*Etnocidio y heterotopía en América Latina,
a la luz de Pablo Cingolani*

*«¡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. ¡No me entorpezcas!»

CHIEH YU, «EL LOCO DE CH'U», SIGLO VI ANTES DE NUESTRA ERA^[1]

[A] ¡Cuidate mucho de ir trazando a los demás el camino que deben seguir!

Cierta familia intelectual de Occidente ha manifestado, en muy diversos registros, una llamativa simpatía ante aquellos que, como el loco de Ch'u, pretendieron negar todos *nuestros* caminos; y persistieron en su marcha por sendas 'erráticas' y 'tortuosas', viviendo en la penumbra, lejos de las *claridades* de nuestra formación cultural. Gentes desaviadas, a veces descarriladas, que conservaban el coraje de decir «¡No!» a toda la cadena conceptual de la civilización greco-cristiano-ilustrada, a todo su mito de la Razón, a todas sus 'supersticiones científicas', a todo su proyecto universalista («globalizador», vale decir: neo-imperialista), a toda su *metafísica* del Progreso, de la Historia Continua, de la Redención de la Humanidad y a toda la *microfísica* de un liberalismo voraz, soldado a la fractura social y a la coerción política —a la dominación de clase y a la opresión del Estado.

[1] Extraído de LIZCANO, E., «*El caos en el pensamiento mítico*», núm. 13 de la revista «*Archipiélago*». Este texto forma parte también de «*Urdimbres*», SUPORT MUTU, Castellón, 2003, págs. 7-27.

Indígenas de todos los continentes, determinadas culturas orientales, movimientos filosóficos como el taoísmo o el quimismo, pueblos nómadas, enclaves rurales marginales,... despertaron, por su *diferencia*, el interés de investigadores y escritores en sí mismos también ‘distintos’: antropólogos no-académicos, extremadamente críticos con su propia disciplina; filósofos involucrados en la deconstrucción de la tradición onto-teo-teleológica occidental, en la denegación (siempre relativa) del logocentrismo; escritores que corrieron al encuentro del *otro* para erigirlo en seña y patrón de su literatura,...

Diferencia que se aproxima a la diferencia, el loco de **Ch’u** a un lado y a otro de la mirada, como sujeto que indaga y objeto del estudio. Y encontramos entonces a **Pierre Sloterdijk** y a **Michel Onfray** revisitando, con intenciones *aviesas*, a los quínicos; a **Emmánuel Lizcano** cantando a los taoístas; a **Chantal Maillard** saludando a las culturas de la India; a **Antonio Tabucchi**, **Félix Grande** y **Bernard Leblon** reivindicando a los gitanos; a **Robert Jaulin** y **Pierre Clastres** diciendo «lo apenas dicho» a propósito de los indígenas de América y de África,... Y, en esta estela, hallamos también a **Pablo Cingolani**, una urdimbre de la antropología, de la filosofía y de la literatura, con un libro que ha huido ya de sus manos: «*Nación Culebra. Una mística de la Amazonía*».

[B] ¡Basta! ¡Basta! ¡Ya está bien de usar el Poder
para someter a los hombres!

Como **Clastres**, como **Jaulin**, como nosotros en «*La bala y la escuela*», **P. Cingolani** pone encima de la mesa la cuestión del «etnocidio» y de la «heterotopía»...

Etnocidio siempre; y, muy a menudo, genocidio: muerte de las culturas y exterminio de las gentes. Civilizaciones asfixiadas o contaminadas, y cientos de miles de hombres y mujeres asesinados. Los pueblos indígenas de América Latina saben demasiado de este *crimen que no cesa*. Lo horrible es, además, que todos conocemos a los responsables de las matanzas y del aniquilamiento

cultural; y, o bien miramos a otra parte (nuestras «vidas no decididas», que diría **Heidegger**; nuestros intereses ‘particulares’, nuestros proyectos ‘individualistas’; la mugre que crece debajo de nuestras uñas y entre los pliegues de nuestros ombligos), o bien miramos de frente, lo vemos todo y *seguimos adelante* (definición moderna del «cinismo»: conocer la infamia de lo que se hace y perseverar en esa degradación). Todos conocemos a los responsables del etnocidio y del genocidio, *todos nos conocemos en tanto occidentales*: nuestras empresas, nacionales o multinacionales; nuestros gobiernos, liberales o socialistas; nosotros mismos, como consumidores ‘compulsivos’ y productores ‘mecánicos’. Puesto que, a fin de cuentas, *el Sistema somos todos*, nosotros borramos culturas de la faz de la tierra y nosotros matamos a los hombres que no se nos parecen... Las multinacionales, los Estados, las ideologías neo-liberales, etc. son *nuestros instrumentos*: nos surten la vida que llevamos y que queremos llevar.

