

UACM, UAMX, Itaca (CDMX).

El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la gran crisis.

Bartra, Armando.

Cita:

Bartra, Armando (2013). *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la gran crisis*. CDMX: UACM, UAMX, Itaca.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/armando.bartra/9>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pCd2/s3p>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

El hombre de hierro

Los límites sociales y naturales del capital

Armando Bartra



El hombre de hierro

Los límites sociales y naturales del capital en la perspectiva de la Gran Crisis

ARMANDO BARTRA

}

{

UACM
Universidad Autónoma
de la Ciudad de México
Nada humano me es ajeno



Armando Bartra

EL HOMBRE DE HIERRO

Los límites sociales y naturales del capital

Primera edición, 2008.

Segunda edición, 2013.

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Avenida División del Norte 906

colonia Narvarte Poniente, delegación Benito Juárez, C. P. 03020, México, D.F.

Difusión Cultural y Extensión Universitaria

Avenida División del Norte 906

colonia Narvarte Poniente, delegación Benito Juárez, C. P. 03020, México, D.F.

Tel. 51349804, ext. 1502.

Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Xochimilco

Calzada del Hueso 1100, Col. Villa Quietud

Delegación Coyoacán, México D.F., C.P. 04960.

Editorial Itaca

Piraña 16, Colonia del Mar

C.P. 13270, México, D.F.

Tel. 58405452

itaca00@hotmail.com

www.editorialitaca.com.mx

Portada: Efraín Herrera

D.R. © 2013 Armando Bartra

D.R. © 2013 David Moreno Soto / Editorial Itaca

D.R. © 2013 Universidad Autónoma de la Ciudad de México

D.R. © 2013 Universidad Autónoma Metropolitana

ISBN 978-970-31-0876-3

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

PRÓLOGO	13
EL ITINERARIO	13
LAS ESTACIONES	13
PREÁMBULO	15
TIEMPO DE CARNAVAL	19
DEL LUDDISMO UTÓPICO AL LUDDISMO CIENTÍFICO	35
EL MONSTRUO IMAGINARIO	35
NACIMIENTO DEL MONSTRUO	36
CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DEL MONSTRUO	39
EL MONSTRUO AGRESTE	41
EL MONSTRUO APOCALÍPTICO	43
EL MONSTRUO EN LOS CONFINES	47
EL MONSTRUO INTERIOR	49
EL MONSTRUO ILUSTRADO	53
EL MONSTRUO ELECTRODOMÉSTICO	59
EL MONSTRUO HABITADO	62
EL MONSTRUO INSOSTENIBLE	63
EL MONSTRUO BINARIO	67
EL REINO DE LA UNIFORMIDAD	73
MÉDICOS BRUJOS	73
DE LA LUNAR SOCIETY A MICROSOFT	74
LA IRRACIONALIDAD FINAL	79
<i>HOMO FABER</i>	81
CRÍTICA DE LA CRÍTICA CRÍTICA	84
HOMOGENEIDAD	88

PERVERSIONES RÚSTICAS.....	93
EN LA DIFERENCIA ESTÁ EL GUSTO.....	93
UN DIVORCIO TRAUMÁTICO.....	95
FRACTURA DEL “METABOLISMO SOCIAL”.....	96
LAS RAZONES DEL CAPITÁN SWING.....	98
AGRICULTURA INCÓMODA.....	101
LA RENTA DIFERENCIAL.....	103
REVOLUCIÓN VERDE.....	106
DE LA RENTA DE LA TIERRA A LA RENTA DE LA VIDA.....	109
LA INDUSTRIA DE LA MUERTE.....	111
CERCANDO IDEAS.....	112
MAPA O TERRITORIO.....	114
UN PRONÓSTICO (¿UTÓPICO?, ¿APOCALÍPTICO?):	
EL FINAL NANOTECNOLÓGICO DE LA AGRICULTURA.....	115
LA AMENAZA QUE LLEGÓ DEL FRÍO.....	116
 EL CAPITALISMO COMO ECONOMÍA MORAL.....	121
LA PERIFERIA EN EL CENTRO.....	121
NEGOCIANDO LA MEDIDA DE LA EXPLOTACIÓN DEL OBRERO.....	125
NEGOCIANDO LA MEDIDA DE LA EXPLOTACIÓN DEL CAMPESINO.....	127
NEGOCIANDO LA MEDIDA DE EXPLOTACIÓN DE LA NATURALEZA.....	129
POBREZA DIFERIDA.....	132
UNA ECONOMÍA INTERVENIDA.....	133
LA ESCASEZ.....	135
 DENTRO Y FUERA.....	137
NI CONTIGO NI SIN TI.....	137
LA OTRA MITAD DEL MUNDO.....	138
OTRA VUELTA DE TUERCA AL FETICHISMO DE LAS MERCANCÍAS.....	141
LABORES TRANSPARENTES.....	143
TIEMPO MEDIO DE TRABAJO Y TIEMPO INDIVIDUAL DE TRABAJO.....	145
¿HACIA UN CAPITALISMO RESIDUAL?.....	147
DE LA MARGINALIDAD PERIFÉRICA A LA MARGINALIDAD METROPOLITANA.....	149
UNA MODESTA UTOPIA.....	150
ECONOMÍA SOLIDARIA.....	152
EL SUBDESARROLLO DEL DESARROLLO.....	156
REVOLUCIONES COMADRONAS O REVOLUCIONES LENTAS.....	157
IMAGINACIÓN POLÍTICA Y EXPERIENCIA UTÓPICA.....	162
EL AURA.....	166

IMAGINACIÓN... Y POSIBILISMO	168
¿LO QUE HACE LA MANO HACE LA TRAS?: DEL “PRIVILEGIO DEL ATRASO” AL <i>ETHOS</i> BARROCO.....	171
LA CONSPIRACIÓN DE LOS DIFERENTES.....	175
TIEMPO DE IDENTIDADES	175
ONTOLOGÍA DEL SOLITARIO	176
DEL ENCUENTRO HISTÓRICO AL DESDOBLAMIENTO ESTRUCTURAL	179
DE CAMPESINOS, INDIOS Y CAMPESINDIOS.....	181
LA COARTADA RACISTA.....	184
ENTRE EL MOVIMIENTO AL SOCIALISMO Y LOS AYLLUS ROJOS.....	185
SUMAR MINORÍAS O CONSTRUIR MAYORÍAS	187
DIVERSIDAD Y PSEUDODIVERSIDAD	188
LOS ALCANCES DEL NEOKEYNESIANISMO ECOLÓGICO.....	191
LUDDITAS Y CONSTITUCIONALISTAS	193
TIEMPOS TURBULENTOS	199
DIMENSIONES DE LA DEBACLE (LA GRAN CRISIS PARA PRINCIPIANTES).....	199
¿RECESIÓN ECONÓMICA O CRISIS SISTÉMICA?.....	207
PORQUÉ GRAN CRISIS Y NO SÓLO CRISIS	210
PROMESAS DE ABUNDANCIA, Saldos de ESCASEZ	214
EL PECADO ORIGINAL DEL CAPITALISMO.....	217
LA LOCOMOTORA DE LA HISTORIA.....	220
¿CAMBIAR DE TIMONEL O DEJAR QUE SE HUNDA EL BARCO?.....	222
¿CRISIS PARA QUIÉN?.....	225
DEBILIDADES DEL ABORDAJE POSITIVISTA DE LA CRISIS	227
¿A QUIÉN LE IMPORTA EL FIN DEL MUNDO?	228
SÍNTOMAS O SÍNDROME	230
HACER POSIBLE LO IMPOSIBLE.....	233
CARNAVALIZAR LA POLÍTICA	233
YO SOY 132: EL “BONO DEMOGRÁFICO” ATACA DE NUEVO	238
REALPOLITIK	242
BIBLIOGRAFÍA.....	245

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

¿Qué le han hecho a nuestra tierra, a nuestra noble hermana?
Saquearla y herirla, violarla y morderla,
acuchillada en el costado del amanecer.

Jim Morrison, *Cuando la música termina* (The Doors)

Cuando ponía punto final a la primera versión de este libro, en enero de 2007, uno de los tres equipos de trabajo del Grupo Intergubernamental sobre el Cambio Climático (IPCC por sus siglas en inglés) de la ONU, integrado por alrededor de 200 expertos de 30 países, presentó en París un primer informe de 600 páginas donde se establece sin lugar a dudas que “el calentamiento del sistema climático es incuestionable” y que “si los seres humanos no limitan drásticamente sus emisiones de gases efecto invernadero [...] las temperaturas subirán entre 2° C y 4.5° C”. Con esto, el calentamiento global y la crisis del medio ambiente que muchos habían venido anunciando quedaban firmemente asentadas en la agenda del mundo. El entonces presidente de Francia, Jaques Chirac, formuló nítidamente la insoslayable conclusión: “Cada vez está más cerca el día en que el cambio climático estará fuera de control. Estamos en el límite a partir del cual no se puede dar marcha atrás [...]. Ha llegado el momento de que se produzca una revolución de la conciencia, de la economía, de la actuación política”.

Las premuras de la edición no me permitieron más que añadir una Posdata en la que registraba el anuncio de la ONU y concluía que después del informe “el debate en el que se inscribe *El hombre de hierro* me parece más urgente que hace un par de años cuando lo comencé a escribir”. Decía también que había que tomar la crisis en serio y dejar atrás los “placebos de quienes creen que el sistema capitalista llegó para quedarse y ante la fatalidad nos recetan sobaditas y trapos calientes”.

En los siete años transcurridos hasta esta nueva edición a las evidencias irrefutables del calentamiento global se añadieron los efectos crecientes de la astringencia energética producto del progresivo agotamiento de los combustibles fósiles más generosos, la carestía alimentaria que arrancó en 2007 como resultado de los siniestros y la incertidumbre agrícola generalizados y, desde 2008,

la recesión económica estadounidense a partir de la cual se desató una debacle financiera de la que seis años después el mundo no había salido. Así el cambio climático y el deterioro del medio ambiente se muestran como una faceta entre otras de una crisis multidimensional pero unitaria: un colapso civilizatorio que para algunos anuncia un fin de época. De esta debacle a la que he llamado Gran Crisis me ocupé en diversos artículos, textos que he refundido y conforman dos nuevos capítulos de la segunda edición de *El hombre de hierro*.

Pero en los años transcurridos desde 2007 también han ocurrido grandes mudanzas en el lado luminoso de la calle. En América Latina los vientos siguieron soplando por la izquierda y al ascenso de los movimientos sociales siguieron nuevos gobiernos progresistas que se sumaron a los de Hugo Chávez en Venezuela, Luiz Inácio Lula da Silva en Brasil y Néstor Kirchner en Argentina, en particular los de Evo Morales en Bolivia y Rafael Correa en Ecuador, países cuyas nuevas Constituciones asumen el desafío de la crisis global al legislar la protección del medio ambiente y cuestionar el crecimiento económico como único criterio de desarrollo.

La segunda década del siglo arrancó con la llamada “primavera árabe”, en la que en rápida sucesión cayeron tres gobiernos dictatoriales del norte de África y el Oriente Medio y todo indica que en la región el disparador de las insurgencias fue un elemento de la crisis, la carestía de los alimentos. Desde 2011 la parte más vistosa y creativa de las rebeldías es protagonizada por estudiantes que en Egipto, Túnez, Chile, Grecia, España, Estados Unidos, México, Turquía y Brasil llenan las plazas en una suerte de novísimos movimientos sociales anunciadores generacionales de que los tiempos están cambiando.

Las polifónicas insurgencias del tercer milenio me llevan a pensar que la debacle estructural está deviniendo crisis civilizatoria propiamente dicha en la medida en que las personas y los pueblos la asumen como reto y se movilizan para enfrentarla. Y precisamente de la “crisis desde el sujeto” se ocupa el último capítulo de la nueva versión de *El hombre de hierro*.

La sensación de incertidumbre e inminencia que marcaran el fin del siglo VIII y el XIX se repiten en el presente cruce de milenios. Y entonces como ahora las personas y los pueblos son emplazados a definirse. La autobiografía de un escritor romántico escrita hace siglo y medio, citada en la novela de un literato tan contemporáneo como Paul Auster, me ofrece una reflexión idónea para terminar este prólogo y dar inicio al nuevo *Hombre de hierro*:

“Les moments de crise produisent un redoublement de vie chez les hommes” (Chateaubriand). Los momentos de crisis producen una vitalidad redoblada en los hombres. O más sucintamente quizá: los hombres sólo empiezan a vivir plenamente cuando se encuentran entre la espada y la pared (Auster: 255).

PREÁMBULO

Sí, entre otras cosas, sigo siendo marxista

John Berger,

Con la esperanza entre los dientes

EL ITINERARIO

Después de situarme en la crisis de las izquierdas, inicio el recorrido multidisciplinario, con suerte metadisciplinario, de *El hombre de hierro* con una somera fenomenología de las resistencias al orden del gran dinero. Ubico, después, la clave de mi ensayo en el insalvable antagonismo que existe entre la uniformidad intrínseca a la mercantilización y la diversidad consustancial al hombre y la naturaleza. Desarrollo esta tensión para el caso ejemplar de la agricultura, mostrando ahí cómo el mercado real está siempre políticamente intervenido. Lo anterior me permite explorar las mediaciones morales que operan en la reproducción económica del sistema deteniéndome especialmente en la resistencia: una confrontación que se despliega a la vez dentro y fuera del orden capitalista y que nos encamina a la utopía, tanto la vivida como la soñada. Regreso, por último, al dilema homogeneidad-pluralidad para tratar de dilucidar tanto la diversidad epidérmica y domesticada que place al hombre de hierro como la contestataria que se expresa en identidades insumisas.

LAS ESTACIONES

Los recurrentes desfiguros de la izquierda durante el siglo pasado ameritan, al menos, una limpia, de modo que en el primer capítulo de este libro hago un recuento autocrítico de algunos pendientes del pensamiento marxista, con el ánimo carnavalesco de quien sepulta muertos para abrirle cancha a los vivos.

En el segundo capítulo presento al villano de la historia: el monstruo frío, el autómatas animado que en los tiempos del gran dinero se cierne sobre la producción y el consumo, sobre la vida pública y la privada, sobre la vigilia y

el sueño. En esto le sigo el juego a Marx, pues el sojuzgamiento del hombre de carne y hueso por el hombre de hierro es la metáfora con que el autor de *El capital* alude a la dominación del trabajador por la máquina y, por extensión, a la configuración material que adopta la polimorfa opresión capitalista. Una dominación que desde el arranque de la primera revolución industrial suscitó la cólera de los rompemáquinas ingleses y que, asumida como perspectiva crítica, me permite leer la variopinta saga de rebeldías de la pasada centuria como la multiforme resistencia a un monstruo codicioso que se oculta tras de los más variados disfraces.

No las abismales diferencias de clase que provoca sino su obsesión por la uniformidad, es el agravio que en el tercer capítulo le echo en cara al sistema del mercantilismo absoluto. Y no es que la explotación y la pobreza sean poca cosa, sino que el emparejamiento del hombre y la naturaleza por obra de la libre competencia más desmecatada nos tiene al borde de la extinción como especie. Sin exculpar a las relaciones de propiedad y de producción, enfatizo aquí la responsabilidad del modo material de producir y de consumir, y también de una ciencia y una tecnología que, lejos de ser neutrales, desde fines del siglo XVIII interiorizaron la racionalidad capitalista.

En el mar de mercancías que es el reino del gran dinero sobrenadan, insumergibles, el hombre y la naturaleza: dos entidades rebeldes a las que se puede poner precio pero cuya reproducción escapa al círculo vicioso de la valorización del valor. De ello me ocupo en el cuarto capítulo, dedicado a lo rural. Porque el campo es y ha sido escenario privilegiado de la resistencia al hombre de hierro y en especial a los intentos de transformar la agricultura en una rama más de la industria. Contra estos esfuerzos se rebelaron desde el siglo XIX las huestes del capitán Swing, que destruían trilladoras, los críticos de la llamada Revolución Verde hace cincuenta años y hoy quienes denunciamos la amenaza de los transgénicos.

En el quinto capítulo cuestiono en nombre de la economía moral el mito de la regulación automática de la producción por el mercado. Porque si se le dejara solo el gran dinero se autodestruiría, pero por suerte el veneno produce su antídoto y los agraviados hemos resistido siempre los excesos del capital en una confrontación que por una parte lo ha salvado de sí mismo permitiéndole durar pero por otra es germen de altermundismo.

La condición asalariada no es universal y estable porque el capital es un monstruo frío que devora y regurgita alternadamente, y tan lacerante es el estatus de explotado como el de marginal. De esta doble situación de los subalternos —estar dentro y fuera a la vez— se ocupa el capítulo sexto, no sólo cuestionando la exclusión económica y social sino también explorando

el potencial subversivo de una marginalidad cada vez más extendida y suscitadora de variopintas economías solidarias que se desarrollan en los intersticios, en las profundas grietas del sistema. Esta exploración me conduce a cuestionar la imagen de la revolución como evento fulminante y a proponer revoluciones lentas pero tercas en las que se combine la prosa con la poesía; la necesaria ingeniería social con la vivencia anticipada de la utopía.

Por último, en el séptimo capítulo me ocupo del pluralismo que se extiende imparable en el autoproclamado reino de la homogeneidad, tanto de la pseudodiversidad de McDonald's con que el capital trata de vendernos sus adocenadas mercancías como de la insumisa diversidad identitaria: no sólo de las tradicionales clases subalternas —dinosaurios que por cierto siguen ahí— sino también de nuevos actores que, como el movimiento indígena, reivindican legítimamente derechos de minorías, lo que me lleva a vislumbrar una izquierda de izquierdas; zurda ecuménica dotada de un incluyente proyecto alternativo que trascienda los particularismos sin avasallarlos.

*

El subtítulo del libro es mi cuota de optimismo: el hombre y la naturaleza serán el muro insalvable con que en definitiva se tope el hombre de hierro, un límite que no puede trascender sin destruirnos a todos y a sí mismo, una cota que no le dejaremos cruzar simplemente porque en ello nos va la vida.

TIEMPO DE CARNAVAL*

La desintegración del sistema social y económico había sido lenta, gradual y profunda. Pero había calado tan hondo que [...] nada parecía estable, fijo; el universo era un flujo incesante. Nadie sabía lo que iba a ocurrir. Nadie podía contar con nada [...] Los hombres ya no pensaron que podían controlar el entorno; todo lo que quedaba era una secuencia de posibilidades en un universo regido por el azar.

Philip K. Dick, *Lotería solar*

Cuando las Torres Gemelas caen una y otra vez en obscuro “*replay*” televisivo mientras los muertos de Manhattan siguen muriendo en Palestina, en Afganistán, en Irak, en Líbano... Cuando el capital virtual coloniza el mundo por la red mientras los colonizados colonizan a pie las metrópolis primermundistas. Cuando el único porvenir disponible se compra y se vende en los “contratos de futuros” de la bolsa de valores. Cuando la gran ilusión del siglo xx deviene *ancién regime* y los integristos envilecen causas que alguna vez fueron justas y generosas. Cuando los niños palestinos que perdieron familia, casa, tierra y patria pierden la vida, la guerra y el alma desmembrando niños judíos. Cuando por no cambiar todo cambia en una suerte de gatopardismo cósmico. Cuando lo que era sólido se desvanece en una mueca irónica como el gato de Cheshire. Entonces, es hora de darle vuelta al colchón y a la cabeza. Es tiempo de enterrar a los muertos para abrir cancha a los vivos. Es tiempo de carnaval.

Porque a veces somos de izquierda por inercia, por rutina, por flojera de repensar los paradigmas. Y los hay que siguen zurdos sólo para preservar el “*look*” contestatario que tantos desvelos les costó. Pero hoy, cuando el gran proyecto civilizatorio de la izquierda naufraga y el socialismo tópico, que reveló sus íntimas miserias, es ingresado en la morgue de la historia con otros cadáveres ilustres como su primo el Estado de bienestar. Hoy, que se

* Este breve ensayo sobre casi todo, que aquí sirve de introducción, fue publicado, con algunas diferencias, en el número 175 de la revista *Memoria*, aparecido en junio de 2003.

proclama el “fin de la historia” no anunciando el advenimiento del reino de Marx sino la llegada del mercado absoluto. Hoy, que se derrumban muros y mitos, estatuas y dogmas. Hoy, la izquierda apoltronada corre el riesgo de volverse reaccionaria, conservadora, reculante; repetidora de cavernosas consignas; defensora empecinada del doloroso fiasco social en que se convirtió la utopía realizada.

Si izquierda significa riesgo y aventura, si es vivir y pensar en vilo, en el arranque del milenio hay que dejar de ser de izquierda para seguir siendo zurdo. Hay que desembarazarse de rancios usos y costumbres, de fórmulas entrañables pero despostilladas. Hay que reordenar la cabeza, subvertir la biblioteca, vaciar el closet y el disco duro, airear la casa. Hay que disolver matrimonios caducos y enamorarse de nuevo.

La izquierda necesita deshacerse de tiliches desvencijados; abandonar sus ropajes envejecidos, su lenguaje de cliché, su modito de andar como arrastrando los dogmas. La izquierda necesita encuerarse para avanzar “a raíz” en el nuevo milenio. La izquierda necesita una purga de caballo.

Y si después de cuestionarlo todo, de subvertirlo todo, aún encontramos razones para ser zurdos, entonces —y sólo entonces— comenzará a nacer una nueva izquierda. Una izquierda burlona y con humor, porque para sobrellevar nuestros desfiguros y el papelazo que hicimos durante el siglo xx hace falta coraje pero también sentido del ridículo y cierto desparpajo.

Lo mejor de nosotros, los siniestros, ha emprendido un *magical mystery tour*, un viaje catártico y purificador con música de aquellos setenta. Llevamos poco equipaje, pero en el camino estamos descubriendo prácticas y pensamientos heterodoxos antes soslayados. Aunque también revaloramos nuestra heredad, podamos el árbol genealógico y sin pasar por el diván nos vamos reconciliando con algunos episodios penosos del pasado.

*

“Que la fantasía expulse a la memoria” (Melville: 197) escribió Herman Melville en *Moby Dick*. Buena consigna para una izquierda que aún alienta porque ha sido capaz de resistir al fatalismo, de exorcizar los fantasmas del ayer. Pues si algo debemos rescatar del cajón de los trebejos jubilados es que la historia no es destino —ni inercia económica— sino hazaña de la libertad, es decir, de la imaginación.

Cuando los catequistas del mercantilismo difunden machacones los versículos de la teología de la neoliberalización. Cuando impera un nuevo fundamentalismo economicista que ve en el mercado el territorio neutral

donde se resuelve el destino de la humanidad por obra y gracia de las fuerzas ciegas, sordas y estúpidas de la libre concurrencia. Cuando se sataniza a la economía política y se rinde culto a la econometría como presunta ciencia exacta. Cuando se proclama que la economía es dura y la sociedad blanda de modo que las aspiraciones humanas deben ajustarse a los dictados de la máquina de producir. Cuando se nos quiere hacer creer que la buena vida es resultado automático del crecimiento y la felicidad *out put* de una matriz econométrica. Entonces, hay que revelarse contra el fatalismo, contra la inercia, contra un destino prefigurado en las cartas del Tarot de las prospecciones financieras. Entonces, hay que reivindicar la socialidad y el proyecto.

Si en la centuria anterior primó la desalmada economía en la nueva habrá de imperar la sociedad solidaria. Más nos vale. La humanidad no aguanta otro siglo como el anterior. Pero para aplacar al autómatas mercantil, para domesticar a la máquina económica es necesario reivindicar el porvenir como proyecto; es de vida o muerte recuperar a la historia como afán, como invención, como aventura, como utopía en movimiento.

Y el combate no será sólo contra los intelectuales neoconservadores y los Chicago Boys, también habrá que desembarazarse de los restos del fatalismo libertario, del determinismo económico de izquierda. Porque, en las últimas dos centurias del milenio uno de los saldos de las pasmosas revoluciones industriales fue la exaltación de la técnica y sus saberes, un culto que se extendió al ámbito de lo social a través de la economía “científica”. Cuando el maquinismo fabril devino corazón de una sociedad-máquina regida por los dictados del costo/beneficio surgieron apologistas del sistema deslumbrados por el “todos ganan” de las “ventajas comparativas”, y también profetas de la “tasa decreciente de ganancia” y la crisis ineluctable. Pero unos y otros descifraban el porvenir en las entrañas del sistema económico.

El capital de Carlos Marx fue la Biblia del nuevo socialismo. Un socialismo que se pretendía “científico” por trascender la pura condena moral de la sociedad burguesa desplegando una crítica rigurosa del sistema económico del gran dinero. Y más allá de las intenciones de su autor, el libro canónico tuvo lecturas fatalistas según las cuales el desarrollo productivo del capital sería la antesala de un comunismo tan emancipador como ineluctable que avanzaba montado en las galopantes fuerzas de producción. Así, pese a que el filósofo revolucionario concebía a la libertad como conciencia crítica y como práctica transformadora, su profesión de fe materialista se asimiló al determinismo metafísico de Hegel.

Paradójicamente, las revoluciones del muy revolucionario siglo xx —consumadas varias de ellas en nombre del visionario alemán— fueron

un mentís a sus más caras predicciones. El asalto al cielo no se dio en los países industrializados de Europa donde las embarneadas fuerzas productivas debían reventar las costuras de las relaciones de producción, sino en las orillas del sistema. Aunque pronosticada por el análisis económico, la revolución metropolitana no estalló. En cambio la excéntrica y voluntarista revolución rusa fue el puente con insurrecciones igualmente precoces en países semicoloniales de Oriente. Y si el proletariado industrial era la clase económicamente predestinada a encabezar las luchas por la liberación definitiva, fue el campesinado —desahuciado por la economía— quien protagonizó las grandes rebeliones del siglo pasado. Y el marxismo se adaptó de grado o por fuerza a las insurgencias realmente existentes.

Llamado a suceder al capitalismo monopolista en los países más desarrollados, el socialismo resultó en la práctica un curso inédito a la modernidad neocapitalista, una vía de industrialización y urbanización recorrida casi siempre por pueblos mayoritariamente campesinos en países económicamente demorados. Anunciado como el principio del fin del Estado dictatorial de clase, el socialismo devino hiperestatismo autoritario. La revolución resultó una aventura fracasada en sus pretensiones liberadoras radicales y el nuevo orden acabó siendo inhóspita estación de tránsito.

Pero, en otra lectura, el socialismo fue igualmente un proyecto social de largo aliento, una heroica aventura civilizatoria protagonizada por los trabajadores industriales, aunque también, y sobre todo, por los campesinos y otros orilleros. Una excursión histórica emprendida a contrapelo de la bola de cristal de las predicciones económicas. Leer su fracaso como evidencia de que la revolución ocurrió donde no debía, de modo que los insurrectos pagaron con la derrota de sus ilusiones libertarias la osadía de haber emprendido el asalto al cielo en las orillas y no en el centro; decir, a estas alturas, que la revolución fracasó porque no sucedió en Europa es desechar un siglo de historia.

El socialismo realmente existente —de cuál otro podríamos hablar con verdadero provecho los presuntos materialistas— no fue la obra infame de un puñado de malvados ni tampoco un error histórico producto de insurrecciones prematuras o desubicadas. Rescatar de los escombros de las revoluciones fácticas un socialismo irreal, una utopía marxiana que se cumplirá indefectiblemente cuando por fin maduren sus premisas y —entonces sí— tenga lugar la verdadera revolución, es catalogar de extravío y valorar en muy poco el esfuerzo de millones de seres humanos que dejaron sangre, sudor y lágrimas en la prodigiosa empresa de edificar un orden económico y social más habitable. Si los predestinados alemanes no supieron hacer la

revolución —que sí hicieron los rusos y luego otros orilleros— pues ellos se lo perdieron.

¡*Hic Rodhus, hic salta!* Buenas, malas o feas, ésas fueron las revoluciones del siglo xx. Probemos ahí la fuerza explicativa de nuestras teorías.

*

En *La balsa de piedra*, una alegoría novelada donde la península ibérica se hace a la mar y recupera su vocación de Sur, el portugués José Saramago escribe: “porque así dividimos el planisferio, en alto y bajo, en superior e inferior, en blanco y negro, hablando en sentido figurado, aunque debía causar asombro el que no usen los países de abajo del ecuador mapas al contrario, que justicieramente diesen al mundo la imagen complementaria que falta” (Saramago: 467).

Y efectivamente, nuestras teorías tendrán que revisar el papel que las orillas o márgenes sociales desempeñan en la historia. Deberán cuestionar el fetichismo cartográfico del Norte y el Sur así como la metáfora centro-periferia, inadecuada representación de un mundo cada vez más descentrado o multicéntrico donde la modernidad ya no desciende del septentrión, ya no irradia de las metrópolis extendiéndose por los bordes como las ondas concéntricas que causa una piedra al caer en el agua. En el presente, los paradigmas brotan por todas partes y se expanden y entrecruzan como las intrincadas ondas de un estanque bajo la lluvia. Hoy el mundo es red. Aunque —como las redes— esté lleno de agujeros: enclaves sordos, ciegos, mudos, desenchufados...

Parte de esta caduca visión centro-periferia es el mito de la exterioridad bárbara, del salvaje muros afuera siempre rejego a la civilización. Esta imagen sobrevivió a la mundialización comercial que arranca en el siglo xvi y a la financiera que comienza en el xix. Sin embargo no sobrevivirá a la del xxi. En la casa de cristal del orden globalizado no tienen sentido el adentro y el afuera, no caben aquí reservaciones premodernas ni periferias dizque subcapitalistas. En el mundo esfera no valen las coartadas dualistas para dar razón de las abismales desigualdades del mercantilismo realmente existente, y más que “choque de civilizaciones” los grandes conflictos globales de nuestro tiempo son desgarramientos íntimos con ropajes de alteridad. Un ejemplo: “el otro” del cambio de milenio, el mundo árabe contemporáneo, se reconfiguró drásticamente durante el siglo xx a partir del petróleo, combustible por excelencia del moderno capitalismo occidental. Además, si en tiempos de Compañías Coloniales y economías de enclave el centro fincaba

sucursales en la periferia, ahora la periferia se coló en el centro. Ya no hay murallas que valgan, los bárbaros han invadido las metrópolis.

Hoy, cuando todos somos centrales y todos somos contemporáneos, la izquierda no puede seguir hablando de sociedades redimibles y sociedades desahuciadas, clases elegidas y clases condenadas, vanguardistas y zagueros. En tiempo de cósmicos cataclismos financieros de transmisión instantánea por la red; en época de multitudinarias desbandadas poblacionales que marchan del sur al norte y del oeste al este en una suerte de contracruzada civilizatoria; cuando las perversiones climáticas planetarias nos pasan la cuenta por la industrialización desmecatada y las pandemias universales de transmisión venerea nos recuerdan que todos cogemos con todos; en un tiempo y un espacio de simultaneidad y contigüidad absolutas, o te salvas tú o no me salvo yo, o todos nos salvamos o no se salva ni Dios.

“El más frío de los monstruos fríos” (Nietzsche) ya no es el Estado-nación, sino la bestia global. Nuestro ogro desalmado es el capitalismo planetario y rapaz del nuevo siglo: un sistema predador, torpe y fiero; un orden antropófago; un imperio desmesurado que, como nunca, espanta; un asesino serial con arsenales nucleares.

Aquejados por el síndrome de fuerte apache, saldo de un 11 de septiembre que erizó la paranoia estadounidense, los autoproclamados adalides de la civilización la describen como reducto asediado por indios bárbaros que amenazan con saltar la empalizada y pasarnos a cuchillo. Pero se trata de una regresión maquinada por los personeros económicos y militares del imperio; la lección profunda de las Torres Gemelas es que no hay exterioridad, que los otros están entre nosotros —que somos los otros de los otros—, que en el mundo global los vientos y las tempestades agitan las cortinas de todos los hogares sin excepción, incluidos los de la Gran Manzana. Y por si quedaba alguna duda, la tragedia de Nord Ost puso en claro que ya no hay seguridad doméstica para ningún imperio, pues la cólera chechena también tiene reservaciones en el gran teatro Dubrovka de Moscú.

En el libro de memorias *A Charge to Keep*, George Walker Bush transcribe una revelación que tuvo cuando oraba en el mar de Galilea:

Ahora el tiempo se acerca
Nombrado por los profetas hace tanto
Cuando todos conviviremos juntos
Un pastor y un rebaño

Y a raíz de los atentados de Manhattan el iluminado declaró al *Time Magazine*: “Por la gracia de Dios yo estoy gobernando en estos momentos”.

Así, en el arranque del tercer milenio un elegido encabezaba el nuevo imperio: orden unipolar y absolutista que, de petrificarse, dejará el tiempo de las módicas pero generalizadas soberanías nacionales en calidad de efímero interludio entre el viejo y el nuevo colonialismo. Y es que el capitalismo es por naturaleza globalifágico y el estadounidense resultó un invasor compulsivo que en las últimas dos centurias ha protagonizado alrededor de 180 intervenciones bélicas extraterritoriales.

*

Pero que el mundo sea uno y esférico no significa que sea uniforme. Y si ya no podemos barrer la diversidad al presunto exterior del sistema —un ámbito desubicado y anacrónico donde supuestamente perviven las reminiscencias tecnológicas, socioeconómicas y culturales del pasado— habrá que admitir que la vocación emparejadora de la revolución industrial y del orden burgués resultó en gran medida ilusoria. Habrá que reconocer que si en el siglo XIX el planeta parecía encaminarse a la homogeneidad en el XXI es patente que —revocada pero terca— la diversidad está aquí para quedarse. Por fortuna.

A mediados del siglo XIX la obsesión estandarizante del capital parecía a casi todos netamente progresiva: a unos porque creían que en verdad el mercado universal nos volvería justos y la competencia nos haría libres, a otros porque pensaban que universalizando el sistema productivo la mundialización del gran dinero nos pondría en la antesala del socialismo. Sin embargo la experiencia del XIX y el XX demostró que, por sí misma, la omnipresencia del overol proletario no redime y que tan aberrante es la creciente desigualdad económica de las clases, los géneros, las regiones y los países como el progresivo emparejamiento de los seres humanos y de la naturaleza.

En nombre de la expansión productiva el capitalismo carcome la biodiversidad y en pos de la serialidad laboral y la civilización unánime barre con los pluralismos étnicos y culturales no domesticables. Así, quienes siempre reivindicamos la igualdad debemos propugnar por el reconocimiento de las diferencias. No los particularismos exasperados que babelizan las sociedades, no las identidades presuntamente originarias, inmutables, esencialistas y excluyentes. La diversidad virtuosa y posglobal es la pluralidad entre pares, la que se construye a partir de la universalidad como sustrato común. Porque sólo podemos ser diferentes con provecho si nos reconocemos como iguales. No más “razas elegidas”, no más “hombres verdaderos”; asumámonos ciudadanos de un mundo compartido que como tales reivindicamos el derecho a la diferencia.

*

Después de las últimas acometidas del mercado ya no hay para donde hacerse. El capital ha penetrado hasta los últimos rincones y lo impregna todo. Amo y señor, el gran dinero devora el planeta asimilando cuanto le sirve y evacuando el resto. Y lo que excreta incluye a gran parte de la humanidad que en la lógica del lucro sale sobrando. El neoliberalismo conlleva una nueva y multitudinaria marginalidad: la porción redundante del género humano, aquellos a quienes los empresarios no necesitan ni siquiera como “ejército de reserva”, los arrinconados cuya demanda no es solvente ni efectiva, cuyas habilidades y energías carecen de valor, cuya existencia es un estorbo.

El capital siempre se embolsó el producto del trabajo ajeno, hoy expropia a cientos de millones la posibilidad de ejercer con provecho su capacidad laboral. El mercantilismo salvaje profundiza la explotación y también la expulsión, desvaloriza el salario y la pequeña producción por cuenta propia al tiempo que devalúa como seres humanos a la parte prescindible de la humanidad. El saldo es explotación intensificada y exterminio. Al alba del tercer milenio el reto es contener tanto la inequidad distributiva como el genocidio. Porque dejar morir de hambre, enfermedad y desesperanza a las personas sobrantes es genocidio, quizá lento y silencioso, pero genocidio al fin.

*

Volvamos a Melville: “En todos los casos el hombre debe acabar por rebajar, o al menos aplazar, su concepto de felicidad inalcanzable —pontifica el novelista—, sin ponerlo en parte ninguna del intelecto ni de la fantasía, sino en la esposa, el corazón, la cama, la mesa, la silla de montar, el rincón, el fuego, el campo” (Melville: 130).

Incansable perseguidor de ballenas metafísicas, el autor de *Moby Dick* sabía bien que no se vive de nostalgias del porvenir y así como el capitán Ahab ha de ocuparse del coloso blanco pero también del hambre y la sed de sus marineros, las causas políticas deben atender el aquí y el ahora para conservar a sus seguidores.

De la borrachera revolucionaria del siglo pasado unos amanecieron con crudas desesperanzadas y conformistas y otros con resacas de fundamentalismo anticapitalista. A estos últimos la experiencia de revoluciones que presuntamente transaron o se quedaron a medio camino los lleva a una suerte de fetichización metafísica de la revolución, concebida como voltereta total, siempre posdatada, cuya ausencia se compensa con discursos apocalípticos o

neoludditas prácticas contestatarias. Integrismo sustentado en una percepción paranoica del sistema capitalista como un orden vicioso, omnipresente y sin resquicios cuyo veneno todo lo impregna y todo lo pervierte. Algo hay de eso. En tiempos de globalización salvaje y cruzadas planetarias contra el *mal*, se entiende que haya lecturas erizadas. El problema es que en ésta perspectiva apocalíptica la necesaria conversión de un orden inaceptable se queda sin palanca y sin punto de apoyo.

La búsqueda de fuerzas “sanas” que puedan subvertir la corrupción integral que priva en el sistema ha rejuvenecido la vieja idea de que frente a la malévola civilización occidental existen culturas en resistencia, pueblos en exterioridad que preservan su pureza originaria. Este dualismo es simétrico al que proclama un más allá bárbaro, que aquí aparece como angélico e incontaminado. Y como aquél, es insostenible. La raya del “no pasarán” que el jefe yaqui trazó en el suelo ante los conquistadores españoles fue cruzada una y mil veces. La espada, la cruz y la codicia del gran dinero pasaron, vaya que pasaron, y el sistema capitalista sentó sus reales en la sierra de Bacatete y en todo el planeta. En verdad ya no existen las “regiones de refugio”, desde hace rato no hay para donde correr.

La paradoja es que estando dentro también estamos afuera, pues “vivir *en* y *con* el capitalismo puede ser algo más que vivir *por* y *para* él” (Echeverría: 18). Y es que el capital no mata, nomás “taranta”. La subordinación del mundo a la lógica acumulativa del gran dinero se consumó de antiguo y de una forma u otra todos estamos uncidos a la tal acumulación. La subsunción en el capital es universal y con ella la alienación a la máquina económica, al autómatata mercantil que envilece las relaciones entre nosotros y de nosotros con la naturaleza.

¿En qué quedamos, entonces? ¿Estamos o no en las tripas del monstruo? Pues estamos y no. Porque los modos de vivir y producir —todos hasta ahora— son socialidades contradictorias que a la vez que subyugan incuban las fuerzas que habrán de trascenderlos: energías más o menos poderosas pero siempre presentes que los niegan quedo pero diario, que los subvierten de a poquito todo el tiempo.

El mundo del capital es al mismo tiempo el mundo subordinado pero terco y resistente del trabajo. Porque el valor de cambio se sustenta en el valor de uso y, despreciándolo, no puede vivir sin él. Porque tras la lógica perversa del mercado y de la acumulación subyace una racionalidad amable a contrapelo. Porque más allá de la carrera de ratas de la competencia están las manos fraternas de la solidaridad. Porque la racionalidad maligna del capital lo es porque se monta sobre una racionalidad virtuosa subyacente.

Sin duda la impronta codiciosa del gran dinero pervierte saberes y haceres tornándolos expoliadores y destructivos, pero el orgullo del trabajo y el gozo de la socialidad fraterna son rinconeros y perviven en los intersticios.

Concebir al capitalismo como realidad monolítica y sin costuras puede ser conceptualmente inmovilizante. En el mundo de la alienación absoluta no tienen sentido las reformas pues todo cambio es reabsorbido por el sistema. Y en última instancia no tiene sentido la política pues nos remite al Estado, que es opresor por naturaleza. Pero, además, tampoco hay sujeto contestatario pues los actores existentes son conformados por el sistema. Una escapatoria es apelar a la “exterioridad”, a lo no subsumido por el capital, a los que estaban y siguen estando “fuera”. El problema es que tales presuntas exterioridades vienen de atrás, son “precapitalistas”, de modo que la revolución aparece como restauradora de un paraíso perdido o frustrado.

Pero en rigor no hay alteridad —en el sentido de antes o afuera—; lo que hay es desdoblamiento, exteriorización permanente. Formas contradictorias de reproducción económica, social y política que generan el veneno y el antídoto; que restauran la separación del hombre y las cosas pero también su unidad, la subordinación al capital junto con la resistencia, la alienación y su antagónico: el pensamiento crítico. Y que, por sobre todas las cosas, reinciden en la subversiva reproducción de lo diverso por obra del sistema uniformador por antonomasia: diversidad tecnológica, diversidad de formas de producir, diversidad sociocultural. Los campesinos, los artesanos, los que se desempeñan en la pequeña economía informal, los desempleados, las mujeres que de grado o por fuerza asumen los trabajos domésticos, no viven en un más allá sub, semi o pre capitalista; son tan hijos del sistema como los obreros pero su articulación al capital no es la del trabajo asalariado. Formas de sobrevivir en las que la separación trabajo-medios de producción, sujeto-objeto, hacer-tener, siendo férrea no es absoluta ni previa, como sí lo es en el caso del expropiado radical que vende su fuerza de trabajo. Aunque también en el seno del autómatas-autócrata fabril encontró el proletariado industrial márgenes de “poder obrero”, resquicios de resistencia y reapropiación.

Y lo mismo sucede con el poder: sin duda en el reino del mercantilismo desmecatado la política se condensa en el Estado y éste es funcional a la lógica del gran dinero. Pero así como fue incompleta la universalización del autómatas fabril también lo fue la del autócrata clasista, de modo que la permanente interiorización-exteriorización propia del quehacer económico genera en el terreno de lo político ámbitos de rebeldía y autogestión en barrios, en comunidades, en gobiernos locales, etcétera. Espacios de “abajo” donde se puede y se debe hacer política —ciertamente una política otra—, y desde donde

es legítimo tratar de influir en las leyes y las instituciones de “arriba”. Y si es pertinente incidir en los modos del Estado —y no sólo negarlo— entonces no tiene sentido satanizar los mecanismos de la democracia representativa como son los partidos políticos, las elecciones, la participación en cargos públicos; remedio institucional a ciertos males sociales que, tomado con prudencia y moderación, puede ser de provecho.

Resumiendo: desde hace rato el gran dinero se lo tragó todo, pero su sueño de uniformidad es irrealizable y la tendencia emparejadora se impone a través de mediaciones donde la fractura y la inversión (sujeto-objeto, trabajo-capital, sociedad-economía, etcétera) es el modo general pero no la única forma particular. Y esta heterogeneidad técnica, socioeconómica y cultural es el límite del capitalismo en dos sentidos: como contradicción estructural terminal y no resoluble, y como germen de una socialidad y una economía otras: prácticas, valores y normas intersticiales que se reproducen dentro del sistema pero a contracorriente, que son funcionales y resistentes a la vez.

Ahora bien, si el uniformador orden del gran dinero reproduce a su pesar la diferencia, ahí —en la alteridad— está la palanca objetiva de su cuestionamiento. Como está, también, la posibilidad de prefigurar el altermundismo. Y si este mundo otro no ha de ser Arcadia posdatada sino utopía entreverada y en curso, entonces es legítimo impulsar reformas al orden imperante que atenúen su iniquidad y emboten sus filos más caladores, como lo es la aventura de tejer a contrapelo socialidades alternas, la construcción subrepticia o estentórea de utopías hechas a mano.

Ahí, en las rendijas del sistema, en las “costuras” de las que habla Naomi Klein, aparecen las “nuevas normatividades intersticiales” (De Sousa, 2001: 54) que quiere Boaventura de Sousa Santos, se construye a diario una realidad alterna, se actualiza el “otro mundo posible” del Foro Social Mundial.

Cierto, es un telar de Penélope y lo que tejemos nosotros a la luz del día lo desteje en las sombras el capital. Pero los pueblos somos sísifos tercos. Entonces, sin cancelar del todo el optimismo posdatado de la tal “revolución”, propongo recuperar el módico optimismo posibilista del aquí y el ahora. En vez de nostalgias reaccionarias o revolucionarias por presuntos paraísos extraviados en el pasado o en el futuro, reivindico los edenes rinconeros que construimos a deshoras, en los márgenes, a contrapelo.

*

La uniformidad tecnológica, socioeconómica y cultural que pretendía instaurar el sistema del gran dinero resultó baladronada. Fue un error pensar que

el capital, que todo lo engulle, puede también remodelarlo todo a su imagen y semejanza. A la postre no sucedió que la subsunción general del trabajo en el capital adoptara siempre la forma particular de producción fabril y trabajo asalariado. En cambio resultó que Rosa Luxemburgo tenía razón al intuir un horizonte de relaciones económicas y sociales excéntricas como condición reproductiva del capital. Y si nos equivocamos al irnos con la finta de la homogeneidad técnica, socioeconómica y cultural que pronosticaba el sistema también fue un error suponer que el proletariado industrial —contraparte simétrica del capital— sería su enterrador o cuando menos su antagonista más decidido.

La hipótesis de la uniformidad tendencial del mundo y el enfoque centralista de la sociedad —que por un tiempo la izquierda compartió con los fans del gran dinero—, hicieron que se asignara una pesada responsabilidad libertaria a los obreros metropolitanos. Y los pobres hacen lo que pueden, pero cómo estar a la altura de la “misión histórica” cuando la crisis del orden existente no se ubica tanto en la capacidad autorreproductiva del corazón urbano e industrial del capital como en las tensiones del desarrollo desigual y heterogéneo. Cuando los tronidos provienen de la esquizofrenia de un orden que quisiera el mundo a su imagen y semejanza pero para reproducirse debe transigir con la diversidad técnica, sociocultural y biológica; de los corajes de un sistema que se pretende uniforme y necesita de lo plural; de los pujidos de un mecanismo globalifágico y totalitario que por fuerza recrea la exterioridad. Porque si el absolutismo mercantil hace agua en lo que tiene de dispar y contrahecho, si sus tensiones se agudizan en la “periferia”, entonces los contestatarios por excelencia serán los orilleros; los hombres a los que el sistema devora y excreta alternadamente; los expoliados y excluidos: las mujeres, los indios y los campesinos, los trabajadores por cuenta propia, los desempleados urbanos y rurales, los “alegales” a quienes canta Lupillo Rivera, los migrantes de a pie, los presuntos antisociales, los pobres de solemnidad, los locos de atar.

El nuevo éxodo es la expresión más dramática del desarrollo dispar y de la exclusión. Los personeros de la civilización occidental colonizaron el planeta moviéndose de norte a sur. Como buscando el calor, partieron de países fríos y densamente poblados hacia territorios tropicales de tenue demografía y vertiginosas riquezas naturales. Hoy los vientos han cambiado. El capital, las órdenes perentorias y las bombas estúpidas siguen llegando del septentrión, pero las muchedumbres del éxodo marchan hacia el frío, fluyen a contrapelo en una incontenible mundialización de a pie.

Los imperios avanzan de las metrópolis a las colonias y en su curso depredador saquean, arrasan, someten, humillan. Pero los expoliados y escarnecidos, quienes eran el centro de sus mundos y amanecieron en las inhóspitas orillas de un mundo ajeno, se enconchan y resisten. Hasta que un buen día se echan los sueños al hombro y emprenden la marcha rumbo al centro, rumbo al erizado corazón de las tinieblas.

Porque en el reino del gran dinero la riqueza total engendra pobreza total; omnipotentes y desvalidos navegando en la red, lujo y carencia extremos frente a una misma pantalla de plasma, hambre terminal y hartazgo desmedido compartiendo el retrete en la casa transparente de la globalidad. Y el centro envejece mientras que los márgenes del planeta rebosan adolescentes a la intemperie. Entonces el nuevo éxodo es arponazo de sangre joven a las metrópolis decrepitas: imperiosa necesidad e indeseable dependencia.

En el cruce de milenios los surianos errantes asedian las fortalezas primermundistas y toman por asalto las ciudades. La barbarie orillera irrumpe en los *malls* de la civilización. Y esta implosión no es sólo andrajoso gentío en movimiento, es también invasión cultural y cerco político, exportación de ritmos, atuendos, peinados, sabores, utopías, sacudimiento de caderas y de imaginarios colectivos. Lo que Víctor Toledo llama una “revolución centrípeta” y que se prefigura en los tres millones de airados y festivos inmigrantes, principalmente latinos, que a principios de 2006 se movilizaron por sus derechos civiles en las principales ciudades de Estados Unidos.

La tensión centro-periferia, ciudad-campo, metrópoli-colonia, Norte-Sur, barbarie-civilización; la contradicción entre integrados y excluidos, entre los de adentro y los de afuera, es también un conflicto generacional, un pleito de edades.

Porque la civilizada y urbana población de las metrópolis hace rato que se estancó e incluso decrece (en Estados Unidos el promedio de hijos por familia es de 2.1 y en Europa de 1.4) mientras que los desaprensivos y cogelones orilleros todavía se reproducen a tasas muy altas y la periferia rebosa de jóvenes. Y son estos jóvenes desempleados o malpagados, pero sin futuro en su tierra, los que migran del campo a la ciudad, de la agricultura a la industria y los servicios, del Sur y el Oriente desesperanzados al Norte y el Occidente prometedores.

Entonces, la lucha contra la exclusión cobra la forma de “portazo” pues los imperios refuerzan sus murallas mientras que los chavos del éxodo se empeñan en entrar al gran *show* del Sueño Americano. O europeo, que para el caso es lo mismo.

*

Esta mundialización sudorosa y polvorienta gestora de comunidades discretas y transfronterizas, pero con frecuencia fraternas a distancia, es una de las muchas formas como los de abajo tienden redes por todo el planeta apropiándose de los medios y las artes de la globalidad.

Así las cosas, resultó muy desafortunado llamar “globalifóbica” a la creciente insurgencia contestataria. Como el viejo internacionalismo proletario, la globalización plebeya de la resistencia y de la propuesta no está peleada con la globalidad en general, sino con la chipotuda y dispareja mundialización realmente existente; no es, en rigor, globalifóbica sino globalicrítica.

Los verdaderos globalifóbicos son los movimientos ultraderechistas europeos y estadounidenses enderezados contra una mundialización que para ellos tiene rostro de migrante y promotores de un nuevo nacionalismo crudamente reaccionario y de fronteras cerradas que se entrevera con el suprematismo blanco. Son ellos los reales, los auténticos globalifóbicos.

Y lo son particularmente los neofascistas franceses, alemanes, italianos, holandeses y demás, que oponen el racismo y la limpieza étnica a la incontenible migración proveniente sobre todo de África, de Europa del Este y del Oriente. Los mismos que reaccionan a la flamante Unión Europea con un nacionalismo anacrónico y conservador. El Frente Nacional de Le Pen, el Vlaams Blok de Philip Dewinter, la Alianza Nacional de Gianfranco Fini, el Partido de la Ofensiva Estatal de Ronald Schill, el Partido del Progreso de Karl Hagen; estos son los siniestros, los peligrosos enemigos jurados de la globalidad.

Tampoco está bien llamar globalifílicos a los gobiernos imperiales y sus satélites, a los funcionarios de organismos multilaterales, a los personeros de las transnacionales. Ellos no son globalifílicos sino globalifágicos, glotonas irredentos que quieren comerse las riquezas del mundo. Lo suyo no es amor por la globalidad sino hambre insaciable de acumulación planetaria.

Entre la globalifagia del imperio y la globalifobia de la ultraderecha, la izquierda ha optado por la crítica de la globalidad y por la propuesta de mundializaciones otras. La nueva izquierda es altermundista.

*

¿Pero cómo se lucha cuando se está fuera? ¿Cómo se resiste desde la marginación?

En tiempos de exclusión económica y social, los orillados rompen el orden como recurso extremo para hacerse visibles. Siguiendo a Walter Benjamin, concluyen que si “la tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en que vivimos [...] Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha” (Benjamin, 1994: 182). Así, la subversión de las reglas es explicable, legítima y hasta progresiva. Pero puede dejar de serlo.

Los excluidos por la economía y la sociedad carecen también de derechos primordiales, sea por leyes injustas o por lenidad al aplicarlas, de modo que quienes viven en perpetuo y lesivo estado de excepción infringirán inevitablemente preceptos y prácticas discriminatorias creando por su cuenta un estado de excepción donde tengan mejores condiciones para negociar. Desobediencia que genera inestabilidad y conduce a situaciones de transición marcadas por fluidas relaciones de fuerza que pueden desembocar en un estado de cosas más incluyente o derivar en una cruenta restauración.

Efímera por naturaleza, la infracción premeditada de la legalidad no puede durar sin corromperse. Porque al prolongarse la ruptura el sistema asimila la ilegalidad recurrente, primero circunscribiéndola a ciertas áreas periféricas y luego normalizándola mediante premios y castigos a los infractores. Y si el poder logra cercar a los subversivos en ámbitos limitados y marginales podrá también institucionalizar la ilegalidad combinando represión y recompensa en una suerte de vicioso estado de excepción permanente donde liderazgo que no es aniquilado se integra y prostituye. Se instaura así la “ley de la selva” entendida como suplantación del equilibrio de derechos por la confrontación de fuerzas y el sistema excluyente pero ordenado deviene poder discrecional: una administración populista o fascista de la inequidad cuya contraparte es la industria de la reivindicación.

Y con frecuencia los contestatarios racionalizan la ruptura como único método. Sustentada en la idea de que el “nuevo orden” consiste en una suerte de discrecionalidad justiciera de los jodidos —postura sin duda legitimada por la histórica conculcación de sus derechos primordiales—, la infracción sistemática se convierte en cultura política popular o populachera. Teoría y práctica ilegítimas y contraproducentes pero abonadas por un liderazgo que medra con el estado de excepción, y también por las tendencias clientelares y corporativas que nunca faltan en el sistema.

*

Frente a las prédicas milenaristas de los mercadócratas, la apuesta de la izquierda no puede quedarse en un modelo económico alternativo; debe ser también, y sobre todo, un nuevo orden social que acote las inercias de la máquina mercantil encauzándolas en función de necesidades humanas. Terminado el siglo de la economía absoluta, hay que restablecer la primacía de la socialidad reivindicando la vieja economía moral: no la economía del objeto sino la economía del sujeto.