Cingolani sigue hablando del etnocidio en la Amazonía; y sus palabras caen sobre las de **Jaulin** y **Clastres** como si quisieran levantar una empalizada pro-indígena y *contra la apisonadora occidental*. Una empalizada contra el rodillo compresor de la Modernidad: abarcia (hambre de perro) de oro, cueste la sangre que cueste... Oro ajeno y sangre india.

[C] ¡Apaga esas claridades!

Hace unas semanas, **Pablo Cingolani** partía rumbo a Puerto Maldonado, en la Selva Sur del Perú, en una expedición que tenía por objeto facilitar el acceso de un grupo de indígenas *Ese Aja* a su territorio originario, ancestral, que llaman *Topati*. No muy lejos de Puerto Maldonado, me recordaba **Pablo** en un correo electrónico, fue asesinado, a sus veintiún años, **Javier Heraud**, el poeta-guerrillero, otro gran detestador de nuestra cultura... ¿Qué le lleva ahí? ¿Qué llevó a **Clastres** a las regiones *guaraníes* de Paraguay? ¿Qué le llevó mas tarde donde los *guaraníes* de Brasil y por qué tanta gente interpretó su muerte como un suicidio

por los cambios que había constatado entre «sus» indígenas? ¿Qué empujó a **Jaulin** hasta el Chad, para rehacerlo «con» los *sarah* y forzarle a escribir «*La muerte Sara*»? ¿Qué le movió, después, a instalarse entre los *bari* de las selvas colombo-venezolanas, experiencia que fructificó en otro bello trabajo: «*La paz blanca*»? ¿Qué me incitó, en 2005, a visitar los poblados *chiapanecos* de la Selva Norte y, al año siguiente, a convivir con una familia *zapoteca* de la Sierra Juárez de Oaxaca? **Cingolani**, como **Jaulin** y **Clastres**, como yo mismo, *corre tras la heterotopía*...

«*La Utopía ha perdido su inocencia*» es el título, tan sugerente, de un texto 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,... 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,...). 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 ultra-progresistas,...) 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)^[2].

[D] ¡No estorbes mis pasos!

La versión latinoamericana contemporánea de la Utopía se cifra en un Estado-Nación «transformador». Es el aliento de Chávez, Correa, Evo Morales,... Es el *telos* de la Alianza Bolivariana... Pero el Estado siempre fue «el enemigo del indio»; y constituye hoy *el principio del fin* de su autonomía política y de su idiosincrasia cultural. Por ello, las relaciones de tantos antropólogos ‘diferentes’, de tantos investigadores ‘no-convencionales’, del **mismo Pablo Cingolani**, suscriptores todos de la Heterotopía, con la Administración, con la ley positiva del país, con los poderes políticos y económicos, con las jerarquías, con el Capital y el Estado en definitiva, son complejas, difíciles, y no nos importa añadir que, en alguna medida y en determinados momentos, «turbias».

El 5 de julio, **Cingolani** enviaba un correo electrónico a sus contactos, reseñando el último desbocamiento de la brutalidad policial contra los indígenas de Bolivia:

«A veces, uno ya no sabe qué decir, qué pensar, qué sentir. Que en la mismísima sede de gobierno del estado boliviano, a dos cuadras de donde se encuentra el propio palacio presidencial, la policía haya vuelto a reprimir a

[2] Hablamos de «heterotopía» menos en la línea de Foucault que de Boaventura de Sousa Santos («*Nuestra América*», revista «*Chiapas*», núm. 12, 2001).

los niños que son parte de la IX Marcha Indígena —como sucedió el año pasado en Chaparina-Beni, con los niños y niñas de la VIII Marcha—, te deja sin palabras, con una sensación absoluta de vacío e impotencia [...]. ¿Dónde queda el tan proclamado amor al pueblo y la lucha contra la discriminación frente a una nueva muestra de barbarie policial contra los más vulnerables? ¿Quién responderá frente a la historia por tantos agravios gratuitos, por tanta insensibilidad manifiesta, por tanto daño perverso hecho a hombres y mujeres que sólo reclaman lo que ellos creen justo?»

Y es, esta vez, un presidente *indio* el que «estorba los pasos» de sus hermanos...

[E] Mi andar es errático y tortuoso

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 'lectura' 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 hermenéuticos. 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 una elevada estima a otra cosa: estima profunda 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.

[26 de julio de 2012]



¿TAMPOCO LA MUJER?
SOBRE LA PERDICIÓN DE LOS SALVADORES

Para provocarme, mi amigo Víctor Araya me remitió hace años un texto que todavía hoy me sume en el desconcierto. Por aquel entonces, yo era un resuelto feminista. Y pacifista. Y ecologista. Sentía como míos todos los «ismos», rojos, verdes y lilas.

Víctor no era machista, estoy seguro de ello. Pero sí era misógino. Compartía la misoginia *educada* de una buena parte de los filósofos, escritores, artistas, de nuestra tradición cultural. Recordando a Nietzsche, solía decir que «allí donde el hombre es malo, la mujer tampoco es buena». Y sé que se regocijaba ante la ocurrencia atroz de Engels: «El ama de casa es la peor de todas las prostitutas, pues, a cambio de la manutención, se vende a un solo hombre y para toda la vida». (Como a Engels, a Araya se le sustraía una verdad, parte inseparable del problema: que solo un cabrón puede anhelar la ‘compra’ de una mujer, su confinamiento ‘hogareño’ y su explotación doméstico-sexual. Se le olvidaba añadir que, al lado de esa prostituta superada, por encima de ella, hay siempre una piltrafa de hombre, un déspota, una basura humana insuperable.)

Cuando repaso hoy su nota, insuficiente y defectuosa como teoría o segmento de teoría, siento sin embargo que mi ánimo empieza a reaccionar de otro modo ante sus prejuicios. Hoy me reconozco embarcado en una empresa acaso errática, sin destino verificable, que se deja llamar *desmitificación*. ¿Habrà que desmitificar también a la Mujer? ¿Habrà que concluir, en pocas palabras, guiñando un ojo a Araya, que «tampoco la Mujer»? No lo

tengo claro; como hombre, quizás me halle incapacitado genéricamente para tenerlo claro. **Rilke** decía que la vida moderna separa sin remedio al hombre de la mujer, a la mujer del hombre. Desde esa distancia, me guardo de opinar sobre la mitad casi exacta de la población. Amo, no obstante, la desmitificación. He aquí el texto de **Araya**, con el que nunca estaré de acuerdo:

«La mujer, por las condiciones en las que históricamente se ha desenvuelto ante un ser más fuerte en lo físico, el hombre, por el modo en que ha debido asumir un sometimiento casi-corporal, procurando arrancar migajas de autodefensa en su relación con un otro ególatra, ensimismado, violento, por todo ese secular padecimiento de situaciones en las que se sentía ofendida, vulnerable, vejada, por la suma de todo ello, aparece hoy en Occidente, ante la mirada fría, penetrante (mirada despejada, limpia de romanticismos añosos y de sublimaciones risibles), como un sujeto “conservador”, que se aferra a lo que el orden socio-político vigente puede proporcionarle, y pugna por ocupar cargos, dirigir empresas, acumular bienes, influir en la vida, pero siempre en la subordinación, que la ha acompañado durante milenios, en la adaptación forzosa, en el conformismo: subordinación, adaptación y conformismo ante el Sistema Capitalista, ante lo dado hoy en Occidente.