Lo que la humanidad necesita no es un libre mercado sino una sociedad libre. Libre y justa. De modo que habrá que contravenir al mercado cuanto haga falta con tal de garantizar la justicia y la libertad. Esto se llama economía moral por contraposición a la desalmada dictadura del toma y daca.

“Lo que distingue a los mercados es precisamente que son amorales”, dice el especulador financiero George Soros, que algo sabe de esto. Pero en verdad no son amorales, son inmorales. Y lo son porque al asumir que la codicia es socialmente virtuosa legitiman a quienes lucran con ventaja y violentando a su favor las propias reglas. Entonces el culto a la “libre competencia” no es más que una cortina de humo para intervenir el mercado cuando conviene a los intereses del gran dinero. De hecho siempre ha sido así, pero en los tiempos de la globalización financiera, con economías de casino servidas por estados crupier, los grandes apostadores son tahúres que juegan con dados cargados.

“Hoy, la creación de riqueza a nivel corporativo viene de las compañías que comandan las ideas, no de las que fabrican cosas”, escribió John H. Bryan, director ejecutivo de Sara Lee. Así, el capital ha debido privatizar todas las ideas, y mientras la producción de bienes está físicamente segmentada y distribuida por el planeta los conocimientos se encuentran centralizados en las megaempresas globales en forma de *know how*, de patentes, de franquicias. Pero, además, las ideas cotizan en la bolsa, pues ahí es donde está el verdadero negocio: por cada dólar que se mueve en el comercio hay cien en la especulación financiera. Y en el mundo virtual de la economía ficción, donde los bits suplantán a las cosas, el juego en el que se apuesta es el de la información.

El valor de cambio de la especulación bursátil son los datos privilegiados, exclusivos, reservados. Y si la forma de ganar dinero es saber aquello que los demás ignoran —o cuando menos saberlo antes— ¿por qué no pasar de ocultar información a falsearla, de la secrecía a la mentira? El de la globalización es un “capitalismo tramposo”, ha dicho Soros. Una vez más tiene

razón. Y frente a un capitalismo contrahecho y vicioso es necesario restituir la preeminencia de los acuerdos sociales sobre la máquina productiva, es forzoso restablecer una economía moral.

Pero la nueva Arcadia no puede ser como el viejo socialismo. No puede concebirse como un modelo universal por construir en todas partes a fuerza de ingeniería societaria. Podrá haber principios, criterios o valores más o menos universales, pero no planos arquitectónicos y cálculos estructurales que todas las colectividades deban compartir a la hora de edificar la nueva morada. Así como alabamos el pluralismo, valoramos la alternancia y nos fascinan el jazz, la música aleatoria y los juegos electrónicos de opción, así deberemos abandonar utopías unánimes y admitir múltiples proyectos de futuro. No un orden absoluto y definitivo sino mundos colindantes, entrecruzados, sobrepuestos, paralelos, sucesivos, alternantes...

Tampoco sirven las dichas postergadas y los paraísos prometidos. Necesitamos proyectos que fertilicen el presente, lazos tendidos al futuro que le den sentido al aquí y al ahora. No nebulosos puntos de llegada sino imaginarios en permanente construcción. Porque en el nuevo mundo policéntrico y topológico no es verdad que todos los caminos conducen a Roma. Para empezar, porque hay muchas Romas y quizá porque en verdad Roma son los caminos.

DEL LUDDISMO UTÓPICO AL LUDDISMO CIENTÍFICO

¡Oh mis valientes cortadores!
Los que con fuerte golpe
Las máquinas de cortar rompéis
¡Oh mis valientes cortadores!

Canción de los cortadores, 1812

EL MONSTRUO IMAGINARIO

“Vi al pálido estudiante [...] arrodillado junto al objeto cuyas partes había unido. Vi al horrible fantasma de un hombre estirarse movido por alguna poderosa maquinaria”, escribe Mary Shelley en el prólogo a la edición de 1831 de su novela *Frankenstein o un moderno Prometeo*.

Al alba del siglo XIX, la ciencia aplicada se ha vuelto tan portentosa que se sueña capaz de animar la materia inerte, pero las consecuencias de ese desmesurado poder son siniestras y conducen a la destrucción del homúnculo y de su creador. Así, el *Frankenstein* de Mary Shelley —cuya primera versión fue escrita en 1816 en la casa ginebrina de Lord Byron y a sugerencia del poeta— plantea los dilemas morales de la tecnología.

Por los mismos años, en el sur de Escocia, los rompemáquinas seguidores del legendario general Ludd solventan con métodos más expeditos un dilema semejante. Y cuando el Parlamento inglés aprueba la horca para los que destruyen a golpes de marro cardadoras, telares y cortadoras mecánicas es el propio Byron quien en la Cámara de los Lores defiende a los ludditas:

En la sencillez de sus corazones imaginaron que el mantenimiento y el bienestar del pobre industrial era algo más importante que el enriquecimiento de unos cuantos individuos mediante cualquier mejora introducida en los implementos industriales que lanzó a los obreros de sus empleos [...] Vosotros llamáis a estos hombres una turba desesperada, peligrosa e ignorante [...] [pero] [...] ésta es la misma que trabaja en nuestros campos, que sirve en nuestras casas, que tripula nuestra armada y recluta nuestro ejército, y que os permitió desafiar al mundo,

pero también puede desafiaros a vosotros, cuando la negligencia y la calamidad la llevan a la desesperación (citado en Huberman: 239).

La relación entre la autora de *Frankenstein* y la rebeldía social de principios del siglo XIX va más allá de Lord Byron: su padre, William Godwin, había publicado una *Investigación acerca de la justicia política* y era acérrimo crítico de las instituciones públicas y las formas de propiedad, mientras que su amante, Percy Bysshe Shelley, escribía fogosos poemas proletarios. No es arbitrario, entonces, relacionar su novela con la resistencia de los trabajadores al nuevo régimen fabril. Como las factorías inglesas, el laboratorio del doctor Frankenstein es una obscena cámara de torturas tecnológicas de la que salen hombres rotos, tasajeados, envilecidos. Tal como salen obreros quebrantados y embrutecidos de las fábricas textiles de Lancashire. Para Mary Shelley, como para los ludditas, las máquinas engendran monstruos.

“Ésta era la patente de las nuevas invenciones/ para matar los cuerpos y salvar las almas,/ y todo propagado con la mejor intención”, escribe Byron. Pero no es sólo el poeta. El cuestionamiento moral de una tecnología que desde fines del siglo XVIII muestra su rostro maligno ha estado presente en el imaginario colectivo durante los últimos doscientos años y de manera especialmente memorable en el cine. *Metrópolis* (Fritz Lang, 1926) es ambigua en su modo de cuestionar al autómatas industrial, pero aborda de frente el tema cuando, suplantada por un robot, la gentil María (Brigitte Helm) deviene gesticulante general Ludd con faldas y encabeza a los obreros en un frustrado asalto a las máquinas. Por su parte, en *Tiempos modernos* (1935) Charles Chaplin confronta con su ácida mímica las ominosas cadenas de montaje del taylorismo. Los golems tecnológicos se generalizan a partir de 1930, año en que James Walhe realiza una primera adaptación fílmica de *Frankenstein*, protagonizada por Boris Karloff, a la que siguen innumerables refritos en los que por lo general los platos fuertes son el homúnculo y los pavorosos artilugios de su laboratorio natal.

NACIMIENTO DEL MONSTRUO

El trabajo asalariado en grandes manufacturas era ya habitual en Inglaterra a fines del siglo XVIII pero el crecimiento demográfico y la colonización comercial expandieron dramáticamente la demanda de mercancías volviendo urgente el incremento de la producción. Impulsada por empresarios, la ciencia aplicada asumió el reto con una revolución tecnológica en la que destaca la máquina

de vapor —basada en los principios formulados por el inventor James Watt pero hecha operativa por el gran manufacturero de Birmingham Mathew Boulton— que comenzó a emplearse en las minas de carbón en 1776 y se extendió después a la metalurgia pesada de Cornwall y posteriormente a la industria de hilados y tejidos (Bernal, 1967: 447-448). Debido a la gran demanda de sus productos, el sector más expansivo era el textil, que en 1760 fue dinamizado por la lanzadera volante de Kay, más tarde por las máquinas de hilar Jenny y, a fines del siglo, por el telar introducido por Cartwright. Los nuevos ingenios mecánicos permiten expandir la producción y disminuir los costos, en parte por su mayor productividad técnica y en parte porque simplifican las labores de modo que ahora pueden realizarlas mujeres y niños, que son más dóciles y compiten con los varones adultos por el menguante empleo, propiciando con ello la drástica reducción de los salarios. Así, en las décadas de 1830 y 1840 más de la mitad de quienes trabajan en telares algodóneros ingleses son mujeres y jovencitas, 25 por ciento muchachos y sólo 25 por ciento varones adultos (Hobsbawm: 58), y debido a la mecanización y descalificación del trabajo, el jornal semanal de los tejedores de Bolton pasa de 33 chelines en 1795, a 14 en 1815 y a 5 chelines 6 peniques en 1830 (*ibid.*: 49). Y al mismo tiempo que las fábricas devienen infiernos son arruinados cientos de miles de hábiles y orgullosos textileros que antes laboraban en pequeños talleres.

Una mecanización que desplaza trabajadores calificados y una legalidad de *laissez faire* que sustituye el proteccionismo de los gremios artesanales por el libre mercado caro a la empresa capitalista gestan dos movimientos reivindicativos divergentes pero complementarios: el de los trabajadores que se organizan en uniones para negociar sus derechos e impulsan en el Parlamento leyes sobre la duración de la jornada laboral, el salario mínimo, el trabajo de mujeres y niños, entre otras demandas, y el de quienes forman asociaciones clandestinas y emprenden acciones directas contra las máquinas, los ominosos artificios mecánicos que simbólicamente y realmente representan el fin de la “economía moral”, un orden social idealizado por la nostalgia pero sin duda menos carcelario que el emergente industrialismo.

Entre 1811 y 1817, en West Riding, Lancashire y Nottingham los cardadores, cortadores y otros textileros calificados, progresivamente sustituidos por novedosos ingenios, crean una asociación conspirativa encabezada por el mítico general Edward Ludd. “No es nuestro deseo haceros el menor daño —escriben— pero estamos dispuestos a destruir las máquinas [...] sean quienes sean los propietarios”. (Carta anónima enviada el 19 de abril de 1812 a dueños de factorías textiles, citada en Thompson, 1977: 170).

El culpable puede temer, pero la venganza no va contra la vida del hombre honrado ni del Estado. Su cólera sólo va contra el telar ancho. Y contra los que envilecen los precios [...] Estas máquinas de maldad fueron condenadas a muerte por el voto unánime del oficio. Y Ludd [...] fue nombrado el gran ejecutor (“El triunfo del General Ludd”, *ibid.*: 124).

Al amparo de la noche y armados con grandes marros, los ludditas rompieron máquinas y quemaron factorías hasta que a base de persecución, cárcel y horca la fuerza pública los diezmó. Pero lo más grave es que, en una línea de pensamiento que empezó entonces y continúa hasta nuestros días, los valientes cortadores y cardadores de Ned Ludd entraron a la historiografía como reaccionarios. Presuntos conservadores que no sólo añoraban el viejo régimen de gremios corporativos sino que también se oponían al desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero los ludditas no cuestionaban el abaratamiento de las telas en cuanto tal; luchaban contra el abaratamiento de los trabajadores. No se oponían al avance de la ciencia en general; se rebelaban contra la imposición de una tecnología que hacía de las fábricas siniestras prisiones donde hombres y mujeres laboraban turnos de más de 16 horas y donde los niños trabajadores —algunos de cuatro años— permanecían día y noche. En un taller próximo a Manchester donde se trajinaba 14 horas diarias a una temperatura de 80 grados Fahrenheit y sin derecho a beber agua, castigaban al hilandero que abriera la ventana, que encendiera la luz de gas antes de tiempo, que fuera sorprendido lavándose, que se le oyera silbar [...] (Huberman: 228). Este era el progreso que rechazaban los airados rompemáquinas.

“Nunca depondremos las armas [sino hasta] que la Cámara de los Comunes apruebe una ley que prohíba toda máquina que dañe a la comunidad y derogue la ley que hace ahorcar a los que la destruyen. Ned Ludd” (citado en Thompson, 1977: 118).

Si las nuevas cardadoras, telares y cortadoras arrinconaban a los trabajadores textiles calificados, los jornaleros agrícolas que regresaban del campo de batalla al término de las guerras napoleónicas se encontraban con que los artificios agrícolas los estaban desplazando, crecía la desocupación rural y disminuían los salarios. Y si los textileros maquinóforos se hacían encabezar por el legendario general Ludd, los jornaleros agrícolas del sur de Escocia que de 1830 a 1832 rompían y quemaban trilladoras mecánicas pusieron por delante a un no menos legendario capitán Swing cuyo nombre remite al sonido entrañable que emite el vaivén de las segadoras manuales. Joseph Carter, jornalero de Hampshire que se alzó contra la mecanización agrícola

y fue por ello encarcelado, recordaba años después: “Nos teníamos que juntar todos. Y había que ir y sacar a los hombres de los graneros y romper las máquinas que los granjeros habían comprado para hacer la trilla” (*ibid.*: 64).

Los asalariados del campo se alzan contra la maquinaria que los desvaloriza y abate aún más sus raquíuticos jornales, pero no han olvidado que antes de ser expropiados y proletarizados por quienes ahora los desemplean alguna vez fueron campesinos, y en el fondo esa era la Edad de Oro a la que quisieran regresar. “Estaríamos contentos si pudiéramos recuperar un cuarto de acre”, decía en 1834 un jornalero rebelde de Buckinghamshire cuya voz ha recuperado Thompson. Y el historiador concluye: “El caldo de cultivo de todo agravio rural planteaba una y otra vez el ansia de tierra” (*ibid.*: 67).

Edward Thompson, autor de *La formación histórica de la clase obrera en Inglaterra. 1780-1832* —texto con el que este apartado está en deuda— sostiene que “los rompemáquinas fueron los que comprendieron con más realismo cuáles iban a ser los efectos” de la industrialización. Pero antes que él otros habían destacado el carácter precursor de los ludditas.

CONTRIBUCIÓN A LA CRÍTICA DEL MONSTRUO

Entre 1861 y 1863, medio siglo después de las hazañas de Ed Ludd, Carlos Marx escribe un manuscrito de casi 1 500 cuartillas al que titula *Contribución a la crítica de la economía política* y que es preparatorio de *El capital*, su obra magna e inconclusa. En este manuscrito también reflexiona sobre el significado de unas rebeliones contra las máquinas que no le resultaban tan remotas pues Inglaterra —cuna de los ludditas— había sido adelantada de la industrialización que llegó mucho más tarde a Alemania, de modo que en 1828, cuando Marx tenía diez años y vivía en su natal Tréveris, Renania fue conmocionada por acciones destructoras muy semejantes a las que quince años antes habían sacudido West Riding, Lancashire y Nottingham. Más que en la rural Tréveris, el movimiento se desarrolló en la industrializada Barmen —donde, por cierto, había nacido el por entonces aún más joven Federico Engels—, pero es muy posible que en alguna sobremesa el inquieto e informado Hirschel Marx haya hablado con sus hijos de los rompemáquinas renanos (Cornu: 22-23).

En todo caso el hecho es que en sus apuntes de los sesenta Marx no ve al luddismo como movimiento reaccionario opuesto al inevitable y progresivo desarrollo de las fuerzas productivas, sino como lucha instintiva contra las garras del monstruo, un combate precursor contra la “fuerza productiva” específica

del capitalismo. “La destrucción de la maquinaria y, en general, la oposición por parte del trabajador a la introducción de maquinaria —escribe— es la primera declaración de guerra contra el medio de producción y el modo de producción desarrollados por la producción capitalista” (Marx, 2005: 50).

Y no es simple empatía con los rebeldes, sino que Marx está construyendo una teoría crítica del gran dinero que ubica el huevo de la serpiente en la propia tecnología desarrollada por el capital, pues “el modo de producción capitalista no sólo modifica formalmente el proceso de trabajo sino que revoluciona todas sus condiciones sociales y tecnológicas” (*ibid.*: 56). De modo que “la máquina se presenta propiamente como la revolución en el modo de producción que resulta de la forma capitalista de producción” (*idem*). Así, pues, al rebelarse contra las “máquinas de maldad”, “sean quienes sean sus propietarios”, los seguidores de Ludd no yerran un tiro que presuntamente debiera dirigirse contra los propietarios, es decir, contra la burguesía; al contrario, apuntan al corazón, a la base material de la producción capitalista como “producción masificada” pues en ese momento la fábrica es el escenario privilegiado del gran drama social, el lugar donde se enfrenta “el hombre de hierro contra el hombre de carne y hueso”, el sitio donde “la subsunción de su trabajo al capital” se le presenta al obrero “como *factum tecnológico*” (*ibid.*: 57).

Más tarde, en *El capital*, Marx dirá que fue un avance que el movimiento obrero aprendiera a diferenciar las máquinas en cuanto tales del sistema económico que las utiliza: “Hubo de pasar tiempo y acumularse experiencia antes de que el obrero supiese distinguir la *maquinaria* de su *empleo capitalista*, acostumbrándose a desviar sus ataques de los medios materiales de producción para dirigirlos contra su *forma social de explotación*” (Marx, 1964: 355). Admitiendo que la confrontación inmediata con la tecnología del sistema es una forma primitiva e ingenua del anticapitalismo, de modo que es un avance el tránsito al cuestionamiento de sus relaciones sociales, creo que no se trata tanto de “desviar” los ataques pasando de dirigirlos contra las máquinas a dirigirlos contra el orden socioeconómico que las emplea como de articular un cuestionamiento integral —o “real”— del mercantilismo absoluto que incluya tanto su *contenido material* como su *forma económica*. En esta perspectiva el ecologismo radical y otras modalidades recientes del pensamiento crítico representan una especie de negación de la negación que recupera, trascendiéndolo, el núcleo racional del luddismo. Una suerte de “luddismo científico” que, sin desconocerlo, va más allá del viejo “luddismo utópico”.

En otros capítulos ahondaré en las implicaciones del “*factum tecnológico*”, del que habla Marx en la *Contribución...*, este ominoso hombre de hierro que

en la segunda mitad del siglo xx aparecerá travestido como La Bomba, las megaurbes, el consumismo, el masaje massmediático, la Revolución Verde, la energía nuclear, la erosión ecológica y cultural, el cambio climático causado por los gases con efecto de invernadero, la privatización del *software* y otras ideas, los transgénicos y el más pequeño y reciente de los frankensteins tecnológicos: la nanotecnología. Porque las veleidades ludditas de Marx en la *Contribución...* son muy sugerentes, pero también es verdad que en otros lugares parece bajar la guardia frente a la tecnología capitalista en cuanto tal (Napoleoni: 117). En sus anotaciones de 1857 y 1858 para la crítica a la economía política, escribe: “La maquinaria no perdería su valor de uso cuando dejara de ser capital [...] [la capitalista no es necesariamente la] [...] mejor relación social de producción para el empleo de maquinaria” (Marx, 1971: 222). Y en *El capital* se lee:

[...] los antagonismos y las contradicciones inseparables del empleo capitalista de la maquinaria, no brotan de la maquinaria de por sí, sino de su empleo capitalista [...] [pues ella] representa un triunfo del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, pero al ser empleada por el capitalista hace que el hombre sea sojuzgado por las fuerzas naturales (Marx, 1964: 366-367).

EL MONSTRUO AGRESTE

El auge del industrialismo y la feroz colonización comercial y financiera del planeta desplegada durante el siglo xix anunciaban para el xx un mundo calcado de la Europa fabril. Para unos era la modernidad global como hazaña del progreso, para otros la antesala de la revolución mundial. Pero unos y otros veían en el emparejamiento tecnológico, económico y sociocultural una etapa insoslayable y plausible de la historia humana. Sólo que la uniformidad planetaria nunca llegó. El siglo xx no fue el del capitalismo sin fronteras y la revolución proletaria mundial. Al contrario, durante la pasada centuria el industrialismo se empantanó en la agricultura, resultó falaz la promesa libertaria que la modernidad burguesa había hecho a los pueblos de la periferia y se multiplicaron las revoluciones campesinas en busca de atajos a la emancipación.

“El proceso de la democratización empieza con revoluciones campesinas que fracasan. Culmina durante el siglo xx con revoluciones campesinas que triunfan”, escribe Barrington Moore en un texto de historia comparada donde

pone juntos los procesos de modernización de Inglaterra, Francia, Estados Unidos, Rusia, China, Japón e India.

Ya no se puede tomar en serio la idea de que el campesinado es un “objeto de la Historia”, una forma de vida social por la que pasan los cambios históricos pero que no contribuye en nada al ímpetu de los mismos —continúa—. Para quienes saborean las ironías de la Historia, resulta ciertamente curioso que el campesinado, en la era moderna, haya sido tan agente de la revolución como la máquina (Moore: 367).

Jubilado por la técnica, desahuciado por la economía, visto como reducto de incivilidad y barbarie, condenado por la historia a ser una clase del “viejo régimen” y calificado de conservador por los revolucionarios de ortodoxia marxista, el campesinado fue sentenciado a muerte en todos los tribunales de la modernidad. Las revoluciones burguesas debieron enterrarlo junto con el feudalismo, el desarrollo capitalista estaba llamado a descomponerlo en burgueses y proletarios, el socialismo hubo de limitarlo y combatirlo como presunto semillero de indeseable burguesía rural. Pero en el tercer milenio los mudables campesinos siguen ahí, en el capitalismo metropolitano y en el periférico, pero también en el “socialismo de mercado”.

A la postre la centuria pasada no fue el siglo del centro sino el de las orillas, no el del proletariado sino el de los campesinos, no el de la expropiación de las fábricas sino el de la recuperación de las tierras. La revolución mexicana fue una rebelión impulsada durante la segunda década de la centuria por los ejércitos campesinos de Emiliano Zapata y Francisco Villa, y prolongada en los veinte y principios de los treinta por los “agraristas rojos” de la Liga Nacional Campesina.

La revolución rusa fue ante todo la guerra del mujik pues, contra lo que esperaban los bolcheviques, el movimiento rural se aglutinó en torno al mir y aun los jornaleros agrícolas se sumaron a la lucha por la tierra; pero, además, con el triunfo de los soviets no terminó la insurgencia campesina pues en el sur de Ucrania los seguidores de Nestor Majno se mantuvieron en armas hasta 1921 cuando fueron aniquilados por el gobierno comunista.

Desarrollada en un inmenso país rural marcado por el despotismo tributario, la revolución China fue el más extenso, intenso y prolongado movimiento campesino de la pasada centuria. Los avatares de la gran rebelión oriental, a la vez socialmente emancipadora y anticolonialista, son puntual alegoría del curso de las revoluciones en el siglo xx: fallida la insurrección obrera de Shangai, los combates se trasladan al campo para más tarde regresar a las ciudades en

una estrategia de “guerra popular prolongada” de carácter campesino que sustituye con ventaja las huelgas insurreccionales proletarias.

También en la India, el otro gigante demográfico del planeta, durante la primera mitad del siglo pasado los campesinos se movilizaron contra las rentas, los impuestos y el trabajo forzado y participaron destacadamente en la lucha por expulsar a los británicos. Por un tiempo el protagonismo campesino del movimiento que culminó en la década de los cuarenta con la independencia fue escamoteado por la corriente nacionalista y sus teóricos, pero hoy es de nuevo evidente a la luz de los estudios de quienes en la India han emprendido la “crítica poscolonial” (Prakash: 302). El conductor de la lucha fue Mahatma Gandhi quien al igual que los agraristas mexicanos, los populistas rusos y los comunistas chinos veía en la comunidad aldeana una reserva civilizacional (Landsberger, Wolf, 1976).

A fines de los cuarenta de la pasada centuria las poblaciones de la India y China sumaban mil millones de personas, y si agregamos a Rusia y México tendremos que durante la primera mitad del siglo xx cuando menos media humanidad se vio envuelta en multitudinarias y prolongadas guerras campesinas.

Moviéndose de la periferia al centro, del campo a la ciudad y de las colonias a las metrópolis, los campesinos enterraron al “viejo régimen”, un sistema coactivo cuyos grilletes remachaba el mismo capital que había prometido romper las cadenas. Hartos de un mercantilismo radical que no los expropiaba del todo pero los explotaba al sesgo, y a falta de revoluciones proletarias que los llevaran de la mano, los labradores tuvieron que liberarse por sí mismos. En el trance, surgieron nuevas realidades rurales y los campesinos cambiaron profundamente: polifónicos, trashumantes, ubicuos, los rústicos no son hoy lo que fueron ayer ni lo que serán mañana, que en los actores sociales la mudanza es signo de vitalidad (Bartra, 1999 d).

EL MONSTRUO APOCALÍPTICO

La revolución industrial que arranca en las ramas minera, metalúrgica y textil, y cuyos ferrocarriles y barcos de vapor dinamizan el comercio, salta de Inglaterra a la Europa continental y de ahí al mundo. Es el despegue, el *take off* del que habla el economista Rostow y retoma el historiador Braudel (Braudel, 1994: 326). La globalización del capital es multiforme pero su modelo es el hombre de hierro forjado a fines del siglo xviii y principios del xix a partir de la transformación capitalista de la tecnología. El gran dinero rehace

el mundo a su imagen y semejanza: la ciudad y el campo, la producción y el consumo, la economía y la sociedad, la política y el Estado, la cultura y la ciencia, la alimentación y la sexualidad. El capital se extiende de la esfera laboral a la del tiempo libre, de lo público a lo privado, de la realidad externa al imaginario colectivo. Inspirado en la factoría primigenia el mercantilismo absoluto densifica el uso del espacio y acelera el empleo del tiempo a la vez que los vacía de contenido concreto.

En una drástica voltereta civilizacional por la que el uso sirve al cambio, el trabajo vivo al trabajo muerto y el hombre a las cosas, el nuevo orden capitalista transforma el antiguo mercadeo en un absolutismo mercantil donde la economía manda y la sociedad obedece. Y si la originaria expropiación de artesanos y campesinos generó resistencias, en su tránsito del colonialismo al imperialismo y de los monopolios a las transnacionales el capital despierta rebeldías periféricas: guerras coloniales del siglo XIX, revoluciones y luchas de liberación nacional en la pasada centuria, altermundismo globalicrítico en el tercer milenio.

Generoso en sus orígenes, el socialismo —la “gran ilusión” del siglo XX— termina siendo el otro yo del capitalismo, su imagen en el espejo: un orden donde el trabajador se unce a la economía y el ciudadano al Estado, un hombre de hierro disfrazado de camarada cuyo cuestionamiento radical, asociado con la crítica del nacionalsocialismo, emprende desde fines de los años treinta la escuela de Fráncfort. “La forma más consecuente del Estado autoritario —escribe Max Horkheimer—, la que se ha liberado de toda dependencia del capital privado es el estatismo integral o socialismo de estado [...] Los países fascistas constituyen una forma mixta” (Horkheimer, 45).

En esta abigarrada historia destaca La Bomba como alegoría de un orden que además de ser injusto y opresivo amenaza con aniquilarnos como especie. Las visiones apocalípticas son viejas, pero a mediados del siglo XX una humanidad globalizada como nunca antes se percata súbitamente de que está al borde de la extinción. Tiene razón Ulrich Beck: “no es casual que [...] la experiencia de la ‘sociedad de destino global’ irrumpa fundamentalmente como experiencia de la amenaza” (Beck, 131). Con un saldo de 38 millones de muertes, la Segunda Guerra Mundial es traumática y más aún su escalofriante final: el estallido de dos bombas atómicas que asesinan de un solo golpe a cerca de 200 mil personas y son el arranque de la “carrera armamentista”, de la “guerra fría” y del miedo y la incertidumbre que envenenaron los espíritus durante la segunda mitad del siglo. Ya en 1946, a unos meses del arrasamiento nuclear de Hiroshima y Nagasaki, el físico y sociólogo de la ciencia John D. Bernal afirma en una conferencia que “el

verdadero peligro radica en el hecho mismo de que existan bombas atómicas [...] Contra una bomba atómica no existe defensa; sólo existe represalia” (Bernal, 1958: 474-475).

“Nuestro siglo xx es el siglo del miedo”, proclamó en 1948 el escritor Albert Camus refiriéndose a la ciencia, “cuyos perfeccionamientos técnicos amenazan con destruir a la Tierra entera”. En la misma tesitura se manifiesta años después el historiador Thompson:

Mi generación había contemplado la anunciación de la tecnología exterminista en Hiroshima [y] su perfeccionamiento en la bomba de hidrógeno. Habíamos situado en un profundo lugar de nuestra conciencia la expectativa de que la misma continuidad de la civilización era problemática. Una perspectiva apocalíptica que nunca me ha abandonado (Thompson, 1983: 112-113).

El desafortado armamentismo sacude en sus convicciones a este socialista cercano a las ideas de Marx: “En cuanto a La Bomba, se trata de una *cosa*, y una *cosa* no puede ser un agente histórico. La preocupación por los horrores de una guerra nuclear [...] desvía nuestra atención [...] de la lucha de clases” (*ibid.*: 75), plantea Thompson, ironizando los argumentos de los socialistas ortodoxos contra el movimiento pacifista donde milita. Y él mismo se rectifica: “Las armas nucleares —todas las armas— son objetos y a pesar de todo éstas, y sus consiguientes sistemas de apoyo, aparecen desarrollándose espontáneamente, como si estuvieran poseídos de una voluntad independiente” (*ibid.*: 78).

Observación filosa, esta última, pues remite a la inversión originaria por la que las cosas no sólo devienen mercancías sino también valores de uso transformados para mejor servir a la valorización del capital. Y es que las mercancías no ofenden tanto por ser mercancías como porque han sido materialmente diseñadas para lucrar más que para servir. El verdadero mal no está en la etiqueta con el precio sino en lo que oculta el envoltorio: en la perversión que ha sufrido el propio valor de uso. Y si la corrupción capitalista de los bienes que consumimos nos envilece con más razón la de los medios de producción que nos consumen a nosotros. El absolutismo mercantil es un sistema en el que el objeto se vuelve contra el sujeto y las cosas contra los hombres, un orden en el que los medios de vida son medios de muerte y los de producción de destrucción. Y en un mundo así las armas —artefactos expresamente orientados contra nosotros mismos— son el testimonio más incisivo de la maligna voltereta. Lo son particularmente las armas de destrucción masiva y por sobre todas La Bomba, el instrumento de la aniquilación final, el *summum* de la irracionalidad, el nuevo hombre de hierro.

“La Bomba es [...] algo más que una cosa inerte. Es ante todo, por su potencial destructivo, una cosa que amenaza. En segundo lugar, es un componente de un sistema de armamentos; y lo que produce, dirige y mantiene ese sistema es un sistema social, una organización diferenciada del trabajo, investigación e intervención” (*ibid.*: 78), resume el historiador. Y en otra parte cita una afirmación —lapidaria si las hay— contenida en *NATO, The Bomb and Socialism*, escrito por Peter Sedgwick en 1959: “Si el hombre resulta borrado de la faz de la tierra será [...] a causa de sus propios armamentos, [y] no será fácil responder a la pregunta de si se cayó o fue empujado” (*ibid.*: 74).

“La lucha de clases continúa —concluye Thompson—. Pero el exterminismo no es una cuestión de ‘clase’, es una cuestión de especie”. Y tiene razón pues la inminente catástrofe que nos amenazaba durante la “guerra fría” (y que hoy nos sigue amenazando pues según la Agencia Internacional de Energía Atómica, a poco más de medio siglo del comienzo de la “carrera armamentista” se conservan “vivas” 27 mil ojivas nucleares en manos de los gobiernos de unos cuantos países) se origina en las injustas y clasistas relaciones de propiedad y de producción impuestas por el capital, pero también en las apocalípticas e inhumanas fuerzas productivas-destructivas desarrolladas por el gran dinero.

En esta perspectiva, el amplio movimiento pacifista de la posguerra, que se intensifica en los primeros sesenta, años de grandes movilizaciones con la consigna: “¡Ban the Bomb!”, puede verse como una prolongación del luddismo. Porque las máquinas que aniquilaban a los artesanos del general Ludd y a los jornaleros agrícolas del capitán Swing eran la simiente del mal, el esbozo del monstruo que se mostraría un siglo y medio después en Hiroshima y Nagasaki y en la demencial “carrera armamentista”. Y si el *Doctor Frankenstein*, de Mary Shelly, devino el *Doctor Strangelove*, de Stanley Kubrick (*Dr. Strangelove, o de cómo aprendí a dejar de preocuparme y amar la bomba*, 1963), es de justicia poética que el historiador de la clase obrera que rescató a los rompemáquinas ingleses del cajón de los reaccionarios sociales y tecnológicos se afilie al pacifismo radical, al neoluddismo de la “guerra fría”.

EL MONSTRUO EN LOS CONFINES

A mediados de la pasada centuria estallan las bombas nucleares y estalla también el orden colonial. “Desde hace veinte años los pueblos coloniales dislocan la dominación extranjera y hacen pie en la escena internacional. El siglo xx no habrá sido solamente la era de los descubrimientos atómicos [sino

también la de] la conquista por los pueblos de las tierras que les pertenecen” (Fanon: 62), escribe Frantz Fanon en los años cincuenta del siglo pasado.

Ya en su *Carta a los franceses* el psiquiatra y militante de la revolución argelina hablaba de los “Árabes desapercibidos. Árabes ignorados [...] silenciados [...] disimulados [...] negados cotidianamente” (*ibid.*: 54), llamando la atención a los europeos sobre la invisibilidad de los hombres de la periferia que transcurren sin identidad ni historia propias como si los arrabales de la civilización fueran menos reales que las metrópolis. Pero esto cambia cuando la descolonización como concesión imperial se transforma en lucha emancipadora: “La verdadera liberación no es esta pseudo independencia”, escribe el argelino, “son los pueblos coloniales los que deben liberarse de la dominación colonialista” (*ibid.*: 123).

Cuando el holocausto racista contra el pueblo judío es todavía una herida reciente y sangrante, un africano alza la voz contra el otro holocausto y el otro racismo, contra un sistema colonial genocida cuyas víctimas fueron y siguen siendo los “hombres de color”, los *fellah* de todas las latitudes: “Los pueblos africanos —dice— han enfrentado [...] una forma de nazismo, una forma de liquidación física y espiritual lúcidamente manejada” (*ibid.*: 195).

Las guerras de liberación nacional que durante el siglo xx se despliegan en Asia, África y América Latina destruyen, entre otras cosas, la idea de que la “modernidad” es un movimiento progresivo que irradia del centro a la periferia, el mito decimonónico que presenta la colonización como hazaña civilizatoria con ciertos efectos colaterales indeseables pero necesarios para que los suburbios precapitalistas puedan salir de la barbarie. “En lugar de integrar el colonialismo concebido como momento de un mundo nuevo [...] hemos hecho de él un accidente desdichado, execrable, cuya única significación fue haber retardado [...] la evolución coherente de la sociedad y la nación argelinas”, concluye Fanon (*ibid.*: 62).

Con el fin de la “guerra fría” amainan los movimientos de liberación nacional y después de la revolución nicaragüense en 1979 y de la independencia de Zimbabwe en 1980 no hay avances importantes en ese frente. Pero junto con las luchas descolonizadoras convencionales, en la segunda mitad del siglo cobra fuerza dentro de las naciones el activismo de minorías oprimidas o negadas que reclaman reconocimiento y con frecuencia derechos autonómicos. Y junto con ellas emerge un variopinto y abigarrado movimiento identitario del que se ha ocupado Héctor Díaz-Polanco: “El llamado proceso de globalización no provoca la homogenización sociocultural; por el contrario, estimula la cohesión étnica, la lucha por las identidades y las demandas de

respeto a las particularidades. La universalización hoy no es equivalente de homogeneidad identitaria sino de pluralidad” (Díaz-Polanco, 2004: 201).

En el mismo lapso se intensifica la migración de los pobres de la periferia hacia las metrópolis. Desde la segunda guerra mundial se daban importantes transferencias laborales del subdesarrollo a las economías primermundistas en expansión, pero al finalizar el siglo la migración deviene éxodo. Según el informe de 2006 del Fondo de Población de las Naciones Unidas, cerca de 200 millones de personas, casi 3% de la población mundial, viven en un lugar distinto del que nacieron. El torrente poblacional fluye de Asia, África y América Latina a los países de mayor desarrollo. En el primer quinquenio del nuevo siglo estas regiones ganaron alrededor de 2.6 millones de inmigrantes por año, de modo que hoy en el “primer mundo” uno de cada diez habitantes es transterrado. Y pese a que es cruento pues los poderosos construyen erizados muros defensivos (de los 10 países que reciben la mayor cantidad de inmigrantes ninguno ha ratificado la Convención Internacional sobre la Protección de los Derechos de Todos los Trabajadores Migratorios y sus Familiares aprobada en 1990 en las Naciones Unidas) el peregrinar se incrementa día tras día.

Originado en África, Asia y América Latina y dirigido principalmente a Europa, Estados Unidos y Australia, el creciente flujo poblacional que marcha del calor al frío, del Sur al Norte simbólicos, del campo a las ciudades, de la desilusión a la esperanza, es la mundialización de a pie, la globalización plebeya. Una desventurada aventura que puede ser vista, así sea vicariamente, a través de los ojos de Sebastião Salgado, en su espléndido libro fotográfico *Éxodos*. Es también una nueva colonización —a la que Víctor Toledo ha llamado una “revolución centrípeta”— que traslada el “problema colonial” a las barriadas periféricas de las capitales del mundo.

Entre otras, a la *banliene* parisina, una suerte de *apartheid* a la francesa donde a fines de 2005 se alzaron en inesperada *jacquerie* los hijos de los migrantes llegados del África subsahariana. Rebelión callejera que en marzo de 2006 replicaron tres millones de franceses —de los “incluidos”— que protestaban airados contra una reforma laboral que al precarizar el empleo de los menores de 26 años creaba una suerte de *apartheid* juvenil con derechos laborales restringidos. Y al tiempo en que esto ocurría en el “viejo continente”, en el *down-town* del imperio se alzaban las víctimas latinoamericanas del *apartheid* anglosajón: durante el mismo mes de marzo, con motivo de la inminente aprobación de una ley que pretende endurecer aún más las medidas contra los migrantes, criminalizando tanto al extranjero sin papeles como a quien lo socorra, cerca de tres millones de personas, en

su enorme mayoría latinoamericanos y casi todos indocumentados, salieron a las calles en California, Illinois, Georgia, Colorado, Texas, Wisconsin, Arizona, Tennessee, Oregon, Ohio, Nueva Jersey, Washington y otros estados en lo que parece el arranque de un nuevo movimiento por los derechos civiles sostenido como siempre por los hombres y las mujeres del éxodo, por los transterrados, los invisibles, los “otros”.

Si La Bomba encarna simbólicamente la irracionalidad destructiva del capitalismo, el *apartheid* es emblemático de un orden que se quiere global pero necesita y reproduce la exterioridad bárbara: una periferia eternamente premoderna en la que privan el saqueo y el trabajo forzado, un más allá salvaje donde todo se vale. Exterioridad que de algún modo comparten los campesinos, las mujeres, los indocumentados, los informales y todos aquellos que, a diferencia del proletariado industrial, padecen el sistema en el modo de la exclusión, del *apartheid*. Porque —lo veremos más adelante— el sistema del mercado absoluto enfrenta en cada momento de su existencia ciertos límites tecnológicos y económicos, causantes de que siendo globalizante e insaciable se le indigesten algunos ámbitos. No mucho, sólo aquello que tiene que ver con la reproducción del hombre y de la naturaleza, esferas resistentes al modo de operación fabril que, entre otras cosas, abarcan buena parte de la agricultura y de la reproducción doméstica. Así, el gran dinero devora y regurgita compulsivamente. Y el de “afuera” es un modo particularmente ignominioso de la opresión; oprobio orillero que durante el siglo xx engendró revoluciones coloniales, guerras campesinas, rebeldías feministas, insurgencias étnicas y *jacqueries* urbanas.

EL MONSTRUO INTERIOR

Pese a los pavores de la “carrera armamentista”, el capitalismo metropolitano de la posguerra multiplica la oferta de bienes y servicios encuadrada en el “Estado de bienestar” de inspiración keynesiana. Reconociendo que hay exterioridades decisivas y que la reproducción automática del capital es catastrófica, economistas como John Maynard Keynes se apartan de la ortodoxia neoclásica, ponen en entredicho el *laissez faire* y proclaman las incumbencias de un Estado que ahora debe ser gestor (Chatelet: 125). En este marco los países desarrollados —y a su modo, algo más autoritario o “populista”, algunos periféricos— aplican medidas económicas anticíclicas y políticas de empleo y redistribución del ingreso que promueven el consumo, tanto productivo como final.

Por un tiempo estas políticas tienen éxito y en los países centrales comienza a hablarse de la “sociedad opulenta”. Pero pronto se descubre que este derroche mercantil —este “consumismo”, como se le llama— no es menos opresivo que la escasez material crónica, pues por su mediación interiorizamos al “aparato”. La opresión que nos aqueja no es sólo la más obvia ejercida por los órganos represivos del Estado; nos oprimen también las instituciones y los discursos de la salud y de la educación, nos oprime la familia, la Iglesia, la sexualidad. Escribe Foucault: “No es posible escapar del poder, que siempre está ahí y que constituye precisamente aquello que intenta oponerse”, y emprende más que una teoría una “analítica del poder” (Foucault, 1977: 100) que nos muestra la “mecánica polimorfa de la disciplina” (Foucault, 2000: 45).

La corriente de pensamiento de raigambre luddita encuentra en la conformación capitalista de los procesos inmediatos de producción y de consumo una alienación profunda, insidiosa y persistente que se autonomiza de las formas generales de propiedad y producción. De la misma manera, Foucault devela la operación fina y cotidiana de un poder disciplinario que se despliega con relativa independencia de las formas generales del Estado, una violencia menuda pero terrible que no desciende de la soberanía presuntamente legítima del Leviatán sino que se origina en las astucias de un “monstruo frío” no por entrañable y cotidiano menos lacerante. Así como la alienación material en el trabajo no remite porque cambien las relaciones de propiedad, tampoco desaparece la relación disciplinaria aquí abajo porque allá arriba cambien las hechuras del Estado. No es casual, entonces, que en estas dos aproximaciones a las modalidades cotidianas de la joda existencial el énfasis se ponga no tanto en las formas generales de la política y la economía sino en su materialidad, en su mecánica, en los aparatos que las soportan, en su incidencia sobre los cuerpos. En lecciones impartidas en 1976 Foucault expone el sentido de su proyecto: “Captar la instancia material del sometimiento en cuanto constitución de los súbditos sería, por decirlo así, exactamente lo contrario de lo que Hobbes quiso hacer con el *Leviatán*” (*ibid.*: 37). Porque en la segunda mitad del siglo xx la alienación, que antes se percibía como externa, deviene igualmente subjetiva, y la desigual batalla contra el hombre de hierro, de Marx, y contra el Leviatán —ese “hombre artificial a la vez autómatas fabricado y unitario” (*ibid.*: 42) del que abomina Foucault— se escenifica también dentro de nosotros.

Así [...] penetra el aparato en lo interno de la persona misma, en sus impulsos y en su inteligencia, de modo distinto a como esto ocurrió en etapas anteriores

[...] —escribe Herbert Marcuse en *Psicoanálisis y política*—, o sea ya no primariamente, como violencia brutal externa, personal o natural, ni siquiera ya como efecto [...] de la competencia de la economía, sino como razón técnica objetivada (Marcuse, 1969: 69).

“El poder puede ser practicado por los hombres, por la naturaleza, por las cosas —incluso puede ser interior, ejercido por el individuo sobre sí mismo— apareciendo bajo la forma de autonomía” (*ibid.*: 43), continúa. “La libertad es una forma de poder” (*ibid.*: 67), concluye.

En 1967, en la Universidad Libre de Berlín (occidental), Marcuse charla con los estudiantes:

Pues en realidad está en juego la vida de todos [es necesario] [...] despertar la conciencia a la horrorosa política de un sistema cuyo poder y cuya presión aumentan con la amenaza de destrucción total [...] Un sistema [...] cuya creciente producción es creciente destrucción y creciente despilfarro [...] En estas condiciones la oposición se concentra cada vez más en los marginales [...] y entre los privilegiados [...] que quiebran la dirección social o consiguen sustraerse a ella [...] [pues] son conscientes del precio que la sociedad opulenta hace pagar a sus víctimas (Marcuse, 1972: 699).

Meses después, esos y otros muchos estudiantes protagonizarían un movimiento de alcance global cuyo motor fueron sectores universitarios “privilegiados”.

En Francia, el movimiento desatado por los estudiantes de Nanterre se extiende al proletariado y desemboca en una huelga general con ocupación de fábricas que enrola a más de diez millones de obreros. Un movimiento que se desata a contrapelo de las burocracias de la izquierda (Confederación General de Trabajadores, Partido Comunista Francés) y no sobreviene “en un país de estructuras ‘viejas’ donde predomina un *laissez faire* arcaico, sino en el país del neocapitalismo” (Mandel, 1969: 132). En un ensayo escrito al calor de los combates, Ernest Mandel esboza las razones del movimiento: independientemente de “la elevación del nivel de vida en el curso de los últimos 15 años” y señala que la causa del estallido se encuentra en el “descontento profundo e irreprimible [...] provocado por la realidad cotidiana de la existencia proletaria [...], por la ausencia de libertad e igualdad social en los lugares de trabajo, la alienación acentuada en el seno mismo del proceso productivo” (*ibid.*: 131, 132).

El problema no es la “retribución de la fuerza de trabajo” sino “¿quién mandará a las máquinas?”, concluye Mandel. Y efectivamente, por esos años se desarrollan en el proletariado europeo corrientes de “autogestión”,

“control obrero” y “poder obrero” orientadas a subvertir el enajenante orden interno de las factorías (Mandel, 1970: 312-433). Una lucha de los “hombres de carne y hueso” contra el hombre de hierro que los oprime en el propio proceso laboral. Un combate por definir “¿quién mandará a las máquinas?” al que se hubieran incorporado gustosas las huestes del buen Ludd.

La rebeldía gala contra la perversa conversión por la que el hombre fue sometido al orden de las cosas no se queda en cuestionar la dictadura del trabajo muerto sobre el trabajo vivo. La crítica se extiende también a otro aparato igualmente fetichizado, “el más frío de los monstruos fríos”, como decía Federico Nietzsche en *La voluntad de poderío*; la inversión por la que el ciudadano es sometido a la racionalidad del Estado, de cualquier signo que éste sea. “Queremos poner en tela de juicio no a los que ejercen el poder, sino la idea misma del poder” (Cohn-Bendit, 94), proclama un dirigente del Movimiento 22 de Marzo el 17 de mayo de 1968, retomando una idea formulada por Marx poco más de cien años antes con motivo de otra insurgencia popular francesa: La Comuna es “una revolución no contra tal o cual forma de poder estatal (*sino*) contra el Estado mismo [...] una reasunción del pueblo para el pueblo de su propia vida social” (“Notas para *La guerra civil en Francia*”, citado *et al.* por Cerroni, 71).

Y así como el capitalismo estropea el alma, también estropea el cuerpo. El monstruo íntimo fue objeto creciente de atención desde el arranque del siglo xx con la difusión de los trabajos de Freud. A mediados de la centuria se intensifica la crítica a la alienación que al principio se enfoca a la mente, las conductas menudas, las relaciones interpersonales y las instituciones que pautan nuestra vida cotidiana. Sin embargo la interiorización del hombre de hierro afecta tanto a la psique como al soma. La contaminación múltiple del hábitat, las abrumadoras exigencias laborales, el estresante modo de vida, los compulsivos patrones de consumo, los malos hábitos nutricionales, la toxicidad de muchos alimentos, el abuso en el empleo de fármacos, la adicción a drogas lícitas e ilegales, a lo que se añade un modelo de atención médica uncido a la industria farmacéutica que con frecuencia se limita a prolongar lo más posible nuestras malas vidas, no son fenómenos nuevos y acompañan al industrialismo cuando menos desde mediados del siglo xvii, cuando John Evelyn escribió *Fumifugium: o la inconveniente dispersión del aire y el humo de Londres*, donde establece que la industria “esparce [...] negros y sucios átomos y cubre todas las cosas allí a donde llega”, lo que ocasiona que “la mitad de cuantos perecen en *Londres* mueren de males *Púísicos* y *Pulmónicos*; de modo que los *Habitantes* no están nunca libres de *Toses*” (citado por Bellany Foster: 78). Sin embargo durante el siglo pasado

el modo capitalista de vivir se globalizó como nunca provocando un desquiciamiento general del metabolismo humano, pues si bien la higiene, los antibióticos y las vacunas prolongan la vida controlando hasta cierto punto los padecimientos infectocontagiosos, cuyos mayores estragos ocurren en la periferia, los males crónico-degenerativos (transtornos cardiovasculares, cáncer, diabetes, males respiratorios, entre otros) se expandieron tanto en el primer mundo como progresivamente en el tercero, de modo que según la Organización Mundial de la Salud (oms) constituyen la principal causa de muerte y discapacidad (Aldana, Espinosa y Espinosa: 255-304). El orden del gran dinero, que permitió prolongar dramáticamente la duración de la vida humana, está provocando una nueva crisis sanitaria, ahora global, que no respeta edad, género, nación ni clase.

EL MONSTRUO ILUSTRADO

El siglo de la descolonización política fue también el de la conquista del imaginario colectivo por el Pato Donald y John Wayne, por Marilyn Monroe y Elvis Presley, por Clark Kent y Bart Simpson; fue la centuria de la colonización planetaria de las conciencias por la industria cultural y también de la crítica más o menos apocalíptica a esta colonización.

Durante el siglo xx surge un nuevo tipo de empresa corporativa, una industria global que, como todas, es portadora de la lógica codiciosa del gran dinero pero sólo se pudo edificar cuando los sistemas reproductivos permitieron multiplicar con eficiencia y economía diversos tipos de bienes culturales: creaciones antes sutiles y veneradas que gracias a su gestación en serie se trivializan mudando de valores de uso excepcionales que aun si se vendían conservaban el aura que les concedía su singularidad, a valores de cambio corrientes que aun si ocasionalmente tenían valor artístico eran confeccionados masivamente y con fines comerciales. En los tiempos de la industria cultural, escribe Adorno, “los productos del espíritu ya no son *también* mercancías, sino que lo son íntegramente” (Adorno: 70).

Desde la cuarta década del siglo pasado pensadores de la Escuela de Fráncfort como Walter Benjamin subrayaban la trascendencia social y cultural de la “reproductibilidad técnica” de la obra de arte (Benjamin, 2003) y en *Dialéctica del iluminismo*, un texto de 1947, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno abordan críticamente la nueva “cultura de masas”, término que años después reemplazarán por “industria cultural” pues sostienen que en el capitalismo la muchedumbre no es creadora sino destinataria pasiva de

productos y mensajes generados por los empresarios de la “comunicación” (*ibid.*: 68; Horkheimer, Adorno: 193-250). Y tampoco este nuevo hombre de hierro mediático es neutral. Al contrario: la “nueva fuerza productiva, el medio de comunicación de masas [es] un poder tecnológico de manipulación y adoctrinamiento [que permite] controlar las conciencias” (Mattelart: 1).

Vista en la cuenta larga, la industria cultural arranca en el siglo xv con Gutenberg pero la imprenta deviene sustento efectivo de grandes empresas capitalistas apenas durante el siglo xix cuando sus productos se multiplican y abaratan al tiempo que se tornan cada vez más gráficos. Porque el nuevo hombre de hierro de la comunicación de masas es ante todo un hombre ilustrado. Este hecho remite, más que al impresor de textos de Estrasburgo, a una revolución mediática anterior: los grabados de madera que proporcionan réplicas exactas de una imagen. Otros grandes pasos tecnológicos en la construcción del autómatas icónico los dan Senefelder al introducir la piedra litográfica a fines del siglo xviii y Daguerre a principios del xix, cuando fija por primera vez los fantasmas que llevan su nombre. Estas aportaciones se fusionan a fines del siglo xix, cuando Klic inventa el fotograbado de medio tono que permite la reproducción mecánica de fotografías que hace posibles los modernos “ilustrados”. Los nuevos magazines pronto se abaratan con las rotativas de alta velocidad y se consolidan comercialmente en el arranque del siglo pasado cuando el rotograbado posibilita emplear rotativas para imprimir fotografías.

Pero si bien la tecnología permite multiplicar y abaratar las copias, el consumo masivo de los magazines ilustrados resulta del crecimiento de la publicidad, que a principios de la pasada centuria se transforma en el mayor ingreso de los editores y propicia que los consumidores paguen por los diarios y revistas menos de lo que cuestan. Desde entonces, ampliar el público deja de ser un fin cultural o un objetivo comercial por sí mismo para devenir el medio de cotizar mejor la publicidad, de modo que el destinatario cuenta menos como consumidor efectivo de las publicaciones que como consumidor potencial de los bienes que en ellas se ofertan (bienes materiales pero también espirituales y hasta políticos, como veremos más adelante). Porque, “para una sociedad que espera que la cultura se sostenga a sí misma —alega un autor proclive a los nuevos medios de comunicación como Daniel Bell— el problema del marketing es algo fundamental” (Bell: 165). Ya lo decía Benjamin hace más de 80 años: “La mirada hoy por hoy más esencial, la mirada mercantil que llega al corazón de las cosas, se llama publicidad” (Benjamin, 1988: 77).

Mirada mercantil que sin embargo hace posible el nuevo cosmopolitismo de una “aldea global” (McLuhan) donde las compartidas referencias virtuales

sobre el mundo ya no son “de oídas” sino “de vistas”. “Una buena mitad de lo que uno ve es visto a través de los ojos de otros”, escribe Marc Bloch a mediados del siglo xx; y se queda corto pues “hoy, cuando la visión, el sonido y el movimiento son simultáneos y globales [...] los medios se han erigido como sustitutos del mundo exterior” (McLuhan: 12).

Publicaciones de nombres emblemáticos como la francesa *Vu* y la estadounidense *Look* hacen efectivo para millones de lectores el apotegma de Susan Sontag: “la fotografía es la realidad” (Sontag: 156). Pero el epítome del magazine global es *LIFE*. El semanario de Henry Luce debuta en 1936 con un tiro de 446 mil ejemplares, que en un año se vuelven un millón y llegan a siete millones a mediados de los sesenta, década que marca el principio del fin de la era de la ilustración impresa y la entronización definitiva de las imágenes electrónicas. En 1970 una página de publicidad en *LIFE*, que llegaba a 40 millones, costaba lo mismo que un minuto en el programa de mayor *rating* de la televisión estadounidense que veían 50 millones, de modo que, desertado por los anunciantes que lo habían encumbrado, el semanario deja de publicarse en 1973. Así, en la segunda mitad del siglo xx termina el reinado de la celulosa y comienza el del electrón, cuya marcha se hace más impetuosa al final de la centuria cuando se pasa de procedimientos analógicos a digitales adentrándonos en un mundo virtual de píxeles, que remiten a *bytes*, que marchan sobre bits; una “iconósfera” (Eco) ubicua y simultánea como nunca antes porque fluye en el ciberespacio.