La Mujer no nos va a salvar. La Mujer no va a salvar a nadie: se salvará a sí misma, dentro de las posibilidades que el Mercado y el Poder le ofrezcan. Asistimos al crepúsculo del último ídolo. La Mujer no es la Tierra Prometida. No nos va a llevar a las comarcas de la paz, del sentimiento espontáneo, de la justicia, de la igualdad. Ha caído un mito. Quien quiera saber lo que es la mujer, y a dónde lleva, que la mire hoy. Que la contemple hoy, en la Casa, en la Familia, en la Propiedad, en los Negocios, en las Escuelas, en la Policía, en el Ejército, en los Gobiernos, en los Concursos de Belleza, en la Publicidad. Que abra los ojos. Si es un hombre el que esto hace, habrá de saberse sucio, culpable, por siempre malo; pero reconocerá que, allí donde él sonrió al Infierno, la mujer tampoco se abrazó al Cielo.

No nos va a salvar la Mujer. Mucho menos el Hombre. No nos va a salvar la Clase Trabajadora. Resulta que quienes, en principio, habrían

de salvarnos (trabajadores, mujeres, estudiantes, marginados, países del Sur,) están hoy verdaderamente perdidos. No nos salvarán; y no encontrarán, en ningún lugar, gentes dispuestas a sacrificarse para salvarlos. Es la perdición de los Salvadores».

No estoy de acuerdo, no puedo estarlo. Sin embargo, empiezo a temerme que tampoco la Mujer... ¿Tampoco la Mujer?

[4 de julio de 2006]



ESTÁ CLARO QUE DIOS ES ÉTICO, PERO ¿HA DE SERLO TAMBIÉN EL DIABLO?

Cristianos de segunda generación

Anduve por Chiapas, cooperante del zapatismo, y edité un DVD titulado «*Cuaderno chiapaneco 1. Solidaridad de crepúsculo*». Lejos de toda conclusión, manifesté mis perplejidades y, cuestionando algunos aspectos del zapatismo, atacé sobre todo el tipo de 'solidaridad' que nosotros, los occidentales, productos y exponentes de una cultura imperialista y genocida («xenocida», si hablamos con rigor), estamos en condiciones de prestar.

Gentes del espectro anticapitalista, libertarios además, me tildaron de *poco ético*, por criticar el turismo revolucionario habiendo sido desde el principio, y para elaborar el reportaje, un turista revolucionario. Lo cierto es que ese no fue mi caso, que yo en absoluto arribé a Chiapas como un «veraneante de la Revolución».

Pero plantean, con su repulsa, una cuestión interesante: ¿Deben ser «éticos» los anticapitalistas, los subversivos, los revolucionarios, los indomables, los resistentes, los oprimidos, los explotados, las víctimas,...? ¿Deben ser «éticos» los luchadores de fondo contra el Sistema, los enemigos abisales de Lo Dado? Está claro que Dios es «ético», pero ¿ha de serlo también el Diablo?

A este respecto mi postura es nítida: plantearse si una forma de lucha es ética o no lo es significa caer en las redes de la Moral, de la dominación psíquica instituida. El Diablo hizo lo que debía hacer, y en su lenguaje no existía la palabra «ética».

Estamos rodeados de cristianos ‘genuinos’, que estiman que Lo Bueno es bueno y Lo Malo es malo. También proliferan los *cristianos de segunda generación*, que no se consideran creyentes y gustan de presentarse como ateos: para ellos Lo Malo es bueno. Para ellos, el Diablo es ético. Son «cristianos», aunque les pese, porque siguen hablando el lenguaje del Bien y del Mal. No pueden pensar desde la desobediencia ética, desde el olvido de la Moral. Por último, y según una extendida opinión, ya emergen hombres y mujeres que han dado definitivamente la espalda al cristianismo. Para ellos no existe el Mal porque tampoco se conoce el Bien. No hay Bien. No hay Mal. Cuando se les pregunta si el Diablo es ético, responden que el Diablo no existe. Que el Diablo fue un invento de Dios. Les parece que toda ética es un basurero, un amontonamiento de inmundicias. Puesto que Dios tampoco existe, el Diablo se define como el producto de una ausencia. Yo me temo cristiano de segunda generación. No puedo evitarlo. Me constituye la moral. Está en la sangre de mis venas. La pusieron ahí, y yo no puedo desalojarla sin perecer. Me asiste el privilegio de mantener abiertos los ojos ante todas mis miserias. Este es mi mérito: siempre hablo mal de mí. Hablando mal de mí, hablo peor de los otros. No lo oculto.