Paralelamente, a fines del siglo xix habían despegado la industria del cómic, una nueva narrativa icónica que emplea el papel como soporte y las publicaciones periódicas como vehículo, y el cinematógrafo, que despliega la imagen en movimiento; en la tercera década del siglo xx arranca impetuosa la radiodifusión, que permite la simultaneidad de emisión y recepción, y menos de veinte años después la televisión, que combina ambas posibilidades, por lo que para el último tercio de la centuria pasada ya copa por completo el tiempo libre del que el más reciente de los “apocalípticos” de derecha ha llamado “*homo videns*” (Sartori).

Hacia fines del siglo xx, la que empezó siendo industria cultural se torna actor político. Protagonista decisivo cuando la propaganda de ideas deriva en publicidad, las campañas electorales transcurren en los medios de comunicación y las grandes empresas de radio y televisión deciden los resultados de los comicios. Ejemplo dramático de lo que Giovanni Sartori ha llamado “vieo-política” (Sartori: 71-110) es el encumbramiento de Silvio Berlusconi, empresario italiano dueño, entre otras cosas, de tres cadenas de televisión, que pese a haber sido condenado varias veces por delitos financieros liderea

el movimiento político Forza Italia, encabeza un efímero gobierno en 1994 y en 2001 pone en juego todo su poder mediático para hacerse con la jefatura de gobierno. (Llama la atención que pese a haber sido escrita en 1997 y reescrita en 1998, cuando su compatriota Berlusconi ya era emblema de la mediocracia italiana y mundial, la filípica de Sartori contra la “sociedad teledirigida”, que tituló *Homo Videns*, apenas menciona al jefe de Forza Italia.) También en las democracias emergentes se cuecen habas, o frijoles: entre asignaciones fiscales, aportaciones privadas y gastos gubernamentales, las elecciones mexicanas de 2006 costaron, en números redondos, 1 600 millones de dólares —unos 40 dólares por voto emitido— y alrededor de un tercio de ese dinero se invirtió en *spots* de radio y televisión. Pero las dos grandes empresas que manejan los medios electrónicos no sólo hicieron un gran negocio y de pasada consiguieron una Ley Federal de Radio, Televisión y Telecomunicaciones que hace inexpugnable el duopolio; también votaron descaradamente por el candidato de la derecha provocando un vuelco electoral: en intención de voto el progresista López Obrador empezó la carrera 15 puntos arriba del conservador Felipe Calderón, pero durante la campaña tuvo 2% de menciones positivas en los grandes medios nacionales, contra 14% de su principal contrincante (una parcialidad mediática de 700%), y 21% de menciones negativas, contra 2% de Calderón (1000% de parcialidad), lo que redujo la ventaja del puntero inicial y llevó los comicios a un empate técnico que le facilitó a la derecha manipular las instituciones electorales y alzarse con la Presidencia de la República. Y así, en el centro y en la periferia, el hombre de hierro mediático pasa de ser el autómatas audiovisual que nos entretiene a ser también el autócrata electrónico que nos gobierna.

Desde que la “industria cultural” empezaba su ascenso Benjamin, Horkheimer, Adorno, Marcuse y otros habían señalado que la nueva “cultura de masas” prolongaba la alienación del ámbito productivo hasta el reproductivo de modo que los aparatos de la industria mediática se les mostraban como una extensión de las máquinas del mundo fabril y en general de los opresivos autómatas laborales. “Sólo se puede escapar al proceso de trabajo en la fábrica y en la oficina adecuándose a él en el ocio” (Horkheimer, Adorno: 196). A partir de entonces se multiplicaron las voces que desde la derecha y desde la izquierda denunciaban el mensaje de los *mass media*, unas por su ideología (proverbialmente burguesa e imperialista) y otras por su irremediable vulgaridad.

Reconociendo su carácter a veces incisivo, Humberto Eco toma distancia de “las requisitorias injustas, parciales, neuróticas, desesperadas” de los que llama “apocalípticos” pero desarrolla su propia crítica de los medios:

La percepción del mundo circundante tiende a hacerse hipertrófica, masiva, superior a las posibilidades de asimilación; e idéntica inicialmente para todos los habitantes del globo [...] El hombre de la era visual recibe una mole vertiginosa de información [...] en el espacio, en detrimento de las informaciones [...] temporales (Eco: 368, 369).

La imparabile, progresiva y crónica “iconofagia” (Bartra, 2005) que nos aqueja desde hace más de cien años ha suscitado reacciones divergentes en pensadores claramente identificados con la izquierda.

El límite del conocimiento fotográfico del mundo —escribe Susan Sontag— reside en que, si bien puede acicatear la conciencia, en definitiva nunca puede ser un conocimiento ético o político. El conocimiento obtenido [...] consistirá en una suerte de sentimentalismo, ya cínico o humanista; será un conocimiento a precios de liquidación: un simulacro de sabiduría, tal como el acto de fotografiar es un simulacro de posesión, un simulacro de violación (Sontag: 33-34).

En cambio, para John Berger “la apariencia del mundo es la confirmación más amplia posible de la presencia del mundo” (Berger y Mohr: 87), y si bien las imágenes estáticas son ambiguas, al ser secuenciadas y retemporalizadas mediante el montaje hacen posible un nuevo tipo de discurso visual, una narrativa original como la que el mismo autor desarrolla con imágenes del fotógrafo suizo Jean Mohr en el libro *Otra manera de contar*. Además, Berger piensa que las fotografías privadas restituyen el sentido subjetivo de las cosas que nos ha quitado una historia que se nos presenta como destino, como progreso o como noticia periodística.

Pero, afortunadamente —escribe Berger— la gente nunca es sólo objeto pasivo de la historia. Y, aparte del heroísmo popular, existe también la ingenuidad popular. En este caso, esa ingenuidad utiliza lo poco que esté a su alcance para preservar la experiencia, para recrear un área de “intemporalidad”, para insistir sobre lo permanente. De este modo centenares de millones de fotografías, imágenes frágiles, que a menudo se llevan cerca del corazón o se colocan junto a la cama, son utilizadas para que hagan referencia a lo que el tiempo histórico no tiene derecho a destruir (*ibid.*: 108).

Marshal McLuhan, es el pensador emblemático del mundo dominado por los *mass media* al que él mismo llamó “galaxia eléctrica”. No por ser ferviente apologista de las nuevas posibilidades de la comunicación ni por su dudosa contundencia argumentativa: sus libros son poco más que colecciones de citas, una suerte de “escritura tridimensional” que hubiera entusiasmado a Benjamin —“mediación entre dos sistemas distintos de ficheros” (Benjamin,

1988: 38)—, sino por una propuesta en verdad caladora: la técnica es *medium* que expande cuerpos y refunda sensibilidades más por su configuración material que por sus contenidos. Y su visión del progreso técnico es optimista: a contrapelo del “hombre tipográfico” unidimensional y pasivo forjado por la imprenta a partir del siglo xv, “el siglo xx ha trabajado por liberarse de las condiciones de pasividad, lo que es decir del legado mismo de Gutemberg” (McLuhan: 328). Así, gracias a la electricidad, estamos transitando a una comunicación polifónica, abierta, compartida e incluyente, sustento de una suerte de “retribalización”: conformación de una colectividad inédita, una “aldea global” sostenida por la comunicación y sus medios masivos.

Ya treinta años antes y en otra tesitura, los críticos agrupados en la Escuela de Fráncfort sostenían a su modo que “el medio es el mensaje” destacando el papel revolucionario de los nuevos aparatos y tecnologías comunicativas. Pero Horkheimer, Adorno y Marcuse estaban lejos de proponer un determinismo tecnológico según el cual el avance de la ciencia aplicada es motor histórico siempre progresivo y socialmente neutral. Al contrario, para ellos la industria cultural era el nuevo hombre de hierro que vivía “como parásito de la técnica extra-artística de la producción de los bienes materiales” (Horkheimer, Adorno: 72), y cuyo avance era la “victoria de la razón tecnológica sobre la verdad” (*ibid.*: 214).

Así es, en efecto. Pero la cuestión tiene asegunes y es Benjamin quien más arriesga en sus reflexiones sobre la ambigüedad de unas tecnologías nada asépticas, que contienen relaciones económicas y cuyos dados están socialmente cargados, pero que son portadoras también de un potencial subversivo y democratizador. Y sobre esa pista explora, por ejemplo, la influencia de la fotografía, el cine, la radio y la prensa ilustrada sobre expresiones literarias o pictóricas como el dadaísmo, la nueva objetividad, el cubismo y el futurismo señalando la importancia de la revolución técnica y formal en las creaciones que se pretenden políticamente revolucionarias. Sin duda transcurrieron más de 30 años entre uno y otro texto, lapso en que el de Disney devino imperio, pero llama la atención que mientras en *Para leer al Pato Donald* los “apocalípticos” de izquierda Mattelart y Dorfman concluyen que nada bueno pueden sacar sus consumidores del imaginario disneyano, en la sección xvi de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, titulado “*El ratón Mickey*”, Benjamin sostiene que “las colosales cantidades de sucesos grotescos que se consumen en el cine son un agudo indicio de los peligros que amenazan a la humanidad a partir de las represiones que la civilización trae consigo [...] [y] las grotescas películas de Disney provocan una voladura terapéutica del inconsciente” (Benjamin, 2003: 88).

Los literatos que en el arranque del siglo xx batallaban para trascender los límites de su lenguaje encontraron en las narrativas surgidas de la revolución mediática lo que buscaban infructuosamente en el cuento y la novela. La simultaneidad de situaciones que Virginia Wolf hubiera querido para el final de *Al faro* y que no pudo conseguir (ver prólogo de Sergio Pitol en Wolf: 14) la obtienen fácilmente los historietistas que componen a toda plana. “Mis consumidores ¿no son mis propios productores?”, se preguntaba James Joyce en *Finnegans Wake*, un texto experimental de 1939, y quizá entonces no lo eran, pero menos de medio siglo después las posibilidades interactivas de los programas de cómputo harían posible la narrativa participante y de opciones múltiples de los juegos de rol.

EL MONSTRUO ELECTRODOMÉSTICO

El gineceo, el harem y el convento de monjas fueron modalidades del *apartheid* femenino pero también espacios de argüende, resistencia y empoderamiento como lo fueron los colectivos de beginas, los aquelarres de brujas y hechiceras, las cortes de amor, los salones literarios, los mercados, los lavaderos. El moderno encierro doméstico que comienza a imponerse desde el siglo xv es todavía más claustrofóbico pero aun así las mujeres del pueblo —responsables de alimentar a la familia— son protagonistas principales de los motines del siglo xviii por el trigo y el pan.

La lucha sistemática y organizada por los derechos económicos, políticos y familiares de las mujeres arranca en el siglo xix, y como otros movimientos de vocación planetaria desemboca en una “internacional”, el *International Council of Women*. En la pasada centuria la condición femenina en los países centrales presenta dramáticas fluctuaciones: el masivo reclutamiento militar de varones durante la primera guerra mundial provoca la contratación de numerosas mujeres en “trabajos de hombres”, de modo que en 1916 hay huelgas de obreras y en 1918 el principio de “a trabajo igual salario igual” se incorpora —sin muchos efectos prácticos— al Tratado de Versalles y a la Convención de la Sociedad de las Naciones. Pero la paz es corta y a partir de 1941 son decenas de millones las mujeres enroladas en las fábricas y en particular en la industria bélica. Ya hemos visto que así como devora el capital excreta los sobrantes, de modo que terminada la guerra los varones vuelven del frente y las mujeres son enviadas de regreso a casa, y si alguna se empeñaba en conservar su empleo debía aceptar un salario inferior (Michel: 95-142).

El regreso a la “normalidad”, es decir, a la escoba, la estufa y el fregadero no es sólo un requerimiento del mercado de trabajo; es un imperioso reenclaustramiento femenino aplaudido por casi todos los varones, que veían usurpados sus espacios y derechos en el plano laboral, en el doméstico y hasta en el imaginario. Y es que en la entonces emergente cultura de masas comenzaban a aparecer ominosas mujeres con atributos proverbialmente viriles. Veamos el caso de los cómics: Olive Oil, la aguerrida compañera de Popeye, es una mujer trabajadora creada por E.C. Segar en 1919. Después de la Gran Guerra, en 1937, se publica *Sheena, La reina de la jungla*, de Robert Webb. Y durante la segunda guerra mundial las damas de armas tomar se multiplican: Mary Marvel, de C.C. Beck y Jack Binder, en 1940; Miss Lace, de Milton Caniff, en 1943; Witch Hazle, de Burne Hogarth, en 1940 (Horn: 33-188). Hasta en el remanso de machismo que es México la inmarcesible Borola, protagonista de *La familia Burrón* (Gabriel Vargas, 1949), reivindica la “doble jornada” ante los varones de la casa. Y también la cotiza; a su hijo adolescente le espeta:

Me debes 2 800 mamilas a razón de seis diarias [...] Te las voy a poner a tostón cada una, así que me debes 1 095 pesos [...] [sic, por la aritmética]. Más un año que lo tuve a base de jugos, caldo de frijol y jaletinas [...] son 730.75 pesos [...] Más dieciséis años que comía ya como gente grande, tres comidas diarias [...] 29 200 pesos. Además servicio de ropa, atención médica, hospedaje y cuidados maternos [...] quince mil chorrocientos charros.

Y luego sigue con el marido:

En vista de que [...] soy una simple criada [...] te voy a hacer las cuentas de lo que me debes desde hace veinte años que estoy a tu servicio. En esta casa la hago de cocinera, recamarera, lavandera, costurera [...] Te voy a cobrar 200 pesos mensuales [...] ya que soy la única criada “de la alta” que has tenido. Me debes, por veinte años de servicios, la no despreciable cantidad de 60 000 pesos.

Esto fue publicado en el número 2 613 de la historieta, aparecido en 1952, apenas tres años después de que Simone de Beauvoir diera a conocer *El segundo sexo*, cuando faltaba un año para que a las mexicanas les fuera concedido el derecho a votar y ser votadas, tres lustros antes de la fundación del *Woman Liberation Movement* (1967) y muestra cómo el mal ejemplo se estaba colando hasta en la más “inocente” y concurrida narrativa popular.

Si la generación femenina de la segunda guerra mundial es devuelta a la domesticidad con una palmadita en la espalda... o en cualquier otra parte, en la segunda mitad de los sesenta sus hijas alimentan un airado movimiento de liberación que denuncia el “trabajo doméstico invisible” que desarrollan

las mujeres y proclama su condición de “clase oprimida y explotada” por el “sistema patriarcal”. La freudiana “envidia por el pene” es una hipótesis discutible, pero sin duda parte del feminismo desarrolla una suerte de “envidia por la plusvalía” al argumentar la condición explotada de la mujer en tanto que productora y reproductora impaga del obrero, portador a su vez de la fuerza de trabajo que consume el capital. La tesis resulta cuando menos dudosa pues intenta colar el trabajo femenino en la “verdadera” economía por la puerta falsa de una presunta producción doméstica mercantil que reduce al hijo y al esposo a la misma condición que el morral que produce el artesano o los rábanos que cosecha el campesino.

No lo es, en cambio, la perentoria llamada de atención sobre un enorme y vital esfuerzo físico y emocional que ha pasado de noche para los economistas. La “mitad del mundo” reducida a la invisibilidad por teorías que, como el gran dinero, no ven otro trabajo más que aquel que produce directamente plusvalía. La crítica feminista es radical por cuanto cuestiona las bases mismas de un sistema que en verdad sólo incorpora directamente a su valorización una porción comparativamente pequeña del trabajo humano. Y no es que no tenga valor lo que hacen las mujeres, los campesinos y los artesanos; lo que hacen los ancianos, los niños y los desempleados; lo que hacemos todos en nuestro “tiempo libre”. Sin duda lo tiene y de algún modo también se lo embolsa el capital. Pero esta explotación sesgada, hipócrita, de soslayo, tiene el agravante de que mantiene al expoliado en el descrédito si no es que en la invisibilidad. “La ciencia económica de los hombres [...] oculta completamente la producción no mercantil de las mujeres” (Michel: 129), escribe una feminista. Tiene razón. Otra me acusó alguna vez de que mis argumentaciones marxistas sobre el tiempo de trabajo social eran una “teoría del falor”. También tenía razón.

Así, al ser asumida por las mujeres, la lucha contra la máquina se extiende a los electrodomésticos: un hombre de hierro hogareño que, a la postre, resulta tan opresivo y siniestro como el fabril.

EL MONSTRUO HABITADO

Según Marcuse (Marcuse, 1965: 12), la “desublimación represiva”, es decir, la alienación en el consumo, en el ocio y hasta en la “libertad”, es la interiorización del “aparato” y, en última instancia —digo yo—, de la factoría primigenia; pero hay también un “aparato” externo: la ciudad moderna como extensión de la fábrica al mundo no laboral. El hombre de hierro tiene múl-

tiples encarnaciones: el autómatas donde trabajamos, el autómatas interior y el autómatas donde vivimos.

El “desorden urbano” —escribe Manuel Castells— no es tal desorden, sino que representa la organización espacial suscitada por el mercado [...] La racionalidad técnica y la tasa de ganancia conducen [...] a borrar toda diferencia esencial interciudades y a fundir los tipos culturales en el tipo generalizado de la civilización industrial capitalista (Castells, 1974: 22).

Y esta ciudad modélica, esta urbe cuyas metástasis se extienden por todo el planeta es la expansión de la lógica de la acumulación al ámbito del consumo final. Porque al capital no le basta utilizar las ciudades preexistentes para comprar y vender, es decir, para lucrar, y así como tuvo que revolucionar materialmente el proceso productivo también revoluciona materialmente la estructura del consumo “improductivo”. La ciudad es, como la fábrica, parte de la tecnología del capital.

Los avances científicos que hicieron posibles las urbes modernas no son neutrales, responden a la necesidad de masificar e intensificar el consumo como antes se masificó e intensificó la producción; a la compulsión de densificar el uso del espacio y de acelerar y regular el empleo del tiempo como antes se densificó, aceleró y reguló el espacio-tiempo fabril. Y si ha resultado contraproducente, si el caos urbano es emblema del mal empleo del espacio y del tiempo hay que atribuírselo a la incapacidad última del mercado para disciplinar eficazmente la reproducción social, a la atroz torpeza del capital cuando trata de organizar la vida a su imagen y semejanza.

El ya citado Castells abona este enfoque:

La región metropolitana parece ser la consecuencia mecánica de la evolución técnica. De hecho el proceso es más complicado pues la “técnica” no es en absoluto un simple factor, sino elemento del conjunto de las fuerzas productivas, las cuales son, ante todo, una relación social [y] [...]comportan, por tanto, un modelo cultural de utilización de los medios de trabajo (*ibid.*: 31).

En otro libro titulado *Movimientos sociales urbanos* el mismo autor deja constancia de cómo las víctimas del monstruo habitado se rebelan contra la inclemente máquina de vivir. Porque en las últimas décadas del siglo xx se intensificó la lucha por la apropiación del espacio en las ciudades y por la autogestión urbana, quizá como resultado de la urbanización salvaje del “tercer mundo”, resultante a su vez de la ruina campesina y de la migración masiva. Si antes al hablar de grandes ciudades se pensaba en Londres, Nueva York o París, hoy las megaurbes punteras son polarizados y andrajosos hacinamientos periféricos: Manila, el Gran Cairo, Yakarta, Calcuta,

Bombay, Shangai, Seúl, Estambul, Sao Paulo, Río de Janeiro, la Ciudad de México, etcétera.

EL MONSTRUO INSOSTENIBLE

La crisis ambiental que hoy nos atosiga hay que rastrearla en la “cuenta larga”: comenzó a gestarse hace nueve mil años, con la revolución agrícola que impuso especialización donde había diversidad, y respondió al desequilibrio y agotamiento resultantes con estrategias de expansión que exteriorizaban espacial y temporalmente la no sostenibilidad mediante la progresiva incorporación de territorios periféricos endosándole los costos a las generaciones futuras (Guimarães: 62).

A los dinosaurios no se les puede echar en cara su extinción y de la misma manera tampoco debemos culpar a nuestros remotos ancestros por una estrategia cuyos límites les quedaban muy lejos. Pero en los últimos doscientos años el proceso agarró vuelo y hoy no podemos alegar que no vemos el abismo pues lo tenemos enfrente. Si la que John Benett llamó “transición ecológica” se presenta ahora como crisis civilizatoria es por razones de escala y de velocidad, pues con el despegue del industrialismo capitalista la carrera predatoria impulsada por nuevas tecnologías no ha dejado de acelerarse: en la prehistoria el ritmo de las mudanzas tecnológicas se medía en milenios; entre las innovaciones del Renacimiento, en los siglos xv y xvi, y la revolución industrial del xviii y el xix, hay más de tres siglos; pero entre ésta y la revolución informática, biotecnológica y nanotecnológica del xx y el xxi transcurrieron menos de dos. Y los nuevos descubrimientos se difunden casi de inmediato y en escala planetaria.

Más adelante me ocuparé expresamente en lo que significa la conversión tecnológica en la agricultura. Por el momento baste señalar que a mediados del siglo xx la llamada Revolución Verde ocasiona un severo incremento en el empleo agropecuario de insumos de síntesis química y con él una importante reacción social y científica cuyo arranque es ubicado por John Peterson Myers (Peterson: 73) en el libro *Silent Springs*, de Rachel Carson (1962) que conduce a la prohibición del ddt y otros agroquímicos. Por esos mismos años se multiplican las nucleoelectricas en Estados Unidos, Europa y la Unión Soviética y con ellas los movimientos contra el empleo “pacífico” pero irresponsable de la radioactividad. Estas protestas, a las que se suman denuncias por la inadecuada disposición de los desechos peligrosos, forman parte de un amplio y disperso movimiento contra diferentes modalidades de

contaminación. El cuestionamiento de las tecnologías “sucias” da un salto de calidad con la fundación de Greenpeace en 1970; el surgimiento en Europa de Los Verdes (*Die Grünen*, en Alemania, y *Les Verts*, en Francia y Bélgica); y la definición, en 1972, del concepto de sustentabilidad por la Comisión Mundial del Medio Ambiente que en esencia plantea la inconveniencia de soslayar o posdatar los “costos ambientales” endosándoselos a las futuras generaciones. En los setenta las propuestas de Los Verdes como corriente política no conmueven a la ciudadanía europea, pero en la siguiente década la crisis de la izquierda comunista y socialdemócrata y la búsqueda de paradigmas de repuesto favorece social y electoralmente su opción (Dias, 2002: 103).

En el último cuarto de siglo el riguroso cuestionamiento del capitalismo por ambientalmente insustentable ha sido una de las mayores aportaciones al pensamiento crítico en tanto que aborda cuestiones antes relativamente escamoteadas. En particular las implicaciones catastróficas de una tecnología perversa, que lo es no por la malignidad intrínseca de la ciencia sino porque se trata de una ciencia y una tecnología desarrolladas por el capital y para el lucro. Tecnología, por ejemplo agrícola, cuya condición ecocida no depende de quién la emplee (los agronegocios pero también los campesinos, las cooperativas socialistas o las paraestatales agropecuarias) sino de su propia naturaleza, de su consustancial insostenibilidad. Ya lo decían los ludditas hace doscientos años: el problema de fondo no son los dueños de las máquinas, el problema son las máquinas.

“El conflicto en torno a [...] [los] transgénicos no se puede dirimir en términos jurídicos o compensar en términos económicos. Otra cosa está en juego” (Leff, 2001: 49), escribe Enrique Leff en referencia a lo que se encuentra detrás de los seres vivos genéticamente manipulados. Y esta “otra cosa” es la “violación tecnológica” de la vida a resultas de la cual “la vida ya no es vida [...] porque ha sido intervenida por la tecnología y por la economía”. En la perspectiva de lo que llama “marxismo ecológico” y apoyándose en el diagnóstico de casi dos millares de científicos, O’Connor lo plantea así: “La contradicción básica del capitalismo mundial a finales del siglo xx [radica en que] los seres humanos y el mundo natural siguen cursos que terminarán por chocar” (O’Connor, 2001: 10). Por su parte, Pat Mooney, animador de ETC (grupo de acción sobre Erosión Tecnología y Concentración) sintetiza la naturaleza y dimensiones del reto: “Podemos resumir el problema central que enfrenta la humanidad con una palabra: erosión —ecológica y cultural— que deviene de la transformación tecnológica (no sólo de la biotecnología o de la informática, también de la nanotecnología o de la neurociencia) y de la concentración (corporativa y de clase)” (Mooney, 2001: 37).

En un informe presentado en enero de 2007, el Panel Intergubernamental en Cambio Climático integrado por 600 expertos de 40 países afirma que las alteraciones del clima (aumento de la temperatura, elevación del nivel de los mares, sequías y lluvias excepcionales) son tan dramáticas como crecientes, y concluye que “es muy probable” que los gases de efecto invernadero emitidos por el hombre sean responsables del calentamiento global. No es, entonces, porque estamos viviendo un cabalístico cambio de milenio que el variopinto movimiento ambientalista coincide con el pacifismo de hace medio siglo en presentar un panorama apocalíptico que no sólo amenaza a los oprimidos y explotados, sino que pone en entredicho la existencia misma de la humanidad. “El exterminismo no es una cuestión de clase; es una cuestión de especie [...] [pues está amenazada] la misma continuidad de la civilización” (Thompson, 1983: 113), escribía el historiador pacifista Edward Thompson en su pugna contra La Bomba y el sistema que la hacía posible. Y casi en los mismos términos se expresa treinta años después el biólogo ambientalista Víctor Toledo quien en *La paz en Chiapas* plantea que en la lucha por revertir la gran crisis ecológica planetaria surge un nuevo sujeto, una nueva identidad supranacional y supraclasista, metahistórica y metasocial, la del hombre como especie y dotado de una conciencia transgeneracional.

La coincidente apelación a la especie como sujeto emancipador proviene de que tanto el pacifismo como el ecologismo radicales, sin soslayarlos, miran más allá de la explotación y la opresión, apuntan a la irracionalidad implícita en los patrones con que se desarrollan las fuerzas productivas-destructivas acuñadas por el gran dinero. Al cuestionar las máquinas, los ludditas ingleses quizá no eran muy efectivos en cuanto a conseguir mejoras inmediatas para los trabajadores, pero sin duda calaban más hondo que los unionistas parlamentarios orientados a lograr la regulación de las relaciones laborales. Y de la misma manera, al señalar la insostenibilidad del conjunto de los patrones capitalistas de producción y consumo, los ambientalistas radicales van más lejos que quienes se quedaron en inconformarse con la explotación del trabajo por el capital.

Los recientes embates contra la forma material del hombre de hierro no incumben sólo a los ecologistas de primer mundo, hay también lo que Martínez Alier ha llamado “ecologismo popular” (Martínez, 1992), que abarca las luchas por la salud en el trabajo, por el agua potable, por las áreas verdes, etcétera. En la misma perspectiva se ubica Vandana Shiva, que en el libro *Cosecha robada*, documenta, entre otras, la resistencia contra la acuicultura contaminante que desde fines de los noventa del siglo pasado sostienen las comunidades costeras de la India, llamando la atención sobre el carácter

doblemente orillero de tan centrales combates: “Esta nueva lucha por una nueva India está empezando, de manera muy apropiada, en los márgenes sociales y medioambientales: desde las costas, liderada por mujeres, por pescadores tradicionales, por las personas sin tierra y por los pequeños campesinos” (Shiva: 70).

Y una parte del nuevo movimiento campesino avanza en esa dirección: en junio de 1999 cerca de cincuenta “*fancheurs volontaires*” de la Confederación Campesina francesa encabezados por José Bové destruían plantas de arroz transgénico en el Centro Internacional de Investigación Agronómica para el Desarrollo, de Montpellier, un día antes de que fueran plantadas al aire libre en Camargo. Pero antes de los franceses los agricultores hindúes de Andhra Pradesh y de Karnataka habían quemado cultivos transgénicos de Monsanto, de manera semejante a como lo había hecho un grupo de mujeres de Oxfordshire, Gran Bretaña, y también el Frente Gaélico por la Liberación de la Tierra, en Oakport, Irlanda. Bové, pequeño granjero que inició su militancia en la defensa, emprendida por la Sociedad Civil de las Tierras de Larzac, de 6 500 hectáreas que iban a ser expropiadas para ampliar un campo militar, fue condenado a catorce meses de prisión por atentar contra los transgénicos. Semanas después, el mismo Bové conduciría un tractor contra un emblemático McDonald’s. En última instancia, los rompemáquinas de Ludd, los campesinos hindúes, las ecologistas británicas, los militantes irlandeses y los “destructores voluntarios” galos hacían lo mismo. Para decirlo en las ya citadas palabras de Marx: atentaban contra la “fuerza productiva desarrollada por el capital [...] [como] principio antagónico”. Fuerza productiva hostil que no es todo el problema pero ciertamente es parte sustantiva del problema.

EL MONSTRUO BINARIO

“Hoy, la creación de riqueza a nivel corporativo viene de las compañías que comandan las ideas, no de las que fabrican cosas”, afirma, con razón, John H. Bryan. Y si las ideas pagan dividendos hay que privatizar las ideas, todas las ideas. Así, en el último cuarto del siglo xx avanza un nuevo cercamiento de bienes públicos semejante al que se practicó durante el siglo xv en Inglaterra sobre las tierras comunales, sólo que ahora lo que se confina son los “comunes de la mente” (Boyle: 41).

Los derechos de autor y las patentes que defienden la propiedad intelectual no son nada nuevo, y en algún momento sirvieron para proteger del robo

empresarial a los creadores de arte y de innovaciones tecnológicas. Pero en los últimos años se están ampliando y extendiendo sobre territorios antes libres y compartidos, no en beneficio de los autores sino de las compañías transnacionales, que han pasado de lucrar con las cosas a lucrar con las ideas. El argumento para privatizar intangibles, nos recuerda James Boyle, es el mismo que se empleó hace seis siglos para encerrar las tierras de libre uso: “Los comunes de la mente ya necesitan cercarse por ser un sector vital para la actividad económica” (*ibid.*: 47). Así la industria del esparcimiento amplía y prolonga el *copyright*, y las patentes se extienden sobre los seres vivos, las secuencias genéticas, las bases de datos, las metodologías, etcétera. Y al mismo tiempo se multiplican los candados, las bardas virtuales, las claves personalizadas, los encriptamientos, los alambres de púas digitales. Pero esto no basta para proteger entidades tan sutiles, de modo que se incrementan las sanciones, se crean nuevos delitos, se acumulan resmas de jurisprudencia y se establecen tribunales especializados donde ejércitos de impolutos abogados corporativos cuidan celosamente los cercados intangibles.

Lo grave de esta nueva fiebre privatizadora no es tanto que se lucre monopolizando bienes cuyo costo marginal de producción y circulación está cerca de cero como que al coartar el libre flujo de los datos, los procedimientos y las ideas se socava también el fundamento mismo de la creatividad humana. “Nadie podría aplicar las matemáticas si fuese necesario pagar [...] cada vez que se use el teorema de Pitágoras”, escribió Donald Knuth en una carta a la oficina de patentes de Estados Unidos en la que argumentaba contra las restricciones al libre uso del *software* (citado en Busaniche: 74).

El riesgo de cercar los “comunes de la mente” es semejante al que se corre cuando se le tratan de imponer a la agricultura los intensivos y especializados patrones productivos del capital, incompatibles con la reproducción de los ecosistemas, sólo que aquí lo que se violenta no es la lógica de la naturaleza sino la dialéctica de la cultura. Tanto en la creación artística como en la innovación científica la ecología humana de la producción intelectual funciona bien como un sistema abierto y de acceso compartido: un dominio público donde el reconocimiento y retribución de la autoría no son restrictivos ni objeto de especulación económica. Afirmar que cuanto más caros sean los libros mejores libros se escribirán, o pretender que cuanto más costoso sea acceder a los datos mejor serán empleados, es tan absurdo como argumentar que la elevación del costo de las medicinas es buena para la salud; falacias insostenibles cuando lo cierto es que al entorpecer el intercambio de las ideas se esteriliza la creatividad humana.

Si la cultura es una fuerza productiva —como sostiene O'Connor—, cuando el hombre de hierro persigue a quien copia un poema, una canción, una fotografía o una película, cuando el autómatas animado encripta el *hardware* de las computadoras para tratar de impedir el uso de *software* libre o restringe el acceso a las bases de datos, nos está llevando a una crisis de la ecología intelectual semejante a la catástrofe ambiental que provocan sus torpes modos de intervenir la naturaleza.

Por fortuna también en estos ámbitos se resiste al absolutismo mercantil. En el arte, la defensa del “dominio público” ha sido emprendida por movimientos como el de Creative Commons, animado por músicos, poetas, diseñadores y fotógrafos empeñados en la puesta en común de la cultura. Pero la lucha decisiva se está dando en el mundo de la computación y en el ciberespacio, tecnologías potencialmente liberadoras que el capital está empecinado en cercar.

Hasta los años sesenta del siglo pasado la mercancía computacional eran las máquinas —el *hardware*— mientras que la programación era una producción intelectual complementaria. Los programas —una suerte de instrucciones para el empleo de las computadoras— venían con el equipo y eran compartidos libremente por los usuarios. Pero en esa década la sofisticación del trabajo de los programadores despierta la codicia de las empresas y en 1969 la Oficina de Patentes de Estados Unidos decide que los programas pueden ser patentados. Para entonces la programación ha devenido *software*, no un trabajo que produce ideas útiles sino una “cosa”, una mercancía autónoma tanto o más rentable que la máquina en sí (Peláez: 121-126).

La privatización de los programas de cómputo, ideas que además son indispensables para desarrollar nuevas ideas, es una batalla por los “comunes de la mente” que en un primer momento gana el capital. Pero desde los ochenta del siglo pasado una comunidad virtual y deslocalizada, la de los usuarios de computadoras, ha presenciado y animado el surgimiento y consolidación de un movimiento de *hackers* libertarios que impulsan el desarrollo de programas de fuentes abiertas. El movimiento del Free Software (cuyos principios son libertad de usar los programas, libertad de copiarlos y distribuir copias, libertad de estudiarlos y libertad de mejorarlos) ha desarrollado un sistema operativo de libre acceso, el GNU/Linux, y hoy agrupa tanto a *hackers* como a usuarios con otros oficios (Stallman 1: 160-177, Heinz: 178-185). Además de documentar la expansión y creatividad del movimiento por el *software* libre, James Boyle incorpora el modelo a su utopía libertaria y aporta una convincente argumentación de por qué, cuando menos en el caso

de los programas de cómputo, un desarrollo basado en el libre acceso y no en el lucro restrictivo es tan sostenible como escalable (Boyle: 49-51).

Parafraseando a Brecht, para quien fundar un banco es peor que robar un banco, se puede sostener que las corporaciones que privatizan programas y bancos de datos son mucho más viles que los *hackers* que penetran sus defensas. Porque cuando los activistas cibernéticos del Free Software hacen ingeniería reversa para desentrañar el *hardware* secreto con el que las nuevas computadoras de las transnacionales de la informática tratan de evitar que se usen programas libres están enfrentando al monstruo binario de manera semejante a como los ludditas resistían al autómeta mecánico. Con la diferencia de que esta vez la tecnología en cuestión es básicamente generosa y los espacios cibernéticos liberados abren anchos caminos al desarrollo humano, pero también a la resistencia social como se muestra en la rápida adopción del internet por parte de movimientos contestatarios como el indígena (Chiriboga: 45-78).

*

¿Cuál es el hilo que engarza a los rompemáquinas de Nottingham con los campesinos que hacen revoluciones, los pacifistas contra La Bomba, los orilleros enfrentados al *apartheid* colonial o metropolitano, las etnias resuscitadas, los sesentaiocheros que abominan del “aparato”, los “apocalípticos” contra el Pato Donald y la industria cultural, las mujeres que subvierten su propio *apartheid* doméstico, los urbanícolas que desafían a la máquina de vivir, los *hackers* libertarios, los ambientalistas y campesinos que cuestionan los patrones de un desarrollo insostenible y que —para cerrar el círculo— ocasionalmente emulan a Ludd y Swing arremetiendo simbólicamente contra los emblemas del ecocidio?

El recuento documenta la polifonía con que se resiste a un capital multi-forme que no se sacia adueñándose de los medios de producción y de la fuerza de trabajo, pues para valorizarse al tope necesita construir un mundo a su imagen y semejanza. Y para ello debe revolucionar la tecnología y la organización productiva pero también los modelos de poblamiento, los patrones de consumo y el uso del tiempo libre envileciendo el espacio y pervirtiendo el tiempo.

No es obvio [...] que los hechos de explotación de clase, de la relación trabajo-capital, sean los [...] que requieran de explicación en lugar de los fenómenos, por ejemplo, de las catástrofes del tercer mundo, la opresión de la mujer, el desempleo,

el racismo, el ambiente, la distribución desigual del ingreso y las relaciones autoritarias [...].

Escribe el marxista Geert Reuben. Para concluir: “No estoy diciendo [...] que estos [...] fenómenos no puedan ser comprendidos en términos de la relación del capital. Lo que señalo es que para pensar sobre nuestra teoría [...] necesitamos dar un paso atrás” (Reutben, 19: 56). En la misma tesitura Alberto Melucci afirma que “la referencia al modo de producción se encuentra demasiado ligada al reduccionismo economicista, que está en el origen del concepto. La producción no puede ser restringida a la esfera económico-material sino que abarca el conjunto de las relaciones sociales y las orientaciones culturales” (Melucci: 108). Y es que únicamente de esta manera podremos dar razón de las rebeldías realmente existentes no sólo en la segunda mitad de la pasada centuria —como quisieran ciertos teóricos de los “nuevos movimientos sociales”— sino en la cuenta larga del capitalismo. El somero recuento de algunos de los combates contra el monstruo ocurridos en el siglo pasado —que emprendimos más arriba— da fe de la pertinencia de las preguntas que se hace Melucci: “¿Es posible identificar conflictos antagonistas sin que los actores se caractericen por una posición social estable? ¿Los lugares del conflicto pueden ser variables?” (*ibid.*: 109), al tiempo que sugiere que las respuestas son afirmativas.

La necesidad de trascender el reduccionismo clasista como clave del conflicto social se evidencia en el hecho de que la relación económica capital-trabajo es unidimensional, mientras que la contradicción entre el mercantilismo absoluto y el binomio hombre-naturaleza es polimorfa. Tiene razón O’Connor cuando señala que en el antagonismo entre el gran dinero y sus condiciones sociales y naturales de producción no hay un término único y central como lo es “explotación” en las relaciones capital-trabajo, en lo que el autor encuentra “una de las razones por las que hay una pluralidad de movimientos sociales” (O’Connor, 2001: 211). A la misma conclusión llegamos analizando las modalidades materiales de la apropiación capitalista del mundo, pues reconstruir los valores de uso en función de los de cambio supone una multiforme perversión de hombres y cosas, y supone también su correlato: una diversidad de resistencias.

Pero ya vimos que en esta compulsión omnifágica al gran dinero se le atragantan muchas golosinas, en especial el hombre y la naturaleza, factores de la producción insoslayables pero tercamente irreductibles a la reproducción mercantil. De ahí surge un capitalismo contrahecho, aberrante, disforme (Vergopoulos); un capitalismo que quiere devorarlo todo pero le hace daño; un

capitalismo titánico pero rencoso; un capitalismo barroco, abigarrado, siempre a medias, que reproduce una y otra vez la exterioridad bárbara ahora hasta en sus propias metrópolis; un capitalismo donde la reducción de la humanidad a dos clases nunca pasó de buen deseo (o mal sueño) y donde proliferan campesinos, artesanos, comunidades indígenas, mujeres domésticas y de las otras; donde se multiplican los asalariados imperfectos: *free lance*, precarios, informales, intermitentes, serviles, destajistas, estacionales, indocumentados y nómadas; donde abundan cada día más los prestadores de servicios por cuenta propia, cuando se puede, por la red. Ciertamente, hay también obreros industriales fijos, pero cada vez menos: si hemos de creer a Andre Gorz, gracias a la “reingeniería” “el núcleo estable de ‘permanentes’ no ha dejado de reducirse, mientras que aumenta la proporción de personal temporal, precario y a tiempo parcial” (Gorz: 25-33).

Así las cosas, el revire de los ludditas, que más que irse contra la plusvalía la emprendían a marrazos contra máquinas y fábricas, resulta paradigmático de la lucha contra el monstruo polimorfo, de la resistencia del “hombre de carne y hueso” al acoso del hombre de hierro.

EL REINO DE LA UNIFORMIDAD

¡Queridos hermanos, no olviden nunca, cuando oigan elogiar el progreso de las luces, que la mejor astucia del diablo consiste en persuadirlos de que no existe!

Charles Baudelaire

MÉDICOS BRUJOS

Si la mayor astucia de Satanás radica en hacernos creer que no existe, el gran engaño del capital consiste en persuadirnos de que no está en la tecnología, en convencernos de que la ciencia y sus aplicaciones son asépticas y neutrales.

Entre legos —que somos legión— son frecuentes tres posiciones frente a la ciencia: una teológica, otra ilustrada y otra contextual. Los primeros piensan que es intrínsecamente mala pues invade las atribuciones de Dios, los segundos que es intrínsecamente buena pues impulsa el dominio del hombre sobre la naturaleza y los últimos que puede ser buena o mala dependiendo de quién la usa y para qué la usa. Pero más allá de algunos ejemplos a modo, quienes adoptan una de estas posturas difícilmente entran en materia pues todos admiten que las ciencias, sobre todo las “duras”, son asunto de especialistas.

Lo cierto es que la ciencia, quienes la hacen y las instituciones en que se desarrolla no son entidades esotéricas sino terrenales, que responden a políticas públicas, financiamientos privados, criterios de rentabilidad e incluso enfoques “ideológicos” (que no son incompatibles con el proverbial rigor metodológico de la profesión). La ciencia tiene la huella de su tiempo: lleva la marca de las relaciones económicas y sociales donde se desarrolla, y la lleva no sólo en sus aplicaciones sino también en sus valores, estructura y objetivos. El Doctor Frankenstein de Mary Shelley era un hombre de los primeros años del siglo XIX no solo por los medios científicos de que disponía; también porque su prioridad era crear más que entender, porque era la suya una ciencia práctica, aplicada, y su laboratorio semejaba los talleres y fábricas del naciente industrialismo de los que, por obra de la tecnología, también salían criaturas tambaleantes, tartajosas, embrutecidas, lastimadas.

No es fácil para los hombres del común desentrañar en la ciencia la impronta del orden social que la produce, pero esto no se debe sólo a la sofisticación y proverbial dificultad de sus disciplinas. Si pese a la educación universal el científico sigue siendo para casi todos una especie de “médico brujo” es porque desde hace mucho la ciencia se alejó de las prácticas, experiencias y saberes de los simples mortales, y se apartó no por necesidad intrínseca sino por estrategia (como el “médico brujo”).

“O bien el demonio anda entre nosotros [...] o existe una explicación causal para un mal que es común a la economía [y] a la ciencia [...]”, escribió Christopher Caudwell al final de sus intensos 29 años (citado por Bellany Foster: 371; ver también Thompson, 2000: 125-193). Tenía razón: el capital y el demonio están también en la ciencia y la tecnología, pero se ocultan.

DE LA LUNAR SOCIETY A MICROSOFT

La conversión de las ciencias naturales de explicativas a aplicadas que induce el capitalismo a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX es paralela a la conversión de las *weltanschauungen* y la filosofía social en ideologías y ciencias sociales expresamente destinadas a transformar el mundo. Un mundo en el que, desde la revolución francesa, la normalidad es el cambio y donde tanto las ciencias “duras” como las “blandas” deben ser prácticas (Wallerstein: 18-26).

Hobsbawm señala que durante el siglo XVIII “en las ciencias naturales [...] los franceses superaban con mucho a los ingleses” y que las universidades de la isla eran “intelectualmente nulas” (Hobsbawm, 1997: 37). Por su parte, John D. Bernal llama la atención sobre el hecho de que el renacimiento científico inglés del último tercio del siglo XVIII no procedió tampoco de las rezagadas universidades de Oxford y Cambridge, sino de Leeds, Glasgow, Edimburgo, Manchester y Birmingham, lugares donde los industriales del norte impulsaban y patrocinaban una investigación dirigida expresamente al mejoramiento de las “artes y las manufacturas” y “advertían que la razón de que la ciencia no hubiera tenido éxito en el pasado era que sus adeptos no habían sido hombres prácticos” (Bernal, 1967: 405). A partir de entonces, y muy claramente con la segunda revolución industrial, comenzó a invertirse la relación entre saber formal y hacer económico, y una ciencia que en el pasado había abrevado en los hallazgos de las prácticas utilitarias devino la principal fuerza productiva de la nueva industria. Un siglo y medio después de la primera revolución tecnológica, el físico cristalógrafo inglés John D.

Bernal afirma que “la ciencia se ha convertido en una industria [...] El costo de la investigación científica lo paga directa o indirectamente la industria, y en la actualidad (1944) hay muchos más científicos trabajando para la industria que para las universidades o los institutos” (Bernal, 1958: 174).

El propio Bernal —que es también historiador de la ciencia— documenta los orígenes del maridaje: “Fue en este periodo [—el de la primera revolución tecnológica—] cuando los manufactureros, los científicos y los nuevos ingenieros profesionales se mezclaron en su trabajo y en la vida social. Se casaban entre sí, se divertían, conversaban sin cesar, experimentaban o se asociaban para nuevos proyectos” (*ibid.*: 405). Se funda entonces la Lunar Society, de Birmingham, de la que formaban parte científicos y técnicos como Erasmus Darwin, Joseph Priestley y los escoceses James Watt y Murdock, pero también el fabricante de hierro John Wilkinson y el emprendedor Matthew Boulton, que por entonces hacía botones pero gracias al invento de su amigo Watt se convirtió en el primer fabricante de máquinas de vapor. No era malévolas conspiración a la luz de la luna para fastidiar a los obreros sino apasionante aventura intelectual y práctica. Pero su resultado fue una simbiosis entre ciencia aplicada e industria por la cual desde entonces las nuevas tecnologías estarían pensadas en función de la productividad entendida como rentabilidad. Y quiérase que no, la rentabilidad a toda costa produce monstruos.

A esto se refería, medio siglo después Carlos Marx cuando trataba de entender el capitalismo no sólo por su forma económica sino también por su contenido material. “En el curso de su desarrollo el capital subsume más que sólo formalmente al proceso de trabajo; lo transforma, le da una nueva figura al modo mismo de producción que le es peculiar” (Marx, 2005: 18-19), escribe en el ya citado manuscrito de 1861-1863. Y estos cambios hacen del taller “un autómatas dotado de vida”, “un mecanismo cuyas partes son trabajadores individuales” (*ibid.*: 29) pero que se enfrenta a ellos “como un poder exterior” (*ibid.*: 30). Y es que en “el taller automático basado en la maquinaria la modificación se apodera del instrumento [...] [Así,] con la maquinaria, la contraposición o la enajenación avanza [...] hasta la *contradicción hostil*” (*ibid.*: 38) “pues desvaloriza la capacidad de trabajo especializada” (*ibid.*: 40) “que ahora es completamente simple [y] cuyas características son la uniformidad, la vaciedad y la subordinación a la maquinaria” (*ibid.*: 45), “y ligados con ésta, la disciplina absoluta, el encuartelamiento, la sumisión al cronómetro” (*ibid.*: 48).

En un texto anterior, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, un borrador de 1857-1858, Marx abundaba en la alienación

pero de la propia ciencia: “La ciencia [...] no existe en la conciencia del obrero, sino que opera a través de una máquina, como poder ajeno, como poder de la máquina misma sobre él” (*ibid.*: 221). Y es que a diferencia de los saberes del artesano, del campesino o del ama de casa, la ciencia del capitalismo está impresa en la tecnología y no inscrita en la mente del trabajador, de modo que al usarla éste en realidad está siendo usado por ella. Lo dicho es válido para el obrero fabril, formal y materialmente subordinado al gran dinero, pero también para el campesino o cualquier otro productor por cuenta propia que emplea un “paquete tecnológico” diseñado por el capital: desde los insumos de la Revolución Verde hasta los sofisticados electrodomésticos de tercera generación.

El hombre de hierro envilece al de “carne y hueso” pero igualmente degrada a la naturaleza pues la eficiencia económica de los nuevos ingenios mecánicos es directamente proporcional a su efecto contaminante. La máquina de vapor de Watt es más rentable que la de Newcomen a la que sustituye porque la segunda quema antracita en una combustión casi completa que tapa el mecanismo del motor, mientras que la primera consume carbón bituminoso, que al ser incompletamente quemado no obstruye el motor pero libera dióxido de azufre de cuya oxidación resulta ácido sulfúrico. Así los trabajadores ingleses que sufren la revolución industrial son escarnecidos dentro de las fábricas pero también en las ciudades perpetuamente oscurecidas por los humos de la mala combustión y donde la falta de luz provoca raquitismo en los niños. Y padecen igualmente los campos circundantes donde la lluvia ácida quema las plantas y envenena la tierra (observaciones de Mathew Osborn citadas por O’Connor, 2001: 25-26).

Sin embargo no fue necesario esperar hasta la fase más dinámica de la revolución tecnológica capitalista para que el incipiente industrialismo empezara a mostrar sus dientes ecocidas. Para documentarlo tenemos los textos de John Evelyn, uno de los fundadores de la Royal Society, quien en *Silva: o discurso de los árboles del bosque y la propagación de la madera en los dominios de Sus Majestades* (1664), denuncia la destrucción de los bosques ingleses por obra de los astilleros, las fábricas de vidrio, los hornos siderúrgicos y otras industrias; mientras que en *Fumifugium: o la inconveniente dispersión del aire y el humo en Londres* (1661), atribuye a las fábricas la contaminación atmosférica de la ciudad. Según el conservacionista precursor, la culpa no la tenían los módicos fuegos hogareños, sino “emisiones pertenecientes únicamente a *Cerveceros, Fundidores, Cocedores de Cal, Jabonadores* y otras industrias privadas [...] Mientras éstos las arrojan por sus tiznadas mandíbulas, la Ciudad de *Londres* se asemeja más al *Monte*

Etna, la Corte de Vulcano, Strómboli o los Suburbios del Infierno” (citado por Bellany Foster: 77-78).

Han transcurrido más de dos siglos desde la primera revolución industrial y si bien en muchas fábricas sigue operando un maquinismo semejante al que Marx tenía como referencia, en otras la automatización, la robótica y la informática permiten controlar el proceso productivo desde una computadora, con lo cual se suprime el trabajo simple, uniforme, vacío, alienado. Por desgracia, en vez de que el trabajador sea por fin liberado de la esclavitud al “autómata animado”, es simplemente reajustado, despedido, enviado a la calle. Y si bien le va reaparecerá pintando la fachada de la factoría “inteligente”, quitando el polvo que tanto odian los equipos de cómputo, limpiando las vertiginosas ventanas o entregando pizzas y café a los privilegiados a quienes de momento respetó la “reingeniería”. Pero ésta es otra historia triste.

Hace un siglo y medio la máquina de vapor y el telar mecánico eran el autómata fabril que remachaba los grilletes de la explotación capitalista; hoy van ocupando su lugar las computadoras, los sistemas informáticos y la robótica que de ellos deriva; artilugios tan poco inocentes como aquéllos pues si con las máquinas primitivas el trabajo muerto se imponía sobre el trabajo vivo, al autonomizarse de quienes los conciben, los fabrican y los emplean los modernos artefactos de corazón electrónico devienen ídolos y como tales son reverenciados. “El poder de las computadoras”, un efluvio misterioso que emana de sus entrañas digitales, es el fetiche de los tiempos de la informática. Y ese poder no es neutral ni mucho menos inocuo, pues además de estar organizadas como grandes negocios, la computación y la informática van remodelando física e intelectualmente a la sociedad, en una suerte de “algoritmización de la vida” (Peláez: 117). Porque la añeja y antilibertaria visión del acontecer humano como algo predeterminado y anticipable se acentúa al incrementarse exponencialmente el número de datos que los agoreros tecnocráticos pueden manejar y la velocidad de su procesamiento.

“No es simplemente el hecho de que la programación se desarrolla en un ambiente capitalista [...] Las relaciones antagónicas del capitalismo definen el núcleo mismo del producto y la manera en que la programación está concebida y organizada”, escribe Eloína Peláez, quien argumenta que al enfatizar el *hardware*, como si ahí radicara el poder de las computadoras, se soslaya que es la programación la que hace de estas “máquinas universales” instrumentos útiles para trabajos concretos. Y es precisamente ahí donde la impoluta “fuerza productiva” de los sistemas de cómputo enseña el cobre, al poner en evidencia que está marcada por las contradictorias “relaciones de producción” pues si el *hardware* es un producto del trabajo creativo pero

también una “cosa” fácilmente mercantilizable, la programación es mucho más sutil; una realidad etérea que, como el teorema de Pitágoras o la fórmula de Einstein que relaciona a la masa con la energía, pertenece a la especie de los bienes intangibles y de acceso compartido. Así la lucha por extender la fetichización del *hardware* al *software*, haciendo de la programación una mercancía patentable, ha durado casi medio siglo. Y si aún no se resuelve es en parte debido a la perseverancia de los *hackers* libertarios que reivindicaban el *software* libre, pero también porque la defensa de los “comunes de la mente” forma parte de la magna batalla por preservar del gran dinero al núcleo duro de la reproducción humana y natural. Una batalla en la que nos va la vida.

Nada de esto es nuevo, de hecho la conciencia de la alienación científica y tecnológica caló con fuerza en la segunda mitad del siglo xx no sólo en virtud del aterrador desarrollo de las fuerzas destructivas evidenciado en la segunda guerra mundial y durante la “guerra fría” sino también debido al soterrado malestar que corroía las propias “sociedades opulentas” pese a que en unos cuantos años la abundancia había sustituido a la escasez.

Escribe Herbert Marcuse en 1964:

El real mundo empírico es todavía hoy el de las cámaras de gas y los campos de concentración, el de Hiroshima y Nagasaki [...], el del Pentágono y el Kremlin, el de las ciudades nucleares y las comunas chinas, el de Cuba, el del lavado de cerebro y las masacres. Pero el real mundo empírico es también aquel en que todas estas cosas se dan por aceptadas o se olvidan [...] es aquel en que [...] los esfuerzos diarios y las comodidades diarias [...] definen la experiencia. Y este segundo universo empírico restringido es parte del primero; los poderes que dominan al primero también conforman la experiencia restringida.