Creo, como cristiano de segunda generación, nominalmente ateo, que todos nos hemos hundido en la infamia, en la culpabilidad, en la contradicción. Creo que todos, en Occidente, estamos salpicados de horror, de ignominia. Me parece que somos una porquería. La *summa* de todas las porquerías. Cualquier hombre huele mejor que nosotros, si no es de Occidente. El hombre occidental traspasa el umbral del mal olor: apesta. Es la peste.

Pero somos occidentales, somos esa piltrafa, esa ruina, esa pestilencia envenenada. Somos incoherentes. En absoluto «éticos». ¿Qué debemos hacer, si así nos reconocemos?

Quiero terminar este escorzo con una sugerencia muy clara. Lo que podemos hacer es, en primer lugar, desoír la referencia bíblica («El que esté libre de pecado que lance la primera piedra»).

Desoírla y, llenos de pecado —esto es, de culpa, de felonía, de falta, de inconsecuencia, de perfidia,...—, lanzar todas las piedras que podamos, contra los otros culpables y contra nosotros mismos por culpables. Si solo los «puros» pudieran lanzar piedras, ya no se lanzaría ninguna. No quedan «puros». Habría muerto la lucha. Habría muerto la resistencia, la crítica, la insubordinación. Incluso el Diablo moriría, y no le valdría la excusa de no existir.

Debemos lanzar piedras justamente porque no estamos libres de culpa. Aceptar las que los demás nos lancen e incluso apedrear-nos nosotros mismos.

Dibujaría así mi idea: esgrimir la contradicción como se maneja un puñal, esgrimir la culpa como un puñal ávido de sangre enemiga, ávido de sangre opresora, explotadora, altercida, sangre rica que colorea de rosa los rostros, sangre de cerdos bien cebados. Esgrimir de ese modo la delicuescencia, la doblez, la propia vileza, tal un cuchillo. Pero como se esgrime un cuchillo cuya empuñadura está afilada; un cuchillo que, al hacer sangre, nos desangra. Herir y matar con un cuchillo que se clava en nuestra mano al aferrarlo, un cuchillo que nos hiere y nos mata.

Estoy diciendo que el suicidio, o la mortificación, es la contrapartida que se le exige al hombre que lucha. Digo que, si luchamos, nos hacemos daño. Digo que todos los que no quieren cerrar los ojos ante sus propias vergüenzas, que todos los que no quieren justificarse, los que reconocen su mácula, su inconsistencia ‘fundadora’, los que saben lo que son, una minoría en todo caso, una suerte de aristocracia de la humanidad, todavía pueden redimirse en una mínima medida si eligen desgarrarse para desgarrar, suicidarse para matar, atacar la práctica totalidad de su ser, devastarla, para sonreír en cambio a aquella minúscula porción en la que todavía titila la verdad, la dignidad, lo sagrado.

Está claro que soy un «cristiano de segunda generación», a pesar de mi ateísmo explícito, de mi odio a toda Iglesia, de mi batalla frontal contra todo Ideal.

Una sospecha me asalta en este momento: lo queramos o no, el cristianismo nos reviste en tanto luchadores. Quien afirma haberse librado de él, dentro del universo anticapitalista, en el horizonte de la insumisión, se engaña y nos miente. Combatimos lo existente porque creemos que podría haber algo *mejor* en su lugar. Al contemplar esa posibilidad, al concebir otra realidad, un mundo *preferible*, nos dejamos capturar por la ética, por la moral, por el discurso del Bien y del Mal, del Paraíso y del Infierno, del cristianismo en suma. Creo que existe una religiosidad de la lucha, que nosotros los anticapitalistas somos «creyentes», a veces monjes, a veces fanáticos, siempre feligreses. Me parece que, por desgracia, somos cristianos. Y que nos identificamos con un Diablo ético, ya que Dios se nos antoja malo.

Tengo nostalgia de mi yo bárbaro, apóstata, de mi yo infiel, de mi yo sacrílego. Tengo nostalgia de mi yo verdaderamente ateo. Pero no lo busco porque todavía vivo para la lucha.

[1 de agosto de 2006]

15-M O EL PARADIGMA DE LA REVUELTA
ASIMILADA

[La indignación profiláctica]

[I]

Al diablo con el Trabajo, la Vivienda y el Futuro

[Invectiva contra la Democracia Real]

*«El futuro es una trampa de los políticos,
así como el pasado un invento de los curas más crueles»*

HOSPITAL PSIQUIÁTRICO DE MURCIA.