Y al encontrar la explicación del desgarramiento en la alienación al aparato, el filósofo balconea una vez más al demonio oculto en el sistema científico-tecnológico. “Hoy en día el poder político se hace sentir por medio de su dominio sobre el proceso de la máquina y la organización técnica del aparato”, escribe (Marcuse, 1968: 25). Y más adelante abunda: “La dominación se perpetúa y se extiende a sí misma no sólo a través de la tecnología sino *como* tecnología” (*ibid.*:177).

Proveniente de la Escuela de Fráncfort e inspirador de la “nueva izquierda” que se desarrolla en los sesenta, Marcuse trasciende el cuestionamiento de la tecnología y emprende la crítica de la ciencia y en particular de un método que de manera semejante a como las labores específicas y concretas del obrero son reducidas a trabajo abstracto, “despoja a la materia de todas las cualida-

des que no sean cuantificables” (*ibid.*: 176). En *El hombre unidimensional* Marcuse escribe:

La ciencia, *gracias a su propio método* y su concepción, ha promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad. La naturaleza, comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción o destrucción que sostiene y mejora la vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dominadores del aparato.

Por último, plantea la necesidad de refundar una ciencia cuyo discurso actual sustenta la apropiación destructiva del hombre y la naturaleza: “El cambio que puede cortar este lazo fatal —concluye— afectará también la estructura de las ciencias: el proyecto científico” (*ibid.*: 185).

LA IRRACIONALIDAD FINAL

La mayor perversión del capital no está en que al transformar en inversión radical el añejo desdoblamiento de los bienes en mercancías crea un mundo puesto de cabeza donde la cantidad priva sobre la calidad, el trabajo abstracto manda al concreto y el valor de cambio se impone sobre el valor de uso. La irracionalidad última del sistema del gran dinero —y también su límite insalvable— radica en que la lógica del lucro, única que le puede dar sentido al mercantilismo absoluto, se imprime en los propios valores de uso conformándolos como valores de uso del capital. Bienes, tecnologías, procedimientos y conocimientos —pero también hábitos de consumo, modos de vida y sistemas de pensamiento— están intrínsecamente contaminados pues responden a una codicia irracional y compulsiva que se impone aun a costa de la destrucción de las condiciones naturales y sociales de la propia valorización; se hallan sometidos a un capital que acumula sin medida ni clemencia aunque esto signifique profundizar a extremos suicidas la “erosión ecológica y cultural”. Porque el capital es sólo una máquina de lucrar y no sabe hacer otra cosa.

Cuando el mercado no es medio para el intercambio virtuoso sino fin en sí mismo, se impone por fuerza la homogenización de las tecnologías, pues los precios sólo funcionan bien cuando (tendencialmente) productos iguales se generan con recursos y sistemas iguales. Cosa que habitualmente sucede pues los capitales individuales acicateados por la ganancia se ven forzados a incorporar los mismos avances tecnológicos. Y como el único motor posible

de un sistema basado estrictamente en el intercambio de mercancías son las utilidades, se impondrá por fuerza la intensificación productiva pues sólo así los capitales individuales, que compiten unos con otros, pueden conservar sus márgenes de ganancia. Esto sucederá aun cuando la lógica inmediatista de los empresarios ponga en riesgo la sostenibilidad del capital global, pues en términos económicos éste sólo actúa a través del egoísmo de sus partes. Existe también el Estado, que algo hace, pero ese es otro asunto.

La estandarización técnica y el productivismo a ultranza son premisas insoslayables del absolutismo mercantil que se han impuesto y se imponen aun cuando hoy es evidente que ofenden al hombre y a la naturaleza, realidades metacapitalistas irreductibles cuya consustancial diversidad, cuya interdependencia sistémica y cuyos lentos y cadenciosos ritmos intrínsecos de reproducción resultan perversos para el sistema pues atentan contra la eficiencia estrecha y por ende contra la rentabilidad. En esta perspectiva resulta claro que el problema no es tanto que el capital privatice las potencialidades del hombre y de la naturaleza para lucrar con ellas; el real peligro consiste en que la forma de reproducirse del gran dinero es incompatible con los modos de la reproducción social y natural (Polanyi, 123, 124), y al tratar de rehacer esos patrones a su imagen y semejanza, al tratar de convertir al hombre y la naturaleza de simples posesiones del capital en valores de uso conformados al modo capitalista, éstos dejan de ser viables. Porque “el capital [...] se expande [mientras que] la naturaleza se autolimita”, de modo que el del mercantilismo absoluto es un sistema intrínsecamente insostenible (O’Connor, 2001: 27 y 278-282). Y esto se hace más evidente hoy, cuando la depredación tocó fondo y no hay para donde hacerse. Volveré sobre el tema.

HOMO FABER

De tener expediente clínico, el capital presentaría el síndrome de Vulcano. O más bien de Hefeso, su precursor griego, pues como su referente mítico, el gran dinero es el dios del fuego: forjador de máquinas animadas y hombres de hierro del todo semejantes a las doncellas de oro que el hijo de Hera y Zeus tenía por sirvientes. Y como Hefeso, el capital es un dios paticojo, rengo, contrahecho, quizá por ello compulsivo fabricante de artificios que debieran redimirlo de su disformidad. Vano afán; el fuego del capital no es civilizatorio como el de Prometeo, si acaso forjador de grilletes semejantes a los que empleó su sosias olímpico para encadenar al semidiós libertario. Pero, así como Hefeso sedujo con sus creaciones bélicas y suntuarias a los

propios dioses que lo habían expulsado del Olimpo, así las pasmosas obras del gran dinero seducen hasta a sus más feroces críticos.

La única tecnología adecuada a capitales que se valorizan a través de la competencia es una tecnología en perpetua renovación. El incesante desarrollo de la fuerza productiva del trabajo es, quizá, una constante histórica, pero la frenética carrera tecnológica que se inicia a fines del siglo XVIII no responde a la presunta “naturaleza humana” sino a las urgencias del gran dinero.

Hoy sabemos que la ansiedad tecnológica de un sistema que vive de la innovación y perece sin ella nos amenaza como especie. Sin embargo en los últimos dos siglos la percepción de los logros productivos ha sido contradictoria: en algunos casos rechazo a un progreso material que no reconoce límites físicos ni metafísicos, en otros fascinación por las hazañas del ingenio humano. Hostilidad y embeleso simétricos del doble valor de uso propio de bienes-mercancía que han de satisfacer tanto los requerimientos del capital como los del trabajo, que deben servir a la valorización del gran dinero pero también a la reproducción y eventual enriquecimiento de la vida humana y de la naturaleza.

El propio Goethe —inmejorable testigo de su tiempo— le confiesa a Eckermann en 1827, a sus casi ochenta años de edad, que con tal de ver construido un canal en Suez y un paso del Océano Atlántico al Pacífico “valdría la pena soportar otros cincuenta años de existencia” (Eckermann: 117). Sin embargo en un plano más profundo, el escritor alemán es un crítico de la ciencia y la tecnología de su tiempo. Así, en la segunda parte del Fausto, escrita por los mismos años de la citada conversación, nos encontramos con que Wagner, ayudante del protagonista y una suerte de ingeniero genético que ha creado un homúnculo de probeta, no es personaje trágico sino caricaturesco: “Lo que se ponderaba como misterioso en la naturaleza —dice— osamos nosotros experimentarlo de un modo racional, y lo que ella hasta ahora dejaba organizarse, lo hacemos nosotros cristalizar.” La crítica sutil la formula Goethe algo más adelante, poniéndola en boca del propio homúnculo, que habla desde dentro de una redoma: “Ved ahí lo que son las cosas; para lo natural, apenas basta el universo, mientras que lo artificial sólo requiere un reducido espacio” (Goethe: 110). Así, el polígrafo, que sabía bastante de biología, ubica certeramente el talón de Aquiles de la pseudociencia: soslayar la interacción sistémica del “universo” y creer que se le domina porque se manipulan sus partes en el “reducido espacio” de una probeta. Pero el distanciamiento de la reduccionista ciencia académica y la afiliación romántica a la vida y la naturaleza no le impedían a Goethe leer periódicos de actualidades como *Globe* y apasionarse como todo mundo por las maravillas del “progreso”.

El radical manifiesto anticapitalista escrito en 1848 por Marx y Engels no escapa a la exaltación admirativa que suscitan las potencias tecnológicas desatadas por el sistema criticado:

La burguesía [que] no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción [...], ha creado fuerzas productivas más [...] grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo [...] ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social? (Marx, Engels, s.f.: 39).

Pero además el *Manifiesto Comunista* encuentra en el ímpetu tecnológico la palanca de la revolución social:

La sociedad burguesa moderna [...] ya no es capaz de dominar las potencias infernales que ha desatado con sus conjuros [...] [presenciamos] la rebelión de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción [...]; las fuerzas productivas de que dispone no sirven al desarrollo de la civilización burguesa [...]; por el contrario, resultan demasiado poderosas para estas relaciones, que constituyen un obstáculo para su desarrollo” (*ibid.*: 40, 41).

En tiempos de ominoso cambio climático y catástrofe ambiental planetaria, me inclino a pensar que la “rebelión” contra las “relaciones de producción burguesas” en su fase de globalización desmecatada no será para liberar las “fuerzas productivas” del capital sino todo lo contrario: servirá entre otras cosas, para contrarrestar las “potencias infernales que ha desencadenado”. Pero, para bien o para mal, lo cierto es que en los siglos del gran dinero la tecnología y sus patrones de desarrollo han estado como nunca antes en el ojo del huracán, y no sólo por sus implicaciones económicas, sociales y ambientales, también por el lugar que durante cerca de doscientos años han ocupado en el imaginario colectivo.

Tienen razón Marx y Engels: “La burguesía [...] ha creado maravillas muy distintas a las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas; ha realizado campañas muy distintas a los éxodos de los pueblos y las cruzadas” (*ibid.*: 37). Y con ello ha creado también epopeyas inéditas, una épica que a diferencia de los poemas homéricos, las sagas germánicas y los cantares de gesta no celebra victorias bélicas sino hazañas tecnológicas; no encomia a los héroes guerreros sino a los ingenieros y los magnates que los patrocinan. Porque, si en el pasado se erigían pirámides, palacios y templos a dioses y gobernantes, los monumentos de la civilización industrial celebran la interconexión de los mercados con canales interoceánicos como el

de Suez (1869), que enlazó al mediterráneo con el Mar Rojo y a Europa con la India y con Australia, o como el de Panamá (1913), que redujo en 12 mil kilómetros la distancia por barco entre Nueva York y San Francisco; ferrocarriles vertiginosos como el Union Pacific (1869), que conectó el Atlántico con el Pacífico a través de Estados Unidos. Aunque también hay estructuras inútiles pero emblemáticas como la Torre Eiffel (1889), que en su enhiesta desnudez es homenaje al hierro y a sí misma. Mientras que en el mundo helénico las epopeyas debían dejar constancia de las “glorias de los héroes”, como escribe Platón en *La República*, hoy dan cuenta de los 102 niveles del Empire State, los 200 ascensores del Rockefeller Center, los 1 280 metros de luz del Golden Gate, los 2 millones 500 mil remaches de la Torre Eiffel, los 74 mil brazos que construyeron la presa de Assuan sobre el río Nilo. Pero el mejor monumento a la epopeya industrial son los prodigios efímeros: en 1912, el Titanic fue el mayor trasatlántico de todos los tiempos con un desplazamiento de 46 mil toneladas, pero a doce meses de su debut y despedida salió de los astilleros el Vaterland de 54 mil toneladas, un récord que duró poco pues dos semanas más tarde fue botado el Imperator, con 62 mil toneladas... Y es que, por definición, las glorias tecnológicas son fugaces.

El potencial libertario de la tecnología es propuesto también por Walter Benjamin quien a mediados de los treinta del siglo pasado, a la vez que lamenta la pérdida del “aura” en el arte producido con máquinas, encuentra en su modalidad entonces más popular, el cine, posibilidades revolucionarias que se originan precisamente en el empleo de aparatos para su realización y exhibición. El alemán reacciona frente a elitistas conservadores como Aldous Huxley, para quien “los progresos técnicos [...] han conducido a la vulgaridad” (*Croiciere d’iver. Voyage en Amérique Centrale*, citado por Benjamin, 2003: 72), afirmando precisamente lo contrario: en el caso del arte, la reproductibilidad técnica sin duda permite la manipulación del público por el poder político y por la industria del espectáculo, pero la masificación y popularización del disfrute contienen en sí mismas posibilidades subversivas. Conclusión que extiende a la alienación tecnológica en general: “El trato con el sistema de aparatos [...] enseña que la servidumbre al servicio del mismo sólo será sustituida por la liberación mediante el mismo cuando la constitución de lo humano se haya adaptado a las nuevas fuerzas productivas” (*ibid.*: 57). La idea es sugerente, sobre todo hoy cuando un nuevo “sistema de aparatos” interactivo, las computadoras y el internet, masifican el acceso a la información y las posibilidades de intercambio.

Benjamin elige morir en 1940 sin haber puesto a prueba su optimismo tecnológico con la experiencia completa de la terrorífica segunda guerra

mundial. Se explica, entonces, que para él la tecnología no sea “dominio sobre la naturaleza” sino “interacción concertada entre la naturaleza y la sociedad”, lo que más que constatación resulta buen deseo.

CRÍTICA DE LA CRÍTICA CRÍTICA

Durante la primera mitad del siglo xx y buena parte de la segunda el pensamiento crítico próximo al marxismo se ocupó de las relaciones de producción-distribución del capitalismo más que de la condición material de sus fuerzas productivas, alertó sobre las crisis económicas del mercantilismo absoluto y no sobre su insostenibilidad ambiental. En la jerga, diríamos que atendió sobre todo a las implicaciones de los aspectos formales de la “subsunción del trabajo en el capital” y desatendió los efectos de lo que yo llamo subsunción material, sin la cual no hay “subsunción real”. Así, se destacaba la injusticia creciente y las cíclicas crisis económicas pero se hablaba menos de los irracionales modelos de industrialización y urbanización, del previsible agotamiento de los recursos no renovables, del abuso de las fuentes de energía sucias, de los estragos de la agricultura “industrial”, de la inviabilidad de los patrones de consumo, de las recurrentes y progresivas crisis ambientales. Y en consecuencia, tampoco se discutían seriamente los paradigmas científicos y tecnológicos involucrados.

La omisión no es sólo de los marxistas. La proliferación de estudios sobre la relación sociedad-tecnología es apenas de la segunda mitad del siglo xx y al principio domina en ellos una suerte de determinismo de tono profético según el cual el desarrollo tecnológico es autónomo y sociogénico. A partir de ahí las posiciones se dividen pues para unos su impacto social es negativo mientras que para otros es positivo, pero en ambos casos el desenvolvimiento social se muestra pautado por un factor cuya dinámica no es social. En los ochenta del siglo pasado, diversas corrientes de pensamiento argumentan que son los “sistemas tecnológicos” o los “paradigmas técnico-económicos”, los que definen las ondas largas del desarrollo y remodelan el entorno social e institucional. Eloína Peláez, quien debate el asunto, encuentra en estas ideas ecos del determinismo que sugieren ciertos textos de Marx: “La única contradicción que aparece en relación con la tecnología es la potencial falta de correspondencia entre el paradigma técnico-económico y el ambiente socioinstitucional. El lenguaje a cambiado, pero el marco conceptual es el de la ortodoxia marxista: el conflicto entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción” (Peláez, 114).

En estas posturas se ubican autores como Freeman y Pérez y corrientes como la escuela regulacionista (*ibid.*: 112-114). Más tardía es la posición de W. Bijker y otros quienes a fines de los ochenta del siglo pasado publican el libro *Construction of Technological Systems* donde se plantea la confección social de la tecnología entendida como la articulación sistémica de artefactos físicos, instituciones públicas y privadas, libros y artículos, programas de investigación, leyes y regulaciones (González: 32-50). Este planteo no desconoce el *momentum* tecnológico que impulsa un sistema científico en una determinada dirección, pero sostiene que sobre todo “en las etapas del proceso de innovación se pueden hacer elecciones entre alternativas” y que estas elecciones “son influidas por los intereses económicos y políticos de los actores involucrados” (*ibid.*: 38).

El determinismo científico-tecnológico influye también en quienes se ocupan de los medios de comunicación, como Mc Luhan, y en quienes estudian a las artes que emplean máquinas como Beaumont Newhall, historiador de la fotografía (Newhall: 281). Según Joan Fontcuberta, para Newhall, como para John Szarkovski, “el discurso estético es básicamente una consecuencia de la evolución tecnológica, sin que las más de las veces los mismos fotógrafos se aperciban de ello” (Fontcuberta: 12). Y lo mismo sucede con muchos historiadores del cine, que rastrean su origen en el taumátropo y otros artilugios, más que en nuestra entrañable y transmediática compulsión narrativa (ver Sadoul: 5-16). Lo cuestionable de estos enfoques no está en que ponderen las opciones que los nuevos aparatos ofrecen a la comunicación o al arte sino en que le atribuyan a la “mano invisible” de la tecnología la subrepticia conducción de los mensajes y de la creatividad estética que, según esto, no responde tanto a los contenidos de nuestro imaginario como a las posibilidades que encierran unos instrumentos cuyo ineluctable perfeccionamiento responde, además, a su propia racionalidad intrínseca.

Entre los marxistas, que en principio deberían estar más cerca de la posición que enfatiza la construcción social de la ciencia, la miopía se explica por el regusto a fetichismo tecnológico que dejan ciertas lecturas de Marx, pero quizá también porque la utopía realizada, el socialismo al modo de la Unión Soviética y, más tarde, de las llamadas “democracias populares” europeas, aunque tomaba distancia del modelo de acumulación y las relaciones económicas de producción, circulación y distribución propias del capitalismo clásico, empleaba los mismos patrones tecnológicos de industrialización, modernización agrícola y urbanización que éste había acuñado. Finalmente, a partir de la segunda guerra mundial la Unión Soviética entra en una “carrera armamentista” y una competencia científica con “Occidente” sustentadas en paradigmas idénticos a los de sus adversarios capitalistas. Algo de razón

tenían los pacifistas cuando decían que, en manos de Kennedy o de Kosigin, La Bomba era La Bomba, como la tenían los antinucleares que alertaban contra las centrales atómicas, estuvieran éstas en Harrisburg o en Chernóbil.

En cuanto a las instancias políticas —tan susceptibles de inercias perversas como las productivas—, el pensamiento crítico marxista cuestionó más el carácter de clase de los gobiernos, los partidos y las instituciones públicas que la inversión y reificación que tendencialmente se opera en todo aparato y práctica políticos autonomizados de la sociedad (Sartre, 1963; Holloway; Bartra, 2003).

Lo grave de estas omisiones es que hacen que se pierda de vista la inversión radical operada por el capital entre el uso y el cambio, entre el hombre y las cosas, el entuerto originario que toda revolución digna de tal nombre debe desfacer aunque lograrlo le lleve un buen rato pues a la inercia de las estructuras económico-sociales hay que agregar el *momentum* del sistema científico-tecnológico y las persistencias culturales. Porque cuando los valores de uso han sido acuñados pensando en una acumulación que puede ser privada pero también de Estado, emanciparlos de la dictadura del mercado no los descarga de su irracionalidad; del mismo modo que las estructuras estatales e instituciones políticas hechas para someter al ciudadano no devienen libertarias porque el poder cambie de manos y la hegemonía de signo. Así las cosas, el socialismo resultó una mudanza apenas cosmética que lejos de subvertir los paradigmas tecnológicos y políticos de larga duración se quedó en la equidad distributiva. El saldo fue la profundización de la insostenibilidad ambiental, de la producción por la producción y del autoritarismo; síndrome propio del orden capitalista y en general de todo sistema donde la economía se impone sobre el trabajador y el Estado sobre el ciudadano.

Pero la identidad entre el capital y su tecnología no es evidente ni siquiera en una perspectiva ambientalista. “El problema no radica en la imposibilidad económica de la explotación capitalista de los recursos en condiciones de una racionalidad ecológica, sino en la propiedad de los medios de producción” (Leff 1986: 110), afirma Enrique Leff en un libro iluminador que hace veinte años le abrió camino al debate ecologista en México. Pero creo que aquí Leff se equivoca, mientras que los ludditas, que hace doscientos años le echaban la culpa a las máquinas, siguen teniendo razón en lo fundamental. Para ellos, como para mí, la cuestión debe ser planteada precisamente a la inversa: el problema no radica tanto en la propiedad de los medios de producción como en la naturaleza de estos medios, que está determinada porque su propósito

es la valorización y esto los lleva a la especialización e intensificación productiva, es decir, a la erosión de la diversidad humana y natural.

Hasta el propio Marx fue víctima de las astucias de un capital que a toda costa busca persuadirnos de que no está en la tecnología. El neoluddita que aplaudía la “intuición” de los primeros trabajadores que descubrieron en las máquinas la fuerza productiva del sistema del gran dinero deja pronto paso a un Marx preocupado por recuperar la racionalidad del maquinismo más allá del sistema que lo engendró: “De que la maquinaria sea la forma más adecuada del valor de uso propio del capital [...] no se desprende que [...] [la capitalista] [...] sea la más adecuada y mejor relación social de producción para el empleo de la maquinaria”, escribe en los ya citados borradores de 1857-1858, y agrega: “La maquinaria no perdería su valor de uso cuando dejara de ser capital” (Marx, 1972: 222).

Que el valor de cambio sólo lo es si tiene valor de uso, de modo que aun la tecnología diseñada en función de la valorización debe ser capaz de funcionar, es una obviedad y únicamente tiene sentido recordarlo si se piensa que puede haber otras relaciones sociales que sean “más adecuadas” que las capitalistas para dar buen uso a esas máquinas. Dicho de otro modo: Marx parece sostener aquí que las máquinas pergeñadas en los tiempos del capital pueden ser buenas o malas dependiendo de quién las usa y para qué las usa, es decir, que, en sí mismas, la ciencia y la tecnología son neutrales. Lo que de ser cierto echaría por la borda la tesis de que hay una “tecnología del capital” y todo lo que de esta propuesta deriva.

Pero vayamos literalmente al grano. Sin duda un tractor es un tractor y puede ser útil en muchas circunstancias; sin embargo quienes defienden las bondades de la labranza mínima argumentan convincentemente que una agricultura basada en máquinas que remueven profundamente el suelo es insostenible; como lo es, en general, la mecanización a ultranza como paradigma agrícola. Entonces un tractor es un tractor pero también es emblema rural del productivismo. Descifrar claves genéticas de seres vivos puede ayudar mucho, por ejemplo, en ciertos campos de la medicina, pero impulsar los monocultivos transgénicos sin suficientes estudios de impacto con la peregrina hipótesis de que la biodiversidad se conserva *ex situ*, de modo que los ecosistemas salen sobrando, no sólo es un gran negocio para Monsanto y compañía, también es ambientalmente suicida. La manipulación de la materia en escala molecular puede ser fructífera y hasta neoludditas confesos como los de ETC sostienen que “en un contexto justo y sensato, la nanotecnología podría brindar avances útiles”, y que “suena prometedor eso de campos de energía sustentable, agua limpia y producción limpia” (ETC, 2004: 9), lo que no invalida sus airadas

críticas a una tecnología que al ser promovida violentando el principio de precaución amenaza con resultar catastrófica.

Tiene razón Claudio Napoleoni al llevar hasta sus últimas consecuencias las implicaciones del concepto marxista de “subsunción”:

el cuerpo mismo del instrumento, su misma estructura material lleva el sello de esta subsunción del trabajo; por lo tanto una máquina usada no capitalistamente debería ser una máquina distinta de la usada capitalistamente. En otros términos, las máquinas tal como nosotros las conocemos, son el fruto de una tecnología (y seguramente también de una ciencia) que ha sido pensada toda ella sobre la base del presupuesto del trabajo enajenado. En una situación diferente, la transformación debería interesar al mismo proceso de conocimiento y de realización tecnológica en cuyo término se encuentra la máquina (Napoleoni, 1976: 117).

Resumiendo: para cambiar el sistema no basta con que la tecnología cambie de manos y de propósitos; si otro mundo ha de ser posible, también han de serlo otra ciencia y otra tecnología.

HOMOGENEIDAD

El gran dinero ama al dinero por sobre todas las cosas y después del dinero ama la monotonía que produce dinero. Es su placer observar cómo brotan millares de productos idénticos por la línea de montaje. Disfruta viendo checar tarjeta a filas de obreros que en las épocas doradas iban debidamente uniformados con botas y overol. Goza cronometrando y reglamentando los tiempos y los movimientos. No es por molestar, sino que la condición primordial del sistema de mercado absoluto es la universalidad de los precios como única medida del intercambio y la operación tersa de este mecanismo supone que bienes iguales que se venden a precios iguales se produzcan con iguales tecnologías y por tanto con costos iguales (naturalmente todo esto es tendencial). Capitalismo es producción masiva de mercancías estandarizadas provenientes de factorías especializadas y por tanto eficientes: capitalismo es uniformidad.

Y si lo heterogéneo es perverso pues atenta contra la fluidez y universalidad del intercambio monetario no queda más que suprimirlo. Así, desde joven el capitalismo emprendió una gran cruzada por hacer tabla rasa de la diversidad de los hombres y de la naturaleza. A aquéllos los uniformó con el indiferenciado overol proletario y a ésta aplanando suelos, represando aguas, talando bosques y llevando al extremo la especialización de los cultivos.

Expresión temprana de la vocación emparejadora del gran dinero fue el intento de occidentalizar biológicamente América, proceso que Albert W. Crosby describe en *El imperialismo ecológico*. Desde la Conquista y durante la Colonia el esfuerzo por crear un Nuevo Mundo a imagen y semejanza del viejo se desarrolló en los ámbitos de la religión, la lengua, la cultura, la tecnología y la economía pero también de la naturaleza, a la que se trataron de imponer flora y fauna metropolitanas en lo que “probablemente fue la mayor revolución biológica desde la era pleistocena” (Carrillo, 45). Así, para el año 1500 ya habían llegado a América todas las variedades importantes de animales europeos y para 1600 se cultivaba aquí la totalidad de las plantas alimenticias metropolitanas, además de que sus enfermedades hacían estragos entre la población autóctona. En el Caribe, donde el éxito de la occidentalización fue casi total, se perdió 90% de la biota originaria y la totalidad de los grupos indígenas, no así en el resto de la América tropical, que por fortuna sigue contando con la mayor diversidad biológica y cultural del planeta.

Capitalismo e industrialismo son inseparables porque sólo la fabricación masiva por medio de máquinas que a su vez fueron producidas por máquinas, en la que se procesan insumos que fueron gestados como mercancías y donde se emplea trabajo asalariado que la propia condición de las máquinas y los insumos permite consumir de manera continua e intensiva, es un proceso productivo adecuado a la valorización no de un capital individual, que podría acumular de muchas maneras, pero sí del capital global como un todo. El mundo capitalista es por definición un mundo en el que las mercancías producen mercancías, un mundo industrial.

En cambio la máquina capitalista rechina cuando la producción depende de factores sociales o condiciones naturales a los que se puede poner precio pero no se reproducen como mercancías. El problema no es menor pues la propia fuerza de trabajo es una función humana que a la postre se compra y se vende pero que en tanto capacidad de un sujeto no se regenera como mercancía. Lo mismo puede decirse de las condiciones naturales de la producción, susceptibles de ser privatizadas por el capital pero cuyos ciclos reproductivos dependen de una regularidad dada que puede ser intervenida pero no suplantada. Y no es que el hombre, la naturaleza y su desdoblamiento e interacción respondan a patrones inalterables; la historia es ejemplo de lo contrario. Lo que quiero decir es que los patrones de la reproducción del capital son esencialmente incompatibles con los de la reproducción humana-natural. Y lo son porque al primero le va la uniformidad y a los segundos —que bien vistos son uno solo— les va la diversidad sistémica. Regresaré sobre esto.

Enrique Leff se refiere a esta cruzada emparejadora emprendida por el capital como “homogeneización forzada del mundo inducida por la unidad de la ciencia y el mercado” (Leff, 2001: 47) destacando el papel de la ciencia en el proceso. Y es que la lógica simplificadora, clasificatoria y homogeneizante propia de un absolutismo mercantil compelido a producir siempre más y por tanto a emplear tecnologías intensivas y uniformes se manifiesta tanto en la técnica como en la propia ciencia. Martha R. Herbert pone un ejemplo:

Los proponentes de la ingeniería genética tienden a defender una visión reduccionista de la ciencia, es decir, piensan que la mejor forma de explicar las cosas es reduciéndolas a unidades constituyentes más pequeñas. Los [...] [críticos en cambio], tienden a proponer un enfoque más sensible al contexto, orientado a los sistemas, donde las interrelaciones e interdependencias son centrales (Herbert: 214).

En el mismo sentido se definen el premio Nobel de química Ilya Prigogine y los otros coautores de *Openness: a Round Table Discusión*: La física clásica “conceptuaba que las unidades tenían prioridad con respecto a las interacciones. Cada unidad evolucionaba por separado como si estuviera sola en el mundo”. Pero en realidad los individuos “no pueden separarse de la totalidad de sus interacciones salvo en casos muy simplificados” (citado por Wallerstein, 1998: 38).

La observación más incisiva sobre la ciencia reduccionista la encontré en un escritor de ciencia ficción, el espléndido J. G. Ballard: “La ciencia es la pornografía última, una actividad cuyo principal cometido es aislar objetos y hechos de sus contextos” (Ballard, 2002: 55). Y como la pornografía, la ciencia de la simplificación por lo general se agota en un frustrante, obsesivo, estéril y a la postre peligroso desmembramiento de lo real. Ya lo decía Lucien Febvre: “comprender es complicar” (Febvre, 1993: 116). Sólo que cuando complicamos —como lo hacen el pensamiento crítico y la ciencia holista— las aplicaciones prácticas, patentables y rentables demoran y la caja registradora deja de sonar.

La más clara muestra de cómo la ciencia uncida al capital se confronta incluso con normas científicas impecables son los esfuerzos de algunos tecnólogos vinculados al diseño y producción de agroquímicos, de organismos genéticamente manipulados y de tecnologías nanoescalares por soslayar el “principio de precaución”, sensato criterio por el cual antes de liberar una tecnología son necesarios estudios rigurosos sobre sus impactos, incluyendo los indirectos y de mediano y largo plazo, y que considera a la incertidumbre motivo suficiente para buscar otras opciones. El problema con esto es que —como señala Joel Tickner— el principio precautorio constituye un

“obstáculo a la velocidad” y en relación con el desarrollo económico “da lugar a la formación de cuellos de botella” (Tickner, 2003: 129). Lo que resulta esencialmente perverso en la lógica del capital pues lo obliga a “internalizar” riesgos, elevar costos y disminuir ganancias. El gran dinero y sus tecnólogos no necesariamente niegan la existencia de los riesgos pero no se ocupan de ellos pues no son lo suyo. Lo suyo es “producir conocimientos” y “crear riqueza”, actividades que consideran intrínsecamente virtuosas y de las que eventualmente manará el resto de los valores sociales. La coartada podría sintetizarse así: si producimos más conocimientos lucrativos y más riqueza acumulable algún día podremos emplearlos en reducir la pobreza y restaurar los ocasionales daños causados al medio ambiente, en cambio, si nos ponemos melindrosos y le buscamos obstáculos a la producción todo se frena y se deja de ganar dinero.

PERVERSIONES RÚSTICAS

Todo progreso realizado en la agricultura capitalista no es solamente un progreso en el arte de esquilmar al obrero sino también en el arte de esquilmar a la tierra, [...] la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica [...] socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el hombre.

Carlos Marx. *El capital*

EN LA DIFERENCIA ESTÁ EL GUSTO

El capitalismo es industrial por antonomasia pues la fábrica es propicia a la uniformidad tecnológica y la serialidad humana. La agricultura, en cambio, es el reino de la diversidad: heterogeneidad de climas, altitudes, relieves, hidrografías, suelos, especies biológicas, ecosistemas y paisajes, que históricamente se ha expresado en diversidad de frutos y prácticas productivas, sustento de una inagotable pluralidad de usos, costumbres y talentos culturales que a su vez transformaron paisajes, ecosistemas y especies mediante una virtuosa interacción. La pluralidad es marca de fábrica de sociedades campesinas que quizá varían pausadamente en el tiempo pero en cambio son ilimitadamente diversas en el espacio.

“Francia se llama diversidad”, decía Lucien Febvre en 1947. “Francia es diversidad”, enfatizaba en 1981 Fernand Braudel. La sociedad industrial no la emparejó y “quienes predicen [...] la inminente uniformación [...] se equivocan” (Braudel, 1993, t. I: 36). “Cada terruño —cita Braudel a Frédéric Gaussen— engendra un tipo de hombre y un modo de vida.” Y completa: “Estas son afirmaciones que pueden además invertirse pues cada historia crea un tipo de hombre, un paisaje, y asegura la existencia de un terruño.” (*ibid.*: 44). Pero

la tierra es también algo vivo [...] de manera que el mosaico de suelos, de subsuelos, de microclimas se traduce en desgajamiento del paisaje francés. Sin duda alguna el hombre es el artífice, el autor de esos jardines, de esos campos, de esos vergeles, de esas aldeas que nunca son del todo iguales: el hombre fue el actor y el

director de escena, pero su actuación fue también provocada, facilitada y hasta impuesta en parte desde el exterior (*ibid.*: 61).

Y esta diversidad asentada en la ecología es inseparable de la terca, persistente, aferrada condición campesina de Francia. Campesina la veía Marc Bloch hace setenta años, mientras que para Braudel, que presencia y constata la “desorganización rápida, catastrófica” de la ruralidad gala en la segunda mitad de la pasada centuria, el país fue una “economía campesina” cuando menos hasta principios del siglo xx. Y este pluralismo que resiste a la uniformante industrialización remite a la diversidad natural que nos conforma y que conformamos. Braudel lo dice con palabras de Marx: “De manera que ‘el hombre vive de la naturaleza, lo cual significa que la naturaleza es su cuerpo, con el cual el hombre debe permanecer unido, y debe mantener constantes relaciones con la naturaleza para no morir’. Esta hermosa imagen de Marx constituye una verdadera perspectiva de la historia.” (*ibid.*, t. III: 21).

La diversidad de origen agrario resiste. Pero la heterogeneidad de los agroecosistemas es perversa para la economía del gran dinero por lo que desde hace más de doscientos años el capitalismo está tratando de sustituirla por la llamada “agricultura industrial”.

Una de las expresiones de este afán son las grandes obras de riego. Aprovechar mejor el agua ha sido desafío permanente de la humanidad y todas las civilizaciones importantes han desarrollado ingeniosos sistemas de regadío. Pero mientras que en 1800 había 8 millones de hectáreas de tierras irrigadas hoy se han multiplicado por 30 y son 240 millones de hectáreas, donde se cosecha 40% de los alimentos. El problema es que, a la larga, el riego saliniza los suelos y por esta causa ya se ha perdido la quinta parte de todas las tierras cultivables. Así en los últimos dos siglos la bendición de las aguas embalsadas devino tragedia. Como sucede en otros ámbitos críticos, la insostenibilidad hídrica del capitalismo se origina en la velocidad y la escala que impone la lógica del lucro. Sólo en el siglo pasado se construyeron 800 mil presas de las cuales 45 mil rebasan los 15 metros de altura y 100 son aún mayores. A resultas de este compulsivo enclaustramiento de las aguas casi todas las cuencas están severamente alteradas y el planeta se adentra en una crisis hídrica de grandes proporciones (Hoering: 4-78). Crisis que se puede agravar si en vez de políticas de ahorro energético, acompañadas en los países primermundistas por una cultura de consumo austero, prospera la sustitución de combustibles fósiles por otros de origen agrícola, como el biodisel y el etanol, pues hasta donde sabemos los costos de los monocultivos energéticos intensivos, en términos de competencia con la producción de

alimentos, pérdida de biodiversidad, desgaste de suelos y contaminación de aguas, son mayores que sus posibles beneficios en reducción de emisiones contaminantes.

UN DIVORCIO TRAUMÁTICO

El valor de uso de la fuerza de trabajo le pertenece al capital porque el obrero emerge del proceso productivo totalmente desposeído y por tanto obligado a vender de nuevo su única propiedad valiosa. Pero así como una y otra vez la fuerza de trabajo reaparece como mercancía, el trabajador reaparece una y otra vez como sujeto irreductiblemente distinto del capital. El obrero *no es* intrínsecamente una mercancía y su naturaleza humana se violenta cada vez que tiene que cambiar por dinero su capacidad laboral. Así la fuerza de trabajo se nos muestra como un valor de cambio peculiar pues no se reproduce como objeto sino como capacidad del sujeto. Y en cierto modo lo mismo sucede con la naturaleza: algunos de sus elementos constitutivos son privatizables, pero en sí no son mercancías pues aunque los patrones y cadencias de su reproducción pueden ser intervenidos por el capital éste fracasa en el intento de suplantarlos totalmente por sus imperativos. Podríamos decir que aquí, como en otras parejas mal avenidas, hay incompatibilidad de caracteres. La restauración biosocial de la vida, el núcleo duro de la reproducción humana y natural, es un “misterio” económico que escapa a la comprensión del gran dinero en tanto que es irreductible al omnipresente modo de producción de mercancías por medio de mercancías. Pero el absolutismo mercantil no acepta su derrota y así como se inmiscuye cada vez más en la reproducción social como lucrativa esfera del consumo final interviene profundamente en la naturaleza procurando arrebatarle sus más íntimos secretos, que así devendrían privatizables y rentables.

En el origen estuvo el traumático divorcio: la ruptura de la unidad originaria del hombre con su “cuerpo inorgánico”. Una escisión que va más allá de la expropiación de tierras a comunidades y campesinos, los cuales aun si eran serviles o tributarios mantenían, a través del trabajo y la ocupación, su ancestral integración con la tierra y el medio ambiente. Si el desdoblamiento entre naturaleza y sociedad está en el origen de la historia, la separación radical del hombre y su medio, para que en adelante sólo pudieran reencontrarse por la mediación del capital, pasa primero por la proletarización del trabajo y la privatización de la tierra —que son sus premisas formales— y, después, por la sustitución de las habilidades y saberes campesinos por tecnologías

propicias a la intensificación y emparejamiento de los procesos productivos agropecuarios, que es su condición material.

Las condiciones originarias de la producción (o, lo que es lo mismo, la reproducción [...] a través de un proceso natural) —escribe Marx— originariamente no pueden ser ellas mismas producidas, no pueden ser resultados de la producción. Lo que necesita explicación [...] no es la unidad del hombre viviente y actuante, por un lado, con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, por el otro, y por tanto su apropiación de la naturaleza, sino la separación entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación del trabajo asalariado y el capital (Marx, 1971: 449).

A partir de esta separación, como condición general del imperio del mercantilismo absoluto (más o menos consumada en el ámbito de lo particular), la historia del capitalismo ha sido, entre otras cosas, la historia de sus esfuerzos por restablecer la unidad pero ahora de manera que sea lucrativa.

Así lo dice James O'Connor:

El capital no se limita a apropiarse de la naturaleza, para convertirla en mercancías [...], el capital rehace a la naturaleza y sus productos biológica y físicamente (y política e ideológicamente) a su propia imagen y semejanza. Una naturaleza precapitalista o semicapitalista es transformada en naturaleza específicamente capitalista (O'Connor, 2001: 281).

Tesis compatible si se lee como intención perversa del gran dinero; sin embargo me parece que los intentos del capital por reconstruir a su modo la naturaleza han fracasado y fracasarán en lo sustantivo. Por fortuna, pues ahí, y en la irreductibilidad humana, radica la esperanza.

FRACTURA DEL “METABOLISMO SOCIAL”

El núcleo duro de la insostenibilidad ambiental del capitalismo comienza a vislumbrarse a mediados del siglo XIX cuando una serie de científicos naturales como el fisiólogo Theodor Schwann y los físicos Julius Robert Mayer y John Tyndall coinciden en emplear el término “metabolismo” para designar los intercambios regulados y cuantitativamente definidos que se dan entre diferentes formas de vida y entre éstas y el medio físico. Pero es sobre todo Justus von Liebig quien, además de hacer grandes aportaciones a la química de los suelos y el uso de fertilizantes industriales, se percata de la intrínseca irracionalidad de una agricultura europea “moderna” que rompe

los equilibrios metabólicos básicos al no restituir a los suelos los nutrientes. Esto debido a los grandes desmontes para establecimiento de monocultivos y a la concentración del consumo en ciudades gigantescas, pero también a la separación entre las actividades pecuarias y las agrícolas propiciada por la mecanización que suple tracción animal y ya no permite utilizar la bosta como fertilizante además de reducir el cultivo forrajero de leguminosas que de manera natural fijan el nitrógeno al suelo. Este modelo intensivo generó una agricultura cada vez más dependiente de abonos nitrogenados ya no complementarios sino supletorios, cuyo efecto es una ruptura metabólica en los intercambios entre la naturaleza y la sociedad. El problema, pensaba Liebig, radica en que los patrones modernos de cultivo no permiten la “restauración de los componentes elementales del suelo”, y a ellos opone una “*agricultura racional* [que] en contraposición al sistema de cultivo expoliador, se basa en el principio de *restitución*; al devolver a los campos las condiciones de su fertilidad, el agricultor asegura la permanencia de los mismos” (citado por Bellany Foster: 238).

Apoyándose en los estudios de Liebig, Marx puede afirmar que el capitalismo, que esquilma al obrero, también esquilma a la naturaleza. Pero las críticas del químico al sistema “expoliador” de cultivo le permiten, además, ubicar el problema de fondo en la ruptura del metabolismo sociedad-naturaleza, ruptura que empezó con la separación formal entre el trabajador y la tierra privatizada para culminar en una separación ciudad-campo que envilece tanto la vida rural como la urbana y suscita una perversa relación industria-agricultura por la cual una y otra devienen insostenibles. Según Marx

la gran propiedad sobre la tierra reduce la población agrícola [...] y le opone una población industrial en constante aumento y concentrada en grandes ciudades, y de este modo [...] abre un abismo irremediable en la trabazón del metabolismo social impuesto por las leyes naturales de la vida, a consecuencia de la cual la fuerza de la tierra se dilapida [...] La gran agricultura y la gran industria explotada industrialmente [...] forman una unidad. Si bien en un principio [...] la primera devasta y arruina más bien [...] a la fuerza natural del hombre y la segunda más directamente a la fuerza natural de la tierra, [...] el sistema industrial acaba robando también las energías de los trabajadores del campo, a la par que la industria y el comercio suministran a la agricultura los medios para el agotamiento de la tierra (Marx, 1946, t. III: 752, 753).

El capitalismo desarrolla la “fuerza motriz de la sociedad”, pero su modo compulsivo y codicioso de hacerlo da lugar a un tipo de fuerzas productivas y de división social del trabajo que “perturba el metabolismo entre el hombre y

la tierra, es decir, el retorno a la tierra de los elementos de ésta consumidos por el hombre en forma de alimento y vestido, que constituye la condición natural eterna sobre que descansa la fecundidad del suelo” (Marx, 1946, t. I: 422).

“El flujo circular económico estaba en consecuencia fuertemente unido, en el análisis de Marx, al intercambio material (flujo circular ecológico), relacionado con la interacción metabólica entre los seres humanos y la naturaleza” (Foster: 244), concluye John Foster, de quien he tomado la recuperación del concepto de “ruptura del metabolismo social” como aportación marxiana al moderno ambientalismo.

LAS RAZONES DEL CAPITÁN SWING

Los trabajadores agrícolas ingleses de Kent, Essex, Worcester, Buckingham y Warwick que entre 1830 y 1832 destruyeron cerca de 400 artilugios mecánicos la emprendían contra aserraderos, fábricas de papel y hasta contra la modesta aventadora con que la pobre Cassandra Hankey limpiaba su trigo “puesto que es una máquina”, como le dijeron los rebeldes armados con garrotes que la visitaron el 18 de noviembre de 1830 (Hobsbawm y Rudé: 127). Pero la inquina de los seguidores de Swing, que pese a su talante aterrador nunca mataron a nadie, se dirigía sobre todo a las odiosas trilladoras.

Recordad que en Kent incendiaron todo lo que se les oponía, y lo mismo haremos nosotros, porque estamos decididos a hacer que mantengáis mejor a los pobres, que se están muriendo de hambre. Así que destruid vuestras máquinas trilladoras, sin tardanza. ¡Pan o Fuego! Somos 5 mil hombres y nada nos detendrá (Carta de Swing a arrendatarios de Whitney, 17 de noviembre de 1830, *ibid.*: 149).

Por esos años fueron destruidas también algunas sembradoras y segadoras pero si bien el líder de los rebeldes que durante 1831 y 1832 operaban en Dilham Norfolk sostenía que “al destruir máquinas estaba haciéndole un servicio a Dios” (*ibid.*: 184), el hecho es que sus víctimas fueron sobre todo trilladoras. Y es que cuando la trilla era manual los jornaleros agrícolas tenían trabajo durante noviembre, diciembre y enero mientras que con la introducción de esas máquinas quedaban desempleados en los fríos meses del invierno, cuando no había otra cosa que hacer, debiendo atenerse a las ínfimas ayudas que entregaban las parroquias en el marco de la humillante Ley de Pobres.

La atroz miseria que durante las primeras décadas del siglo XIX se extendió sobre el campo inglés estaba vinculada con la extensión del monocultivo

intensivo y cerealero sobre una campiña antes diversificada y que por lo mismo distribuía mejor el empleo a lo largo del año. Así lo establecen Hobsbawm y Rudé en su estudio sobre la revuelta: “existe relación entre la intranquilidad social y ciertos tipos de cultivo [...] Los que más descontento producían eran aquellos [...] cuya demanda de mano de obra experimentaba grandes fluctuaciones [...] El trigo es un ejemplo típico” (*ibid.*: 192). Y la discontinuidad laboral por razones técnicas se traducía en drástica mudanza de las relaciones sociales pues del empleo relativamente continuo y estable que personalizaba el vínculo entre el patrón y el trabajador se pasaba a contrataciones cada vez más cortas y salteadas, en un desalmado mercado laboral donde la oferta de mano de obra era mucho más abundante que la demanda, y en el que por lo tanto dominaba el subempleo.

Los “cercados” privatizadores que redujeron el acceso de los campesinos a la tierra y con ello los cultivos de autoconsumo eran asunto viejo en una campiña inglesa donde, a principios del siglo XIX ya predominaba ampliamente el trabajo asalariado. Así las cosas, lo que dispara la rebelión del Swing no es la proletarianización de los productores directos sino la deshumanización y precarización extrema de las relaciones salariales ocasionada por una “modernización” agrícola que cobra la forma de especialización e intensificación, profundizando la discontinuidad laboral y desmantelando las bases de la relación patriarcal entre patrones y trabajadores que la producción diversificada y el empleo más permanente habían hecho posible. El consumo de la fuerza de trabajo a tiempo parcial, traducido en una relación fríamente mercantil entre contratante y contratado, es lo que destruye la dignidad y las condiciones de reproducción de los jornaleros progresivamente dependientes de un subsidio de desempleo del todo insuficiente y cada vez más caro para los contribuyentes. Y en la base de esta intermitencia laboral están los ciclos naturales, cuando en vez de que sean enfrentados con estrategias de diversificación como lo han hecho todas las sociedades agrícolas se combinan con un cultivo de patrón “empresarial”, es decir, especializado e intensivo.

Cuando la mano de obra no puede migrar y no dispone de otra actividad productiva, pero tiene que comer y subsistir pues será necesaria en temporada de cosecha, el empleo sincopado ocasionado por la introducción de trilladoras es una evidente “ineficiencia” pues implica la subutilización de un recurso disponible y abundante. Ineficiencia económica que, sin embargo, los agricultores devenidos empresarios exteriorizan en parte transfiriéndola a los trabajadores, quienes literalmente se mueren de hambre, y en parte trasladándola al conjunto de los contribuyentes que financian las ayudas parroquiales a los indigentes previstas en la Ley de Pobres. Al suplir tra-

bajo vivo en la temporada más dura del año, la trilladora mecánica es, real y simbólicamente, la expresión más flagrante del absurdo capitalista. Una irracionalidad que es social pues ocasiona desempleo y miseria, pero también técnica y económica pues eleva el costo social de la producción al sustituir con trabajo muerto en forma de máquina un trabajo vivo que está disponible y de todos modos debe ser reproducido pues será necesario más tarde.

Si los seguidores de Ludd rompían máquinas textiles que quizá eran más “eficientes” que las manuales pero devaluaban el trabajo y empobrecían al obrero, las huestes de Swing destruían trilladoras que no sólo provocaban miseria sino que también eran económicamente ineficientes. Porque cuando la naturaleza impone estacionalidad productiva y requerimientos laborales discontinuos las estrategias empresariales capitalistas de especialización y mecanización son mucho menos adecuadas que las prácticas campesinas. Así, el luddismo rural resulta todavía más emblemático que el urbano precisamente porque el capitalismo agrícola es tecnológicamente más irracional que el industrial.

Y si el general Ludd fue derrotado por las proliferantes industrias la causa del capitán Swing triunfó, y pese a que algunos de sus seguidores murieron ahorcados y casi 500 fueron desterrados a Australia, Nueva Zelanda y Tasmania, por muchos años las trilladoras se ausentaron de la campiña inglesa. No sólo fue por el heroísmo de los rebeldes sino también porque los propios agricultores se percataron de que a los rompemáquinas les asistía la razón económica. “Se comprende que los arrendatarios cuyas máquinas trilladoras han sido destruidas no intenten renovarlas [pues] no consideran que [...] sean una gran ventaja”, escribió el reportero de *The Times* el 14 de octubre de 1830, y en el número del 9 de diciembre amplía el razonamiento:

Estas máquinas son en general una gran desventaja para la actividad agrícola [...], no hay excusa posible para hombres tan insensibles y ciegos ante sus propios intereses permanentes como para reemplazar el trabajo humano por el trabajo de las máquinas; hombres que conducen a los habitantes de su propia tierra a subsistir miserablemente y sin trabajo. (*ibid.*: 257).

AGRICULTURA INCÓMODA

En el campo la locomotora histórica capitalista resultó una carreta y en el mejor de los casos un tractor. “El desarrollo de las fuerzas productivas, que dio un salto tan grande al pasar del artesanado [...] a la gran industria

[...], se topó en la agricultura con los límites infranqueables derivados de la misma naturaleza de los productos transformados”, escribe Claude Faure, y agrega: “Lo que el capital pudo lograr a nivel técnico en la industria, le es vedado al menos parcialmente, en la agricultura. Los logros tecnológicos se toparon siempre ahí con límites bastante estrechos” (Faure, 235). Y de lo anterior concluye que “la agricultura en el capitalismo permaneció [...] con su estructura familiar, y su carácter no capitalista se acentuó con el tiempo” (*ibid.*: 237). Así, entramos al tercer milenio y los campesinos son aún nuestros contemporáneos.

Ya Goethe se había percatado de que los modos pausados de la naturaleza chocan con las urgencias del capital: “Con la naturaleza es necesario proceder lentamente, sin prisas, si se quiere conseguir algo de ella” (Eckermann: 141), proclama el autor de *Fausto* como aludiendo también a otros menesteres igualmente morosos e igualmente resistentes al apresuramiento mercantil. Y algo sabía de ambas cosas el alemán pues además de mujeriego (se le conocen, entre otras, Anna, Friederike, Magdalena, Cristiane, Ulrike y dos Charlotte) había escrito un visionario texto protoevolucionista titulado *La metamorfosis de las plantas*. Y si hace casi dos siglos el autor de *Werther* recomendaba la lentitud, hoy todos sabemos que en la agricultura del gran dinero se confrontan el pausado ritmo biológico y el frenético *tempo* económico capitalista (Martínez, 1992: 177).

Pero no es sólo la cadencia; la irreducible diversidad natural condiciona también los modos de producir y en particular deja su huella sobre las formas de cooperación en el trabajo, sobre la racionalidad inmanente de las unidades de producción agropecuarias, sobre los sistemas de propiedad. Cuando el capital llega al campo tiene que diversificar tecnologías, modos de acceso a la tierra y patrones productivos. Tal es el caso de las fincas y haciendas mexicanas de fines del siglo XIX y principios del XX, que eran administradas con lógica empresarial y precisamente por ello recurrían a formas de trabajo no estrictamente capitalistas como entregar en arriendo o aparcería parte de las tierras y dotar de pequeñas parcelas de autoconsumo (pegujal) a los asalariados estables. Un libro publicado en 1901 por el administrador de haciendas poblano J. B. Santiesteban permite constatar que en la agricultura rentabilidad y heterodoxia socioeconómica van de la mano:

Quando la finca que se administra es imposible de ser cultivada toda entera por su dueño, conviene apartarse los mejores terrenos [...] buscando medieros, tercios o arrendatarios [...] que [...] hacen producir [...] aquello que la hacienda no puede cultivar [...] pues se requiere tanta dedicación que los sirvientes no bastan, sucediendo

que, sin medieros, lo que se cosecha cuesta mucho y no es suficiente. [Además, éstos] componen una colonia activa [...] que se engríe en el lugar y promete no tan sólo los productos del arrendamiento sino las ayudas personales con que contribuye a ciertos trabajos de la hacienda. Los arrendatarios y la servidumbre de éstos son cuadrillas de jornaleros que, sin sostenerse por cuenta de la finca se utilizan cuando llega la vez, costando relativamente menos por el consumo de efectos y semillas que hacen de la misma finca (Santiesteban: 154-160).

En cuanto a los asalariados estables, dice el administrador: “Dando pegujales a los peones [...] se funda entre ellos un notable estímulo y se aseguran a la finca, cuando menos por el tiempo de siembra a cosecha” (*ibid.*: 168).

Utilizar la cesión en aparcería para sacar provecho de tierras que cultivadas con costo empresarial no arrojarían ganancia ni renta y que sin embargo en manos de campesinos generan subsistencia para éstos y algún excedente para la hacienda, diversificar las labores de autoconsumo para fijar y reproducir a menor costo la mano de obra que las cosechas comerciales sólo requieren por temporadas y para esto crear unidades de producción de racionalidad campesina pero subordinadas a la finca capitalista. Y todo con estricta lógica económica empresarial, pero también con astucia sociológica pues el mediero se “engríe” en el lugar trabajando tierras que siente suyas sin que lo sean y se compra la fidelidad del asalariado de la finca haciéndole creerse, también él, propietario: “Embarcación imaginaria de sus ilusiones y proyectos [...], mísero cercado donde guarda sus [...] raras ambiciones [...] ¡su pegujal! [...], su creída y fingida propiedad [...], su mentido capital” (*ibid.*: 168). Más de cien años después, ¿cuántas pequeñas y medianas unidades agropecuarias que trabajan por contrato, que están endeudadas con los bancos, que producen para transnacionales y que en los insumos dependen de corporaciones introductoras de semillas y agroquímicos, no siguen siendo —como los pegujales de Santiesteban— creídas y mentidas propiedades, fingidos capitales?

La agropecuaria es una producción incómoda para el gran dinero: las fluctuaciones de las cosechas por factores climáticos redundan en fluctuaciones de los precios que, a diferencia de otras, reflejan las fluctuaciones del valor pues en los ciclos malos se incrementa la cantidad de trabajo social por unidad de producto y viceversa. El pausado y cíclico ritmo de la producción está determinado por factores naturales cuya modificación tiene límites biológicos, de modo que por lo general las cosechas se concentran en ciertos periodos que no necesariamente coinciden con los de consumo, por lo que los bienes agropecuarios deben conservarse por lapsos prolongados y dado

que en muchos casos son perecederos su preservación tiene altos costos. El resultado de todo esto son precios cambiantes a lo largo del año pues lo que se consume “fuera de temporada” supone mayores gastos financieros y de almacenaje. Por las mismas razones el tiempo de producción es más prolongado que el de trabajo y los requerimientos laborales se concentran en ciertas actividades y temporadas. Exteriorizar esta discontinuidad mediante la contratación de mano de obra estacional es una estrategia que funciona para los capitales individuales, pero para el capital global no hay exterioridades económicas de modo que alguien tiene que pagar por la reproducción del trabajador en los lapsos muertos. La propia índole de los procesos agropecuarios no imposibilita pero sí dificulta la mecanización, que además resulta costosa pues también el empleo de las máquinas es estacional. Así las cosas, en ciertos sectores de la agricultura y la ganadería es difícil sustituir trabajadores por inversiones en capital constante, lo que a su vez impide elevar la composición técnica y orgánica del capital invertido. Todo esto que los campesinos, las comunidades rurales y las sociedades agrarias manejaron con prestancia resulta disruptivo para un capital que en el nivel de la producción inmediata requiere de procesos intensos, continuos y técnicos mientras que en el de la circulación necesita volúmenes, calidades y precios previsibles, oportuna disponibilidad y venta rápida.

LA RENTA DIFERENCIAL

Los prolongados debates sobre la renta del suelo que tuvieron lugar durante los siglos XVIII y XIX pueden catalogarse como esfuerzos por explicar el origen y medida de la valorización de la propiedad territorial cuando ésta ocurre en un contexto capitalista. Pero pueden verse también como la exploración de la forma peculiar en que se forman los precios y se distribuyen las ganancias en el capitalismo agrario, la esfera económica donde la diversidad, interconexión y escasez relativa de los recursos naturales involucrados en la producción es más influyente. En el primer acercamiento la teoría de la renta deberá dar razón de una herencia histórica del viejo régimen: los terratenientes. En la segunda aproximación la teoría de la renta habrá de mostrar no la *posible* desviación de una parte de la plusvalía que puede originar la *ocasional* sobrevivencia de una clase parasitaria sino las *inevitables* distorsiones en la circulación y la acumulación que *necesariamente* ocasiona el que en la agricultura bienes iguales se generen con costos desiguales, no porque las inversiones de capital sean de diferente magnitud o composición sino porque

la heterogeneidad de las condiciones naturales se traduce en diversidad de respuestas productivas a inversiones iguales. En el primer caso la existencia fáctica de los terratenientes explica la renta, en el segundo caso el mecanismo que genera la renta explica la posibilidad de que en el capitalismo existan los terratenientes (o los campesinos), no como remanente del pasado sino como efecto de la reproducción agraria del capital. En el primer caso estamos hablando de la renta absoluta, en el segundo caso de la diferencial. En el primer caso el fenómeno en cuestión son los efectos estructurales de un hecho histórico, en el segundo caso se trata de los efectos estructurales que generan los intentos del capital por subsumir a la naturaleza. La primera aproximación es importante porque las rentas territoriales incomodan al capital, la segunda es fundamental porque las distorsiones del mecanismo de los precios y de la acumulación remiten a la incompatibilidad entre la reproducción del absolutismo mercantil y la reproducción de los ecosistemas, contradicción que se manifiesta también en la fractura del metabolismo social operada por la agricultura intensiva (Bartra, 2006: 77, 154).

En esta perspectiva, la sección sexta del tomo III de *El capital*, que se ocupa de la renta del suelo, y la revisión crítica que hace Marx en la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* de las posturas de Anderson, Malthus, Rodbertus, Roscher, Smith, Ricardo y otros sobre ese mismo tema, son aportaciones fundamentales al moderno ecologismo por cuanto en el abordaje de la renta diferencial como inherente al capitalismo la incompatibilidad entre el mercantilismo radical y la reproducción del hombre y la naturaleza (un dilema que Marx mismo caracterizó como “ruptura del metabolismo social” y que un siglo después Polanyi colocaría de nuevo en el centro de la crítica de la economía política) se devela como malfuncionamiento del propio sistema y no en sus efectos sobre el medio ambiente sino sobre los entresijos del gran dinero. Es decepcionante por ello que un marxista como John Foster, que en *La ecología de Marx* trata de mostrarnos al autor de *El capital*, como precursor del ambientalismo radical, reivindicando incluso textos tan “prometeicos” y tecnofílicos como el *Manifiesto comunista*, pase por alto las críticas neoludditas de Marx a la tecnología acuñada por el capital, que encontramos en los manuscritos de 1861-1863, y que en los pocos párrafos que dedica a la cuestión de la renta tire por la borda la sustancia del asunto: la diferente respuesta productiva a inversiones iguales de capital que se origina en la irreductible diversidad de los ecosistemas (una pluralidad que ha resistido y resiste a los intentos emparejadores de la agricultura intensiva), alegando que James Anderson, quien escribió sobre el tema en 1777, tenía razón pues “la mejora continuada del suelo, mediante el abono con estiércol, el drenaje

y el riego era posible, y se podía elevar la productividad de la tierra menos fértil hasta un punto que la acercara mucho a la de la más fértil” (Foster: 225). De este modo el problema de los costos diferenciales agropecuarios se solucionaría igual que en la industria y entonces todas las elaboraciones posteriores a las de Anderson, incluyendo las de Marx, saldrían sobrado.

Detrás de los comportamientos perversos de la moderna producción agropecuaria subyacen los pausados ritmos naturales y la irreductible diversidad agroecológica. Y ahí se ubican las mayores tensiones de una agricultura organizada de manera capitalista, pues cuando la demanda de ciertos bienes sólo se puede satisfacer mediante agroecosistemas de diferente productividad cuyos distintos rendimientos técnicos y económicos no se igualan por la competencia en la medida en que se originan en factores dados como la ubicación, el acceso al agua y sobre todo la diversa fertilidad natural (la que no es del todo fija pero aun desplazándose se mantiene, pues en última instancia ecosistemas diversos responderán de manera diferente a inversiones iguales de capital), tendremos una masa total de productos agropecuarios de una misma clase que incluye porciones de diferentes costos individuales. Esta situación no sería problemática si dicha rama de la economía fuera como las otras, que trabajan con base en mercancías producidas plenamente como mercancías, de modo que la productividad se compra y el capital que no lo hace a tiempo sale de la jugada y otros más capaces suplen con menores costos su parte de la producción. Pero en la agricultura las diferencias de rendimientos son persistentes pues en última instancia están determinadas por la diversidad agroecológica, de modo que en un momento dado la aportación de los menos eficientes no puede ser sustituida por la de otros que lo sean más. Y si en la agricultura también las cosechas obtenidas por el sector de menos productividad son necesarias para satisfacer la demanda el precio del producto agrícola deberá reponer los costos y pagar las ganancias de este sector (bajo el supuesto, claro está, de que todos los productores son capitalistas). Ahora bien, si el precio de venta no se construye con base en los costos medios sino con base en los del sector de costos mayores todos los demás tendrán ganancias extraordinarias y el producto agrícola total será pagado con sobreprecio por los consumidores y, directa o indirectamente, por el resto del capital. Debido a este perverso mecanismo, que sin embargo surge de la más ortodoxa operación capitalista cuando ésta tiene que lidiar con la terca diversidad agroecológica, el producto agrícola está en condiciones de recibir un sistemático pago de más que distorsionaría el reparto de la plusvalía entre las diferentes ramas de la economía (Bartra, 2006: 77-154).

No estoy afirmando que así sucedan las cosas, lo que digo es que la renta diferencial como pago de más a la agricultura tiene su fundamento en la perniciosa combinación entre un mercantilismo radical donde los precios medios pueden ser los reguladores pues gracias a la competencia productos iguales tienden a producirse a costos iguales, y un medio natural cuya reproducción se asienta sobre una abigarrada diversidad sistémica que responde de manera desigual a intervenciones iguales. Para contrarrestar las rentas, entre otras muchas distorsiones rurales, el capital ha tenido que traicionarse a sí mismo estableciendo en la agricultura mecanismos de excepción cuyas diversas variantes tienen en común poner límites a la operación irrestricta del mercado: estatización de tierras y aguas o regulación estatal del acceso a ellas; fijación estatal o negociada de los precios en el plano nacional y aun internacional; intervención del Estado en el acopio y abasto; instituciones públicas encargadas de desarrollar y operar la infraestructura productiva; políticas especiales de fomento, financiamiento, aprovisionamiento de insumos y transferencia de tecnología; limitaciones legales al empleo de ciertas tecnologías consideradas nocivas para el hombre o para el medio; establecimiento de normas y mecanismos para la preservación y restauración de los recursos naturales y también para garantizar la inocuidad de los alimentos; reproducción o creación *ex nihilo* de una agricultura familiar de carácter campesino entre autoconsuntiva y mercantil; fomento de las cooperativas de pequeños productores y establecimiento de empresas de Estado para la industrialización y el mercadeo.

REVOLUCIÓN VERDE

Mientras el Estado le daba por su lado a la veleidosa agricultura violentando la lógica capitalista rural en beneficio del capitalismo global, los expertos del gran dinero diseñaban e incorporaban al campo recursos tecnológicos cada vez más sofisticados y agresivos con la esperanza de que algún día podrían prescindir del clima, la fertilidad, la lluvia y en general de las diversas, escasas y mal repartidas condiciones naturales. Así, mientras unos le ponían límites y candados a la subsunción formal, es decir, a la implantación generalizada de formas económicas capitalistas que en la agricultura resultaban contraproducentes, los otros trabajaban en la subsunción material, en la anhelada “transformación de la agricultura en una rama más de la industria” con lo que —¡por fin!— el terrateniente, el campesino, el burócrata y otras perversiones rurales saldrían sobrando.

En la pasada centuria la agricultura vive cuando menos dos grandes mudanzas tecnológicas que responden al paradigma productivo capitalista. La primera, conocida como Revolución Verde, ocurre a mediados del siglo y significa una ruptura con el desarrollo técnico anterior basado principalmente en la sofisticación operada por agrónomos de manejos y prácticas de origen campesino. Ahora este desarrollo técnico tradicional es crecientemente sustituido por una mayor mecanización y sobre todo por el empleo de semillas híbridas y dosis intensivas de insumos de síntesis química. El “paquete tecnológico” responde al productivismo empresarial pero también a las características de la agricultura estadounidense donde predominan extensas unidades que trabajan en tierras planas y condiciones agroecológicas más o menos homogéneas, mientras que resulta menos adecuado para la pequeña y mediana agricultura familiar que impera en Europa y es francamente contraindicado para la pequeña y muy pequeña agricultura campesina bastante extendida en el Tercer Mundo, asentada sobre ecosistemas heterogéneos de manejo difícil y necesariamente “personalizado”. Sin embargo el modelo se impone a escala global pues responde al expansionismo estadounidense de la posguerra y está diseñado en función de sus intereses comerciales y agroindustriales. Su esencia, nos dice Fernando Bejarano, es la “especialización productivista” y la “simplificación de los agroecosistemas” mediante monocultivos intensivos y mecanizados desarrollados sobre tierras planas e irrigadas, donde se suple la progresiva pérdida de fertilidad con dosis crecientes de fertilizantes químicos y se contrarresta el incremento de plagas mediante el empleo masivo de pesticidas. Todo ello basado en semillas híbridas que no son de polinización libre y que suponen una dependencia absoluta respecto de empresas agrotecnológicas que sobre esta base iniciaron su expansión y concentración hasta convertirse en gigantes transnacionales (Bejarano: 90).

Los esfuerzos por crear una naturaleza a imagen y semejanza del capital continuarán en las dos últimas décadas del siglo xx a través de los transgénicos y la nanotecnología, pero con la Revolución Verde se consuma en lo fundamental la subordinación material de la agricultura al capital en lo tocante al trabajador. La separación drástica del hombre y su “cuerpo inorgánico” tiene su condición formal y económica en el cambio de manos de la propiedad, sin embargo su base material es la tecnología y hasta mediados de la pasada centuria los avances productivos agropecuarios se apoyaban en gran medida en las prácticas y saberes de los propios agricultores. Pero cuando la agronomía clásica, cuya clave está en el manejo de los agroecosistemas, es suplantada por la mecanización, los insumos de síntesis química y las semillas de fábrica, la tecnología se impone por completo sobre el agri-

cultor y el campesino deja de usar el “paquete tecnológico” para ser usado por él. Con ello se invierte también su relación con la ciencia impresa en la tecnología pues la química y la genética en que se basan los nuevos recursos no son conocimiento sobre los ecosistemas —como el de los agricultores— sino sobre sus componentes simples. Y cuando el labrador es un campesino el resultado de esta inversión es que ya no sólo trabaja *para* el capital, sino que es obligado a trabajar *como* el capital, en un comportamiento contra natura que con frecuencia lo lleva a la ruina.

Esta misma reducción y simplificación hace que las nuevas ciencias y técnicas agrícolas sean contraproducentes en términos socioambientales y en última instancia insostenibles. Entre otras cosas porque al basarse en semillas híbridas dan lugar a “sistemas de alta homogeneidad genética [que] son muy frágiles” y las plantas de ellos derivadas se “debilitan con los fertilizantes y con los biocidas” (Covantes, 2003: 222). En realidad aun económicamente el modelo sólo es viable en ciertas condiciones agroecológicas y si se omiten en los costos “externalidades” como erosión, contaminación de suelos y aguas, pérdida de biodiversidad, envenenamiento de los trabajadores rurales, exclusión económico-social de pequeños productores no competitivos, entre otras minucias.

Hemos visto ya que la imposición del “paquete tecnológico” de la Revolución Verde despierta importante oposición social, una de cuyas vertientes, es la lucha contra el consumismo de agroquímicos dañinos que arranca en los sesenta. Este movimiento entronca después con la oposición al empleo en alimentos de conservadores, edulcorantes, colorantes y otros aditivos; más tarde con el cuestionamiento de ciertos fármacos y en general con la reivindicación del “principio de precaución”, inscribiéndose así en la histórica confrontación luddita contra una tecnología que no es ocasionalmente lesiva por accidente o enmendable falla científica sino por su propia naturaleza mercantil y lucrativa antes que socialmente benéfica y ambientalmente pertinente.

DE LA RENTA DE LA TIERRA A LA RENTA DE LA VIDA

En los años ochenta del siglo pasado se modificó por primera vez una planta con técnicas de ingeniería genética, es decir, a través de la manipulación *in vitro* del genoma. En 1983 se solicitó la primera aplicación de patentes para una planta transgénica y en 1985 se concedió en Estados Unidos la primera patente industrial para una variedad de planta (González: 117). En los no-

venta comenzaron a extenderse rápidamente los cultivos transgénicos, que pasaron de 1.7 hectáreas en 1996 a 27.8 millones en 1998 y a 44.2 millones en el año 2000, la mayor parte en Estados Unidos (*ibid.*: 133).

Algunos pensaron que así se cumplía por fin la profecía decimonónica. Al descifrar el genoma, la biotecnología creyó haberse apropiado de las fuerzas productivas de la naturaleza, que ahora podían ser aisladas, reproducidas, y transformadas *in vitro*. Ya no con la hibridación entre especies de una misma raza o de razas emparentadas, procedimiento que replica lo que la naturaleza y los agricultores han hecho siempre, sino entre seres de razas y hasta reinos distintos, lo que da lugar a transgénicos, mutantes presuntamente amables pero de comportamiento en gran medida imprevisible, seres vivos originales y de fábrica que, como una máquina o un material de origen industrial, pueden patentarse para lucrar con ellos.

Pero al igual que la vieja agricultura, la flamante agrobiotecnología tiene una base natural pues el germoplasma es un recurso diverso, finito y abigarrado que forma parte de ecosistemas territoriales, de los cuales los más pródigos están en el Sur. Como al comienzo lo fueron las tierras bien ubicadas, fértiles, irrigables y con relieves y climas propicios, la biodiversidad, base de la ingeniería genética, es hoy monopolizable. Y esta privatización excluyente de un bien natural es, como en el pasado lo fue la propiedad territorial, fuente de especulación y rentas perversas.

Se dirá que lo patentado no es el genoma en tal cual sino el modificado, de modo que no se está privatizando un recuso natural sino uno tecnológico. No es así.

Si bien los recursos sólo se constituyen como tales (es decir como [...] económicamente rentables) a través de un proceso tecnológico, la materia prima de los procesos de valorización técnica y económica se han ido convirtiendo cada vez más en objeto de disputa que se reserva por medio de derechos de propiedad exclusivos y monopólicos, ante todo, a través de las patentes (Kalcsics *et al.*: 43).

La Red del Tercer Mundo llama a esto una “nueva clase de colonialismo genético” (*ibid.*: 47), y tiene razón. Si la recolección de especies para formar herbarios y jardines botánicos en las metrópolis norteanas puede verse como “acumulación originaria” de recursos genéticos (Jack Kloppenburg, citado por Kalcsics *et al.*: 43), la formación de bancos de germoplasma que alimentan las manipulaciones de los modernos biotecnólogos sería una suerte de “reproducción ampliada” pues así no sólo se atesora la vida sino que se la crea *in vitro*. Se trata, sin embargo de una peligrosa ilusión pues la vida no es el genoma en sí sino los ecosistemas donde los seres vivos se reproducen.

Es por ello que las compañías agrobiotecnológicas necesitan de biopiratas clandestinos y biocorsarios “legales” que permanentemente les proporcionen “materia prima”.

Los viejos terratenientes y las antiguas compañías extractivas depredadoras están dejando paso a las colosales corporaciones biotecnológicas, gigantes transnacionales que si antes se especializaban en farmacéutica, cosméticos, semillas o agroquímicos hoy son omnicomprendivas “industrias de la vida”. El World Resources Institute sostiene que los recursos genéticos se han convertido en “el petróleo de la época de la información” (*ibid.*: 37). Y efectivamente, en el capitalismo del tercer milenio está ocupando espacios crecientes la producción biótica que durante el siglo pasado fue desplazada por la multiforme petroquímica y actualmente representa casi la mitad de la economía mundial. Arrinconada junto al fogón por más de un siglo, *madre natura* regresa por sus fueros y las perversiones que acarrea su allanamiento a la horma del mercado irrestricto son uno de los factores más desquiciantes del capitalismo crepuscular y un severo riesgo para la vida toda.

Porque la liberación de semillas genéticamente transformadas es potencial causa de pérdida de germoplasma pues de haber selección positiva a favor de la transgénica en competencia con una criolla se irán perdiendo razas, cada una adaptada a condiciones específicas, y con ello se erosionarán de modo irreversible los recursos genéticos con que contamos para enfrentar sustentablemente futuros retos agrotecnológicos.

Sin embargo la erosión genética resultante, entre otras cosas, del monocultivo y la introducción de nuevas variedades comerciales no empezó con los transgénicos: según la FAO durante el siglo XX se perdieron tres cuartas partes de las especies vegetales. Algunas, como el maíz, resisten y en el continente americano se han identificado 320 razas diferentes de ese grano, sobre todo en Perú y México, entre ellas de 40 a 60 seleccionadas y mejoradas por más de 62 grupos étnicos. Pero hoy se sabe que el germoplasma de las cuantiosas variedades de esta gramínea está en riesgo pues en México y Centroamérica se han liberado sin control variedades transgénicas y desde 2001 se detectó en Oaxaca la “contaminación” de las criollas (Turrent: 59). Más grave aún es el caso del arroz, un grano sembrado en un centenar de países y consumido regularmente por dos billones de personas y que es por ello el principal alimento de la humanidad. En el arranque del tercer milenio, los suministros mundiales de este básico de básicos entraron en crisis al descubrirse la presencia de transgénicos en las cosechas de Estados Unidos y China, dos de los mayores productores de esta gramínea milenaria de la que se conocen casi 2 500 variedades. Y es que desde 2002 los arrozales

estadounidenses fueron contaminados con la semilla transgénica LL601, de Bayer, mientras que los de China lo habían sido por la Bt63. En los dos casos la contaminación fue involuntaria pero los productos genéticamente modificados se difundieron por todo el planeta y su presencia fue confirmada en 25 países, muchos de ellos europeos, donde está prohibida la introducción de estos alimentos (Greenpeace, 2007).

Y no son sólo flora y fauna bruta, también el genoma humano ha sido descifrado, de modo que el diagnóstico precoz de enfermedades, el diseño de nuevos medicamentos, la producción de tejidos orgánicos para trasplantes y otras vertiginosas posibilidades se hallan en manos de quienes pretenden patentar el código cifrado de Adán. En el arranque del nuevo milenio, el perverso monopolio económico sobre un bien silvestre polimorfo y escaso está poniendo la alimentación, la salud, el buen ver y casi la mitad de la economía al servicio de capitales cuya capacidad de chantaje y especulación es ilimitada pues de ellos depende ni más ni menos que la existencia humana.

LA INDUSTRIA DE LA MUERTE

Si en los siglos XVIII, XIX y XX fue motivo de grandes conflictos el destino de la renta capitalista de la tierra y del subsuelo, a fines del siglo pasado y en el presente la rebatiña es cada vez más por la renta de la vida. Y en las dos épocas los grandes perdedores directos son las comunidades campesinas que pagaron con trabajo, dinero o productos las rentas del antiguo régimen y cuando no fueron expropiados en nombre de la modernidad les tocó la de perder en el mercado a través del intercambio desigual. Pero si de una u otra forma siempre han tenido que tributar por el acceso a una tierra que originalmente era suya, en el futuro pagarán por acceder a los recursos bióticos, tanto los silvestres como los domesticados por ellos o los intervenidos por la biogenética.

Los avatares de las semillas dramatizan esta historia. Primero privaba la selección por el propio productor quien así gozaba de autonomía; con la Revolución Verde llegaron los híbridos que tenía que comprar año tras año para que no se diluyeran sus atributos, y con la que algunos llaman la “segunda Revolución Verde” los transgénicos, que combinan cualidades de más de una especie —entre ellos las semillas que incorporan la tecnología Terminator consistente en la alteración genética de plantas para volverlas estériles en la segunda generación— y ponen en manos transnacionales la llave —y la cerradura— de la reproducción biológica.

Si el monopolio sobre la tierra y sus cosechas generó rentas colosales especulando con el hambre, la usurpación de la clave genética de la vida es una fuente aún más grande de poder económico pues está en sus manos la alimentación, la salud y cerca de la mitad de los procesos productivos.

El sustento de la revolución biotecnológica es la revolución informática y el monopolio del germoplasma adopta cada vez más la forma de bases de datos. Así la vida se transforma en bits estructurados en bancos de información cuya propiedad restrictiva y excluyente deviene fundamento de los modernos procesos de capitalización.

De hecho los monopolios informáticos son la nueva piedra de toque en la carrera de ratas del lucro. La globalización del dinero virtual y el secuestro de la información financiera reservada son las máximas fuentes de ganancias especulativas del mundo contemporáneo y el origen de las nuevas convulsiones planetarias del capital. El ciberespacio se ha convertido en el tianguis más dinámico del nuevo siglo y la privatización de las direcciones *web* y de la información sobre los gustos e intereses de sus usuarios da lugar a nuevos monopolios comerciales. Los bancos de germoplasma y la vertiginosa información sobre los códigos genéticos sustentan la inédita “industria de la vida”. Los Rico Mc Pato del tercer milenio atesoran megabytes pues el nuevo soporte del capital es la informática y sus ganancias provienen cada vez más de la propiedad excluyente de los bancos de información y del control sobre las fantasmales redes por las que fluye. En el mundo de la simultaneidad el tiempo es prescindible mientras que la información es dinero. La verdadera riqueza económica del siglo XXI es la riqueza digitalizada.

CERCANDO IDEAS

El artículo “The Tragedy of the Commons” (1968), de Grett Harding, sirvió para llamar la atención sobre los presuntos vicios de compartir bienes y las supuestas virtudes de privatizarlos. El alegato, que destaca las ventajas de extender la propiedad individual sobre recursos naturales que por siglos fueron comunes, tiene en el lucro su motivo y su argumento en la rareza presuntamente incompatible con un acceso abierto que se pretende destructivo. Razonamiento discutible porque supone que el uso compartido no puede ser regulado por la comunidad y también porque de hecho sucede lo contrario: es la propiedad privada la que propicia el abuso (Martínez: 182 y ss.).

El argumento de que el uso de los bienes escasos debe ser restringido y que la propiedad privada es una buena forma de hacerlo es dudoso cuando

se refiere a entidades físicas, pero resulta totalmente insostenible cuando se trata de intangibles pues si la madera de un bosque, el agua de un manantial o los pastos de un potrero se agotan por consumo desmedido, leer un poema, cantar una canción, ver una película, consultar un dato, aplicar un conocimiento o emplear un *software* no provoca el menor desgaste sobre dichos bienes. En estos casos el único argumento a favor de la privatización es el del lucro: si el acceso es libre no genera utilidades y sin utilidades no hay poesía, ni música, ni cine, ni conocimientos, ni programas de cómputo. Razonamiento falaz pues supone lo que pretende probar: que en una sociedad movida por la codicia todo lo real debe ser lucrativo y sólo lo lucrativo es real.

En el tránsito de cercar entidades físicas a cercar entidades espirituales surge el problema de mantener fuera a los ladrones de manzanas. La dificultad no era grande cuando podía privatizarse el soporte, de modo que la restricción se ejercía sobre el libro, el disco, el archivo, etcétera. Pero conforme se hicieron más eficientes los sistemas de copiado el procedimiento dejó de funcionar, pues si las fotocopias y las cintas de audio y video eran baratas el costo de reproducir material digitalizado tiende a cero. No quedan, entonces, más que los procedimientos represivos: que toda la fuerza del Estado caiga sobre quien acceda sin pago a intangibles privatizados; cárcel a quien copie un libro, una pieza musical, una obra cinematográfica o una fotografía sin pagar *copyright*; multa a quien emplee gratis un conocimiento, un programa o un dato patentados.

Cuando las ganancias no están tanto en las cosas como en las ideas, la privatización de los “comunes de la mente” (Boyle: 39 y ss.) deviene incontrollable compulsión del capital. Pero así como la apropiación desmedida de la naturaleza por el gran dinero resulta catastrófica pues la reproducción natural es autolimitada y por tanto sostenible, mientras que la existencia del capital depende de la expansión sin límites, de la misma manera los cercados de la mente son potencialmente letales no tanto porque lucran monopolizando bienes cuyo costo marginal está cerca de cero sino porque la reproducción de la cultura depende del libre flujo de las ideas, de modo que el cercamiento atenta contra la ecología de la creación artística y de la producción intelectual.

Así, el problema de los cercados de tierras y el de la privatización del espíritu es el mismo: ni la naturaleza ni la cultura son mercancías y tratarlas como tales las esteriliza y las degrada.

MAPA O TERRITORIO

La especulación basada en la prospección de los flujos financieros de capital virtual, el acceso planetario a los consumidores que van de *shopping* al ciberespacio, los códigos genéticos de millares de seres vivos y del propio genoma humano son sin duda fuentes colosales de acumulación. Pero no son la verdadera riqueza. Son el soporte de los nuevos valores de cambio pero por sí mismos no son valores de uso.

Así como la cartografía no es el territorio, la biodiversidad no son los jardines botánicos, las colecciones de tejidos orgánicos, los bancos de germoplasma y su forma más etérea: los códigos genéticos descifrados. La riqueza biológica está sustantivamente en los ecosistemas. Que en su origen se encuentra ahí es claro y por eso la nueva guerra territorial del gran dinero se expresa en el avasallamiento o la seducción de las comunidades agrarias y en la pugna de los gigantes corporativos por el control sobre las regiones biodiversas. Pero en la perspectiva predatoria de los saqueadores, una vez obtenidas las muestras el ecosistema sale sobrando pues su estrategia económica consiste en sustituir la biodiversidad y las prácticas culturales que la preservan por vertiginosos monocultivos de variedades transgénicas, de ser posible basados en semillas estériles en segunda generación que intensifican la dependencia del agricultor. Entonces, la piratería genética y la privatización de los códigos no son sólo mecanismos de enriquecimiento especulativo sino también y sobre todo acciones ecocidas, un atentado a la biodiversidad, un suicidio planetario.

La biodiversidad *in situ* está mayormente en el Sur, en manos de comunidades campesinas, con frecuencia indígenas; en cambio, la biodiversidad *ex situ* está en el Norte, en los bancos de germoplasma y las bases de datos que posee el gran capital. La perspectiva de controlar y expoliar a los pequeños agricultores y a los consumidores con el monopolio de la biotecnología es odiosa pero viable, en cambio, la pretensión corporativa de apropiarse así de la biodiversidad es un espejismo. La verdadera industria de la vida está en los ecosistemas y los sociosistemas, lo otro es la industria de la muerte.

El monopolio *ex situ* de la biodiversidad en bancos de germoplasma y códigos genéticos y su complemento: la diseminación de variedades transgénicas eventualmente castradas, son acciones socialmente expoliadoras, económicamente injustas y ecológicamente suicidas, son, en fin, la antítesis de la sustentabilidad. Pero hay que admitir también que el manejo comunitario y empírico de la biodiversidad *in situ* es incompatible con los retos

de la demografía, que con frecuencia tecnologías que en algún momento fueron racionales devienen insostenibles y que los campesinos al filo de la hambruna difícilmente resisten la seducción de los monocultivos fertilizados y los paquetes tecnológicos agresivos que se les imponen. La posibilidad de sobrevivencia humana, inseparable de la conservación de la biodiversidad, no está entonces en el germoplasma cultivado *in vitro*, hoy controlado por el gran capital, pero tampoco está en el germoplasma silvestre o domesticado que aún usufructúan las comunidades. La solución no está ni en uno ni en otro separados, la solución está en ambos a la vez. Sólo que la lógica mercantil del polo empresarial del dilema se ha mostrado históricamente incompatible con una estrategia cuyo sustento es el respeto a lo diverso y el reconocimiento de la irreductibilidad última de los valores de uso a los precios de mercado. La salida está en articular códigos y biodiversidad viviente, bancos de germoplasma y ecosistemas, saberes locales y saberes formales. Pero la clave del proceso no radica en el mapa sino en el territorio, pues en última instancia la biodiversidad se pierde *in situ* y se restituye *in situ*; el proceso no se reduce al ecosistema, pero empieza y termina en él.

UN PRONÓSTICO (¿UTÓPICO?, ¿APOCALÍPTICO?): EL FINAL NANOTECNOLÓGICO DE LA AGRICULTURA

Si la ingeniería genética manipula genes la nanotecnología interviene la materia en escala molecular y atómica, y ambas, en convergencia con la informática, pronostican una mutación tecnológica de mayor trascendencia que la primera revolución industrial. La cosa está empezando, de modo que más que sus reales impactos en la agricultura, aún inexistentes, abordaré sus proyectos y previsiones.

En versión de ETC —que sostiene una posición crítica—, las previsiones de quienes apuestan a la tecnología nanoescalar apuntan a que “la agricultura debe ser más uniforme, más automatizada, industrializada y reducida a funciones simples. En el futuro [...] el agro será una fábrica [...] que pueda monitorearse y maniobrarse desde una computadora” (ETC, 2004: 41), llegará el día en que “la ingeniería molecular nos permitirá ‘cultivar’ cantidades ilimitadas de alimentos sin necesidad de suelos, semillas, tierras labrantías o agricultores” (*ibid.*: 41).

Según esto, entre 2020 y 2050 la ingeniería molecular suprimiría la especificidad espacial, temporal y laboral de la agricultura al eliminar tanto los factores asociados con el territorio (ubicación, fertilidad, relieve, clima,

entre otros) como los que tienen que ver con el tiempo (estacionalidad de los cultivos; largos plazos de maduración primaria, de procesamiento agroindustrial y de preparación final) y también los laborales (necesidad de trabajo manual). Más aún, a la postre eliminará la propia agricultura al hacer posible la generación no biológica de alimentos “mediante nanoprocesadores que produzcan comida a partir de elementos reciclables” (ETC, 2003: 59).

En una hipótesis optimista, al resultar innecesario el manejo de los patrones reproductivos de los ecosistemas suprimiéndose con ello las tensiones que se generan al imponerles el modelo agrícola del capital, se liberaría la naturaleza de su empleo intensivo y se propiciaría así el pleno disfrute no productivo de la misma. En una hipótesis pesimista, la obsolescencia económica de los sistemas iría precedida o acompañada de su irreversible destrucción.

LA AMENAZA QUE LLEGÓ DEL FRÍO

La acumulación de capital no puede representarse como un sistema cerrado, no sólo porque históricamente el gran dinero se extiende sobre territorios socioambientales ajenos, sino también porque la reproducción de sus premisas: el hombre y la naturaleza, sigue cursos igualmente ajenos al proceso de valorización del valor; exterioridad histórico-estructural que es a la vez extrañeza epistémica por cuanto la lógica de los ecosistemas y los sociosistemas no puede ser aprehendida por la estrecha racionalidad económico-mercantil a la que el capital está constreñido. Y es que su única manera de apropiación es ponerle precio a los objetos de su afán, pero cuando cotiza bienes que de origen no son mercancías, sea con el fin de sacarles provecho económico o de contrarrestar su depredación asignándoles un costo, el absolutismo mercantil comienza a chirriar, aunque sólo fuera porque los precios funcionan bien cuando remiten al valor como cantidad de trabajo social o medio, mientras que la productividad de los bienes culturales y naturales es desigual por definición, de modo que al cotizarlos lo que genera son rentas diferenciales, que a su vez pervierten el mecanismo de los precios.

En su incapacidad gnoseológica de lidiar con los misterios socioambientales está el talón de Aquiles del capital, cuya codicia sustantiva lo imposibilita para manejar con eficiencia “externalidades” culturales y naturales, impidiéndole asumir con rigor los parámetros del etnodesarrollo y el eco-desarrollo. “El problema de fijar una tasa social de descuento [que incluya el futuro como un costo] se enfrenta a las dificultades de traducir valores culturales, objetivos sociales y tiempos ecológicos en un sistema de precios

de mercado”, escribe Enrique Leff al reflexionar sobre las dificultades de un supuesto ecodesarrollo capitalista. Y continúa:

Los costos de rehabilitación del proceso ecodestructivo generado por la racionalidad económica fundada en un cálculo [...] en términos de valor de mercado es inconmensurable con el potencial productivo de un manejo integrado de los recursos, generado a partir de los principios de una racionalidad ecotecnológica de producción orientada por otros objetivos y valores (Leff, 1986: 142-144).

Y sin embargo el hombre y la naturaleza están ahí, deslizando perturbadoras cartas de economía moral y economía ecológica en el previsible juego del mercado absoluto. Porque en su progresiva cuanto inconclusa apropiación del mundo, primero extendiéndose sobre la periferia geográfica y luego sobre potencialidades sociales o naturales que el avance tecnológico va haciendo rentables, el gran dinero sólo deja devastación. Y tarde o temprano la naturaleza le pasa la factura: creciente agotamiento de recursos que al principio parecían interminables; degradación del suelo, el agua y el aire; hacinamiento urbano con altos costos en espacio y tiempo; crisis climática, etcétera.

La raíz ontológica de las desavenencias que erizan la relación sociedad-naturaleza está en la escasez como sino de una criatura histórica a la que, a diferencia de sus hermanas puramente biológicas, le resulta cuesta arriba autolimitarse. Pero el detonador de la crisis es el capitalismo: sistema dominado por un ciego afán de acumular —insaciable por ser de naturaleza abstracta y cuantitativa— que por ello mismo multiplica exponencialmente la desolación.

La del gran dinero es una depredación originaria y estructural que sin embargo se condensa y encona en tiempos históricos y espacios geográficos determinados: la segunda mitad del siglo xx y las periferias “subdesarrolladas”. Porque el capitalismo, nacido en la industria y acunado en climas templados, se extiende pronto a la agricultura y a los trópicos; ámbitos donde, en nombre de la acumulación, se permite ciertas licencias económicas por las que la tersa plusvalía fabril deja paso al saqueo depredador de las “razas inferiores” y de los exuberantes ecosistemas equinocciales. Por un tiempo el etnocidio y el ecocidio aparecen como perversiones exclusivas de las periferias coloniales y hasta se atribuyen al desgano de amarillos, negros y cobrizos, que tienen que ser obligados a progresar, si no es que a los excesos de una naturaleza abrupta y voluble que por la buena no se deja domesticar. Pero la coartada se agota pronto y la destrucción sistemática de sus premisas naturales y sociales se muestra como lo que es: una contradicción intrínseca

y terminal del absolutismo mercantil. Patología generalizada que sin embargo se inflama y supura en las orillas, en la periferia “subdesarrollada”, en el Sur. Y ocurre aquí no por accidente sino por un fatalismo geológico que torna en debilidad las galas de los ámbitos equinocciales, pues las razones históricas y estructurales de que el trópico devenga zona de desastre social y ambiental radican en que es también el máximo reducto de la diversidad biológica y cultural del planeta. La insostenibilidad es consustancial al gran dinero, pero se torna apocalíptica cuando los efectos depredadores del sistema se extienden del mundo urbano-industrial y su entorno a la agreste periferia remota, pasando de la progresiva contaminación de las ciudades y sus proximidades a la destrucción catastrófica de los pródigos pero frágiles ecosistemas tropicales.

Sin duda los estragos que padece el mundo agrícola tercermundista acosado por sucesivas “revoluciones verdes”, provienen, en parte, del insensato traslado al trópico de técnicas acuñadas para climas templados. Pero el problema no es sólo de transculturación tecnológica sino que remite a la incompatibilidad última de la lógica del capital con la racionalidad de los sistemas socioambientales. El desencuentro es con todos ellos, pero en especial con los equinocciales que por razones ecológicas y climáticas concentran la mayor parte de los recursos bióticos y son reservorio de la diversidad cultural y natural. Es este un entramado complejo, sutil y frágil madurado a pleno sol, que desde hace rato sufre el acoso emparejador de un capitalismo que viene del frío, de un orden de por sí torpe y atrabancado pero que además creció y embarneó en ecosistemas más estables y resistentes a la perturbación. Según un ecologista contemporáneo, “la conformación geológica y biológica del planeta determinó la distribución geográfica y la organización ecosistémica de sus recursos. No es extraño, pues, que las zonas tropicales concentren los mayores recursos bióticos provenientes de su mejor localización para la captación de la energía solar” (*ibid.*: 68).

Pero para mi gusto lo dice mejor un protoambientalista brasileño que escribió a fines del siglo XIX. Con una estrategia que hubiera envidiado el propio Braudel, el ingeniero militar, literato autodidacta y estudioso de campo Euclides da Cunha (1866-1909) entrevera la cuenta corta con la cuenta larga y la saga política del sitio militar a los rebeldes de Canudos con la historia geológica, botánica y etnológica de los Sertones brasileños. Y lo hace con maestría tal que la épica de Antonio Conselheiro se equipara con la apoteosis de la naturaleza tropical. En *Los Sertones* —un libro que es tratado científico, ensayo histórico y buena literatura— encontramos una espléndida descripción de la prodigiosa diversidad biológica del trópico:

Extinguida la preponderancia del calor central y normalizados los climas del extremo norte y del extremo sur, a partir de los polos inhabitables, la existencia vegetativa progresa hacia la línea equinoccial. Bajo ésta quedan las zonas exuberantes por excelencia, donde los arbustos de otras se convierten en árboles, y el régimen, oscilando entre dos estaciones únicas, determina una uniformidad favorable a la evolución de los organismos simples, presos directamente en las variaciones del medio. La fatalidad astronómica de la inclinación de la eclíptica, que coloca a la tierra en condiciones biológicas inferiores a las de otros planetas, apenas se percibe en los parajes donde una sola montaña sintetiza, de la base a la cumbre, todos los climas del mundo (da Cunha: 58).

En otros textos el brasileño subjetiviza a *madre natura*, al modo del romanticismo decimonónico y de cierto neoanimismo contemporáneo:

Todas las veces que la facies geográfica no la combate del todo, la naturaleza reacciona. Es una lucha sorda cuyos efectos escapan al propio radio de los ciclos históricos; pero resulta emocionante para quien consigue entreverla a través de siglos innumerables, entorpecida siempre por los agentes adversos, aunque tenaz, incoercible, en un envolver seguro de la tierra, como un organismo que se modifica por evolución, indiferente a los elementos que le promueven tumultos en la faz (*ibid.*: 59).

Por desgracia, los tumultos que el gran dinero le promueve en la faz ya no dejan tan indiferente a la naturaleza como en los tiempos del brasileño, cuando la Amazonia todavía era un vergel.

Sobre todo porque los feraces ecosistemas tropicales son frágiles.

La resiliencia de un ecosistema es máxima en aquellas regiones en las que la productividad, el tamaño de los nichos de las comunidades y las fluctuaciones del medio son suficientemente grandes, y se reduce al disminuir cualquiera de esos elementos. De esta forma, la resiliencia máxima se da en las zonas templadas y disminuye mucho en el trópico (*ibid.*: 75).

La constancia de las variables abióticas del ecosistema tropical favorece una mayor especialización de las especies bióticas en su hábitat, de manera que pequeñas modificaciones en las condiciones del medio o de las comunidades originales pueden aparecer como perturbaciones importantes de su estabilidad (*ibid.*: 74).

La disformidad crónica de las relaciones sociales del capitalismo se origina en que la uniformidad productiva necesaria para que el mercado funcione bien choca con la terca diversidad de sus premisas: el hombre y la naturaleza. Contradicción que arrecia en la periferia del sistema entendida ésta como el conjunto de actividades que por su propia índole son resistentes

al modelo productivo de la gran industria pero también como los territorios ecológicamente más pródigos, complejos y frágiles que por lo mismo son el reducto de la diversidad biológica y cultural. Así el combate decisivo contra el hombre de hierro es el que se libra en los trópicos. El futuro de nuestra especie depende de la gran batalla que se disputa en el Sur, tanto el simbólico como el geográfico.

EL CAPITALISMO COMO ECONOMÍA MORAL

La nueva economía [...] se limpiaba [...] de imperativos morales intrusos [...] [pero] [...] el modelo de una economía natural autorregulable que labora providencialmente para el bien de todos es una superstición [...] Los pobres sabían que la única forma de someter a los ricos era torcerles el brazo.

Edward Thompson,
Tradición, revuelta y conciencia de clase

LA PERIFERIA EN EL CENTRO

Al afirmar que “el capitalismo necesita, para su existencia y desarrollo, estar rodeado de formas de producción no capitalistas” y que “no hay ninguna razón por la cual los medios de producción y consumo [...] hayan de ser elaborados exclusivamente en producción capitalista” (Luxemburgo: 279), Rosa Luxemburgo llamaba la atención sobre un horizonte de relaciones económicas atípicas según la visión ortodoxa del capitalismo y sin embargo esenciales para el sistema. El planteamiento formulado por la espartaquista alemana a principios del siglo xx ha tenido infinidad de seguidores.

Lo peculiar de los márgenes —escribe Claude Faure— es que son siempre el producto y el reflejo de algo otro que remite al centro, el cual se niega, paradójicamente, a reconocer su imagen en ese espejo. El margen es también lo pertinente de un sistema [...] La agricultura puede ser el punto de partida para una reflexión sobre el funcionamiento de todo el orden social [...] porque está al margen [...] y el margen [...] aparece como lo que es [...], una manifestación plena y entera, un momento de la reproducción de un orden general (Faure: 231).

Esta sugerencia metodológica puede extenderse a todo aquello que por suceder en las orillas, en los bordes, aparece como no esencial para la reproducción del sistema y sin embargo oculta la clave de un orden contrahecho que se revela precisamente en su disformidad. Y en el mismo sentido se expresan pensadores sociales como Wallerstein, para quien estas formas no capitalistas “no son anomalías ni supervivencias, sino creaciones del modo de

producción capitalista que forman parte de su funcionamiento” (Wallerstein: 180). Por su parte, Hirsch, como Rosa Luxemburgo, encuentra disformidades periféricas pero también contrahechuras centrales:

El hecho de que las relaciones internacionales del capital se hayan basado desde siempre en una multiplicidad de formas de producción, dominación y explotación, en el curso de la globalización se expresa [...] con mayor nitidez, en los mismos centros capitalistas, cuyas sociedades no sólo se están caracterizando por crecientes diferencias sociales y culturales sino además por la proliferación, entre sus habitantes, de relaciones laborales informales y “periféricas” (Hirsch: 168).

Siguiendo a Braudel, Wallerstein ha enfatizado la condición del capitalismo como “economía mundo”. Y si, efectivamente, el sistema es global no en el sentido de una suma de sociedades burguesas nacionales que reprodujeran con variantes menores una misma dramaturgia histórica, sino en el de una totalidad compleja cuya diversidad regional y estructural remite a la naturaleza misma del orden capitalista, no habrá que tirar a la basura la historia comparada pero sí reconocer que son del todo impertinentes conceptos como el de “atraso” que hace referencia a una presunta temporalidad diferente de algunas historias nacionales. Carece también de sentido el viejo debate sobre si hay un solo camino a la “modernidad” (o en su caso al “socialismo”), o si por el contrario hay muchas vías. Y es que tanto la postura unilineal como la plurilineal asumen una visión nacional en vez de adoptar la perspectiva de la globalidad. Si no miramos a los países “atrasados” en el espejo de los “avanzados” ni pretendemos ver a la “periferia” con los ojos del “centro”, habremos de reconocer también que las relaciones económicas, sociales y políticas “no capitalistas” son tanto o más capitalistas que las “ortodoxas”, las cuales en esta óptica se nos presentan como formas particulares propias de un tiempo y un espacio determinados.

Pero lo que está en “los márgenes” no es únicamente la agricultura y otras relaciones presuntamente “precapitalistas”. En cierto sentido transcurre también en relativa exterioridad la restauración de las condiciones de la producción que no pueden ser producidas como mercancías. Estando sumergidos en el capital como forma general del sistema imperante, la reproducción del hombre y de la naturaleza son, en su particularidad, procesos externos al circuito del gran dinero. Exterioridad relativa que es iluminadora precisamente porque resulta perversa para el omnifágico e insaciable mercantilismo absoluto que encuentra en la irreductibilidad de factores de la producción que sin embargo le son imprescindibles, una fuente permanente

de contradicciones externas, tensiones hasta ahora manejables pero que no ceden y que, con el tiempo y la expansión del sistema, devienen terminales.

En *El capital* Marx nos legó una visionaria formulación protoecologista:

Todo progreso realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar a la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un periodo de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan su fertilidad [...] la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el hombre (Marx, 1964: 423, 424).

Siguiendo a Marx, a mediados del siglo pasado el húngaro-estadounidense Karl Polanyi desarrolló la contradicción arriba enunciada:

Una economía de mercado debe comprender todos los elementos de la industria, incluidos la mano de obra [y] la tierra [...] Pero la mano de obra y la tierra no son otra cosa que los seres humanos mismos, de los que se compone toda sociedad, y el ambiente natural en que existe tal sociedad. Cuando se incluyen tales elementos en el mecanismo del mercado, se subordina la sustancia de la sociedad misma a las leyes del mercado [...] Pero es obvio que la mano de obra [y] la tierra no son mercancías [...] El trabajo es sólo otro nombre para una actividad humana que va unida a la vida misma, la que [...] no se produce para la venta [...] La tierra es otro nombre de la naturaleza, que no ha sido producida por el hombre [...] Ahora bien [...], si se permitiese que el mercado fuese el único director del destino de los seres humanos y de su entorno natural [...] se demolería la sociedad..., la naturaleza quedaría reducida a sus elementos [...], los paisajes se ensuciarían, los ríos se contaminarían [...], se destruiría el poder de producción de alimentos y materias primas (Polanyi: 122-124).

La catástrofe anunciada por el antropólogo y economista no es circunstancial, está implícita en un modo de producir que necesita tratar como mercancía a lo que no lo es. Y si no ha llegado hasta sus últimas consecuencias es debido a “las reacciones de la clase trabajadora y el campesinado ante la economía de mercado” (*ibid.*: 251). Resistencia que según Polanyi es la otra cara de la historia del capitalismo:

La historia social del siglo XIX fue, así, resultado de un movimiento doble: la extensión de la organización del mercado en lo referente a las mercancías genuinas se vio acompañada por su restricción en lo referente a las mercancías ficticias [...]

La sociedad se protegía contra los peligros inherentes a un sistema de mercado autorregulado (*ibid.*: 127).

La saga del capitalismo es la saga del mercantilismo y de la resistencia al mercantilismo. El veneno produce su antídoto.

Si por su índole económica el capitalismo genera contradicciones internas que remiten a las dificultades para realizar la plusvalía y a la tasa decreciente de ganancia, su naturaleza tecnológica —que le exige la conversión material de todos los procesos productivos para adecuarlos a la máxima valorización— es fuente de contradicciones externas que remiten a la dificultad de controlar el núcleo duro de la reproducción de las condiciones naturales y sociales de la producción.

Necesitamos un abordaje teórico más refinado al problema que Polanyi llamó “tierra y trabajo”. De manera inadvertida, Marx proporcionó un punto de partida para un abordaje así mediante su concepto de “condiciones de producción” [...] [las cuales] [...] no son producidas como mercancías de acuerdo con las leyes del mercado (ley del valor), pero son tratadas como si fueran mercancías. En otras palabras, se trata de “bienes ficticios” con “precios ficticios”. La regulación del mercado sobre el acceso del capital a estas condiciones [...] es selectiva, parcial y a menudo deficiente (O’Connor, 2001: 287).

Así las cosas, “las dificultades [...] en el abastecimiento de fuerza de trabajo, recursos naturales e infraestructura y espacio urbano plantean una amenaza a la viabilidad de las unidades individuales de capital” (*ibid.*: 282). Pero dado que las condiciones de la producción no son producidas conforme a las leyes del mercado “debe existir alguna agencia cuyo trabajo consista tanto en producir como en regular el acceso del capital a las mismas [...], esta agencia es el Estado” (*ibid.*: 292). Porque de otra manera se impondrá la estrategia de los capitales individuales consistente en exteriorizar los costos sociales y naturales (disposición incontrolada de residuos contaminantes, agotamiento de tierras de sembradío, contratación estacional de jornaleros agrícolas, despido de obreras y empleadas embarazadas, etcétera), los cuales son transferidos a los trabajadores y al medio ambiente.

Hay sin embargo una contradicción, dramatizada mediante el término “mercancías ficticias”, que se expresa en la dificultad de ponerle precio a lo que por definición no lo tiene. Escribe Martínez Alier: “La evaluación crematística de externalidades [...] por medio de instituciones que [...] complementan el mercado, es una quimera” (Martínez, 1992: 186). El problema tiene solución pero no dentro del mercantilismo absoluto. Para hacer conmensurables los factores estrictamente económicos y los elementos sociales y naturales

deberemos regresar a los valores de uso, necesitamos fundar una oikonomía, una “ecología humana” (*ibid.*: 189). Y mientras ésta no impere habremos de recurrir al procedimiento de siempre: moderar los excesos del gran dinero “torciéndole el brazo” mediante la movilización popular.

Cuando Marx contrapone al hombre de hierro con el “hombre de carne y hueso” está pasando de la confrontación entre el capital como “valor que se valoriza” y el trabajo como generador de plusvalía, es decir, de los valores de cambio como fuente del antagonismo, a la confrontación entre el capital como “autómata animado” y el trabajador vivo, o sea, a los valores de uso como base material del conflicto. Y este último, es decir, el antagonismo entre la lógica del gran dinero y la reproducción de sus condiciones no mercantiles, es abordado por el autor de *El capital* sólo en lo tocante al trabajador, esto es, al hombre y la sociedad. En este sentido tiene razón James O’Connor al señalar que el alemán no aborda las estrategias con las que el capital enfrenta “escaseces naturales”, mediante la interiorización de “externalidades negativas” que le permita preservar la “rentabilidad global” (O’Connor, 2001: 156). Pero Marx sí analiza las formas como el capital enfrenta sus límites sociales mediante la interiorización de las culturalmente determinadas necesidades de los trabajadores. Y así como en el capítulo VIII del primer tomo de *El capital* nos muestra al sistema del gran dinero como una involuntaria pero obligada “economía moral”, también podemos entenderlo como una forzada pero insoslayable “economía ecológica”. Aunque hay que insistir en que una y otra heterodoxias sólo existen gracias a la resistencia social, factor sin el cual es impensable la reproducción del sistema.

La necesidad que tiene el capital de acciones extraeconómicas y agencias políticas para hacer viable su reproducción encuentra una de sus expresiones originarias y fundamentales en el modo como se definen el salario y la jornada de trabajo, procedimiento que, según Marx, introduce un elemento “moral” en la reproducción del capital.

NEGOCIANDO LA MEDIDA DE LA EXPLOTACIÓN DEL OBRERO

Al tiempo que los ludditas rompían máquinas otra parte de los trabajadores formaba uniones que peleaban por moderar la explotación asalariada y regular las condiciones laborales. La batalla por la paga mínima y por la duración normal de la jornada de trabajo es parte de la historia de la lucha de clases pero es también mecanismo de operación permanente y eslabón

imprescindible en la reproducción del capital, el cual de otro modo no podría definir ni el precio ni la magnitud de una mercancía, la fuerza de trabajo, que no se produce de manera mercantil. Así el movimiento de los proletarios por establecer un grado de explotación compatible con su reproducción se muestra como un momento interno y a la vez externo al sistema económico, pues es ahí donde el capital negocia socialmente su acceso al factor trabajo, al “hombre de carne y hueso” sin duda subordinado pero en última instancia irreducible al hombre de hierro.

En el capítulo VIII del primer tomo de *El capital*, el teórico que —junto con Adam Smith pero en plan crítico— más ha favorecido la imagen del capitalismo como economía autorregulada llega a la pasmosa conclusión de que el sistema del gran dinero —ese prodigioso autómatas mercantil— sólo puede reproducirse por la mediación de factores morales.