DECLARACIÓN DE UN ESQUIZOFRÉNICO

Una sensibilidad anti-capitalista no puede entusiasmarse ante las demandas de *Juventud Sin Futuro*. Pedían TRABAJO, vale decir *alienación laboral*, consentimiento en la extracción de la plusvalía, «presidio industrial», en expresión de **Kropotkin**. Exigían VIVIENDA, ese «ataúd con ventanas», como lo definió **Baudelaire**, que nos ata a un lugar homívoro y a un oficio prostituido. Reclamaban FUTURO, cuando, en la realidad de este mundo, solo hay ‘porvenir’ si se siguen, aunque sea de manera revoltosa, las *instrucciones de uso de la vida*, si se acata la prescripción (necesariamente vil, de-

gradante) de un *modo de empleo* de nuestras jornadas, por recordar un título de **Georges Perec**.

Democracia Real Ya ha tenido un éxito provisional gracias a sus ambigüedades y a una hábil explotación de la racionalidad política moderna. Me recuerda todas las miserias de la Otra Campaña zapatista: abogar por una convergencia de los descontentos que ignora la fisura radical, la fractura absoluta, que separa a unos disconformes de otros.

Porque existen los odiadores del Trabajo, de la Casa y del Futuro ofertado; y apenas caben en un movimiento como *Democracia Real Ya*. Los que entraron, saldrán precipitadamente. Existen los enemigos de la Democracia Liberal, de la Democracia Representativa, de la Democracia de Partidos, gentes que sueñan con la Democracia Directa, asamblearia, tal la que se ha dado y en cierta medida se sigue dando en determinados pueblos indígenas de América Latina, África, Asia y los Círculos Polares. Democracia Directa que también se conoció en nuestro país, en el entorno de lo que hemos nombrado «mundo rural marginal». Pronto empezarán a abandonar el movimiento, pues lo valorarán reo de la demagogia *democratista*.

Existen los adversarios de un Estado de Derecho que, desde sus orígenes, oculta una guillotina en su trastienda; adversarios de esta «mascarada homicida», como acuñó el autor de «*La rebelión de los ángeles*», ficción celebrada sin descanso por nuestros media, adocenados y sobornados. No podrán soportar la inflación *ciudadanista* del nuevo discurso, pseudo-contestatorio.

Y existen los detestadores del hiato social, de la explotación de clase, de una subordinación económica que se nutre precisamente de aquel anhelo (inducido) de empleo, casa y futuro. Abandonarán una plataforma que habla de política y de economía, pero que rehuye el problema estructural de la dominación social, de la antítesis Capital-Trabajo.

Todas estas gentes no pueden congeniar con el espíritu de *Democracia Real Ya*, un movimiento que, por su índole «populista»

(aunque se trate de un populismo de la desafección y hasta de un populismo del resentimiento), va a desembocar, sin remedio, en las playas de la aceptación de lo dado, de una propuesta de optimización de la democracia falsaria, de reforma de lo Establecido, una vacuna que el Sistema acepta de sus contradictores disminuidos para inmunizarse a la crítica radical y, de paso, fagocitarlos. No le costará mucho a la Institución asimilar un engendro que, en su discurso central, hiede a regeneración de la socialdemocracia y revitalización de la sociedad civil, con un anverso polemista y un revés mendicante...

Frente a los que demandan Empleo (esclavitud), Vivienda (cadena) y Futuro (automatismo existencial), están los aspirantes a la autonomía y a la libertad personal, estigmatizados y casi perseguidos por lo que **Horkheimer** llamó *la policía social anónima*, tachados de «perdedores», «inadaptados» o «anti-sistema». Siendo verdad que a estos insumisos de fondo, de quienes se sentiría compañero **Diógenes de Sínope**, no les irá muy bien en la vida, no me cabe duda de que a los otros, a los simuladores de la confrontación y de la rebeldía, les irá peor —muchos de ellos ‘triumfarán’, se instalarán, serán aplaudidos, morirán neciamente sus vidas y conquistarán las cimas de lo que el mundo antiguo llamó *idiotismo*.