La jornada de trabajo —escribe Marx— no representa una magnitud constante sino variable [...] es susceptible de determinación, pero no constituye de suyo un factor determinado [...] La jornada de trabajo tropieza con un límite máximo [...] que se determina de un doble modo [...] de una parte por la limitación física [...] [pero] aparte de este límite [...] tropieza con ciertas fronteras de carácter moral. El obrero necesita una parte del tiempo para satisfacer necesidades espirituales y sociales cuyo número y extensión dependen del nivel general de la cultura (Marx, 1967: 178).

Y más adelante abunda: “En su impulso ciego y desmedido el capital no sólo derriba las barreras morales, sino que derriba también las barreras puramente físicas de la jornada de trabajo” (*ibid.*: 207). Y efectivamente, en la primera mitad del siglo XIX la combinación de desempleo, extenuantes jornadas laborales y disminución del salario por debajo del límite fisiológico condujeron a que en Inglaterra “murieran de hambre [...] 500 000 tejedores manuales” (Hobsbawm, 1997: 49).

Este límite, que en su voracidad el capital es incapaz de establecer, se fija mediante la movilización social, igual que en la Edad Media de las hambrunas se fijaban mediante la rebeldía y el motín la magnitud de los tributos y el precio de los cereales, sólo que ese era un orden orgullosamente sustentado en relaciones extraeconómicas mientras que el capitalismo se vanagloria de ser una economía autorregulada.

“La implantación de una jornada normal de trabajo —sigue Marx— es el fruto de una lucha multiseccular entre capitalistas y obreros” (Marx, 1967: 212). “Las minuciosas normas en que se reglamentan [...] períodos, límites y pausas del trabajo [...] se fueron abriendo paso [...] como otras tantas leyes

naturales en el moderno régimen de producción. Su formulación, su sanción real y su proclamación por el Estado, fueron fruto de largas y trabajosas luchas de clases” (*ibid.*: 223).

Fronteras morales, necesidades espirituales, nivel de cultura; categorías metafísicas en una perspectiva economicista que paradójicamente aparecen aquí como única forma de fijar una magnitud decisiva en la reproducción del capital: la duración e intensidad de la jornada de trabajo. Y quien dice jornada de trabajo dice salario, cuya magnitud tiene como límite mínimo el precio de los medios de vida indispensables para la simple sobrevivencia pero se fija a través de la lucha gremial y con base en criterios culturales.

Que el gran dinero sea “ciego” a todo lo que no sirva para lucrar y “desmedido” en la búsqueda de utilidades no es defecto sino virtud dentro de un sistema basado en la competencia entre capitales. El problema surge cuando un capital se enfrenta no a otro capital sino al portador de la mercancía fuerza de trabajo, pues ahí el “impulso ciego y desmedido” resulta suicida por cuanto lo lleva a “romper barreras” morales y físicas. Así, cuando menos en lo tocante al trabajo como factor de la producción, resulta que al autómatas mercantil hay que imponerle desde fuera candados sociales: sin resistencia el capital acaba con sus propias premisas, sin contrapesos sociales la locomotora capitalista descarrila. Y estos límites surgen de confrontaciones y pactos sociales traducidos en normas e instituciones públicas. Porque la economía es política y sin leyes reguladoras y Estado interventor el mercado se derrumba.

NEGOCIANDO LA MEDIDA DE LA EXPLOTACIÓN DEL CAMPESINO

Y si al capital hay que ponerlo en orden en lo tocante al pago y consumo de la fuerza de trabajo también hay que fijarle límites a su acceso y aprovechamiento del otro factor no intrínsecamente mercantil de la producción: los recursos de la naturaleza; pues de otra manera su “impulso ciego y desmedido” lo llevaría a romper ya no barreras fisiológicas y morales sino barreras naturales. De modo que si la economía es política también es política la ecología.

Sin embargo el gran dinero no siempre accede frontalmente a los recursos naturales y en el caso de la agricultura es frecuente que deje el usufructo directo de una parte de la tierra a pequeños y medianos productores que le reportan una doble ventaja: en lo técnico son duchos en manejar procesos

de trabajo poco intensivos y discontinuos, y en lo económico son buenos para apretarse el cinturón y mantenerse en el surco aun cuando los precios apenas cubran los gastos. Así mediante los campesinos el capital se ahorra tanto los costos de trabajar con la veleidosa naturaleza como los de operar exclusivamente con empresas en una rama donde se generan rentas debido a que los precios de venta tienden a fijarse no en los precios individuales medios sino en los máximos.

Pero los campesinos del capitalismo laboran para el capital y no para ellos mismos. Y lo hacen de la misma manera que los proletarios pero con la diferencia de que la premisa de la explotación del obrero está en el mercado, cuando vende su fuerza de trabajo, y se consume después, en el proceso productivo; mientras que en el caso de los campesinos es al revés: la explotación tiene como premisa su proceso productivo y se consume después, en el mercado cuando venden la producción. En los dos procesos hay una mutación de calidad: en el caso del obrero cuando su capacidad laboral, que no se reprodujo como mercancía, es transformada en mercancía del capital; en el caso del campesino cuando la cosecha, que no se cultivó al modo mercantil y es portadora de su trabajo concreto, deviene mercancía también del capital (Bartra, 2006: 193-280). Y ambos actos de compraventa son decisivos no sólo porque en ellos se define en parte la medida de la explotación, sino también porque es ahí donde el trabajador aparece no como mercancía sino como vendedor de una mercancía no producida como tal; donde el campesino y el obrero se presentan como sujetos sociales distintos al capital, que aun cuando se encuentran en radical desventaja pues venden o perecen, de todos modos tienen que luchar por su vida porque si no pelean el precio de lo que venden también mueren. En uno y otro caso el capital se muestra ciego y desmedido y hay que ponerlo en cintura mediante la lucha, pues las leyes y el Estado vienen después.

En la batalla por los salarios y las condiciones del trabajo y en el combate por los precios agrícolas y las condiciones de la pequeña producción el capital se enfrenta con obreros y campesinos, actores sociales subordinados pero rejugos que al luchar por su vida le ponen límites desde afuera a la suicida codicia del gran dinero. Pero mientras que en el caso de los obreros lo que está en juego es únicamente la reproducción del trabajador, en el caso del campesino está en juego la reproducción del trabajador y también la de la naturaleza que es su laboratorio laboral. Así cuando el gran dinero abusa en la fijación de los precios agrícolas, el que quiebra no es sólo el campesino sino que se arruinan igualmente, y por lo general antes, los recursos naturales de los que el pequeño agricultor dispone y a los que transfiere los

costos de las operaciones inicuas al sobreexplotar tierras, aguas y bosques. Así, los campesinos devienen ejecutores, forzados por el capital, de una parte del ecocidio. Lo que también sucede por otras vías como cuando el pequeño agricultor es inducido por el mercado a emplear tecnologías y estrategias productivas insostenibles.

NEGOCIANDO LA MEDIDA DE EXPLOTACIÓN DE LA NATURALEZA

La apropiación tecnológica y económica de la naturaleza por el capital no se opera sólo por mediación de los pequeños y medianos agricultores. En realidad predominan la privatización y apropiación material de los recursos naturales (lo que incluye tierras, aguas y minerales pero también biodiversidad, territorio, paisaje, clima, etcétera, practicadas directamente por el gran dinero). Y dicho apoderamiento es tan “ciego y desmedido” como el que ejercería sobre obreros y campesinos si los trabajadores no le pusieran un hasta aquí. Esto es así porque, como todo en el sistema del absolutismo mercantil, la apropiación de la naturaleza es obra de capitales individuales a los que mueve la competencia y que tratan por distintos medios de disminuir costos transfiriéndolos a quien se deje y endosándolos al que venga después aunque con esto rebasen la capacidad de carga de los ecosistemas provocando el incremento general de los propios costos por saturación del espacio, contaminación del medio y agotamiento de los recursos no renovables, lo cual reduce progresivamente la rentabilidad de las inversiones y en última instancia estrangula la acumulación global que es la razón de ser del capital.

El sistema del mercado absoluto es esencialmente no sustentable precisamente porque al moverse sólo por el lucro y no reconocer más señales que las del mercado tiende a agotar los factores de la producción que no se reproducen como mercancías. Es verdad que el Estado puede funcionar como consejo de administración de una suerte de *holding* de capitales individuales que vele por los intereses del conjunto y regule el acceso a los recursos humanos y naturales, sólo que por lo general esto no sucede mientras no se lo exigen aquellos cuya existencia está directa e inmediatamente amenazada: fuerzas sociales distintas del capital como las uniones obreras y campesinas. Pero ¿quién defenderá a *madre natura* que, pese a cierto neopanteísmo al uso, no es un sujeto y quizá pueda “vengarse” pero no se defiende sola? “Los costos ecológicos aparecen en la contabilidad cuando son puestos de manifiesto por los grupos sociales —escribe Martínez Alier— y ésta es la perspectiva de los

pobres del mundo, que vinculan la crítica ecológica de la economía con las luchas sociales” (Martínez, 1992: 176). “Las condiciones de la producción están politizadas por definición —sostiene, en la misma tesitura, James O’Connor—; el acceso a la naturaleza está mediado por luchas, ya que la naturaleza externa no tiene identidad política ni subjetividad propias” (O’Connor, 2001: 201).

Desde los setenta del siglo xx se hacen visibles diversos movimientos que luchan contra el deterioro del medio ambiente: Los Verdes europeos, Greenpeace, los ecologistas y ambientalistas de diverso signo; una fuerza variopinta pero poderosa que a diferencia de los obreros y los campesinos, y en coincidencia con los pacifistas y antinucleares de los cincuenta y los sesenta es multclasista y conespecífica pues presuntamente en ella se expresan los intereses de la humanidad. Y en cierto modo así es pues sus baterías no se enfocan tanto contra las relaciones de explotación capitalista como contra la naturaleza y uso de las fuerzas productivas del gran dinero, no tanto contra “la patronal” como contra el hombre de hierro en su versión fabril y metafabril.

Escribe O’Connor:

Puede demostrarse que en muchos casos las luchas ambientales y la regulación ambiental han forzado a capitales individuales a internalizar costos que de otro modo hubieran caído sobre el ambiente. Existe una suerte de guerra en marcha entre el capital y los movimientos ambientalistas —una guerra en la que estos movimientos podrían tener el efecto (intencional o no) de salvar al capital de sí mismo a la larga, al forzarlo a encarar los efectos negativos de [...] la transferencia de costos (*ibid.*: 293).

Y en otra parte sostiene lo siguiente:

Y así como el movimiento de los trabajadores obligó al capital a pasar de un modo de producción de plusvalor absoluto a uno de producción de plusvalor relativo [...] el movimiento verde hoy puede estar obligando al capital a ponerle fin a su explotación primitiva de la naturaleza precapitalista, al rehacer la naturaleza a imagen del capital (*ibid.*: 281-282).

La tesis de que “lo que resiste apoya” es sugerente: si los ecologistas se quedan en exigir que el capital asuma los costos ambientales serán tan “funcionales” como los trabajadores que pelearon —y pelean— por salario suficiente y jornada aceptable, o como los campesinos que combaten por los precios y las condiciones de la producción; y siguiendo en esta línea de pensamiento tendríamos que concluir que la lucha puramente “reformista” no tiene otro saldo que el de obligar al sistema a hacerse más eficiente.

Sin embargo me parece que este planteo tiene dos debilidades. En primer lugar, cuando el obrero, el campesino o el ambientalista se enfrentan a los “excesos” del gran dinero están combatiendo por su vida, no por modernizar al sistema, y ésta es una batalla “interna” y “externa” —en el sentido expuesto en el presente ensayo— por más que en ocasiones sea recuperable por el capital mediante algunas adecuaciones. Es sin duda argumentable—y también un viejo cliché— que la lucha de las clases explotadas debe pasar del “en sí” al “para sí”, pero no por ello pelear salarios, precios y pago de costos ambientales es menos urgente o menos legítimo. En segundo lugar, en lo esencial la lucha ambientalista se orienta contra la tecnología del capital y sus efectos sobre la naturaleza, y aunque con frecuencia se plantee de manera ingenua es un cuestionamiento duro cuyas implicaciones no pueden soslayarse con el expediente de asumir algunos costos y pagar por los estropicios. Como los ludditas que “instintivamente” dirigían sus marros contra la base material del industrialismo, los ambientalistas duros apuntan al contenido tecnológico del sistema capitalista; un cuestionamiento difícil de esquivar pues al sofisticarse los modos materiales de apropiarse de la naturaleza, por ejemplo mediante la ingeniería genética y la manipulación nanoescalar, el cuestionamiento ambientalista no amaina, al contrario, crece. Pienso que la pretensión capitalista de construir una naturaleza a su imagen y semejanza es ópticamente impracticable pero en todo caso cuanto más lo intenta el gran dinero mayor animadversión despierta.

Resumiendo: la contradicción externa del sistema que se expresa en alza de los costos socioambientales, causa y efecto de su exteriorización por los capitales individuales, no es terminal y en principio podría atenuarse mediante regulaciones favorecidas en parte por las demandas de los trabajadores y los ambientalistas. Pero hay otra expresión del mismo conflicto que no es regulable pues más que con la tasa de ganancia tiene que ver con la índole misma de la tecnología del capital, una tecnología por necesidad intensiva y homogénea —pues de otro modo no funciona la regulación automática por medio del lucro y los precios— que al necesitar e imponer el emparejamiento a ultranza de hombres y naturaleza resulta social y ambientalmente insostenible.

POBREZA DIFERIDA

Cuando atendemos a la faceta predadora del sistema la inequidad capitalista se nos muestra transgeneracional pues consumiendo recursos naturales que

no repone —o que de plano no se pueden restituir— el gran dinero de hoy empobrece por anticipado a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos. La herencia de estrés hídrico, deforestación, desertificación, degradación de los ecosistemas y cambio climático que estamos dejando, significa que bienes iguales tendrán costos ambientales cada vez mayores, de modo que pese al aumento de la “eficiencia” tecnológica estrecha, en perspectiva holista el crecimiento capitalista agudiza la escasez en vez de atenuarla. Que la presunta acumulación de capital es en realidad desacumulación ambiental y por tanto social, se muestra, así sea de modo limitado, cuando incorporamos a las cuentas nacionales el llamado “capital natural”, pues si bien los precios son inadecuados e insuficientes para ponderar la degradación o restauración de los ecosistemas, el recuento de los recursos naturales como parte de los “activos” o de los “pasivos” es cuando menos un indicador.

Extendiendo a la explotación de la naturaleza conceptos acuñados por Marx para analizar la explotación de los trabajadores, podríamos decir que al “esquilmar la tierra” el capital acumula por una vía semejante a la de la plusvalía absoluta y que a la larga es tan insostenible como ésta. Y en rigor se trata de plusvalía absoluta pues al incorporar avances tecnológicos ambientalmente predadores el gran dinero cree haber conseguido incrementar la productividad presente del trabajo, y con ello sus ganancias, cuando en verdad está reduciendo la productividad del trabajo futuro y en consecuencia sus futuras utilidades.

El efecto transgeneracional de la depredación de los recursos naturales fue denunciado de antiguo por diversos críticos del capitalismo. Fourier escribió: “¡Cómo maldecirán nuestros descendientes a la civilización al ver tantas montañas, como las del sur de Francia, saqueadas y peladas!”, mientras que en *¿Qué es la propiedad?* Proudhon planteaba: “¿Puede la generación de hoy desposeer a la generación de mañana? [...] Destruyes la tierra [...] y no sólo enajenas una, dos o más cosechas, sino que extingues todos los productos que podrías extraer de ella, tú, tus hijos y los hijos de tus hijos” (citado por Bellany Foster: 199, 200). En un discurso de mediados del siglo XIX en la *New York State Geographical Society* el claridoso agrónomo George Waring proclamaba:

El trabajo que se emplea para robarle a la tierra su capital de materia fertilizante es algo peor que trabajo despilfarrado. En el último caso se trata de una pérdida de la generación presente; en el primero, se convierte en una herencia de pobreza para nuestros descendientes. El hombre no es más que un arrendatario del suelo,

y se hace culpable de un delito cuando reduce su valor para otros arrendatarios que vendrán detrás de él (*ibid.*: 237).

En la contabilidad de la ilusoria “sociedad opulenta” se oculta un pos-datado cheque ambiental de modo que el presunto triunfo del capitalismo sobre la pobreza no es más que un espejismo, una falacia, porque con frecuencia el incremento del consumo reduce la calidad de vida y en el mejor de los casos la “abundancia” es metropolitana mientras que en la periferia se enconan las hambrunas, pero también, y sobre todo, porque la riqueza presente equivale a pobreza futura. Y lo peculiar de nuestra época es que ese futuro nos está alcanzando.

UNA ECONOMÍA INTERVENIDA

La regulación automática del sistema capitalista a través del mercado es un mito. Hemos visto que tanto el precio como la magnitud del consumo de la fuerza de trabajo obrera sólo pueden definirse mediante la lucha y la negociación, que las cotizaciones que envuelven a la agricultura campesina las fija la correlación de fuerzas y que el acceso del capital a recursos naturales devino campo de batalla. Y es que el límite de la regulación automática está en la inexpugnable exterioridad del binomio hombre-naturaleza, recurso al que no se puede acceder mediante procedimientos puramente mercantiles sino en virtud de negociaciones técnicas y sociales en las que obreros, campesinos y ambientalistas son protagonistas destacados.

Hay razón en la sabiduría popular: “lo que no mata engorda”, y la modernización del capital hubiera sido impensable sin la lucha de los trabajadores urbanos y rurales, pero también de los pacifistas, los antinucleares, los ambientalistas, etcétera. Sin embargo estas luchas tienen dos caras: en un sentido son parte insoslayable de la reproducción de un sistema que sin la resistencia de sus víctimas se devora a sí mismo, pero en otro son testimonio de la batalla contra el monstruo, de la ancestral resistencia del “hombre de carne y hueso” al hombre de hierro.

El modelo de una economía natural y autorregulable, que labora providencialmente para el bien de todos, es una superstición —escribe Thompson—. *La riqueza de las naciones* (Adam Smith) impresiona menos como ensayo de investigación empírica que como un soberbio ensayo de lógica válido por sí mismo (Thompson, 1979: 80, 81).

Y refiriéndose, no a la determinación de los precios del trabajo y la naturaleza en tanto que mercancías virtuales sino a la concurrencia entre empresas, Hirsch escribe: “El proceso de acumulación global de ninguna manera y hoy menos que nunca se basa en la pura dinámica de la competencia interempresarial y el libre accionar de las fuerzas del mercado, sino que, tanto ahora como antes, depende de la regulación política” (Hirsch: 144). Así es: la economía moral y ecológica cruza por el centro mismo del modo de producción mercantil por excelencia. El capitalismo realmente existente ha sido y es —por razones estructurales— una economía política que restringe, controla o suple al mercado. Una producción y una distribución intervenidas por criterios extraeconómicos: valores que pueden ser de egoísmo o equidad pero que se imponen mediante la lucha, expresan correlaciones de fuerzas sociales, cristalizan en leyes y son aplicados por el Estado.

Pero la economía moral es también estrategia de resistencia de larga duración: constatable en los albores del sistema como premisa del mercantilismo absoluto, practicada en las orillas y los intersticios como condición permanente de un capitalismo disforme y presente como utopía en todos los proyectos libertarios. Porque los grupos humanos de subsistencia precaria que viven en la incertidumbre provocada por situaciones imprevisibles naturales, familiares y económicas como sequías, inundaciones, enfermedades y fluctuaciones de precios, desarrollan necesariamente estrategias de seguridad entendida como provisión de recursos materiales y sociales que, dado el caso, permitan enfrentar con éxito la adversidad. Y un componente habitual de tales estrategias es la diversificación económica y social. La primera se expresa en pluralidad productiva y laboral, basada en el sabio y ancestral principio de no poner todos los huevos en la misma canasta; la segunda, de la que son paradigma los sistemas de compadrazgo, consiste en multiplicar los vínculos sociales, tanto solidarios entre pares como jerárquico-clientelares. Atendiendo a esta última, habrá que reconocer que existe en el mundo campesino —y no sólo en él— una riqueza de alianzas y nexos societarios —los bienes incorpóreos que estudió Giovanni Levi en *La herencia inmaterial*— que se impone por sobre la lógica puramente económica de los intercambios mercantiles, tanto cuando son en especie como en los monetarios. Así la incertidumbre engendra mercadeos morales donde los precios de los bienes y servicios no se han cosificado y éstos valen según la relación que guarden quienes los intercambian (desarrollaré más el tema en el apartado referente a la economía solidaria).

Esto ocurre en las comunidades rurales pero también en otros ámbitos socioeconómicos como la marginalidad urbana, la economía informal y el

mundo migrante, igualmente marcados por la inestabilidad, pues su inclusión en el sistema es siempre precaria, provisional, oblicua. Las estrategias relacionales de sobrevivencia y la consecuente socialización de las relaciones económicas no son rezago histórico o uso marginal, sino práctica propia de los cada vez más extensos territorios de incertidumbre social.

LA ESCASEZ

Reconocer un límite infranqueable del mercantilismo absoluto en la irreductibilidad última de los ecosistemas a la condición de mercancías remite a una contradicción externa del sistema, un antagonismo que es la modalidad específicamente capitalista de una relación tan prolongada como la existencia humana: la dialéctica naturaleza-sociedad. Y esto nos conduce a cuestiones que rebasan con mucho la temporalidad del gran dinero. Entre ellas el concepto de escasez.

Aunque lo justifica por su polémica con Smith y Malthus, O'Connor reprocha a Marx las pocas referencias a lo que representa para el capitalismo la rareza relativa de los recursos naturales y llama a "introducir la 'escasez' en la teoría de la crisis económica de manera marxiana, no malthusiana" (O'Connor, 2001: 203). Pero la escasez no es únicamente un fenómeno puntual que el expansionismo capitalista hace notorio y que coyunturalmente puede ocasionar crisis económicas; la escasez no es sólo relativa: la rareza es absoluta y resume la condición misma del hombre en su relación con la naturaleza.

También Jean Paul Sartre entiende que Marx creó su sistema conceptual a partir de los teóricos de la escasez y en su contra pero, como O'Connor, resiente la ausencia del concepto. "Marx habla muy poco de la rareza" (Sartre: 309), escribe en el tomo 1 de la *Crítica de la razón dialéctica*. Sólo que el filósofo no se conforma con introducir el concepto en la teoría de las crisis capitalistas; para él la rareza es lo que da inteligibilidad a la historia. Así el curso de las sociedades se le presenta como una lucha permanente contra la escasez, pero en tanto que el combate está mediado por la materia y su opaca legalidad intrínseca con frecuencia el denodado esfuerzo deviene contrafijalidad y en vez de crear riqueza se ocasiona pobreza, tanto humana como ambiental. Empleando como ejemplo los vertiginosos desmontes practicados por los campesinos chinos, Sartre escribe: "El sistema positivo de cultivos se ha transformado en máquina infernal" (*ibid.*: 327). "El trabajador se vuelve

su propia fatalidad material; produce las inundaciones que lo arruinan” (*ibid.*: 328). Para plantear la cuestión con todas sus implicaciones, concluye:

Aunque la explotación [...] se inscriba con sus propias particularidades en la materialidad y se mezcle indisolublemente, por recurrencia, con la alienación, ésta no es reductible a aquélla; la primera define la relación de las formas de producción con las fuerzas productoras en una sociedad histórica concreta; la segunda, aunque sólo aparezca en un determinado nivel técnico con el aspecto considerado, es un tipo permanente de separación contra el cual se unen los hombres y que les corroe hasta en su unión (*ibid.*: 328, 329).

Para Sartre la historia de la relación de los hombres entre sí por mediación de la naturaleza, y de los hombres con la naturaleza por mediación de las relaciones sociales, es la historia positiva del trabajo, pero también el curso de la recurrente alienación respecto del otro y de las cosas. Este extrañamiento resulta de la escasez y se expresa como contrafinalidad: lo que debió hacernos libres nos esclaviza, lo que debió enriquecernos nos empobrece.

Propuesta aguda la del filósofo francés no sólo porque ubica el fondo de la cuestión en la relación hombre-naturaleza y no únicamente en la relación hombre-hombre, sino también porque pone en entredicho la idea de una presunta armonía originaria naturaleza-sociedad que habría sido rota por el capitalismo y el industrialismo occidentales. Y es que para Sartre la escasez, y con ella la contrafinalidad y la inercia, no son circunstanciales sino condición de posibilidad de la práctica humana.

Creo, como Sartre, que no hay una Edad de Oro ni en el pasado ni en el futuro. El capitalismo no es un mal sueño sino una modalidad histórica de la alienación de la que debemos librarnos pronto si queremos sobrevivir como especie. Pero no hay libertad sin necesidad ni abundancia sin escasez, de modo que cualquiera que sea nuestra utopía la inercia y el extrañamiento estarán presentes: como recaída posible y como amenaza latente, pero también como desafío y condimento. Si no qué chiste.

DENTRO Y FUERA

Esta atracción y repulsión es lo característico [...] la inestabilidad constante de la existencia del trabajador.

Carlos Marx

NI CONTIGO NI SIN TI

El gran dinero es globalifágico y sólo el núcleo duro del binomio hombre-naturaleza se le escapa una y otra vez pues no encuentra el modo de reproducirlo como mercancía. Pero las exterioridades del sistema no se reducen a lo que por su propia índole está más allá del capital; hay que tomar en cuenta igualmente aquello que no devora por sí mismo y también lo que rechaza, a veces por no rentable y otras para sacarle mayor provecho de manera oblicua. En rigor, en este caso no se trata de exterioridades sino de exteriorizaciones: unas en el modo de la exclusión y otras en el de la subsumición indirecta (sin duda está también lo que resiste socialmente, pero por el momento me interesa la exterioridad consustancial al sistema y no la antisistémica).

Este movimiento de inclusión-exclusión —que en la historia da lugar a expropiaciones generalizadas de campesinos y enganches laborales forzados en los países coloniales pero también a despidos masivos, migraciones económicas, hambrunas y mortandades— aparece incluso en las aproximaciones más abstractas al régimen del mercantilismo absoluto.

La contraposición entre capital y trabajo [...] —escribe Marx— se desarrolla aquí [en el maquinismo] hasta convertirse en una contradicción completa porque el capital se presenta como medio no sólo de depreciar la capacidad viva del trabajo sino hasta de hacerla superflua, de eliminarla para ciertos procesos y, en general, de reducirla a su límite mínimo. El trabajo necesario es tratado aquí como superfluo [...] en la medida en que no es requerido para dar plustrabajo [...] Pero así como la maquinaria posee la tendencia permanente a deshacerse de trabajadores [...] así también tiene una tendencia permanente a atraerlos [...] Esta atracción y repulsión es lo característico [...] la inestabilidad constante de la existencia del trabajador (Marx, 2005: 54, 55).

Y esto lo hemos constatado repetidamente en la saga del capitalismo, que contra lo que algunos esperaban no ha sido la historia lineal de la progresiva proletarización del trabajo, sino una errática y sangrienta combinación de inclusión y exclusión. En el orden del absolutismo mercantil, la de explotado-marginado es la doble condición permanente de un trabajador subordinado al capital en el modo perverso de “atracción y repulsión”. Entonces no es sólo la “esclavitud asalariada” lo que ofende sino también y sobre todo la “inestabilidad”, la constante amenaza de amanecer “superfluo”, redundante, malthusianamente prescindible.

Al ubicarlo en el marco de la dialéctica entre el gran dinero y los recursos naturales-sociales no mercantiles, el juego permanente de atracción-repulsión se nos presenta como un intercambio constante del capital con su entorno. Toma y daca que es fuente de inestabilidad, de recurrentes desproporciones y de crisis económicas, sociales y ecológicas porque habitualmente el capital externa costos socioambientales y además con frecuencia las apropiaciones son predatoras, rentistas, especulativas. Esta rapacidad se origina en la codicia del gran dinero pero también en que al no tratarse de mercancías en sentido estricto sino de bienes natural-sociales el mercado no castiga directa e inmediatamente a quien saliniza los suelos, contamina las aguas, tala los bosques, destruye manglares, aniquila fauna y flora, arrasa comunidades o destruye culturas.

LA OTRA MITAD DEL MUNDO

Una de las manifestaciones de la “repulsión” sistémica es la exclusión económico-social de los “sobrantes”, otra es la exteriorización de actividades productivas cuya subsunción directa en el capital privado resultaría contra-productiva. Y esto sucede por lo general cuando la propia índole del proceso en cuestión impide su conformación material al modo intensivo y continuo que requiere el capital como ocurre con las labores domésticas y ciertos cultivos; cuando su condición física propicia la formación de monopolios indeseables como algunas fuentes energéticas, redes de transmisión de energía, infraestructura de comunicaciones y transportes; cuando por su naturaleza se trata de bienes y servicios que deben servir primordialmente al conjunto del capital como la educación, la salud o la seguridad social. En los dos últimos casos lo habitual es que los asuma el Estado o cuando menos que los regule. En el primero, en cambio, puede o no haber intervención estatal pero cuando una actividad económica es discontinua, inestable, influida por factores no

controlables, resistente a la intensificación y no responde positivamente a la búsqueda de economías de escala lo más probable es que se deje —o se ponga— en manos de trabajadores por cuenta propia o de pequeños y medianos productores mercantiles en sí mismos no capitalistas pero sumergidos en el gran dinero a través del mercado.

En su compulsión por lucrar, el capital se apodera directamente de lo que eleva sus ganancias pero a la vez repele aquello que las reduce o cuya rentabilidad no puede incrementar empleando métodos convencionales. Así hay una serie de procesos, recursos y actividades que pudiendo ser directamente controlados por el gran dinero por lo general no lo son: la reproducción íntegra de la fuerza de trabajo que ciertos capitales —como algunos de los agrícolas— sólo consumen estacionalmente; la producción de bienes y servicios domésticos; el cultivo de las peores tierras y las fases más laboriosas o riesgosas de la actividad pecuaria y pesquera; el mercadeo de menor eficiencia y mayores costos relativos; funciones poco mecanizables como la limpieza de fábricas y oficinas, la preparación de comidas, ciertos trabajos relacionados con el transporte, la salud y la educación. De este modo, además de los cientos de millones de campesinos y de trabajadoras domésticas en sus hogares, hay también innumerables servicios habitualmente proporcionados por pequeñas empresas, a veces familiares, que se encargan de procesos de baja intensidad productiva en comparación con las grandes corporaciones: restaurantes, bares, escuelas, clínicas, peluquerías, panaderías, salones de belleza, gimnasios, comercios especializados; pero también servicios personales legales, médicos, contables, psicológicos, veterinarios, informáticos, sexuales; así como agencias de limpieza, plomería, pintura, electricidad, carpintería, decoración, diseño, composturas automotrices, reparación de electrodomésticos, entre otros.

Una franja explosiva de las actividades paracapitalistas es la llamada “economía informal” o “subterránea”, definida legalmente por su irregularidad pero conformada por legiones de miniempresarios de subsistencia que habitualmente son clientelas cautivas de proveedores clandestinos y líderes urbanos pero que en cuanto tales pueden ser definidos como trabajadores por cuenta propia: excluidos económico-sociales que se decidieron a dar portazo ingresando al mercado por la puerta falsa de la “informalidad”.

Formada por actividades intensivas en trabajo y cuya baja composición orgánica no puede elevarse por vías convencionales, pues inversiones sucesivas tienen rendimientos decrecientes, la esfera paracapitalista no es residual ni menguante. Aunque sí es variable en su composición pues eventualmente el desarrollo tecnológico permite ampliar la escala e intensidad de ciertas

actividades que entonces son adoptadas por grandes empresas, mientras que en otras ocasiones el cambio tecnológico reinstaura la producción campesina, artesanal o microcomercial donde antes operaba la intensiva y en gran escala. Tal sería el caso de la llamada “caficultura sustentable” practicada por muy pequeños productores, frecuentemente indígenas, en huertas biodiversas de montaña, y que tiene un mercado modesto pero expansivo.

Afirma O’Connor:

Existe una correlación inversa entre sostenibilidad ecológica y rentabilidad de corto plazo. La sostenibilidad de la existencia rural y urbana, los mundos de los pueblos indígenas, las condiciones de vida de las mujeres y la seguridad de los puestos de trabajo también están inversamente correlacionados con la rentabilidad de corto plazo (O’Connor, 2001: 294).

Y es que al agotarse las posibilidades de emplear la llamada “periferia precapitalista” como coto de caza, como corral humano, como almacén de recursos naturales o como basurero el absolutismo mercantil se muestra incapaz de regular de manera automática la reproducción tanto de su mundo inmediato propiamente capitalista como de los ámbitos domésticos, campesinos, “subterráneos”, microcomerciales y artesanales. Una salida sería el regreso del Estado gestor de mediados del siglo xx al que ahora habría que añadir algo de neokeynesianismo ambiental. Pero no basta con que esto le pudiera servir al capital para hacer manejables por un tiempo sus contradicciones internas y externas, es necesario también que la presión social siga creciendo. Y la salida neokeynesiana nos convendría a todos pues, parafraseando a Lenin, siempre es preferible trabajar por otro mundo posible en el marco del Estado social y no en el del capitalismo salvaje.

Por desgracia las cosas no van por ahí, al contrario: como los capitanes de los barcos que se hunden, el capital enfrenta sus íntimos naufragios enviando por delante a los más débiles... Lástima que en este Titanic no haya botes salvavidas. La crisis se expresa en exclusión económico-social así como en exteriorización creciente de actividades no rentables.

[Esta] “racionalización” —escribe O’Connor— también incluye la “reprivatización” definida como un giro del trabajo pagado al trabajo no pagado en el hogar y la comunidad, o el renacimiento de las ideologías de “autoayuda” que descargan una parte mayor del peso de la reproducción de la fuerza de trabajo y de las condiciones urbanas y ambientales de vida sobre [...] la subsistencia autónoma, siempre un soporte fundamental de la acumulación de capital, que asume mayor importancia en periodos de crisis (O’Connor, 2002: 51).

OTRA VUELTA DE TUERCA AL FETICHISMO DE LAS MERCANCIAS

Ciertas lecturas de *El capital* han atribuido a Marx una visión sustancialista, fisiológica y asocial del valor-trabajo según la cual el trabajo abstracto se incorpora al producto dotándolo de un valor que estaría materialmente ahí con independencia de cómo se realice después el intercambio. Esta interpretación ha sido criticada por autores como Rubin (*Ensayos sobre la teoría marxista del valor*), Reuten (*El trabajo difícil de una teoría del valor social: metáforas y dialéctica al principio de El capital de Marx*), Murray (*La teoría del valor trabajo “verdaderamente social” de Marx: el trabajo abstracto en la teoría marxista del valor*), Robles (*La dialéctica de la conceptualización de la abstracción del trabajo*) y otros.

Lo cierto es que en algunos textos el propio Marx maneja al valor como si fuera una sustancia presocial contenida en los productos del trabajo. Así, en los apartados de la *Historia crítica de la teoría de la plusvalía* donde cuestiona la concepción de la renta de la tierra en Smith y Ricardo, afirma que los precios de venta de los productos agrícolas son mayores que sus precios de producción pues el mecanismo de la renta se encarga de “impedir” que éstos se aparten de su valor (Marx, 1969: 494). Al respecto, y criticando a Marx desde el propio Marx, escribí en un viejo texto de 1976 que tal cosa no puede ocurrir pues

la transformación de los valores en precios no es un proceso económico empírico que opere rama por rama a partir de valores individuales inmediatamente tangibles y paulatinamente modificados [...] El valor en una rama o en un proceso productivo individual visto fuera del capital social es una abstracción y no la parte de un todo empírico que precede al capital social (Bartra, 2006: 139).

Más allá de algunas diferencias, quienes rechazamos la visión sustancialista coincidimos en que el valor es una relación social y corresponde a una forma de producción específica: el capitalismo, un orden donde el trabajo abstracto deviene realidad concreta. No es el trabajo en general, ni tampoco el trabajo abstracto, sino el “trabajo prácticamente abstracto” (Murray: 76-85) el que produce valor y éste sólo aparece en una relación social históricamente determinada: el mercantilismo absoluto.

Esquivar la vulgarización sustancialista supone buscar la clave del valor no en una presunta incorporación fisiológica que tendría lugar en el proceso inmediato de trabajo sino en la relación social de la que éste es momento necesario; significa reconocer que el mercado no sólo viene antes y después

sino que es supuesto insoslayable del proceso directo de producción; implica tomar como punto de partida la totalidad social así ésta se nos presente al principio de nuestra pesquisa como un abstracto e indeterminado mar de mercancías. Y esto es importante porque si el valor se explicara por una suerte de incorporación física que ocurre en el proceso inmediato de trabajo en tanto que éste es directamente capitalista correríamos el riesgo teórico de reducir a una sola modalidad particular la polimorfa capacidad abstractiva del gran dinero, dejando de lado la multiforme y omnipresente habilidad del sistema para transformar por diversas vías trabajos concretos en trabajo abstracto, valores de uso en mercancías y producto excedente en plusvalía. Porque lo cierto es que en el capitalismo realmente existente abundan las mercancías surgidas de trabajos concretos desempeñados por unidades laborales no directamente capitalistas, procesos en los que la inversión fetichizante sin duda está presente pero cuya actualización no es previa sino ulterior a la actividad productiva. La interpretación sustancialista puede, quizá, explicar cómo los asalariados del capital producen valor, pero no cómo deviene valor el trabajo concreto subsumido en el gran dinero de otra manera.

Quando el capitalismo es la “forma general” de una sociedad todo en ella está sumergido en un mar de mercancías y lo que varía son las mediaciones: las modalidades particulares de la subsunción del trabajo en el capital. Y es precisamente en la fenomenología de estas mediaciones, mostradas no en su singularidad y contingencia sino como momentos necesarios del capitalismo contrahecho realmente existente, donde debe evidenciarse el poder de nuestra teoría. Para decirlo en los términos de Murray: es necesario mostrar los “diferentes modos en que las formas sociales ligadas al capital ejecutan su poder [...], [los] diferentes caminos por los que se resuelven las propensiones del capital hacia la abstracción” (Murray: 62).

Me parece, además, que a la cuestión del fetichismo mercantil descubierta por Marx le hace falta una segunda vuelta de tuerca. En la sociedad capitalista, más allá de su utilidad concreta, las mercancías son asumidas como intrínsecamente valiosas en tanto que “encarnación espectral” del valor. Sin embargo en esta misma sociedad bienes semejantes o idénticos, pero que no han sido producidos directamente como mercancías, son percibidos como carentes de valor económico y por tanto como despreciables. Ahora bien, si es “insensato” atribuirle valor a algo por el simple hecho de que tiene un código de barras con el precio es doblemente insensato negárselo a un bien del todo semejante por el simple hecho de que no lo tiene. Y sin embargo esto sucede todo el tiempo: una prenda de vestir vale si la compraste en Pierre Cardin, no si te la hizo tu tía la que cose. Aunque hay ejemplos de mayor

trascendencia: la atención escolar de los niños y hospitalaria de los enfermos sin duda tienen valor económico y por ello se incluyen en las cuentas nacionales, pero cuando por recomendación del Banco Mundial se acortan los horarios escolares y se reduce el número de camas en las instituciones de salud la transferencia al ámbito doméstico de la atención a los niños y los enfermos aparece como ahorro en las mismas cuentas macroeconómicas. La “trasmutación” metafísica opera, pues, en varios sentidos: los bienes y servicios pueden adquirir el aura “espectral” del valor, pero también pueden no adquirirla o pueden perderla. Y en los tiempos de “externalización” y exclusión económica que vivimos, la segunda y la tercera posibilidades son tanto o más frecuentes que la primera.

Es claro que no propongo fetichizar el trabajo y los bienes no directamente mercantiles que, al contrario, habría que reivindicar como auténticamente humanos y virtuosamente sociales. Sólo llamo la atención sobre el hecho de que en el sistema del gran dinero la fetichización de lo que lleva precio (y más aún de lo que tiene “marca”) es simétrica de la desvalorización de lo que no se paga. Pero la inversión de la inversión —la desfetichización de lo fetichizado— no sólo es una insensatez, es también una operación interesada pues al ignorar el valor económico de ciertos trabajos y de los bienes o servicios en los que encarnan el capital se apropia de un cuantioso excedente social sin necesidad de ensuciarse las manos, es decir, sin establecer relaciones directas de explotación con los trabajadores así invisibilizados.

LABORES TRANSPARENTES

Los acercamientos fundacionales a la crítica del capitalismo no ayudaron demasiado a ponderar la importancia de los trabajos no asalariados e incluso ciertas lecturas de Marx pueden llevar a pensar que para él dichas labores no son, en general, productivas. Y es que según el crítico es trabajo productivo el que compra y emplea un capital para valorizarse y trabajo improductivo aquel que “presta exclusivamente servicios de carácter personal” (Marx, 1965: 140) y se retribuye con fondos destinados al consumo. Admite, sin embargo que hay producción no mercantil de bienes de consumo final que son portadores de valor y a los que llama “mercancías virtuales”. Refiriéndose a modistas, reparadores y otros trabajadores a domicilio, Marx dice que “virtualmente todas estas personas producen [...] mercancías y añaden valor a los objetos sobre los que recae su trabajo. Pero esta categoría de obreros es insignificante” (*ibid.*: 142). Y ahí está la clave de la subestimación, pues para él las

“mercancías virtuales” son marginales y serán suprimidas por completo cuando “el capital haya absorbido toda la producción material, haciendo desaparecer [...] la industria doméstica y la del pequeño artesanado” (*ibid.*: 142). Un siglo y medio después sabemos que el capital no absorbió directamente toda la producción material y que las “mercancías virtuales” de ninguna manera son residuales. Entonces, dado que la condición proletaria abierta está lejos de ser dominante y en vez de eso cada día son más quienes no laboran directamente para el gran capital, si se quiere preservar la capacidad explicativa de la teoría del valor-trabajo y de paso subrayar la relevancia económica de las actividades no asalariadas que todos realizamos, son necesarias algunas precisiones conceptuales.

En una sociedad dominada por la lógica de la acumulación, la totalidad del trabajo humano participa directa o indirectamente en la valorización del capital pues a la postre todos los bienes y servicios cuentan como mercancías, incluso los que no fueron gestados como tales, dado que al ser consumidos se incorporan a la reproducción económica exactamente igual que los productos directamente mercantiles a los que suplen. Esto incluye lo que venden productores directos no empresariales como los pequeños y medianos agricultores, pero también aquello que no sale al mercado pues es consumido directamente por sus productores como el autoabasto campesino y los bienes y servicios domésticos destinados a la propia familia.

Estos servicios y productos tienen valor económico aun cuando en algunos casos no lleguen a adquirir un precio pues en el mercantilismo absoluto todos los bienes de una misma clase son portadores de igual valor sin importar su historia individual, es decir, cómo es producido y consumido cada uno de ellos. Y parte de este valor es plusvalía que se incorpora al excedente social y se acumula como capital a través de diferentes mediaciones tales como la producción de autoconsumo que reduce los costos monetarios campesinos y permite vender el resto de las cosechas a menores precios o el autoabasto doméstico de bienes y servicios que permite a los asalariados subsistir con remuneraciones menores. Esto significa que la plusvalía que se incorpora a la acumulación incluye tanto el trabajo excedente de los asalariados del capital como el trabajo excedente de quienes laboran presuntamente por cuenta propia o de quienes con su esfuerzo doméstico hacen posible la reproducción del trabajador asalariado.

TIEMPO MEDIO DE TRABAJO Y TIEMPO INDIVIDUAL DE TRABAJO

Pero que todo el trabajo socialmente útil se incorpore directa o indirectamente a la reproducción del capital no significa que en todos los casos tenga valor económico pues la medida del valor es el tiempo de trabajo medio o social, de modo que en la producción de una misma clase de bienes los esfuerzos individuales poco rendidores generan menos valor que los más productivos y puede suceder que labores muy intensas carezcan sin embargo de valor económico pues suponen mucho más trabajo que el medio o socialmente necesario.

En el modelo teórico del capitalismo el que la medida del valor la defina el tiempo de trabajo social o medio no demerita significativamente los trabajos individuales pues la baja productividad es una situación minoritaria y en todo caso transitoria dado que la competencia entre capitales hace que la masa de trabajo empleado en la elaboración de una determinada clase de mercancías tienda a concentrarse en las condiciones de productividad media o alta. Pero esto es la teoría, y su concreción práctica supondría que en todos los casos las mercancías se produjeran con mercancías producidas a su vez como tales y que todos los productores fueran capitales libres que compitieran entre sí. Esto no ocurre cuando menos en dos grandes esferas de la economía: la agricultura y en general las actividades que dependen directamente de recursos naturales diferenciados y escasos, pues algunos bienes con los que ahí se trabaja no son originalmente mercancías y no pueden producirse como tales, y las actividades domésticas orientadas a la reproducción humana y cuya resultante no es una mercancía portadora de valor sino un trabajador capaz de crear valor. En éstos y otros muchos casos en los que por diversas razones los medios de producción no operan como capitales desvinculados y plenamente competitivos la tendencia a que la producción se concentre en los rendimientos medios y altos no se presenta y en vez de eso se reproduce una amplia gama de productividades cuyas diferencias están fijadas por factores naturales o sociales. Dicho de otra manera: la concentración del grueso del trabajo en las condiciones medias o altas de productividad sólo ocurre plenamente en la gran industria y es ahí donde los tiempos de trabajo singulares tienden a coincidir con el tiempo de trabajo medio o social, mientras que en otras actividades se impone y se perpetúa la desigualdad de productividades individuales.

Y esto es grave para el funcionamiento del sistema capitalista pues cuando en la producción de una determinada clase de mercancías las inversiones de trabajo superiores a la media son socialmente necesarias dado que no pueden ser sustituidas por otras más eficientes, dichas inversiones fijan los precios que no giran en torno de los costos medios sino de los mayores, lo cual ocasiona un sobrepago y distorsiona la distribución de la plusvalía. Este es el fundamento de la renta capitalista de la tierra y ha sido ampliamente discutido. Pero lo que aquí me interesa destacar son sus implicaciones para el trabajo y no para el capital, pues si ciertos esfuerzos productivos menos eficientes son insustituibles y por tanto socialmente necesarios no tiene sustento la afirmación de que son económicamente marginales porque casi no generan valor. La paradoja nace de que en muchas de sus ramas un sistema que presupone la homogenización tendencial de las productividades opera en realidad con una gran dispersión de los rendimientos individuales, diversidad crónica que al no remitir hace que los costos singulares no se diluyan en el valor social entendido como valor medio.

Así las cosas, el estigma de la ineficiencia que con tanta facilidad enjaretan los mercadócratas para desacreditar el trabajo de ciertos productores debiera emplearse con más prudencia pues en algunas ramas de la economía la regla es la dispersión de las productividades y en muchos casos las aportaciones de los presuntamente ineficientes son económicamente necesarias y socioambientalmente justificadas.

Si la premisa del absolutismo mercantil —la propensión al emparejamiento de las productividades— no se cumple de manera generalizada el valor social y los precios medios no en todos los casos serán reguladores adecuados de la producción y se hará necesario apelar a los costos individuales, lo cual significa operar un sistema de retribuciones diferentes a productividades diferentes que entonces no puede apoyarse en mecanismos automáticos. Y cuando la máquina económica capitalista, que sería funcional en un mundo productivo estrictamente industrial, no es capaz de meter orden en la dispersión productiva realmente existente debemos enmendarle plana. Por ejemplo: en bienes y servicios donde no es posible o deseable uniformar las condiciones de la producción, la sociedad deberá reconocer, cuantificar y retribuir mediante transferencias de recursos públicos los costos individuales socioambientalmente justificados, sean éstos mayores o iguales a los costos medios. Esta retribución evidentemente no puede resultar de mecanismos económicos ciegos sino de ponderaciones técnicas y acuerdos sociales.

Aunque le pese al aséptico modelo, en el capitalismo realmente existente, donde con frecuencia un mismo bien o servicio se genera con productividades

disparos pero legítimas, no sólo los trabajos de rendimientos medios son socialmente necesarios, lo son igualmente algunos de rendimientos menores que por tanto deben ser debidamente retribuidos. Pero dado que permitir que el precio de venta se fije con base en estos bajos rendimientos elevaría desproporcionadamente el precio total de la masa de productos en cuestión, y como no es viable fijar precios diferentes a bienes iguales, sólo quedan dos salidas: o bien buscar que los productores de bajos rendimientos absorban el costo de su desventaja aceptando una subremuneración, lo que sin duda ocurre pero dentro de ciertos límites y sólo si los oferentes son trabajadores directos obligados a seguir produciendo aun con precios ruinosos por razones de sobrevivencia; o bien compensar con transferencias de recursos públicos a quienes tienen costos mayores socioambientalmente justificados. De hecho esto último ya ocurre cuando trabajadores que reciben el mismo salario directo obtienen en realidad ingresos diferentes a través del salario indirecto o social debido a sus distintos requerimientos de servicios públicos como educación y salud. Y lo mismo sucede con agricultores que, vendiendo sus cosechas a precios iguales, a la postre obtienen ingresos diferentes debido a compensaciones públicas por servicios ambientales derivados de la forma como manejan sus recursos naturales.

¿HACIA UN CAPITALISMO RESIDUAL?

Diversos autores han destacado que además de que el modelo “clásico” de proletarización no se generalizó tanto como pensaban que lo haría los apologistas y los críticos del capitalismo que lo estudiaron durante el siglo XIX, en las últimas décadas la tendencia comenzó a remitir. “El estatus consolidado y asegurado de asalariado [...] va desmoronándose a ojos vistas” (Hirsch: 168), escribe Joachim Hirsch pensando en trabajadores por cuenta propia como camioneros y taxistas, pero también en los procesadores de textos, diseñadores de programas y otros operadores calificados a los que llama “nuevos autónomos”, es decir, trabajadores que como resultado de la “revolución de los servicios” han sido separados de las plantas industriales para ser contratados por fuera y a menor costo (*ibid.*: 163-175). Por su parte, Ulrich Beck afirma que [...] el capitalismo global se las arregla con cada vez menos efectivos laborales [...] con la consecuencia de que no sólo se incrementan las desigualdades, sino que también varía [su] calidad [...] al verse excluidos cada vez mayores segmentos de la población, considerados oficialmente como “económicamente inactivos o retirados” (Beck: 139).

Basado en observaciones como las de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) según las cuales “los empleos tradicionales estables y a tiempo completo” tienden a desaparecer, fenómeno que resulta del avance tecnológico y de las prácticas de “reingeniería” que flexibilizan la gestión empresarial del trabajo “externalizando” las labores que no pueden “eficientarse” al máximo mediante informática y robotización, André Gorz emprendió una reflexión crítica sobre las implicaciones que tiene sobre el trabajo la nueva revolución tecnológica. Y es que las funciones que las grandes corporaciones subcontratan son intermitentes y con frecuencia artesanales, desarrolladas mediante trabajadores temporales, destajistas o precarios con ingresos bajos e inestables.

Dos evidencias [...] —escribe Gorz—. En primer lugar, la esfera de la producción capitalista emplea un volumen cada vez menor de trabajo para producir un volumen creciente de riquezas [...] En segundo lugar, por tanto, sólo pueden crearse empleos suplementarios [...] a través [...] del desarrollo de actividades situadas fuera de la esfera capitalista y que no tengan como condición la valorización de un capital. Pero la forma del empleo asalariado [...] tiene pocas posibilidades de convenir al desarrollo de estas actividades (Gorz: 26).

Como Marx un siglo y medio antes, Gorz subraya la “repulsión” capitalista derivada de una tecnología que hace “superfluos” a ciertos trabajadores, pero los redundantes no yacen en un pasivo “ejército industrial de reserva” sino que se afanan en toda clase de actividades por cuenta propia, en empleos contingentes o en empresitas subcapitalistas. Gorz tiene como referencia la situación de los países de mayor desarrollo y en ellos piensa cuando dice que “más de un tercio de la población activa ya no pertenece a la ‘sociedad salarial’, o no pertenece más que a medias [...] [y muchos] [...] que todavía pertenecen temen [...] que acabarán siendo expulsados” (*ibid.*: 27), pero a estos excluidos de la ‘sociedad salarial’ es necesario agregar varios miles de millones más: las mujeres que desempeñan labores domésticas, los campesinos, los jornaleros agrícolas estacionales, los trabajadores urbanos inestables o a tiempo parcial, los artesanos, los pequeños comerciantes, los practicantes de la “economía subterránea”, los jubilados tempranos que con “trabajitos” completan o suplen su pensión.

Contra las proyecciones decimonónicas que anunciaban un capitalismo arrasador que pronto haría de la agricultura “una rama más de la industria”, convertiría al mundo en una factoría global y nos proletarizaría a todos, lo que ha sucedido es que las exterioridades sociales y ambientales se incrementan en vez de disminuir. Y no porque el gran dinero sea menos voraz de lo previsto

sino porque en su compulsión devoradora se topa con entidades venenosas que debe vomitar si quiere sobrevivir. Alteridades que son indigestas para el gran dinero debido a su inexpugnable diversidad biosocial o porque circunstancialmente resultaron resistentes a ciertas tecnologías avanzadas. Es verdad que el capital puede apropiarse de trabajos y bienes incómodos sin necesidad de someterlos materialmente a sus procedimientos tecnológicos y aun sin convertirlos formalmente en mercancías, pero una subsunción general sin subsunción material y formal extendidas y predominantes no es lo que esperaban ni los apologistas ni los críticos del mercantilismo absoluto. Cuando la apropiación capitalista de ciertos ámbitos (ingeniería genética y nanotecnología) resultan peligrosas y repudiadas, mientras que en otros la exclusión y la exteriorización predominan sobre la inclusión, tiene sentido preguntarnos si el capitalismo no estará deviniendo marginal o residual, cuando menos en su forma clásica, basada en la relación entre trabajo asalariado y capital.

DE LA MARGINALIDAD PERIFÉRICA A LA MARGINALIDAD METROPOLITANA

En los países metropolitanos y en general en las empresas de punta revolución tecnológica y flexibilización laboral convergen en un modelo empresarial que incrementa la producción reduciendo dramáticamente el trabajo vivo. Así, la economía capitalista crece sin generar nuevos puestos de trabajo estables, destruyendo muchos de los existentes y exteriorizando los requerimientos laborales menos calificados o intermitentes, de modo que los nuevos empleos —de haberlos— son contingentes, mal pagados, precarios.

La sociedad —escribe Gorz— queda dividida en dos partes: por un lado las personas cuya actividad les reporta una remuneración suficiente y, por otro, una infraclase que de una u otra manera vende sus servicios —a título individual o como asalariado de establecimientos de comidas, de limpieza, vigilancia, reparto a domicilio, etcétera— [...] a cambio de una remuneración mínima (*ibid.*: 26).

¿Pero quiénes conforman mayormente esta “infraclase” que lava platos, pinta paredes, arregla jardines, cuida enfermos, limpia pisos, reparte pizzas? ¿Quiénes son los que se pelean por los *bad jobs*, los trabajos basura, los empleos precarios y subretribuidos de los países metropolitanos? Son

sin duda, en una proporción importante, los migrantes de a pie y en particular los migrantes indocumentados.

La migración de la periferia al centro es un fenómeno planetario con múltiples facetas: globalización plebeya, neocolonización centrípeta, implosión demográfica, dilapidación del “bono poblacional” de la periferia. Pero también hay que preguntarse qué van a hacer a las metrópolis las legiones de nuevos peregrinos. Porque hoy ya no llegan principalmente a incorporarse a la industria pesada en expansión como muchos migrantes mexicanos que hace décadas se avecindaron en Illinois. El éxodo mexicano de ahora se enfila, en parte, a los *agricultural jobs*, pero cada vez más a la industria de la construcción y a los servicios: asistencia doméstica, limpieza, jardinería, preparación de comidas. Los que son expulsados de sus países por el déficit de empleos dignos y de futuro que aqueja a la periferia no se incorporan, como antes, al núcleo central de los procesos de acumulación metropolitanos, sino a las actividades marginales que no interesan al gran dinero. Y es que la mano de obra migrante dejó de ser directamente necesaria para la acumulación megacapitalista que depende cada vez más de la privatización del conocimiento y menos de la explotación extensiva del trabajo. En consecuencia los nuevos nómadas encuentran su ubicación en la periferia productiva del centro: unidades económicas subempresariales tanto agrícolas como artesanales y de servicios accesorias a las tendencias dominantes del capital. Pasan así de la periferia a la periferia: de la marginalidad subdesarrollada a la marginalidad primermundista (y para ellos la diferencia es grande pues en el exilio el salario puede ser diez veces mayor).

UNA MODESTA UTOPIA

En una perspectiva sugerente aunque quizá excesivamente metropolitana, Gorz esboza su utopía:

Cuando el volumen del trabajo que el capital es capaz de emplear con beneficio no deja de disminuir, la actividad humana sólo puede desarrollarse al margen de la esfera de la economía capitalista. El objetivo es que cada persona pueda desarrollarse plenamente desplegando sus actividades en tres niveles: en el nivel macrosocial del trabajo profesional en virtud del cual crea valores de cambio y participa en la producción y en la evolución de la base propiamente económica de la sociedad; en el plano microsociales de la producción cooperativa y comunitaria, creadora de valores de uso y de relaciones sociales vivas, y donde los habitantes

asociados pueden volver a recuperar el dominio de su marco de vida y de la calidad de su ambiente; en el plano de la vida privada, finalmente, que es el lugar de la producción de sí mismo, de las relaciones entre personas valorizándose mutuamente como sujetos únicos, y de creación artística. Superaremos la sociedad salarial —y con ella el capitalismo— cuando las relaciones sociales de cooperación voluntaria y de intercambios no mercantiles autoorganizados predominen sobre las relaciones de producción capitalistas: sobre el trabajo-empleo, el trabajo mercancía. Esta superación [...] sólo conducirá a una sociedad poseconómica, poscapitalista, si esta sociedad es proyectada, exigida, por una revolución tan cultural como política (Gorz: 32).

Ahora bien, si en lugar de hacer una lectura metropolitana abordamos desde la periferia el texto primermundista de Gorz, las relaciones comunitarias y de cooperación voluntaria donde el sentido de la producción es el de los valores de uso y donde es posible desarrollar socialidades vivas y conservar la calidad del medio ambiente no aluden tanto a una comuna en los alrededores de Lucca animada por la Red Liliput como a los colectivos de pequeños productores principalmente campesinos de países orilleros en Asia, África y América Latina. Se trata de agrupaciones sociales más que exclusivamente económicas, que desarrollan una actividad diversificada, discontinua y en gran medida desprofesionalizada donde se combinan el autoabasto con la producción para el intercambio; asociaciones de trabajadores donde la forma salario, aunque existente, no es cualitativamente dominante en las prestaciones laborales; unidades de producción, consumo y convivencia presididas por la lógica del bienestar en las que el valor de uso coexiste con el precio pero sigue siendo el regulador de la producción y del intercambio. Es decir, que lo que Gorz imagina como una sociedad poseconómica y poscapitalista metropolitana es en la periferia una realidad preeconómica y precapitalista.

Precapitalista y no, porque en realidad estos microcosmos socioeconómicos campesinos en los que el desdoblamiento del valor de uso en valor de cambio no se impone intrínsecamente como inversión y como predominio del mercado y el lucro no son precapitalistas sino metacapitalistas o transcapitalistas. No remanente o herencia de otros modos de producir, sino sistemas de relaciones contemporáneos por derecho propio que se recrean una y otra vez en actividades como las agropecuarias, resistentes al modelo industrial del capital. Ámbitos atípicos donde los campesinos, los artesanos, las comunidades indígenas y otras quimeras preservan y reinventan la di-

versidad productiva, consuntiva y cultural como única estrategia viable de sustentabilidad y hasta de simple sobrevivencia.

Porque la diversificación y el policultivo, como opciones respetuosas de la sistémica diversidad de la naturaleza, dan lugar a una producción con requerimientos laborales variados y discontinuos que reivindica como virtuosa la multifuncionalidad del polifacético trabajador agrosilvopastoril: un laborante desprofesionalizado cuyo desempeño intermitente y sincopado se asemeja mucho a la plurihabilidad que demanda de las mujeres el llamado trabajo doméstico: “labores del hogar” que junto con las agropecuarias y las artesanales son el otro gran reducto del bricolaje y de su complemento intelectual, el “pensamiento salvaje” (Lévi-Strauss: 34-38), pues en la huerta, en la parcela, en el potrero, en el taller y en la cocina la razón científica no sufre a la intuición ni desplaza a los saberes heredados. Así, pues, la especialización profesional no lo es todo, también son creativos —y a veces mucho más placenteros— el amateurismo, la improvisación, el palomazo.

De esta manera, el límite que en el tránsito de los milenios le imponen al capital la revolución informática, la robótica, la ingeniería genética y la nanotecnología es el mismo que la naturaleza le impuso desde siempre y que por centurias se expresó en innumerables perversiones rurales: rentas territoriales, reparto diferencial de las utilidades, intervención económica del Estado en las actividades agropecuarias, recreación por el capital de la pequeña y mediana producción campesina y, más recientemente, reconocimiento y valoración de la plurifuncionalidad de lo rural y normalización de los modos diversos, adecuados, blandos, ecológicos, limpios y orgánicos de producir.

Así como la “economía moral” que Thompson descubre en la Edad Media pervive hasta nuestros días en la comunidad agraria y aun en la economía doméstica urbana, proyectándose al futuro en las experiencias autogestionarias, así la sociedad poseconómica que vislumbra Gorz para los países centrales es realidad a contrapelo y proyecto alternativo en los periféricos.

ECONOMÍA SOLIDARIA

Y de un tiempo a esta parte dicha socialidad alternativa se presenta también como una proliferante red de economía solidaria que vincula experiencias primermundistas y tercermundistas. Los Sistemas Laborales de Empleo, surgidos en los ochenta en Canadá y extendidos a otros países; la Red Global de Trueques, desarrollada en Argentina durante los noventa y que para el 2000 tenía 300 mil participantes; la Asociación Nacional de los Trabajadores

de Empresas de Autogestión y Participación Accionaria formada en Brasil durante los noventa; el Compromiso de Caracas firmado en 2005 por 263 empresas “recuperadas” por los trabajadores de ocho países latinoamericanos; la Red Liliput que debutó con el arranque del nuevo milenio en Italia e impulsa, entre otras cosas, el consumo crítico; los artistas que animan el Creative Commons; los *hackers* libertarios del *Software* Libre son algunas de estas experiencias, muchas de las cuales forman parte de movimientos sociales reivindicativos.

Para Alain Lipietz la economía solidaria debe verse como un “tercer sector” que a diferencia del mercado, en el que encarna el “intercambio”, y el Estado, en el que se materializa la “redistribución”, restituye el comunitarismo a través de la “reciprocidad”. Una reciprocidad que no excluye al mercado, pues el “tercer sector” realiza operaciones comerciales, ni al Estado pues recibe subsidios (Lipietz: 113-119). Otros autores tienen lecturas diferentes del mismo fenómeno. Un apretado recuento del amplio espectro de la economía alternativa puede encontrarse en *Para ampliar el canon de la producción* (De Sousa y Rodríguez: 130-201), texto que recoge experiencias donde de diversas formas se reconcilian la realidad y la utopía desplegando una pluralidad doctrinaria y fáctica que no es lastre sino signo de la vitalidad de una economía alternativa que se niega a encerrarse en teorías y modelos únicos.

Desde sus primeras acciones el Movimiento de los Trabajadores Rurales sin Tierra (MST) de Brasil impulsó formas asociativas tanto en los campamentos de los demandantes como en los asentamientos de los ya posesionados. En 1989 la ocupación de la hacienda Pendengo, en el estado de Sao Paulo desemboca en un plan autogestivo llamado Proyecto Libertad cuyos principios son exigir una escritura colectiva, trabajar la tierra juntos en una cooperativa de producción, buscar financiamientos alternativos, vender directamente a la población eliminando a los intermediarios (Fernández: 144).

En un contexto socioeconómico muy distinto, los “piqueteros” argentinos desarrollan también la producción autogestionaria. Así el Movimiento de Trabajadores Desocupados de la Coordinadora Aníbal Verón tiene panaderías, carpinterías, talleres de confección de ropa, zapaterías, bloqueras, huertas comunitarias, guarderías y bibliotecas, entre otras empresas de economía solidaria que no sólo reducen la dependencia respecto de los subsidios al desempleo dándole base material a la autonomía; si hemos de creer a Raúl Zibechi también subvierten el modelo de división del trabajo surgido del régimen fabril: “En efecto, si los propios trabajadores son los que organizan el trabajo, los que lo llevan adelante y los que lo evalúan, y todo lo hacen colectivamente, los principios del taylorismo se vienen a pique” (Zibechi: 153).

En Venezuela, el golpe contra el presidente Chávez perpetrado en abril de 2002 y rápidamente revertido; el paro patronal de 2002-2003 y el sabotaje petrolero de esos mismos años, también derrotados por la movilización popular, desembocan en una oleada de reducciones salariales, recortes de personal y cierres de empresas. Desarticulación económica a la que los trabajadores responden luchando por sus derechos laborales, pero también tomando fábricas paradas en la industria textil, del papel, de plásticos, de perfumería y de válvulas. “Las empresas que cierran los neoliberales las abrimos nosotros”, es la consigna; aunque esto sólo es posible cuando los trabajadores cuentan con el apoyo del Estado, lo que en Venezuela ocurre con base en el Acuerdo Marco de Corresponsabilidad para la Transformación Industrial de 2005 que prevé apoyos fiscales para lograr la “soberanía económica e inclusión productiva”. Para principios de 2006 esta política había permitido reactivar dos empresas cooperativas autogestionarias, la Industria Venezolana Endógena de Papel y la Industria Venezolana de Válvulas. En febrero de ese mismo año se constituye el Frente Revolucionario de Trabajadores de Empresas Recuperadas, Ocupadas y en Cogestión. Y procesos semejantes ocurren en Uruguay a raíz del gobierno progresista de Tabaré Vázquez quien apoya la reapertura de una empresa hulera cerrada por los patrones en 2002 y recuperada por los trabajadores (Hernández: 23-25).

En el tránsito de los dos siglos se han consolidado también asociaciones internacionales que promueven formas alternativas de financiamiento, por lo general inspiradas en el Grameen Bank de Bangladesh, de producción como la Federación Internacional de Agricultura Orgánica o de mercadeo como Comercio Justo Internacional. Desde los ochenta los principios de la agricultura sustentable y el comercio justo dieron lugar a cada vez más extensas relaciones solidarias entre productores campesinos de la periferia y consumidores metropolitanos que hoy encarnan en marginales pero cuantiosos flujos comerciales y sustentan a numerosas cooperativas agropecuarias que en otro contexto se habrían arruinado. Al respecto el caso del café mexicano es paradigmático pues a partir de 1988 en que la Unión de Comunidades Indígenas de la Región del Istmo (UCIRI) de Oaxaca y la fundación holandesa Max Havelaar crean un sistema de comercio justo sustentado en el trabajo cooperativo y el cultivo sustentable, el número de campesinos mexicanos organizados en torno a la producción sin agroquímicos y el mercadeo alternativo no ha dejado de crecer (Renard, Roozen, Vanderhoff). Al alba del tercer milenio casi la quinta parte de la superficie cafetalera del país —150 mil hectáreas donde trabajan principalmente unos 50 mil caficultores indígenas cultivadores de pequeñas huertas de alrededor de dos hectáreas cada una—

se maneja con procedimientos sustentables, y las cosechas certificadas como libres de agroquímicos reciben un sobreprecio que es mayor cuando además se venden en sistema del comercio justo. Gracias al desarrollo de formas alternativas de producción y mercadeo una parte sustantiva de la caficultura campesina pudo sobrevivir al desmantelamiento del Instituto Mexicano del Café y a la prolongada caída de los precios que siguió a la cancelación de los acuerdos económicos de la Organización Mundial del Café en 1988. Hoy cerca de tres millones de mexicanos rurales ubicados en las zonas más pobres del país y en su mayoría indígenas obtienen una parte importante de sus ingresos gracias a su inserción en la economía solidaria.

Como Gorz, Hirsch, Beck y muchos otros, Euclides André Mance coincide en que

gracias a la automatización, la informática y la biotecnología [los grandes capitales] dependen cada vez menos del trabajo vivo [...] generándose una multitud de excluidos cuyo potencial de trabajo no interesa más al capital [...] Frente a esta exclusión [surgen] diversas prácticas de economía solidaria [...] y una propuesta de realización de redes de colectivos solidarios, como una alternativa poscapitalista a la globalización en curso (Mance: 52, 53).

Y efectivamente, en 2001, durante la primera reunión realizada en Porto Alegre del Foro Social Mundial nacido de las movilizaciones de 1999 en Seattle, Estados Unidos, y de 2000 en Davos, Suiza, se lanza la Red Global de Economía Solidaria. En la perspectiva de Mance, la economía fraterna es a la vez resistencia, estrategia de repuesto y utopía:

Para las personas y organizaciones que consideran la estrategia revolucionaria bajo un paradigma de centralización política y de ruptura histórica abrupta, puede parecer extraño que una revolución antagónica al capitalismo pueda ocurrir bajo una estrategia de red, en donde lo económico y lo cultural no sean subalternos a lo político, y en la cual la realización progresiva y compleja de innumerables redes solidarias sinérgicamente integradas no sea ni una ruptura inmediata del sistema capitalista en una determinada sociedad, ni tampoco una mera reforma a tal sistema [...], sino la expansión efectiva de un nuevo sistema económico, político y cultural anticapitalista que crece negándole las estructuras y absorbiendo gradualmente las fuerzas productivas [...] constituyéndose el conjunto de estas redes en un nuevo bloque histórico (*ibid.*: 81, 82).

Una virtud no menor del planteamiento de Mance es que su punto de partida no es un paradigma que debiera aplicarse en todas partes sino la diversidad convergente de múltiples praxis sociales, de modo que la cons-

trucción de las redes de economía solidaria es compatible con la más amplia pluralidad de perspectivas.

EL SUBDESARROLLO DEL DESARROLLO

El derecho de los orilleros a no migrar, que en el fondo es el derecho a la esperanza en sus ámbitos de origen, no encontrará satisfacción en el inviable crecimiento de la economía periférica conforme al rancio modelo metropolitano de industrialización, paradigma que, además, ya mostró su límite ocupacional. La clave del derecho a quedarse está en la revalorización de la comunidad agraria y la economía campesina, y en un plano más general, en el reconocimiento y ponderación de las actividades domésticas, comunitarias y asociativas en pequeña y mediana escala no como remanentes del pasado ni como lastres tecnológicos y económicos, sino como prefiguración de un futuro posindustrial, poscapitalista, poseconómico.

Desde mediados del siglo pasado autores como Celso Furtado y André Gunder Frank llamaron la atención sobre las dificultades de desarrollarse a partir del llamado subdesarrollo:

Ciertamente, la expansión económica y política de Europa desde el siglo xv ha incorporado completamente a los países actualmente subdesarrollados al mismo proceso unitario de la historia mundial que ha originado simultáneamente el presente desarrollo de algunos y el actual subdesarrollo de otros (Gunder Frank: 54).

Sin embargo pese a sus argumentos, durante muchos años los latinoamericanos y otros orilleros vivimos una persistente ilusión: la de que algún día nuestros países transitarían a la “modernidad” siguiendo los pasos de las naciones “avanzadas”. Espejismo que todavía hace dos décadas trataron de vendernos los tecnócratas neoliberales argumentando que los “daños colaterales” asociados a la apertura comercial y al “ajuste estructural” serían resarcidos por el crecimiento de la economía y que los desocupados resultantes del forzoso “redimensionamiento” de la agricultura encontrarían acomodo en la impetuosa expansión de la industria y los servicios.

La hipótesis de que a la larga la expansión del capital es económicamente incluyente, de modo que la marginalidad es marginal, como la hipótesis simétrica según la cual la irresistible proclividad del capital a subsumir lo lleva a apropiarse tendencialmente de todo el trabajo, de modo que la marginalidad no es más que “ejército de reserva”, son planteos igualmente insostenibles. Como vimos más arriba, el capital devora compulsivamente

pero también excreta lo que ya no necesita. Y hoy el reto del gran dinero no está en cómo “proletarizar” a los campesinos y otros trabajadores por cuenta propia sino en cómo deshacerse a bajo costo de los millones y millones de personas redundantes: hombres y mujeres que no le son útiles ni como trabajadores ni como consumidores.

Al ser cuestionado por los revolucionarios rusos que se identificaban como “populistas” sobre el lugar que le asignaba a la comunidad agraria en la construcción de su utopía poscapitalista, Carlos Marx escribió, en una famosa carta de 1881 a Vera Zasulich, que “la comuna rural [...] es el punto de apoyo de la regeneración social de Rusia” (Marx-Engels, 1966: 140). Y así como el visionario alemán admitía hace ciento veinticinco años la posibilidad de que el comunitarismo precapitalista entroncara con el comunismo, así hoy los altermundismos metropolitanos tendrán que reconocer que en el mundo rural de la periferia, y en general en las estrategias de sobrevivencia y de resistencia de los marginados, hay algo más que nostalgia reaccionaria: hay recuerdos del porvenir.

REVOLUCIONES COMADRONAS O REVOLUCIONES LENTAS

Sin embargo para muchos pensadores de lo social la posibilidad de edificar un orden más justo y acceder al mundo nuevo dependen de que el viejo mundo haya desplegado todas sus potencialidades y este desarrollo integral del capitalismo como premisa de la transición a algo presuntamente mejor se concibe, además, como un proceso nacional. Para ellos la ausencia de revoluciones proletarias en los países centrales y el carácter agrario y periférico de las revoluciones del siglo xx no incita a reflexionar sobre las virtudes subversivas, visionarias y utópicas de los bordes de un sistema que es global, sino a tratar de explicar el fracaso de las revoluciones realmente existentes con base en la supuesta inmadurez de sus escenarios socioeconómicos nacionales.

El fenómeno del leninismo fue, hasta cierto punto, más el fruto de un fracaso que de una victoria: el fracaso de la revolución europea —escribe Sergio Tischler— [...] la ola revolucionaria mundial no logró transformarse en revolución triunfante en el centro del sistema y, por consiguiente, en modelo a seguir [...] Lenin [...] era conciente del carácter subdesarrollado de la experiencia rusa frente al Occidente más desarrollado (Tischler: 137).

Los saldos indeseables que a la postre tuvo la aventura civilizatoria que durante el siglo pasado emprendieron los campesinos, algunos proletarios de la periferia y muchos otros orilleros no puede leerse como evidencia de que la revolución ocurrió donde no debía de modo que los insurrectos pagaron con la derrota de sus subdesarrolladas ilusiones libertarias la osadía de haber intentado el asalto al cielo en los bordes y no en el centro. Afirmar que la revolución fracasó porque no sucedió en Europa como pretendieron en vano los comunistas de hace cien años es tirar a la basura un siglo de historia. Y de paso constituye una recaída en el determinismo.

El determinismo de izquierda tiene su origen no en la intelectualmente subversiva carta a Zasulich pero sí en otros textos de Marx. Las afirmaciones en el *Manifiesto comunista* que exaltan “la revolución de las fuerzas productivas modernas contra las actuales relaciones de producción” sugieren sin duda la idea de que el desarrollo de la tecnología y la cooperación en el trabajo son las premisas materiales de una nueva sociedad en gestación, de modo que bastaría con liberarlas de sus ataduras para propiciar el nacimiento de un mundo otro. Alumbramiento que, por las mismas razones, deberá suceder donde más desplegadas estén dichas fuerzas productivas, es decir, en los países centrales. En ésta lógica las revoluciones orilleras se habrían malogrado por ser algo así como sietemesinas.

La visión de las “fuerzas productivas” como el motor oculto de una historia que avanza empujada por los cambios progresivos en las tecnologías y las formas de cooperación, las cuales al entrar en contradicción con las relaciones de producción propician la mudanza del orden social, hace de la revolución un fenómeno crepuscular que se impone fatalmente al final de la jornada cuando el nuevo régimen está maduro en el seno del antiguo. De esto deriva la idea de que la eclosión debe ocurrir en los países más desarrollados pues ahí lo nuevo (la gran industria, la concentración y centralización de la producción, la socialización del trabajo) ha madurado plenamente, de modo que el alumbramiento de un mundo inédito es posible y necesario.

Esta revolución “partera de la historia”, que ocurre cuando la violencia social libera a las fuerzas productivas mal contenidas por las anteriores relaciones de producción y por el viejo sistema político, dando a luz un orden distinto que, sin embargo de algún modo ya existía y demandaba ser liberado, fue criticada a mediados del siglo pasado por Max Horkheimer quien veía en ella una prolongación del fatalismo hegeliano.

Según Hegel —escribe quien fuera uno de los fundadores de la Escuela de Francfort—, las etapas del espíritu del mundo se suceden unas a otras con una

necesidad lógica, no es posible saltar ninguna de ellas. En esto Marx le fue fiel. La historia aparece como un desarrollo sin solución de continuidad. Lo nuevo no puede empezar antes de que haya llegado su tiempo [...] Su error metafísico, pensar que la historia obedece a una ley inmutable, es compensado por su error histórico: pensar que es en su época cuando esta ley se cumple y se agota (Horkheimer, 2006: 55, 56).

Más temprano aún, y en nombre de un marxismo que luego definirá como “filosofía de la praxis”, Antonio Gramsci se desmarca del determinismo economicista de ciertos socialistas. En un artículo publicado a los 26 años en *El grito del pueblo*, de Turín, en 1918 y con motivo del triunfo de la revolución rusa, el futuro fundador del partido comunista italiano afirma que el marxismo “coloca siempre como máximo factor de la historia no a los hechos económicos en bruto, sino al hombre, a la sociedad de los hombres que se asocian entre sí, se entienden entre sí, desarrollan a través de esos contactos una voluntad social colectiva” (Gramsci). Y cinco lustros después, en un ajuste de cuentas con las críticas de Benedetto Croce al economicismo marxista, Gramsci cuestiona el idealismo del creador de la “filosofía del espíritu” pero recupera su énfasis en el sujeto, en la libertad, en la política y en la cultura que el reduccionismo “materialista” del marxismo corriente había vuelto patrimonio del pensamiento idealista:

La concepción [...] de la historia como historia ético-política —escribe—, no debe ser [...] rechazada sin más [pues] representa esencialmente una reacción ante el “economicismo” y el mecanicismo fatalista [...], que ha llamado enérgicamente la atención sobre la importancia de los hechos de cultura y de pensamiento en el desarrollo de la historia [...], sobre el momento de la hegemonía y del consentimiento como forma necesaria del bloque histórico concreto (Gramsci, 1958: 199).

El problema más importante [es] discutir [...] si la filosofía de la praxis excluye la historia ético-política, esto es, si no [...] da importancia a la dirección cultural y moral y juzga a los hechos de superestructura como meras “apariencias”. Se puede decir que la filosofía de la praxis no sólo no excluye la historia ético-política sino al contrario, la fase más reciente de su desarrollo consiste precisamente en la reivindicación del momento de la hegemonía como esencial en su concepción estatal y en la “valorización” del hecho cultural, como necesario frente a los puramente económicos y políticos (*ibid.*: 189).

La crítica al determinismo de izquierda no podía desarrollarse con fuerza cuando el discurso socialista llamaba a la inminente revolución y —aunque fuera falaz— le resultaba políticamente útil el argumento de que el nuevo

mundo estaba maduro en el seno del antiguo. En cambio, a fines de los treinta y en los cuarenta del siglo pasado, cuando se ciernen sobre Europa la amenaza del nazismo y el fascismo pero también la desilusión por la naturaleza autoritaria de un “socialismo real” que reproduce la alienación del trabajador a la economía y del ciudadano al Estado, la idea de que el nuevo mundo que deseamos es la prolongación del anterior resulta francamente insostenible y es natural que la crítica de izquierda enfatice la ruptura como esencia de la revolución liberadora. Una ruptura que es necesaria siempre y no sólo cuando las condiciones están “maduras”.

Para Horkheimer la idea de una revolución partera que se limitaría a actualizar lo que ya está a punto es otra versión de la vieja idea de “progreso”: un desarrollo no dialéctico que inevitablemente conduce a una forma superior —y más nefasta— del propio sistema presuntamente preñado. En contraposición subraya lo que la revolución debe tener de ruptura: “el final de la explotación [...] ya no es una aceleración del progreso sino el salto que sale del progreso [...] Hablar del tránsito a la libertad rompe con el movimiento automático” (Horkheimer: 60, 61). Y de ahí pasa a cuestionar toda prefiguración de la sociedad libre: “No se puede determinar lo que una sociedad libre hará o dejará de hacer” (*ibid.*: 61).

Al reivindicar la revolución como quiebre, no como prolongación del desarrollo anterior sino como salto fuera de ese desarrollo, Horkheimer rechaza también que pueda anticiparse el contenido de un nuevo orden que, al contrario, debe ser hazaña de la libertad. Sin embargo su argumento se sigue moviendo en el paradigma de la revolución como condensación política en breve tiempo, como abrupto viraje y en última instancia como una suerte de parto. Un modelo del cambio histórico que sólo resulta convincente en la hipótesis de que lo nuevo ya está maduro y la ruptura servirá para liberarlo, pues cuando este supuesto se rechaza la revolución entendida como “tránsito a la libertad” pareciera un salto al vacío donde sólo está claro lo que habrá que dismantelar pero no lo que habrá de sustituirlo.

Para escapar al atolladero de la emancipación vista como culminación de un embarazo puede ser útil regresar críticamente a la idea de que las fuerzas productivas presuntamente aprisionadas por las relaciones de producción capitalistas esperan ser liberadas por la comadrona revolucionaria. Unas fuerzas productivas que, en verdad, no son de ningún modo virtuosas pues han sido desarrolladas por el capital a su imagen y semejanza, de modo que constituyen la expresión material del sistema en los ámbitos de la producción y del consumo, del Estado y de la sociedad, de lo público y de lo privado. Unas fuerzas productivas alienantes por su íntima configuración y no sólo por el

régimen de propiedad que las contiene. Un ominoso hombre de hierro que no prefigura la utopía libertaria sino todo lo contrario. En estas condiciones la revolución no puede verse como alumbramiento, como evento crepuscular, o al modo en que Hegel concibe el advenimiento del espíritu absoluto: como lechuza de Minerva que sólo vuela al atardecer cuando un ciclo está a punto de terminar y lo nuevo se encuentra listo para ser actualizado.

Tiene razón Horkheimer: la revolución no puede pensarse como culminación del desarrollo sino como salto fuera de ese desarrollo, como salida de un proceso para iniciar otro radicalmente nuevo. Entonces lo que algunos seguimos llamando revolución es el punto de quiebre —o mejor dicho los múltiples puntos de quiebre agrupados en una época de crisis pero dispersos en el espacio y en el tiempo— donde un sistema-mundo de larga duración cuya vitalidad se ha agotado y está en decadencia comienza a ser premeditadamente desmantelado de diversas maneras y en muchos sitios a la vez con el propósito de sustituirlo progresivamente por algo distinto: por mundos otros que habremos de inventar entre todos inspirándonos no tanto en la parte presuntamente progresiva de las fuerzas capitalistas de producción como en lo que se desarrolla al margen del orden hegemónico y a contrapelo de las inercias, en las comisuras, las grietas, las costuras del sistema.

Así las cosas, revolución es cualquier cosa menos un parto pues aun si incluye virajes abruptos y cambios políticos intensos condensados en cortos lapsos, su condición realmente subversiva dependerá de la continuidad, acumulación y rumbo de las mudanzas. Porque si las fuerzas productivas del capital no son liberadoras sino que constituyen en sí mismas un opresivo hombre de hierro, desguanzarlo del todo y sustituirlo por artilugios físicos y espirituales fraternos y solidarios demandará revoluciones lentas. Lentas pero tozudas, persistentes, aferradas. Entonces, frente al utopismo presuroso, urgido, atrabancado, propongo un utopismo que no coma ansias pero trabaje aquí y ahora en disfrutables anticipos de su proyecto. Tiene razón Boaventura de Sousa Santos: “la paciencia de la utopía es infinita”, pero no todo son Utopías con mayúscula, épicas pero posdatadas; también están las utopías modestas pero actuales y tangibles, utopías hechas a mano como las buenas bufandas, no domingueras sino del diario; utopías de andar por casa.

Que el nuevo orden no madure dentro del viejo en espera del alumbramiento revolucionario no quita que podamos tener, aquí y ahora, la gozosa experiencia de la utopía. Más aún, debemos tenerla pues sin esa vivencia anticipada del futuro el mundo otro sería una pura y fría construcción intelectual, una memoria de cálculo, un plano arquitectónico en vez de un viaje compartido. La rebelión se justifica por tanto sufrimiento y tanta injusticia

pero también porque en el mercantilismo absoluto la felicidad es una rareza, una condición huidiza y casi siempre excluyente. Para decirlo en términos de Sartre, en el mundo de la escisión y la inversión crónicas lo “práctico inerte” derrota una y otra vez al “grupo en fusión”. Pero aunque efímera, la fugaz experiencia trascendente basta para mantener encendida la lumbre utópica. Y si el gozo presente es lo que es, pero constituye también un recuerdo del porvenir: una suerte de avance, de anticipo, de probadita, de trailer entonces la utopía podrá definirse de muchas maneras pero siempre como un orden donde la felicidad sea una experiencia más frecuente y mejor repartida.

IMAGINACIÓN POLÍTICA Y EXPERIENCIA UTÓPICA

Las verdaderas revoluciones son morosas porque su cometido no es alumbrar un cuerpo social ya formado sino modificar de raíz el mundo material en entredicho. Tarea que demanda ambiciosos programas de transformación que se deben ejecutar mediante ingeniería social. Tal es el caso de los magnos planes reconstructivos que siguieron a los vuelcos políticos revolucionarios del siglo xx en países de precario desenvolvimiento como Rusia o China, que en algunas décadas de arduos y a la postre compulsivos esfuerzos humanos edificaron órdenes nuevos —buenos, malos o peores pero en todo caso inéditos en cuanto a la vía seguida— mediante “planes quinquenales”, “saltos adelante” y otros instrumentos prospectivos; o como las transformaciones que en justicia distributiva, recuperación de la soberanía sobre recursos y sectores económicos estratégicos y restauración democrática del tejido social y de la dignidad ciudadana están emprendiendo en el arranque del tercer milenio países de América Latina como Venezuela, Bolivia y Ecuador, mudanzas históricas que en todos los casos suponen un nuevo pacto social y una drástica renovación de las instituciones públicas. Pero la ingeniería societaria no tiene que ser de escala nacional, puede circunscribirse a ciertas regiones, como aquellas de Chiapas donde en poco más de una década las comunidades rebeldes y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) han puesto en pie un modelo autogestivo de administración pública insurgente llamado “juntas de buen gobierno” que aborda con prestancia problemas de producción económica, de servicios, de seguridad y de justicia, entre otros, mediante aparatos estatales abiertos y autogestionarios. Hay también construcciones socioeconómicas alternas que en diferentes escalas, pero siempre a contrapelo del orden imperante, desarrollan procesos de producción y mercadeo sustentados en una lógica no capitalista que remite a la ética económica popular que estudió y

bautizó Thompson en *La economía moral de la multitud*. Al experimentar con socialidades más democráticas y justas, y:

mirar más allá de lo existente —escriben De Sousa y Rodríguez aludiendo una idea de Erik Wright (*Recasting Egalitarianism*)—, dichas formas de pensamiento y práctica ponen en tela de juicio la separación entre realidad y utopía y formulan alternativas que son suficientemente utópicas como para implicar un desafío al status quo y son suficientemente reales como para no ser fácilmente descartables por ser inviables (De Sousa, 2006: 133).

Estas grandes y pequeñas obras públicas son, por lo general, visionarias y de inspiración generosa pero acotadas en su ritmo y extensión por las condiciones materiales y espirituales en que se desarrollan. Se trata del lado no fatalista pero sí posibilista del otromundismo, una vertiente del cambio social necesitada de proyecciones, estudios de factibilidad, análisis costo-beneficio y rutas críticas cuyo éxito o fracaso se medirá, entre otras cosas, con indicadores cuantitativos de desarrollo humano (que no necesariamente de crecimiento económico), de distribución del ingreso, de acceso a los servicios, de ahorro de energía etcétera. Son éstas, transformaciones cuya profundidad y enjundia dependerán de la perseverancia, rigor prospectivo y grado de participación popular con que se impulsen mudanzas que por su propia naturaleza devienen morosas y paulatinas. Además, en la vertiente del cambio histórico que nos ocupa, las cadenas causales no pueden violentarse sin pagar el costo y no habrá de lograrse más que aquello cuyas condiciones de posibilidad materiales y espirituales ya existen en la sociedad en cuestión. La ingeniería social revolucionaria o reformista puede llevar a la restauración del viejo orden con otra máscara o puede “saltar fuera del progreso”, avanzando por rutas originales como pretendía Horkheimer; en cualquier caso se mueve en el terreno fangoso de la necesidad y la escasez, siempre acosada por la inercia de los aparatos. Pero en tan prosaica revolución ¿dónde quedó la poesía; dónde está la inspiración utópica entendida como vivencia liberadora y no como los presuntos planos constructivos de la nueva sociedad?

La genealogía de “la revolución” tiene una insoslayable vertiente mítico-religiosa. La necesidad simbólica y material de refundar periódicamente el mundo es más antigua que el capitalismo y también más profunda. Quizá porque los hombres nacemos y morimos casi todas las grandes civilizaciones han albergado la creencia de que ningún orden terrenal es eterno; que todos llegan a su fin, el cual es a la vez un nuevo principio. La espera de un *Meshiah* libertario en el sionismo mesiánico, de la Parusía o segundo advenimiento del *Christos* en el cristianismo milenarista y del toque de trompeta de *Israfel* en

el islamismo, pero también la inminencia del triunfo definitivo de Oromuz sobre Arriman en el *Zend-Avesta* persa, el crepúsculo y renacimiento de los dioses en las mitologías escandinavas y germánicas, la creación y destrucción periódicas de los soles y de los hombres en el pensamiento mesoamericano remiten a la transcultural convicción de que la muerte engendra vida, una marca de fábrica que se origina en la condición perecedera de los individuos humanos, al fin seres biológicos. No hay que esperar a Marx con su idea de que la revolución comunista señalará el principio de la “verdadera historia” para encontrar movimientos que anuncian el fin del mercantilismo radical sea por consideraciones mítico-religiosas, morales o científicas. Y pese a que en el *Manifiesto* escrito en 1848 Marx y Engels presentan al moderno comunismo como superación científica del igualitarismo “rudimentario” y “soñador” de movimientos ingenuos y pensadores como Babeuf, Saint-Simon, Fourier y Owen, el hecho es que el “socialismo utópico” de fines del siglo XVIII y principios del XIX, o aun el de Müntzer del XVI, reaparecen transmutados en el otromundismo del XXI. Quizá porque el lado “científico” del proyecto poscapitalista está en terapia mientras que su lado utópico goza de buena salud.

La utopía que importa no es tanto Arcadia posdatada como epifanía: experiencia colectiva que salta fuera del torrente causal y por un rato se apropia simbólicamente del cosmos, resignificación efímera de una realidad de suyo hostil y sin sentido, experiencia extática que prefigura el otro mundo posible no como escenografía sino como vivencia compartida. Al analizar las movilizaciones pacifistas Alberto Melucci remite a un componente de “utopismo moral” que designa algo parecido a lo que aquí llamo experiencia utópica, y afirma que:

[...] no es únicamente un fenómeno contemporáneo. Todo sistema social contiene cierta dosis de expectativas de tipo moral y totalizador en relación con la felicidad, la justicia, la verdad [...] Los grandes procesos colectivos ofrecen un canal para expresar este utopismo moral (Melucci: 96).

Sin duda, los movimientos sociales son propicios a las vivencias colectivas que trascienden y retotalizan simbólicamente el mundo en cuestión, pero la experiencia utópica forma parte de un orden de eventos humanos más amplio que incluye, entre otros, el carnaval del medioevo y el renacimiento que estudió Mijail Bajtin: un rito anual por el cual mediante el recurso de lo grotesco “toda jerarquía es abolida” (Bajtin: 225); así como el aquelarre del que se ocupó Carlo Guinzburg: una experiencia extática transcultural que desquicia el orden imperante para dramatizar simbólicamente la irrupción periódica del caos primordial seguida de una refundación cósmica (Guinzburg: 157).

Todo lleva a pensar que el mundo no es habitable sin alguna clase de experiencia trascendente que restaure simbólicamente el sentido de las cosas. Pareciera que la reproducción de un orden social desgarrado requiere por fuerza de experiencias utópicas que restituyan fugaz y virtualmente los valores ausentes. Y también en el marco de las luchas libertarias es necesario el éxtasis utópico colectivo como prefiguración pasajera pero caladora de un mundo otro. Si no fueran tocados de vez en cuando por la magia de la utopía viviente, los movimientos sociales no serían más que las aburridas convergencias circunstanciales de individuos movidos por el cálculo de costos y beneficios que quisiera cierta sociología anglosajona de la acción colectiva.

A veces el trance utópico se presenta espontáneamente como resultado de una confluencia casual de circunstancias, como cuando vimos al pueblo de la Ciudad de México organizándose para socorrer a las víctimas del terremoto de 1985, un cataclismo que pasmó a los personeros del Estado y galvanizó a la sociedad civil. Pero con más frecuencia resulta de decisiones premeditadas que en adición a sus eventuales propósitos utilitarios tienen funciones proféticas. Son éstas acciones desplegadas en el marco de lo que llamaré imaginación política, por analogía con la “imaginación poética” que analiza Gastón Bachelard en *La poética del espacio*.

A diferencia de la prosaica política pragmática, siempre con un dejo de “realpolitik”, la imaginación política “nos desprende a la vez del pasado y de la realidad. Se abre en el porvenir” (Bachelard: 28). Como las imágenes que resultan de la acción poética, las acciones utópicas gestadas por la imaginación política “no tienen pasado”, o teniéndolo no le rinden tributo ni son su obsecuente prolongación; y “no pasan por los circuitos del saber”, o cuando menos no de los saberes inmediatos y eficientes sino de otros más profundos. La imaginación política utópica —que es también una política de la imaginación— “escapa a la causalidad” no por incondicionada sino por radicalmente original, por ontocreativa. Las experiencias utópicas son discontinuidades en el campo de un orden causal que encadena el futuro al pasado. Más que expresiones de libertad son actos de liberación por cuanto dramatizan simbólicamente la posibilidad de ir más allá de la necesidad que nos ata a lo real como horizonte de lo posible. El trance utópico colectivo no es “la revolución” en lo que ésta tiene de ardua subversión material, pero sin experiencias extáticas las grandes obras públicas de la ingeniería social revolucionaria no podrían “romper con el movimiento automático” como demanda Horkheimer. Dice bien Bachelard —quien cultivó la filosofía de la ciencia pero también la estética—: “A la función de lo real [...] hay que añadir una función de lo ideal [...] ¿Cómo prever sin imaginar?” (*ibid.*: 28).

EL AURA

La hipótesis del parentesco entre vivencia artística y experiencia utópica da para más y la estiraré apoyado en sugerencias contenidas en el ensayo *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, donde Walter Benjamin le atribuye a las piezas artísticas tradicionales la posesión de un “aura” que remite a lo “ritual” y a lo “mágico”: una trascendencia que describe como “apareamiento único de una lejanía [...] cercana” (Benjamin, 2003: 47). Halo que, según él, se desvanece en artes tecnológicamente sustentadas como la fotografía y el cine las cuales al propiciar la reproducción se deshacen de la autenticidad e irrepetibilidad del que llama “valor de culto” para sumergirse en el “valor de exhibición”, que si bien es secular y profano es también masivo e incluyente. Aunque centradas en la mudanza que significa el arte basado en “aparatos”, las reflexiones de Benjamin remiten igualmente a otra revolución tecnológica entonces en curso: la emprendida por la Unión Soviética desde la tercera década del siglo pasado; un proyecto sustentado en “la interacción concertada entre la naturaleza y la sociedad” (*ibid.*: 56), que es posible gracias a la planeación social y la planeación técnica que —le parece— se están desarrollando en el país de los soviets. La potencia libertaria de la que llama “segunda técnica” radica en que es capaz de solventar los grandes problemas sociales, aunque posponiendo la resolución de cuestiones vitales para el individuo como las que tienen que ver con el cuerpo, y que eran materia de la “primera técnica”, aquella que a través del ritual buscaba salidas ilusorias, inmediatas y en última instancia de carácter mágico.

Cuanto más se amplíe el desarrollo de la humanidad, más abiertamente retrocederán las utopías referidas a la primera naturaleza (en especial al cuerpo humano) frente a las que atañen a la sociedad y a la técnica; aunque se trate, como es obvio, de un retraso provisional. Los problemas de la segunda naturaleza, los sociales y los técnicos, estarán ya muy cerca de su solución cuando los primeros —el amor y la muerte— comiencen apenas a esbozarse [...] Sade y Fourier se proponían una realización inmediata de la vida dichosa. Un lado de la utopía que en Rusia, en cambio, pasa ahora a segundo plano. En compensación, la planificación colectiva se conecta con una planificación técnica cuya medida es de alcance planetario (*ibid.*: 122).

Deslumbrado por el lado positivo de una tecnología que a mediados de los treinta del siglo pasado parecía subvertir el fundamento mismo de la experiencia estética tradicional y prometía revolucionar la vieja sociedad,

Benjamin sostiene que así como la epifanía del arte tradicional da paso a la socialización del arte basado en aparatos, la ilusoria felicidad inmediata de los antiguos utopistas cede su lugar a una planeación social y tecnológica que al resolver progresivamente los grandes y profanos problemas colectivos permitirá abordar después los insondables y metafísicos problemas del individuo. Lástima que su luminosa profecía no se cumplió y sí se realizaron las sombrías predicciones de otros miembros de la escuela de Fráncfort como Horkheimer y Marcuse. Y la esperanza de Benjamin se frustró, cuando menos en parte, porque la planeación social y la apuesta tecnológica del socialismo real enterraron la inspiración utópica bajo toneladas de coerción laboral y policiaca, de modo que la “vida dichosa” que prometían los libertarios utópicos no sólo se dejó para más tarde sino que de plano se canceló.

Saquemos nosotros la lección histórica que el suicidio de Walter Benjamin en 1940 le impidió extraer por sí mismo: las técnicas reproductivas en el arte ponen “en lugar de su aparición única, su aparición masiva” (*ibid.*: 44), del mismo modo que la construcción social del mundo otro debiera socializar y normalizar las antes fugaces y en cierto modo excluyentes experiencias utópicas. Pero si “lo que se marchita de la obra de arte en la época de su productividad técnica es su aura” (*ibid.*: 44), lo que se marchita de la utopía al institucionalizarse es el éxtasis otromundista como fuente de inspiración. Porque así como la epifanía política corre el riesgo de ser tan elitista como la experiencia estética del arte aurático, la utopía socialmente instituida es tan proclive a la inercia y la serialización como lo es el arte técnicamente reproducible. La clave del dilema está, a mi juicio, en no contraponer como excluyentes o sucesivas a las que son caras de una misma moneda: la ingeniería social y la experiencia utópica, la prosaica materialidad de las grandes obras públicas y el fulgurante éxtasis otromundista. La ceñida y bella definición que del aura del viejo arte hace Benjamin: “aparecimiento único de una lejanía [...] cercana”, no tiene por que ser anacronismo proveniente de sociedades donde el rito y la magia ocupaban el sitio que hoy tienen la nueva tecnología y el “socialismo científico”. Porque en el juego de la utopía Marx no mata a Sade ni a Fourier, y el acceso socialmente mediado a la “vida dichosa” será eterna promesa posdatada si no somos capaces de experimentarla inmediatamente así sea en las costuras del sistema o en la brevedad del rapto profético. Si no atendemos aquí y ahora las cuestiones del cuerpo físico y metafísico: “el amor y la muerte”, la ardua construcción social del porvenir resultará gris, desangelada, rutinaria y a la postre fallida.

IMAGINACIÓN... Y POSIBILISMO

La imaginación utópica se encama con el buen realismo político y precisamente porque trasciende a lo instrumental y a la chata razón eficiente, provee de cohesión identitaria a los movimientos dando contenido simbólico a la contrahegemonía. “Los actores sociales son capaces de ir más allá de la lógica lineal de estímulo-respuesta” (Melucci: 57). “La acción colectiva actúa también como multiplicador simbólico [...] puesto que no está guiada por criterios de eficacia” (*ibid.*: 104), escribe Melucci.

Y la historia nos proporciona ejemplos notables de este “ir más allá” manteniendo los pies sobre la tierra como la inspiradora creatividad obrera en la Comuna de París de 1871, la luminosa Comuna Campesina de Morelos en 1915 o el poder de la imaginación juvenil en 1968.

El mismo sentido anticipatorio tienen en el arranque del siglo xx los soviets rusos y los consejos alemanes e italianos impulsados por los comunistas como contrapunto social de los partidos revolucionarios. “¿Cómo soldar el hoy con el mañana satisfaciendo la urgente necesidad del proyecto y trabajando provechosamente por crear y anticipar el porvenir?”, escribe Gramsci en un artículo publicado en Nuevo Orden el 21 de junio de 1919. Su respuesta son los consejos obreros y campesinos que prefiguraron la democracia de los trabajadores y deberán convertirse en el esqueleto del estado socialista.

En nuestros días el EZLN ha hecho brillante uso de la imaginación política convirtiéndose, quizá por ello, en uno de los iconos inspiradores de la nueva izquierda altermundista. El primer encuentro de la Convención Nacional Democrática, realizado a fines de 1994 en la comunidad de Guadalupe Tepeyac en plena Selva Lacandona fue una espectacular puesta en escena donde hubo pueblo en armas (unas de madera y otras de verdad) y discurso nocturno del subcomandante (Marcos en plan de Votan-Zapata, iluminado por reflectores y encuadrado por dos enormes banderas nacionales al modo del salón de plenos del Congreso de la Unión), para culminar en un providencial diluvio tropical que tronchó la arboladura y desgarró las velas pero también aplacó los enconos políticos evitando el naufragio prematuro de la nave de Fitzcarraldo. La convocatoria era una carta del EZLN para comprometer al candidato presidencial Cuauhtémoc Cárdenas a que, de triunfar en las elecciones, estableciera un gobierno de transición que llamara a un nuevo Constituyente y emitiera una nueva Constitución, pero ante todo la Convención fue una conmovedora experiencia colectiva, un trance iniciático por el que los seis mil participantes abordamos por unas horas el barco de

la utopía realizable (efímera Arcadia virtual que, por cierto, estuvo muy lejos de ser un remanso de paz). Años más tarde, en 2001, el EZLN convocó a la Marcha del Color de la Tierra, una caravana encabezada por Marcos y 25 dirigentes zapatistas que durante casi dos semanas recorrió en espiral doce estados de la República culminando en la plaza mayor de la capital con un gran mitin donde en nombre de todos los colores de la diversidad étnica se demandó el reconocimiento constitucional de los derechos autonómicos de los pueblos indios. El despliegue no fue suficiente para que el Congreso aprobara la reforma en los términos acordados, pero para cientos de miles de indígenas y no indígenas sumarse al insólito convoy o presenciar su paso fue una experiencia trascendente que los ratificaba en su convicción libertaria.

Años después, en los comicios del 2 de julio de 2006 y antes, durante el periodo preelectoral, el derechista gobierno mexicano se confabuló con los poderes fácticos para impedir a como diera lugar que llegara a la Presidencia de la República el candidato de la izquierda Andrés Manuel López Obrador quien en respuesta al fraude convocó a los inconformes. La respuesta fue un vivac rebelde de nueve kilómetros a partir de la plaza mayor y por las principales calles de la capital en el que durante casi dos meses decenas de miles de airados ciudadanos se inventaron una suerte de Macondo de la resistencia, una versión del país a escala —México condensado en 47 campamentos, uno por entidad federativa y por delegación capitalina— donde la cólera inicial por el atropello se fue trocando en la alegría de ser muchos (dos millones en la marcha del 30 de julio), de estar juntos y de compartir el pan y la esperanza. Ocurrieron ahí casi cuatro mil actividades culturales, desde teatro de títeres hasta conciertos sinfónicos, pero también amores repentinos, amistades eternas, pleitos tropicales (tan súbitos y breves como estruendosos), casorios, nacimientos, todo durante una multitudinaria comunión utópica que caló hondo en quienes la cursaron.

Una ritualización de la experiencia utópica es la llamada “mística”: *performances* de sentido simbólico y contenido libertario con que el brasileño Movimiento de los Sin Tierra (MST) inicia todos sus encuentros y que a través de La Vía Campesina se extendió a otras organizaciones rurales que lo han adaptado a diferentes tradiciones culturales. Más allá de sus objetivos políticos inmediatos, las marchas populares en manifestación cumplen también funciones catárticas por cuanto a través de un recorrido compartido que unifica a los diversos en torno a una causa representan simbólicamente una manera otra de asumir la vida y la historia: no como destino sino como hazaña y proyecto colectivo. Por eso lo mejor de las marchas son las propias

marchas, mientras que su culminación es con frecuencia anticlimática pues para los buenos utopistas más que llegar lo que importa es hacer camino.

Pero hay excepciones memorables en que el momento mágico de una caminata política multitudinaria viene al final.

Al llegar a Zitácuaro el griterío se hizo ensordecedor. Las calles estrechas repetían el eco de las consignas y al estallido de los cohetes se sumó el estruendo de los gritos y la música. La “gente bien” contemplaba pasmada el insólito espectáculo [...] Inevitablemente alguien gritó: ¡Ahí vienen los indios! [...] En la cárcel [...] esperaban los cinco comuneros, pero frente al [penal] una ominosa fila de policías judiciales armados con ametralladoras R-12 esperaba también. Nadie había pensado recurrir a la violencia para liberar a los presos, pero las autoridades no quisieron darse por enteradas [...] A las siete de la tarde el contingente [...] desembocó en la plaza [...], las consignas aumentaban de tono y la banda de Tarejero tocaba sin parar. Pronto las sonrisas displicentes de los agentes del orden se cambiaron por un nervioso masticar de chicles. Y cuando, por fin, la vanguardia se detuvo [...] la tensión se hizo insoportable. Frente a la fila de hombres fuertemente armados se agitaba una masa vociferante de apariencia amenazadora, cualquier cosa podía pasar. Y sucedió lo inesperado: sin previo acuerdo ni consigna alguna, la vanguardia comenzó a bailar. Ante el pasmo de los rumiantes policías la tensión estalló en danza multitudinaria. Y cuanto más estrepitosa sonaba la banda más alto saltaban los danzantes y con mayor entusiasmo revoloteaban los sarapes [...] (Bartra, 1984: 15).

La salida utópica al embrollo se debió a la proverbial imaginación política de Efrén Capiz, dirigente de la Unión de Comuneros Emiliano Zapata y orquestador de la marcha.

Quizá la magia de la palabra “revolución” radica en que evoca estos raptos libertarios. Porque las revoluciones verdaderas son lentas y a la vez fulgurantes: producto de la ingeniería social pero obra también de la imaginación utópica que nos aporta no tanto la dramaturgia como la vivencia anticipada de los otros mundos posibles.

¿LO QUE HACE LA MANO HACE LA TRAS?:
DEL “PRIVILEGIO DEL ATRASO” AL *ETHOS* BARROCO

La idea de transitar a la “modernidad” por el mismo camino que antaño recorrieron las metrópolis es una terca ilusión de los orilleros de talante liberal. Espejismo que comparten con aquellos revolucionarios para quienes

sólo desde el capitalismo desarrollado se accede al poscapitalismo. Sin embargo desde hace más de un siglo y medio algunos libertarios ubicados en el “atraso” se empeñan en encontrar un atajo a la utopía. Porque los metropolitanos —que a veces se sienten la avanzada de la civilización— son proclives a las visiones unilineales y deterministas de la historia, cuando menos para los que vienen detrás. En cambio los rezagados de la periferia tendemos a cuestionar un determinismo unilineal que nos condena al anacronismo y la excentricidad: a ser zagueros siempre a la espera de que la “civilización” o la “revolución” llegue por fin a los arrabales.

En un ensayo reciente, Boaventura de Sousa Santos ubica en el artículo de José Martí titulado “Nuestra América” el origen de un pensamiento que busca en el mestizaje y la excentricidad el sustento de un proyecto alternativo, un paradigma político cuya matriz histórica estaría en la subjetividad y la socialidad barrocas que definieron el siglo xvii americano marcado por la apertura, inestabilidad, fragmentación y sincretismo resultantes del debilitamiento del control metropolitano. En abono de esta visión, el portugués se adhiere al concepto de “*ethos barroco*” formulado por Bolívar Echeverría quien encuentra en el “mestizaje civilizatorio y cultural” de hace tres centurias “la posibilidad de pensar una modernidad poscapitalista como una utopía realizable” (Echeverría: 17).