[20 de mayo de 2011]

[II]

15-M: Momento *travieso* de la Organización

«Encuadrar todo el ejército de los lúcidos, los críticos, los comprometidos;
y encomendarle las tareas decisivas de la Vieja Represión»

Acamnadas: Hemos conocido lo que da de sí la revuelta (aplaudida) de los buenos. Si se subleva mañana la gente mala, yo estaré ahí. Lo Dado ha querido recuperar, «asimilar», el 15-M. Tal vez lo incorporó como un momento *travieso* de la Organización. Yo

creo que sí. Pronto se sacarán los cuchillos en legítima defensa, entonces se manifestarán los peores, los insobornables, los imprescindibles. ¿Quedamos?

¿No hemos aprendido nada de los modos en que se gestiona nuestro malestar? ¿No reconocemos en la reciente publicística de *la indignación* la misma trampa de siempre: invitación a quemarnos en luchas ‘educadas’, para que se prorrogue el Más Indignante de los Sistemas?

¿Todo esto no es obvio? ¿No lo han respirado, hasta extremos de asfixia, en primer lugar las excelentes personas que, estando contra el Sistema, quisieron acudir allí donde algo se movía, o parecía que se movía?

Aceptando mi impopularidad en muchos medios; separándome, a este respecto, de **Galeano, Fabretti, Boron, García Calvo** y otros autores dignos de estima por lo que escribieron, pero susceptibles de reserva por lo que no han sabido leer en este *aquí y ahora*; tras haber padecido insultos y desavenencias por parte de algunos ‘indignados’, solo digo esto:

Pronto se manifestarán los insobornables, los que no admiten cantos de sirena, los que están mal porque todo está mal, y saben que hay muchísimos (aparte de los especuladores, los banqueros, los políticos,...) que están mejor porque todo va mal.

Se manifestarán y no cosecharán aplausos en la prensa, ni recaudarán espacios en los otros medios de comunicación. Se pasarán por el culo toda LEY ELECTORAL, porque verán la misma miseria en los partidos pequeños que en los grandes; y no reclamarán lo que no tienen (trabajo, vivienda, futuro, democracia real) para no apestar.

Pero harán cosas y nombrarán la verdad.

¿Estamos con ellos o jugamos a celebrar lo integrado?

[8 de junio de 2011]

[III]

Reclamamos la dimisión de La Sociedad

[En torno a los últimos atentados terroristas
perpetrados por las fuerzas de seguridad]

«Juro que prefiero ser como soy (siempre huyendo y forzando tiendas por un paquete de cigarrillos o un tarro de mermelada) que estar siempre por encima de los demás con el látigo en la mano y estar muerto de la cabeza a los pies. Quizás es que en cuanto coges el látigo te mueres»

ALAN SILLITOE, «LA SOLEDAD DEL CORREDOR DE FONDO»

Rebelarme contra el Sistema y contra la parte del Sistema que llevo dentro de mí mismo. No ser más un *anti-sistema* del Sistema. Odiar, sí.

Ser digno de merecer los golpes del monstruo y llamarlo por su nombre: no existe la «brutalidad policial» porque toda policía es, en esencia, un ejercicio de la brutalidad. No cortar ni una sola flor para congeniar con la bestia, no segar la vida para ofrendarla al homicida.

Ya que avanzamos hacia un *cuerpo a cuerpo social*, y queda en la cuneta la hipocresía del Estado de Derecho, habrá que «señalar con el dedo», como recomendaba **Nietzsche**: políticos no, jueces no, empresarios no, policías no, militares no, profesores no, propietarios no, democracia liberal no, trabajadores nunca. Odiar, sí.

En los últimos tiempos se ha desnudado la democracia, se ha exhibido Occidente: de un lado *asimilar* y de otro *aplastar*. Así se gestiona el espacio social, unas veces «digiriendo» y otras «vomitando», nos recordaba **Bauman**.

Ante estos nuevos atentados terroristas, ante estas nuevas manifestaciones de la violencia de Estado, cabe la insubordinación más incómoda: rebelarse contra el Sistema y también contra el

Sistema que somos. No producir, no consumir, no votar, no residir, nunca trabajar. Odiar, sí.

Se ha dado la violencia «legítima» del Estado y todas las personas que votaron hace poco son corresponsables de la misma. Llegado el caso, la policía puede matar; pero lo hace *por encargo*: son los crédulos, los demócratas, los ciudadanos, la mayor parte de la masa social, aún así 'indignada', los que *convidan* a la muerte. Como ha sugerido **Harold Pinter** en más de una obra de teatro, la dialéctica del Amo Protector y del Esclavo Agradecido convierte a este último en cómplice del primero y en corresponsable de sus crímenes.

Ante estos últimos atentados terroristas perpetrados por las fuerzas de seguridad, *reclamamos la dimisión de La Sociedad*.

[19 de junio de 2011]

[IV]

Indignarse es cosa de señoritos

No me gusta escribir contra la praxis de mis amigos, contra la acción de las personas que más estimo. Pero, si hablamos del 15-M, he de hacerlo...

Creo, de corazón, que *ese movimiento, en su conjunto, en su componente dominante, está del lado del Poder y contribuye a la «reparación» de la Democracia. Lo valoro como una estrategia del Capital para aplacar protestas «menos educadas», como las que se han dado recientemente en Reino Unido y habrán de repetirse a lo largo del viejo, y moribundo, Continente.*

El 15-M sostiene un discurso *central* que cabe perfectamente en la inmensa mentira del Estado de Derecho. Habla, sin rubor, valga el ejemplo, de una «reforma de la ley electoral»... Quiero decir que estamos ante el Reformismo de siempre, pero un poco más perverso, pues pretende 'representar' la contestación social y,

ciertamente, *no la representa*. Representa, eso sí, a los indignados de la clase media deprimida, de la clase media amenazada en su tan sucio «bienestar», de las capas privilegiadas de los trabajadores, de los estudiantes semi-acomodados, de la pequeña burguesía que aspira a más y se encuentra con menos,... No es trivial que acepte un título de origen infame (la Indignación), derivado de una obra en absoluto subversiva y de ningún modo revolucionaria.

Contra los indignados, cabe apostar por los los desesperados; contra los «niños buenos pacifistas», por los «diablos del robo y de la violencia»; contra los que quieren mejorar la Democracia, por los que pretenden abolirla.

No, compañeros, no estoy del lado del 15-M, aunque sí me siento cerca de las personas que siguen luchando 'desde dentro' de ese movimiento para darle otro aire. Pero creo que su esfuerzo es vano: así como jamás se le conseguirá conferir «rostro humano» al Capitalismo, nunca veremos a la gente del 15-M tentar las vías de la transformación social. El 15-M simboliza hoy la Desobediencia Inducida, el Illegalismo Útil, la Falsa Lucha. Cosa de señoritos.

[19 de agosto de 2011]



V

Los más feos de los hombres
[Epílogo]



El Pensamiento Único constituía una amenaza para la pluralidad ideológica, y en buena medida acabó con ella. Pero hoy nos hallamos ante un peligro mayor: la Subjetividad Única, que atenta contra la diferencia psicológica, contra el carácter singular, contra la heterogeneidad existencial y la distinción en los espíritus. Un mismo tipo de hombre, un mismo estilo de vida, especificado sin más a lo largo de los cinco continentes; una forma *planetaria* de conciencia (el «policía de sí mismo») que sanciona, sobre la aniquilación de la alteridad cultural y socio-política, la hegemonía global del Demofascismo.

El Hombre Civilizado, que tan bien *retrató Cioran*, el hombre de la «serenidad mineral», del «gusto por la petrificación», incapaz de amar de verdad y de odiar aquello que merece ser odiado, el hombre de la «obediencia mecánica, olvidada de las razones para obedecer», el «hombre de Occidente» en definitiva, toma la Tierra toda y se erige en «el postrer hombre». Hay, aún, hombres que no se le parecen, fibras de comunidad, pero los combatimos por todos los medios (con las armas de la economía alienante y de la cultura individualista, de la política democrática y de la ideología liberal); y se tiene la impresión de que la Victoria nos sonreirá *una vez más y por última vez*.

La Victoria nos va a sonreír; sonreirá a los occidentales, «los más feos entre los humanos». Y esta victoria de unos significará, ya lo está significando, la derrota de todos. Se dijo hace décadas: «el experimento *hombre* ha fracasado».