Esta relectura del siglo xvii americano proviene del coloquio, *Modernidad europea, mestizaje cultural y ethos barroco*, que se celebró en la UNAM en mayo de 1993. Ahí Bolívar Echeverría sostuvo que en el *impasse* entre vencedores y vencidos que vivió Latinoamérica al final de la colonia y sobre la base de un mestizaje en el que a los “naturales” y españoles los unía “la voluntad civilizatoria y el miedo ante el peligro de la barbarie”, se gestó “un proyecto de creación de otra Europa fuera de Europa” (Echeverría: 34), una utopía que, como el barroco artístico en el que se expresa, aplica las formas del pasado a una nueva materia y al hacerlo las trasciende. En el mismo encuentro, Boaventura de Sousa Santos desarrolló más la idea al proponer como explicación del fenómeno el que “Latinoamérica fue colonizada por centros débiles” y de este modo se forjó una “cultura de frontera”. Y subrayó la vigencia política de esta revisión histórica: “El *ethos barroco* viene del Sur, y en la transición paradigmática el Norte tiene que aprender del Sur [...] para encontrar una nueva forma de pensar.” (*ibid.*: 329-330).

La visión del siglo xvii esbozada en dicho coloquio tiene puntos de semejanza con la que encontramos en un texto de Edmundo O’Gorman (O’Gorman, 1958) donde caracteriza el impulso novohispano a conceder un nuevo sentido a las circunstancias americanas para apropiarse de ellas como una “inven-

ción de América” impulsada por los criollos en el siglo xvii y manifiesta en el arte barroco. La intención de revalorizar el espíritu contestatario y la actualidad del *ethos* barroco está también en O’Gorman quien, en un escrito posterior, ve en esa coyuntura histórica la matriz de la rebeldía como rasgo neoamericano: “Lo intolerable de aquella situación era el dilema entre ser o no ser sí mismo [...] Surgió así la rebeldía; y he aquí, al descubierto, el resorte impulsor de la historia novohispana” (O’Gorman, 1970: 24).

En esta hipótesis, habría a lo largo del siglo xx una “naturaleza contrahegemónica de nuestra América” (De Sousa, 2001: 59) cuyo sustento histórico está en “tradiciones excéntricas de la modernidad”. Y este potencial subversivo le permitiría a nuestro mestizaje “convertirse en la metáfora de la lucha que emprenden las víctimas de la globalización hegemónica” (*ibid.*: 58).

Compartiendo con Martí, Mariátegui, Echeverría, De Sousa y tantos otros la búsqueda de señas de identidad legitimadoras de una vía americana a la “utopía realizable”, me parece que la lectura de nuestra condición incompleta, fragmentada, inestable, híbrida, no como lastre sino como ventaja, y el énfasis en la “creatividad de los márgenes y la periferia” (*ibid.*: 47), no son exclusivos de nuestra América y responden a la misma urgencia que en otras geografías llevó a la intelectualidad rusa progresista del siglo xix a sostener que “los países recién llegados a la arena de la historia poseen un gran privilegio en relación con sus antecesores” (Vorontsov), o que “nosotros somos una nación atrasada y precisamente en eso consiste nuestra salvación” (Mijailov y Schelgunov), o que “la historia es como una abuela: ama a los hijos más jóvenes” (Chernishevskii) (sobre el populismo ruso, ver Venturi, Ionescu, MacRae, Wiles, Walicki, Paz Paredes).

El filoso talante crítico que a mi ver define a la intelectualidad rusa de la segunda mitad del siglo xix choca con el poco generoso juicio que en el coloquio mencionado hace Echeverría del *ethos* romántico como “intención probablemente perversa” por la que el capitalismo se “transforma en su contrario” (Echeverría: 20). No hay tal: el énfasis en el sujeto, la libertad y la ética, y una disposición roussoniana que deviene narodniki, equilibran el intelectualismo aristocratizante de algunas figuras del grupo y dan lugar no sólo a un *ethos* sino a un beligerante movimiento ideológico y político populista que en muchos sentidos resulta más certero en su crítica al capitalismo periférico realmente existente que el economicismo unilineal y estrecho de un marxista presuntamente ortodoxo como Plejanov.

“La fuga al pasado es sólo una de las formas del irrealismo romántico, pero hay también una fuga al futuro, a la utopía” (Hauser: 881), escribe Arnold Hauser refiriéndose al romanticismo artístico, pero igualmente al

societario. Porque en Rusia esta corriente tiene expresiones teóricas como la obra de Herzen, Chernishevskii, Mijailovskii, Lavrov, Vorontzov y Danielson; políticas como el activismo de los militantes de La Voluntad del Pueblo y también referentes literarios como Tolstoi y Dostoiewski. El romanticismo económico y sociológico de los populistas rusos arrastra sin duda elementos de utopía nostálgica, sobre todo si se le juzga desde una perspectiva eurocéntrica ubicada en la “modernidad capitalista” y para la que el “viejo régimen” es historia. Pero si desde una sociedad de burgueses y proletarios la apuesta de la intelectualidad eslava del siglo XIX por la comuna rural podía parecer retrógrada, en un mundo campesino como era Rusia resultaba simplemente realista.

En una carta de 1891, Engels escribe: “En un país como el vuestro en el que la gran industria moderna ha sido implantada sobre la primitiva comuna campesina y en el que coexisten, al mismo tiempo, todos los estadios de la civilización [...] nadie debe extrañarse ante la aparición de las más increíbles y grotescas combinaciones de ideas” (citado por Walicki: 95).

Aunque este juicio pretende ser crítico no lo es pues lo grotesco del pensamiento resulta muy pertinente cuando la propia realidad es grotesca —en el sentido bajtiniano del término.

Tiene razón Walicki:

Lo que resultaba grotesco desde el punto de vista del modelo [...] occidental clásico, lo consideramos hoy como un rasgo típico del devenir del desarrollo de los países atrasados [...] La heterogeneidad histórica de los elementos constituyentes de la ideología de Vorontzov y de Danielson fue de hecho un fiel reflejo de la peculiar coexistencia de asincronismos, tipificadora de todos los países atrasados [...] Por consiguiente el populismo Ruso no fue sólo una ideología de los pequeños productores, sino también el primer reflejo ideológico de los rasgos específicos del desarrollo económico y social [...] de los países agrarios que están llevando a cabo el proceso de modernización [...] Además, fue también el primer intento de explicar teóricamente estos rasgos específicos y deducir de ahí conclusiones prácticas. Y en este sentido fue una ideología realmente representativa, no a pesar de la heterogeneidad de sus elementos, sino gracias a ella (Walicki: 97).

Así como los populistas rusos rechazaban unas presuntas “leyes del progreso” que los condenaban a seguir la huella de sus “antecesores” (aun si estas pautas eran parte de una propuesta anticapitalista como la de Carlos Marx), así los contestatarios de todas las periferias se desmarcan de las visiones unilineales y fatalistas que los encadenan a un curso histórico pre-establecido. Y cuando se trata de sacar fuerzas de flaqueza no hay de otra: el

supuesto atraso deviene “privilegio”, la marginación fuente de “creatividad” y el escaso desarrollo capitalista de China es una “página en blanco donde se pueden escribir los mejores poemas” (Mao Tsedong).

También África ha sido admitida en el club de la esperanza, entre otros, por Immanuel Wallerstein quien en *Impensar las ciencias sociales* escribe:

La contribución de los africanos [...] podría ser que el peso y las restricciones de los ideosistemas existentes tiendan a serles menos opresivos a ellos que a los europeos y [...] esto podría reflejarse en los movimientos que surgen allí [...] Por lo tanto puede ser que allí surjan introspecciones más coherentes de las opciones (Wallerstein: 142).

Postular la inventiva de los marginales, las ventajas del atraso, la centralidad de lo periférico o el aliviane introspectivo de los africanos no deben ser operaciones conceptuales que reproduzcan, invertidos, los vicios del centralismo. Al reivindicar la excentricidad lo que en el fondo se cuestiona es la pertinencia de los paradigmas dicotómicos (capitalista-precapitalista) para entender, criticar y trascender un sistema disforme y abigarrado por naturaleza en el que se mezclan desarrollados y subdesarrollados, integrados y excluidos, modernos y premodernos, barbarie y civilización, un orden donde no rige el adentro y el afuera absolutos y donde los presuntos anacrónicos son en verdad contemporáneos pues tan capitalista es el centro como la periferia.

LA CONSPIRACIÓN DE LOS DIFERENTES

Culturalmente, a medida que las sociedades se integran [a la globalización], éstas se vuelven mucho más diversas en muchos aspectos: los inmigrantes hindúes y McDonald's han vendido el pollo "Tikka" y las hamburguesas a Inglaterra, coexistiendo con el pescado y las papas fritas.

Banco Mundial,
Globalización, crecimiento y pobreza

TIEMPO DE IDENTIDADES

Si la exteriorización y la exclusión crecientes invalidan el viejo pronóstico de que el capitalismo sería cada vez más abarcador y homogéneo, abonando en cambio la percepción de un sistema contrahecho que reproduce y profundiza no nada más la desigualdad económica sino también las diferencias de adscripción estructural, el regreso de las identidades colectivas —a contrapelo de las previsiones más difundidas pero también de las muy ciertas tendencias a la estandarización humana que se vivieron a mediados del siglo pasado— no sólo refuerza la idea de que el capitalismo real es mucho más plural y diverso de lo que él mismo quisiera, sino que pone igualmente de manifiesto que los valores, cosmovisiones y prácticas históricamente acumuladas por ciertos grupos humanos son un aglutinante social tan poderoso como las relaciones de producción, de modo que aun en el absolutismo mercantil economía no mata cultura.

A la postre los estados nacionales no fueron suplantados por la globalización del capital y la internacionalización de sus clases canónicas. Pero no sólo eso: al calor del movimiento anticolonialista, desde mediados del siglo xx se multiplicaron las naciones formalmente independientes y al final de la centuria se hicieron cada vez más visibles y beligerantes las minorías que dentro de las fronteras de los estados reclamaban reconocimiento y en ocasiones autonomía política. Y al mismo tiempo que se reanimaban y embarneaban las identidades duras y más o menos fatales —que con frecuencia funcionan

como estigma legitimador del maltrato social— aparecían nuevas identidades electivas. Así el orden global más urgido de uniformidad generó una verdadera rebelión de los distintos, una irrefrenable insurgencia pluralista que incluye tanto identidades negadas pero preexistentes como identidades neonatas, debutantes, emergentes. Y las identidades se desdoblan en más identidades, que a su vez son cruzadas por identidades transversales y salpicadas por identidades efímeras, transitorias o intermitentes, identidades de entrada por salida, identidades de quita y pon. Pero no todo es diáspora y atomización: en ocasiones los núcleos identitarios se agrupan también en nuevas identidades incluyentes que a veces son universalistas, pluricéntricas y utópicas como el altermundismo que desde fines del siglo xx comparten los animadores del Foro Social Mundial.

Es como si las otras identidades hubieran estado ahí, agazapadas, resistiendo los vientos uniformadores, esperando la oportunidad de alzarse y poner en crisis a los grandes conglomerados presuntamente canónicos que fueron las naciones y las clases sociales.

ONTOLOGÍA DEL SOLITARIO

La apuesta política por las diferencias virtuosas y en particular por la reivindicación de las identidades étnicas en tanto que causa de la izquierda ha corrido por cuenta de autores como Héctor Díaz-Polanco quien en *Elogio de la diversidad* se enfrasca en un debate con el viejo y el nuevo pensamiento liberal, aquél que pretende descubrir la naturaleza humana en la soledad originaria del individuo. Más adelante la emprende con la globalización capitalista no tanto por su obra de emparejamiento —que finalmente no lo fue del todo— como por su recreación instrumental de las identidades y su etnofagia; y aunque no se extiende sobre ello, también toma distancia respecto del relativismo radical y del etnicismo fundamentalista, que son una suerte de eurocentrismo en el espejo de los oprimidos.

La recurrente diferenciación de los grupos humanos en identidades colectivas con valores, normas e ilusiones diversas resulta disruptiva para la filosofía, la teoría jurídica y el pensamiento político de raigambre liberal, sistemas de ideas que proponen al individuo como originario y a la sociedad como derivada. Porque si la voluntad y la libertad, presuntamente innatas y propias de la naturaleza humana, son vistas como atributos metafísicos de un solitario radical, la sociedad aparecerá como resultado de un acuerdo entre individuos incondicionados y sin contexto, como producto de una suerte

de sociogénesis contractual. Esta hipótesis no sólo choca con las evidencias historiográficas y etnográficas remotas sino también con los hechos duros y las tendencias profundas de las sociedades contemporáneas las cuales se revelaron como órdenes abigarrados que lejos de materializar el sueño liberal de modernidad son verdaderos festines de diversidad identitaria.

Pero aun si el argumento carece de sustento histórico podría tener consistencia lógica en la medida en que se nos muestre como principio racional que da cuenta de la condición de posibilidad de toda sociedad humana. Y es ésta la línea de argumentación que —siguiendo a Kant— elige el primer John Rawls, el de *Teoría de la justicia* (1979). No repetiré aquí los contundentes cuestionamientos que Díaz-Polanco y otros enderezaron contra el radical universalismo individualista y antipluralista de dicha propuesta. Quisiera sin embargo esbozar una línea de aproximación que me parece pertinente. Rawls y otros contractualistas son libres de deshistorizar su búsqueda apriorística de las condiciones de existencia de toda socialidad posible, pero no pueden impedir que una parte de la crítica a sus planteos ubique en el tiempo el pensamiento cuestionado. Sería pertinente, entonces, explorar las premisas históricas y particulares que hacen posible el surgimiento de un pensamiento ahistórico y universalista como ése. Porque la absolutización metafísica del individuo y sus atributos resulta del predominio de un orden históricamente fechado. Un sistema que, en nombre de un mercantilismo radical donde los intercambios dinerarios debían constituir por sí mismos el fundamento de toda relación social válida, descalifica identidades culturales, solidaridades y economías morales. Socialidades diversas que en la perspectiva del fundamentalismo librecambista resultan anacrónicas y perversas, y por ello son enviadas al pasado y sus reductos, al oriente exótico o la periferia bárbara.

Pero el capitalismo no es sólo una obscena economía-mundo, un absolutismo mercantil globalizante que da sustento teórico-práctico al individualismo radical. El universalismo fetichizado y antipluralista es la expresión alienada de una construcción histórica contradictoria y conflictiva, un orden social ciertamente ecocida y etnocida pero también, y paradójicamente, portador de valores que son referente insoslayable de cualquier proyecto histórico no regresivo. Y es que precisamente por su voracidad el del gran dinero es un sistema-mundo incluyente (en el sentido globalifágico de inclusión) que desde pequeño interiorizó la diversidad sociocultural tornándola inmanente. Introyección del “otro” que permite subordinarlo pero también obliga a mirarlo a los ojos, a reconocerlo.

El individuo presuntamente portador de la “naturaleza humana” es una construcción social de la modernidad; una invención tan alienante como libertaria pues si su irrupción de *facto* y de *jure* desvaloriza colectividades, rompe lazos solidarios y desecha normatividades consuetudinarias también arroja nueva luz sobre la pluralidad al obligarnos a reconocer en los “otros” a un “nosotros”. No como en los tiempos de particularismo tribal cuando, por definición, los “otros” no eran “hombres verdaderos”, sino como auténticos pares, cuando menos en tanto que compartimos la condición humana. (Empleo el término “condición humana” no proponiendo una naturaleza innata y trascendente, una abstracción fetichizada que encubre metafísicamente las desigualdades y diferencias estigmatizantes realmente existentes, sino en el sentido de una índole mudable y hecha a mano, construida socialmente en la confrontación y/o la solidaridad de los diversos.)

Frente a los encuentros en exterioridad propios de sistemas menos omnifágicos, la expansión mercantilista desarrolló un modo introyectante del encuentro, una interiorización forzada que si bien erosionó diferencias potencialmente enriquecedoras y volvió estigma o marca comercial a las que conservó también hizo posible el careo como comunión. Y no me refiero a una suerte de mágica revelación por la cual nos diéramos cuenta de que, por razones metafísicas, el “otro” es también un hombre como yo sino del encuentro como interacción prolongada que construye una nueva identidad, una nueva y compartida condición humana; condición desgarrada donde un hombre tiene y otro hombre carece, donde un hombre manda y otro hombre obedece —o se rebela—, pero donde por primera vez se dramatiza radicalmente la postergada pero necesaria unidad en la diversidad. Y de esta interiorización desaparece de las diferencias a la construcción de identidades compartidas y fraternas que trasciendan la pluralidad sin negarla no hay más que una línea de sombra, apenas un paso. Un paso histórico, claro, pero un paso al fin.

Si es válido encontrar en la entronización originaria del mercantilismo —o en alguna de sus fases de expansión— las raíces históricas de las viejas y las nuevas teorizaciones del individualismo, es legítimo también remitir el pensamiento pluralista de pensadores como Luis Villoro o de Boaventura de Sousa Santos al renacimiento de la diversidad bajo la forma de insumisas y beligerantes identidades colectivas. Pero importa destacar que este *revival* social no es un regreso al tribalismo de las otredades fetichizadas sino una nueva vuelta de tuerca histórica que en sus proyectos más visionarios busca trascender la globalización asimétrica y emparejadora hacia una mundialización de los diversos como pares. Y es necesario subrayar, también, que en el mundo de las ideas esto significa que se busca trascender a Kant, o a

Hobbes, o a Smith no ignorándolos sino desmontando sus paradigmas y a la vez apoyándose en el pensamiento que ellos formularon.

No es casual, entonces, que en *Estado plural, pluralidad de cultura*, además de reconocer los valores de cada pueblo, Luis Villoro proponga un orden de valores “transculturales”, como “condición de posibilidad” de todo sistema de valores, o que la “hermenéutica diatópica” de Boaventura de Sousa Santos parta de la conciencia recíproca de la incompletitud de las culturas, pero se apoye en una teoría de la “unión” de los diversos que “tiene un carácter eurocéntrico por su aspiración de totalidad” (De Sousa 2004: 64). Y es que, de la misma manera que no es posible trascender la globalidad como economía-mundo más que reconociendo su existencia y palanqueándose en ella para desarticularla-reconfigurarla, tampoco es viable ir más allá de la universalidad individualista restaurando la diversidad virtuosa sin tomar como punto de partida la propia universalidad. En este sentido la diferencia entre el neotribalismo fundamentalista y la universalidad de los diversos es del mismo orden de la que existe entre “globalifobia” y “otromundismo”.

La universalidad de ciertos principios, valores o normas sociales no deriva de su racionalidad trascendente sustentada a su vez en una presunta naturaleza innata del individuo humano. Pero el que tal universalidad carezca de un origen metafísico no quiere decir que no exista como construcción en curso, como proceso deliberativo, como obra de una diversidad que se trasciende y se conserva. Y porque para conservarse debe trascenderse, la diversidad constitutiva de la universalidad incluyente es una diversidad otra, una diversidad reinventada que no se monta tanto en la diferencia sustantiva y originaria como en la diferenciación permanente frente al otro y con el otro.

DEL ENCUENTRO HISTÓRICO

AL DESDOBLAMIENTO ESTRUCTURAL

Una parte muy significativa y beligerante de las identidades colectivas hoy vigentes proviene de los procesos de expansión colonial, de modo que su naturaleza resulta de dicha génesis. En tales casos las diferencias identitarias aparecen originalmente como encuentro, como confrontación en exterioridad aunque después las contrapartes se traslapen en tiempos y modos que dependerán de su naturaleza y de la circunstancia del encuentro pero que por lo general incluyen la subordinación de una a la otra. Y si la sumisión no es aniquiladora es posible que junto a dinámicas de erosión y asimilación cultural se presenten procesos de reafirmación identitaria del sometido.

Mecanismos por los que la diferencia se restituye ya no como hecho histórico fundante sino como parte de una relación estructural. Las identidades quedan, entonces, integradas en una nueva totalidad: un sistema al que ambas han aportado pero en el que una es dominante mientras que la otra resiste y eventualmente cuestiona el orden que la coloca en desventaja. La memoria histórica es valioso recurso del sometido rejejo pues le recuerda que alguna vez fue autónomo, pero la legitimidad de apelar al pasado no debe ocultar que transcurrida la confrontación originaria el fundamento de las identidades estructuralmente confrontadas está en el recurrente desdoblamiento en la reproducción permanente del extrañamiento que es soporte de un antagonismo en interioridad donde ambos contendientes participan del mismo sistema. Y si esto es cierto la emancipación de la identidad sojuzgada no puede verse como simple desprendimiento autonómico y supone por fuerza la construcción de un orden nuevo y compartido donde diferencia no signifique jerarquía. Entre tanto los subalternos podrán negociar condiciones menos desventajosas dentro del orden existente pero no es viable para ellos regresar a la situación histórica anterior, retornar a la Edad de Oro cuando eran el centro de su mundo. Si todo esto se admite habrá que admitir también que la reivindicación de los particularismos identitarios será universalista e incluyente o no será.

El proceso cuya lógica he descrito puede presentarse como expansión colonial de una civilización avasallante sobre sociedades autónomas y distantes, o como extensión de un sistema de producción dominante sobre relaciones socioeconómicas originadas en otro u otros modos de producción. También en este caso habrá confrontación de culturas cuya resultante dependerá tanto de las circunstancias como de la naturaleza del sistema expansivo. Así, por ejemplo, el *ethos* artesanal inglés es destruido por el capitalismo británico emergente: formalmente cuando los maestros de los oficios pierden la propiedad sobre los medios de trabajo y materialmente cuando el industrialismo los somete al imperio de la máquina. En este proceso se modifican radicalmente las formas de cooperación en el trabajo pero también el hábitat, la autoestima, la alimentación, la indumentaria, la sexualidad, etcétera. En cambio la cultura y la identidad de los campesinos no siempre son desmanteladas por completo al paso del capital, sea porque en el nuevo orden una parte de las tierras queda en usufructo de pequeños productores, conservándose formalmente la condición campesina, sea porque una parte de la producción continúa obteniéndose con procedimientos más o menos tradicionales, conservándose materialmente dicha condición. La cultura del agricultor familiar se erosiona parcialmente pero también se reproduce y

los campesinos reaparecen una y otra vez como campesinos transformados: como campesinos subsumidos en el capital pero con una identidad que tiene sus raíces históricas en tiempos y sistemas muy anteriores a los del gran dinero. En su permanente resistencia a un mercantilismo absoluto que los recrea a la vez que amenaza destruirlos, los campesinos pueden —como las etnias colonizadas— acariciar sueños de autarquía o la ilusión de restaurar presuntos pasados idílicos. Pero al igual que los pueblos sometidos por conquista los campesinos sólo tienen futuro como parte de un nuevo orden comprensivo e incluyente, de una globalización respetuosa del trabajo y de la naturaleza que en ellos encarnan.

DE CAMPESINOS, INDIOS Y CAMPESINDIOS

La especificidad histórica y estructural de los campesinos modernos hace de ellos una clase peculiar que en contraste con la burguesía y el proletariado, gestados por la relación capitalista más simple y paradigmática, tiene una base económica compleja y abigarrada. A diferencia del obrero, el campesino se inserta en el sistema por mediaciones múltiples y heterogéneas donde se combinan la extracción del excedente a través de la compraventa de bienes y la generación de plusvalía a través del trabajo asalariado; mecanismos que se entrecruzan y complementan desplegándose de diferentes maneras en el mercado de tierras, de productos, de servicios, de trabajo, de dinero (Bartra, 2006: 186-191).

Uno de los efectos de esta base económica compleja es que el campesinado puede conformar una clase social sin que cada uno de sus miembros deba estar inserto en la totalidad de las relaciones que definen a su clase. Todo obrero participa, por definición, en una relación salarial, en cambio la condición campesina puede presentar múltiples variantes: pequeño agricultor íntegramente mercantil, agricultor parcialmente mercantil y parcialmente autoconsuntivo, asalariado a tiempo parcial con producción de autoabasto, entre otros muchos rostros. Además, estas facetas son inestables pues la articulación de los campesinos con el sistema se modifica cuando cambian las circunstancias y con ellas las estrategias de sobrevivencia. Y siendo diversificados tanto sus procesos de trabajo como las relaciones económicas en que se inscriben también son múltiples los puntos de confrontación con el capital de un campesino acosado por todos los frentes y que, en consecuencia, resiste en todos los frentes.

Además, por lo general pensamos que los integrantes de una clase son las personas que participan de ciertas relaciones de propiedad y producción, pero la clase campesina no está compuesta tanto por individuos como por entidades colectivas: familias, comunidades, sectores productivos, asociaciones, redes. Los miembros de estos conjuntos pueden desempeñar actividades muy diversas inscritas en relaciones económicas heterogéneas pero son campesinos en tanto que su identidad e interés social nacen de su pertenencia al colectivo. Así a la hora de la verdad los artesanos, pequeños comerciantes e intelectuales pueblerinos que participan de una comunidad agraria más o menos cohesiva son tan campesinos como sus pares agricultores; como lo son quienes en una asociación económica de pequeños productores agropecuarios se desempeñan como promotores, técnicos comunitarios u operarios agroindustriales. Porque definir al campesinado como clase es muy distinto que definir un “tipo” de unidad socioeconómica como lo hizo Chayanov (en *La organización de la unidad económica campesina*), o Wolf (en *Los campesinos*). En el análisis clasista lo que buscamos es identificar los factores naturales, tecnológicos, económicos, sociales y culturales que permitieron la construcción histórica de un actor social omnipresente y de larga duración, un protagonista con intereses y utopías propios, acotado por antagonismos específicos y dotado de identidad y cultura discernibles por variopintas y cambiantes que éstas sean.

Una clase con tal base estructural tiene que ser socialmente heterogénea y culturalmente abigarrada. Sin duda el proletariado o la burguesía no se caracterizan tampoco por su uniformidad, pero en el caso del campesinado la pluralidad es aún mayor. Si en lo económico su articulación al sistema es diversa y compleja, más lo son los talantes de su existencia social y las expresiones de su resistencia. Poliédrica diversidad que con frecuencia deriva en desencuentros y confrontaciones en el seno del propio campesinado. Se dirá que al calificar de clase a un animal social como el que hemos descrito violentamos el concepto. Sin duda, pero para eso existen los conceptos, que a diferencia de las almidonadas definiciones crecen y embarnecen en las mudanzas.

Las razones para llamar clase a un conglomerado tan diverso las aportan las insurgencias campesinas de la historia reciente. Porque cuando extensos grupos humanos participan de relaciones técnicas, económicas, sociales y culturales que los confrontan con otros grupos y definen destinos comunes tienden a confluir en movimientos donde las coincidencias se imponen sobre las divergencias. Y si esto no cabe en el concepto de clase peor para el concepto.

Un componente paradigmático de la condición campesina es el control formal y material sobre procesos productivos agropecuarios y artesanales. En esta relación se origina una relativa autonomía laboral y una interacción directa con la naturaleza que a su vez sustentan culturas agrarias de gran riqueza y profundidad histórica pues hunden sus raíces en los tiempos anteriores a las grandes separaciones (el hombre de su “laboratorio natural”, el trabajador de sus medios de producción y sus saberes laborales) y a las grandes inversiones (el objeto sobre el sujeto, el cambio sobre el uso, la economía sobre la sociedad, lo individual sobre lo colectivo, el Estado sobre la comunidad ciudadana). De estas culturas con frecuencia forman parte identidades étnicas también ancestrales. Y es que los pueblos originarios colonizados que sobrevivieron identitariamente a la inmersión en el capitalismo con frecuencia aquellos que se incorporaron al sistema como campesinos-artesanos integrados en comunidades agrarias.

Así campesinos y etnias colonizadas son conjuntos que se intersectan extensamente —conformando lo que bien podríamos llamar *campesindios*— y también las dos caras de un cuerpo social complejo que, siendo tan contemporáneo como el que más, se inserta en el orden imperante en el modo de la exteriorización tanto socioeconómica como identitaria. Y porque las etnias colonizadas y los campesinos habitan en las orillas —donde se vive aún más peligrosamente que en el centro—, ambos son proclives a las ilusiones autárquicas: “si el sistema me devora y me regurgita —razonan— le vuelvo la espalda al sistema y se acabó”. Pero en verdad el remedio no está en desarticular un orden inicuo mediante la pulverización identitaria sino en la construcción de un orden global incluyente. La conspiración de los diferentes no triunfará como reivindicación a ultranza de los particularismos sino como nuevo universalismo.

Los múltiples rostros de un campesinado que no se ha disuelto y cuya potencia centrípeta se constata en casi todas las revoluciones del siglo pasado son una respuesta práctica a la disyuntiva clase-identidad pues al conformar amplios movimientos variopintos pero unitarios y sostener proyectos abiertos, comprensivos e incluyentes el campesinado se muestra como pluriidentitario. A su vez, la dislocación y ubicuidad de los campesinos sureños en los tiempos del éxodo sugieren también salidas plebeyas a la dicotomía global-local pues el nuevo comunitarismo discontinuo y transterritorial que se gesta en la trashumancia es un modo peatonal de la mundialización, como lo son redes sociopolíticas globales tipo La Vía Campesina. La superación de estas falsas antinomias no será posible sin poner al día el viejo concepto de clase pero también los conceptos emergentes de identidad y localidad.

LA COARTADA RACISTA

América Latina es laboratorio de lucha indígena y campesina entre otras cosas porque el capitalismo llegó al continente desde fuera y como conquista, adoptando de inicio la forma colonial: un paradigma perverso que a la vez que responde a la lógica expansiva del gran dinero produce y reproduce relaciones serviles y esclavistas. Pero los procedimientos racistas de dominación y los mecanismos coercitivos de explotación no resultaron sólo de la vía colonial sino también de las exigencias socioeconómicas del modelo tecnológico que se impuso en muchas regiones. Las plantaciones y monterías empresariales eran economías de enclave con demanda laboral a veces discontinua ubicadas en ámbitos de rala demografía y comunidades autóctonas relativamente autosuficientes, y fue por ello que desarrollaron formas de trabajo forzado. Esta sujeción extraeconómica puede ser de corte esclavista cuando el proceso laboral es continuo y no hay producción local de alimentos como en las haciendas henequeneras de Yucatán, o de enganchamiento forzoso cuando los requerimientos de mano de obra son estacionales y pueden abastecerse en comunidades cercanas como en las fincas cafetaleras de Centroamérica y el sureste mexicano. Por lo general las formas coactivas de explotación se asocian con relaciones sociales racistas y formas de dominación despóticas y patriarcales (Bartra, 1996: 319-365). Y la asociación no es casual.

Más adelante veremos cómo el reconocimiento de la pluralidad étnica en un sistema donde las diferencias debían ser sólo de clase se explica en parte porque la diversidad mercantilizada puede ser lucrativa, razón por la cual hay circunstancias en que las identidades amaestradas adquieren un valor positivo dentro del orden existente. Existen sin embargo otras causas de que perdure la etnicidad estigmatizante de connotación negativa.

El capitalista es un sistema de cíclica inclusión-exclusión que permanentemente mantiene en la intemperie a extensos grupos humanos, aunque con el tiempo el fenómeno pueda cambiar de lugar y los marginados de composición. La existencia de estos desvalidos, que pudieran serlo sólo transitoriamente, no es un mérito suficiente a la imagen que de sí mismo tiene el capitalismo como un orden amable donde las diferencias sociales no son fijas de modo que echándole ganas todos tienen posibilidad de ascender. ¿Pero qué pasa con esta idílica representación cuando encontramos no individuos provisionalmente marginales sino extensos grupos sociales sistemáticamente obligados a acampar en los arrabales? El paradigma mercantil que place al sistema da razón, quizá, de exclusiones transitorias pero la exclu-

sión crónica demanda explicaciones extraeconómicas, coartadas racistas. En la freudiana racionalización del gran dinero la razón de la existencia de quienes se pasmaron en la marginalidad no puede ser de clase sino de etnia, entendida la etnicidad lastrante más como cultura que como estigma biológico: hábitos opuestos al pensamiento racional, costumbres reacias a la disciplina, carencia de ambiciones, falta de voluntad de progreso. “Así es entonces, como el racismo funciona para mantener gente adentro mientras mantiene gente fuera” (Wallerstein: 98).

ENTRE EL MOVIMIENTO AL SOCIALISMO Y LOS AYLLUS ROJOS

La resistencia de los colonizados del “Nuevo Continente” empieza en el momento mismo del “descubrimiento” y después de muchos tumbos y titubeos, durante el siglo xx da lugar a un discurso indigenista y afroamericanista de corte liberal que busca integrar al dominado incorporándolo a la cultura y la ciudadanía del dominador. Pero el “problema indígena” no se resuelve de este modo muy posiblemente porque la pretensión de que el sometido se emancipe renunciando a la diferencia supone admitir que en la diferencia está la inferioridad. En México, que junto con Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú tiene una fuerte presencia indígena tanto en la población como en la identidad nacional, el indigenismo pasó de proponerse diluir las diferencias a reivindicar la diversidad y de ahí a una suerte de racismo invertido que sostiene la superioridad de los pueblos originarios. Y el razonamiento se repite en otros ámbitos: en *La razón y el indio* (1987), el boliviano Fausto Reinaga sostiene que

el pueblo de los inkas era tan grande, tan civilizado, tan humano, tan digno, y de tan luminosa conciencia, que no había en su tiempo otro igual sobre la faz de la tierra [...] Ante [esto] toda la escala de valores de Occidente se derrumba, y el firmamento del cerebro del hombre se ilumina de verdad y de libertad (citado por Patzi: 73, 74).

Con diferentes matices, esta última posición ubica la cuestión étnica en el marco de un choque de civilizaciones:

La historia reciente de México, la de los últimos 500 años —escribe Guillermo Bonfil en un texto de 1987—, es la historia del enfrentamiento permanente entre quienes pretenden encauzar al país en el proyecto de la civilización occidental y

quienes resisten arraigados en formas de vida de stirpe mesoamericana (Bonfil, 1990: 10).

Este planteamiento —calificado de etnicista y criticado por su etnocentrismo invertido (Díaz-Polanco, 2004)— se sustenta en la idea de que el mundo indígena americano está “fuera” del sistema pues por más de medio milenio ha “resistido” la asimilación, y formula en clave solamente histórica lo que tiene hoy una fuente estructural pues los pueblos originarios fueron incorporados al capital en el modo perverso del colonialismo y viven perpetuamente al filo de la exclusión pero producen y reproducen dentro del sistema tanto sus diferencias como sus utopías antisistémicas.

Un derivado de la tesis de la exterioridad civilizatoria sustentada en la indoblegable resistencia histórica de los originarios es que apuesta por la pertenencia como algo dado, mientras que la visión de la identidad étnica como desdoblamiento y exteriorización concibe la pertenencia como elección. Y esta última postura es más consistente pues da razón de dos estrategias: la de quienes escogieron negar la pertenencia étnica mimetizándose y la de quienes han optado por afirmarla haciendo de su indianidad dada una decisión. Y es también una postura más generosa pues libera la identidad del estrecho determinismo genealógico y permite aindiarse sin que para ello hagan falta transfusiones de sangre. El surgimiento, a fines del siglo pasado, de un neoindianismo boliviano apoyado intelectualmente en las tesis de Reinaga que reivindica la memoria de Túpac Katari da fe de que la lucha contra el “colonialismo interno” puede conducir a la construcción de un nuevo universalismo multiidentitario e incluyente como el del Movimiento al Socialismo del que proviene el hoy presidente Evo Morales, pero también a un fundamentalismo aymara flexibilizado pero etnicista como el de los Ayllus Rojos que impulsa Felipe Quispe (García: 8-11).

El creciente activismo de los pueblos originarios en el continente americano está cruzado por confrontaciones políticas y conceptuales. Y es que las luchas se pueden ver como un choque de civilizaciones entre el capitalismo occidental y el mundo indígena pero también como la expresión social de los límites tecnológicos y económicos de un mercantilismo absoluto, exitoso en su propósito histórico de apoderarse del mundo y uncirlo a su racionalidad codiciosa pero fracasado en el intento de emparejar al hombre y a la naturaleza sometiendo sus núcleos duros a la pura lógica mercantil. Lo específico del segundo enfoque es que la batalla irresuelta por consumir o impedir la suicida subsunción material y espiritual de todo —completamente todo— al capital se concibe enmarcada en una “subsunción real como forma general”

por la que el conflicto entre el binomio hombre-naturaleza y el gran dinero, que inicialmente era externo y escenificado en las expansivas orillas del capitalismo, ahora se reproduce como contradicción intrínseca del sistema. Es ésta una contradicción insalvable que dramatiza los límites tecnológicos, culturales y económicos de un orden que una y otra vez devora al hombre y a la naturaleza, sólo para que una y otra vez éstos se alcen insumisos de entre las mercancías.

SUMAR MINORÍAS O CONSTRUIR MAYORÍAS

La relativización del Estado y de las clases ha ocasionado el debilitamiento de los partidos políticos y de los gremios. El lugar que antes ocupaban el “interés general” y las causas universales está siendo llenado por los particularismos: identidades colectivas variopintas entre las que destacan los grupos de interés más o menos profesionales que se autodefinen como “sociedad civil”. Sus causas son disímbolas: defensa de los derechos humanos, protección del medio ambiente, cuestiones de género. Y si bien muchas Organizaciones de la Sociedad Civil (osc) se inscriben en redes planetarias casi todas se vanaglorian de su activismo local. Esta multiplicación de las reivindicaciones responde a la creciente conciencia de que el monstruo tiene muchos rostros de modo que si los agravios provenientes del sistema son multidimensionales también han de serlo las resistencias y sus actores. Así las cosas, la estructura natural de las osc es la red y sus convergencias cobran la forma de eventos y campañas lo cual tiene la virtud de evitar los aparatos demasiado grandes y contrarrestar los verticalismos. Sin embargo las organizaciones civiles, como muchas identidades colectivas de otra naturaleza, tienen dificultades para construir no el pensamiento y discurso únicos, que con razón les repelen, sino una plural e incluyente universalidad teórico-práctica capaz de convocar a las mayorías. Y en esto tiene razón Hobsbawm: no es lo mismo sumar minorías que construir mayorías.

Para Hobsbawm, la izquierda es universalista y se mueve por causas compartidas como democracia y justicia, de modo que se pervierte cuando deviene simple suma de intereses y reivindicaciones de minorías.

Desde los años setenta —escribe— ha habido una tendencia —que va en aumento— a ver a la izquierda esencialmente como una coalición de grupos de interés de minorías: de raza, de género, preferencias sexuales o culturales de otro tipo y estilos de vida [...] Esto es bastante comprensible, pero es peligroso, y no es la

menor de las razones el que la conquista de las mayorías no sea lo mismo que sumar minorías (Hobsbawm, 1996: 45).

Por su parte, James O'Connor sostiene, con ironía, que “diferencia” devino un “mantra posmarxista” (O'Connor, 2001: 33). Creo que les asiste la razón: si lo que llaman “política identitaria” se quedara en la reivindicación de los particularismos sería un retroceso. Pero tampoco es válido reclamar la universalidad social sin ver autocriticamente que por lo general ésta se construye diluyendo las diferencias sustantivas que en el mejor de los casos son suplantadas por pseudodiferencias epidérmicas. Y esta construcción social de la universalidad como uniformidad (operación que tiene dimensiones biológicas, técnicas, económicas, societarias y culturales) ha sido asumida tanto por la derecha como por buena parte de la izquierda. “El peligro de desintegrarse en una pura alianza de minorías es extraordinariamente grande en la izquierda” (Hobsbawm, 1996: 46), insiste Hobsbawm. Y es verdad, pero al riesgo cierto no puede oponerse un sustancialismo de izquierda que conciba esta corriente como un modo de hacer política universal y unánime amenazado por las identidades emergentes. Entonces el desafío está en superar el particularismo sin negar la particularidad, en construir la universalidad como conservación-superación de las diferencias.

Pero este es el reto de las izquierdas de vocación ecuménica. El de la derecha es otro. Y otra, también, es la política identitaria del sistema.

DIVERSIDAD Y PSEUDODIVERSIDAD

La diversidad es la cara amable de la escasez pues sólo lo distinto puede ser escaso y a mayor diferenciación mayor rareza. Como los coleccionistas, las sociedades (o sus clases privilegiadas) se enriquecen en la medida en que pueden darse el lujo de desarrollar apetencias difíciles de saciar pues los satisfactores son infrecuentes. En esta perspectiva el intercambio es la expresión combinada de abundancia de necesidades diversificadas y escasez relativa de satisfactores adecuados; un flujo potencialmente virtuoso que deviene vicioso cuando el toma y daca es forzado y se pervierte del todo cuando deriva en compra-venta puramente lucrativa pasando de satisfacer apetencias a saciar bolsillos.

Con el capitalismo, la diferencia de ubicaciones y entornos socioambientales que es matriz de la diversidad geocultural de los bienes se torna “ventaja comparativa” y luego “competitiva”. De esta manera la rareza con-

sustancial a la gratificante diferenciación de las necesidades humanas pasa a ser medio para el lucro, la calidad se hinca ante la cantidad, la apetencia deviene codicia.

La diversidad virtuosa es el *impasse* del capital, su pluma de vomitar, el hueso que no pudo mascar pero roe obsesivamente. Y porque ahí está su límite infranqueable, el absolutismo mercantil ha desarrollado la pseudodiversidad: una apertura ficticia y epidérmica a la pluralidad humana y natural. Precisamente porque la diferencia sustantiva lo envenena, el capital pasó del puro y simple emparejamiento cuyo paradigma era el consumismo culturalmente estandarizado a la diversificación de la oferta y la segmentación de los mercados, del indiscernible hombre-masa al culto a las diferencias identitarias, de rock y hamburguesas a *world music* y *ethnic food*.

Ya lo señalaron hace años Horkheimer y Adorno refiriéndose a la industria cultural: “Para todos hay algo previsto para que nadie pueda escapar; las diferencias son acuñadas y difundidas artificialmente” (Horkheimer y Adorno: 196).

Escribe Díaz-Polanco:

Uno tras otro se fueron derrumbando los argumentos esgrimidos para anunciar un futuro de uniformidad que se consolidaría conforme la globalización desarrollara la potencia unificadora y disolvente que le atribuían, [al contrario] los afanes identitarios se multiplicaron en una escala nunca vista [...] Al parecer [...] la globalización funciona más bien como una inmensa maquinaria de “inclusión” universal que busca crear un espacio liso, sin rugosidades, en el que las identidades puedan deslizarse, articularse y circular en condiciones que sean favorables al capital globalizado [...] La globalización [...] procura aprovechar la diversidad, [...] aunque [...] [también] aislar y eventualmente eliminar las identidades que no le resultan domesticables o digeribles (Díaz-Polanco, 2006: 136).

Estos argumentos son semejantes a los de Hardt y Negri, a quienes Díaz-Polanco cita:

En su fase de inclusión el imperio es ciego a las diferencias [...] Logra la inclusión universal [...] [pero] [...] para dejar de lado las diferencias tenemos que considerarlas no esenciales [...] [así] el imperio se convierte en una especie de espacio uniforme, a través del cual las subjetividades se deslizan sin ofrecer resistencia ni presentar conflictos sustanciales (Hard-Negri: 187,188).

Pero la apertura —hay que subrayarlo— es sólo a las diferencias “no esenciales” y “domesticables”, a la pluralidad cosmética como condición de la unanimidad sustancial. Y la universalidad que resulta de la estrategia falsamente incluyente no es síntesis mediada de la diversidad subyacente

sino dilución de la pluralidad en una generalidad abstracta, hueca, indeterminada.

El gran dinero incorpora las diferencias identitarias en una suerte de “globalización etnófaga”, escribe Díaz-Polanco. Podríamos agregar que en otras esferas, pero de modo semejante, hace rentables tanto los productos “orgánicos” respetuosos de la diversidad de los ecosistemas como los “sustentables” que además preservan la pluralidad étnica y social; de la misma manera que especula con la conservación de los recursos naturales creando un mercado de “servicios ambientales” y que al patentar los códigos genéticos hace lucrativo el mayor catálogo de diversos disponible: la pluralidad biológica. Pero el capital confraterniza con la pluralidad sólo en tanto que es rentable. Ya lo señaló Pat Mooney refiriéndose a la decodificación y privatización del genoma: “El dinero está en las diferencias”; de modo que las diferencias cuentan no por serlo sino porque producen dinero.

No hay novedad en esto: desde que se operó la inversión originaria por la que el uso se subordinó al cambio y la calidad a la cantidad quedó claro que en el mundo de las mercancías capitalistas las diferencias no son más que el soporte, el vehículo, el medio que emplea el valor para valorizarse. En el sistema del mercado absoluto el valor de uso es contingente mientras que el valor de cambio es necesario y de la misma manera la diversidad biosocial es accidental mientras que la uniformidad de los hombres y la naturaleza es sustantiva. Sean identidades étnicas, especies biológicas, cocinas nacionales o cafés de origen, los distintos se admiten si son clasificables, normalizables, intercambiables, lucrativos. La originalidad de las obras y las irreductibles individualidades de los autores son consustanciales al ámbito de la creación artística y cultural, pero aún ahí se impone la estandarización como base del lucro: “En el campo cultural —escribe Boaventura de Sousa Santos— el consenso neoliberal es muy selectivo. Los fenómenos culturales sólo le interesan en la medida en que se vuelven mercancías que como tales deben seguir el curso de la globalización económica” (De Sousa, 2005: 259). Así las identidades duras se diluyen en la genérica ciudadanía, la pluralidad de los ecosistemas se reduce a códigos genéticos, la diversidad agroecológica deviene marca de origen, la originalidad creativa se legitima en el *mainstream* y cotiza ora con los marchantes del arte ora en los medios. En el mercado, el Estado y el imaginario que placen al capital todas las diferencias son pardas.

Si la diferencia producida como mercancía reporta ganancias, la apropiación y mercantilización de la diversidad natural-social genera rentas. La privatización de tierras, aguas, recursos minerales, territorios estratégicos, frecuencias radiales y televisivas, paisajes, especies, etcétera es fuente de

enriquecimiento estructural, permanente y socorrida pero también perversa pues no se funda en la extracción de plusvalía sino en el dominio económico excluyente sobre recursos no reproducibles y por tanto potencialmente escasos. Y es particularmente viciosa pues mientras otras ganancias especulativas y de monopolio son efímeras pues se diluyen con la competencia, las que se fundan en la privatización de bienes naturales no se normalizan por la oferta y la demanda.

Lejos de ser remanentes de una vieja relación de propiedad feudal, las rentas son consustanciales a un sistema que no ha podido sustituir por bienes producidos como mercancías los recursos humanos y naturales escasos. Así hay rentas territoriales, petroleras, marítimas, hídricas, pero también las hay resultantes de la apropiación de territorios estratégicos, de vientos, de mareas, de fuentes geotérmicas, de climas benévolos, de frecuencias radiales y televisivas, de paisajes. Y está, por último, la renta de la vida generada por las patentes sobre el germoplasma pues aun en los organismos genéticamente modificados lo que valorizan las corporaciones no son tanto los cambios introducidos como las potencias biológicas en cuanto tales.

Pero tras de las astucias con que el gran dinero se apropia y mediatiza la diversidad se oculta una incompatibilidad sustantiva. La pluralidad funcional al sistema es la de dientes para fuera, es la pseudodiferencia como vehículo de la intercambiabilidad comercial.

LOS ALCANCES DEL NEOKEYNESIANISMO ECOLÓGICO

Tienen razón quienes llaman la atención sobre la capacidad del capital para manejar las contradicciones que le genera la permanente reproducción de lo diverso en el seno de la uniformidad (la “etnofagia” como domesticación de la diversidad identitaria, el “ecologismo neoliberal” como especulación mercantil de los servicios ambientales), pero la capacidad de adaptación del sistema no debe ocultar que en la terca diversidad sicionatural está el enterrador del mercantilismo absoluto.

Desde el comienzo el gran dinero fue obligado a reconocer sus límites y recurrió al Estado para arbitrar políticamente lo que era suicida dejar a la regulación puramente mercantil: jornada laboral máxima, salario mínimo, nacionalización de tierras y aguas, fijación gubernamental de precios agrícolas, normas para la ocupación del espacio urbano, preservación de los recursos naturales y el medio ambiente, servicios públicos de educación, salud, agua potable, transporte, comunicaciones, etcétera. En el siglo pasado el pensa-

miento de Keynes y de otros economistas legitimó el creciente activismo del Estado como gestor del “desarrollo” y en los años recientes al keynesianismo clásico que, entre otras cosas, busca atender “externalidades” sociales para mantener la acumulación se suma una suerte de neokeynesianismo ecológico que llama a reconocer las “externalidades” ambientales ponderando y pagando sus costos. La gestión estatal es más funcional al capitalismo que el integrismo mercadócrata pero al tiempo que proporciona salidas al sistema da cuenta de sus grietas pues por lo general las intervenciones públicas resultan de la presión de fuerzas sociales que implícita o explícitamente apuntan más allá del orden existente.

Sin embargo la gestión estatal de las contradicciones del capitalismo tiene un límite: la tecnología productivista y la sociedad de consumo que surgen de la reconstrucción material del mundo para adecuarlo a la lógica del lucro son esencialmente insostenibles pues destruyen o sustituyen por pseudodiferencias la diversidad consustancial al hombre y la naturaleza. Con medidas redistributivas y salario social es factible reactivar en cierta medida el consumo haciendo más rentable la inversión, de la misma manera que con subsidios “verdes”, proteccionismo y mercados de servicios ambientales es posible aligerar un poco la carga de los ecosistemas y viabilizar la acumulación. No obstante, estas medidas compensatorias resultan casi siempre tibias y de corto alcance entre otras cosas porque son una amarga medicina para los capitales individuales pues marchan a contrapelo de su lógica codiciosa.

En perspectiva apocalíptica, la tensión entre los candados socioambientales y un sistema animado por capitales que sólo se sienten a sus anchas en economías de casino operadas por complacientes estados *croupier* que lanzan dados cargados a su favor conducirá inevitablemente al capitalismo salvaje y con él a la catástrofe (o a “la revolución”, pero esto sólo si suponemos — como el terrorista ruso Netchaiev— que, para fines libertarios, “cuanto peor mejor”). En cambio, adoptando una perspectiva optimista, podríamos esperar que la resistencia socioambiental lograra tanto contener al capital como liberar la periferia del sistema ya no como entorno paracapitalista subordinado sino como una creciente y cada vez más autogestionaria esfera poscapitalista que primero cercaría al gran dinero y luego terminaría por sobrepasarlo. Planteados en imágenes, el primer pronóstico nos muestra a una “civilización occidental” expandiéndose a sangre y fuego sobre los últimos reductos de “barbarie” natural-social, mientras que en el segundo el curso es inverso: el orden capitalista se exhibe acosado por una resistencia creciente, invadido por bárbaros que emprendieron una globalización de a pie, amenazado por revoluciones centrípetas. Aunque es posible que ambas imágenes sean

igualmente válidas: tanto el sistema hegemónico como la contrahegemonía se expanden, chocan, disputan, se entreveran y traslapan.

LUDDITAS Y CONSTITUCIONALISTAS

En el último cuarto del siglo xx el derrumbe físico y espiritual del socialismo tópico y la creciente irracionalidad del capitalismo dramatizada en la nueva y salvaje globalización abonaron el nacimiento de una inédita radicalidad intelectual, un pensamiento contestatario intransigente e iconoclasta, una “crítica de la crítica crítica” que no deja títere con cabeza.

Una de las vertientes de la nueva razón contrahegemónica es el ambientalismo contestatario que, al emprender el cuestionamiento tanto de los patrones de la generación de ciencia y tecnología como de la índole y tendencias profundas de las fuerzas productivas, ha puesto a revisión el modelo de producción y consumo de la sociedad industrial e incluso paradigmas tecnológicos más viejos que fueron exacerbados por el mercantilismo absoluto. La otra cara del pensamiento crítico ambiental es un variopinto movimiento que resiste airada y puntualmente a las expresiones más visibles de la agresión tecnológica: presas, minas, carreteras, puertos, aeropuertos, urbanizaciones, desmontes, petroquímicas, nucleoelectricas, industrias contaminantes, comida chatarra, agroquímicos, medicina alópata y sus fármacos, organismos genéticamente modificados, nanotecnología, así como a la caza, pesca y recolección irresponsables. La sociedad urbana e industrial como la conocimos en los últimos trescientos años está bajo fuego graneado y sometida a un golpeo social aún de bajo impacto pero generalizado y persistente, una suerte de neoluddismo teórico-práctico que redescubre al omnipresente hombre de hierro como la encarnación más amenazante de la irracionalidad capitalista.

La llamada de atención es trascendente pues enriquece y profundiza la crítica al absolutismo mercantil al tiempo que plantea un reto inédito: si en verdad queremos reencauzar la historia —y salvar la vida— deberemos transformar profundamente tanto las relaciones económicas y sociales de producción y consumo como los patrones científicos y tecnológicos de la civilización occidental. Y una mudanza capaz de subvertir estructuras arcaicas y de alterar tendencias de larga duración deberá ser morosa pero profunda, persistente, prolongada: una revolución lenta y perseverante que poco tiene que ver con las que se agotaban en la toma del Palacio de Invierno.

Otra vertiente del nuevo pensamiento crítico cuestiona al Estado, los partidos y los sistemas políticos no por su signo ideológico sino por su naturaleza alienante, por su condición de discursos, prácticas y aparatos que, aun si son formalmente democráticos, se independizan de los hombres del común y se confrontan con el ciudadano. Porque una inversión semejante a la que sometió el uso al cambio haciéndonos esclavos del mercado autonomizó del ciudadano a la máquina política volviéndonos súbditos de Estado. El movimiento social que acompaña este pensamiento promueve resistencias civiles y autonomías más o menos drásticas al tiempo que cuestiona a las instituciones, los partidos y los rituales electorales en un activismo pospolítico o neopolítico que no debe confundirse con la apatía o el desencanto de quienes simplemente se abstienen. Ahora bien, si el ciudadano resiste al autócrata político de la misma manera como el trabajador resiste al autómeta fabril la antipolítica o neopolítica se nos presentan como una especie de luddismo cívico.

Y también este señalamiento es calador pues a diferencia del estatismo omnipresente y autoritario que fue el socialismo de la pasada centuria nos desafía a construir un orden solidario donde la política no sea una esfera autónoma y donde asumir funciones de gobierno no signifique mandar ni obedecer sino servir.

El neoluddismo tecnológico se alza contra el hombre de hierro, un autómeta económico que en nombre de la valorización del capital esclaviza a los trabajadores y los consumidores, mientras que el neoluddismo político se rebela contra el Leviatán hobbesiano, un hombre artificial que en nombre de la soberanía devora a los ciudadanos. Y ambas rebeliones se justifican. Pero así como los seguidores de Ned Ludd eran anticapitalistas ingenuos, hay un neoluddismo que no va mucho más allá de bloquear obras particularmente odiosas y propugnar por autonomías locales con aroma de falansterio. Acciones legítimas y pertinentes que sin embargo se quedan cortas frente a la magnitud de la tarea, sobre todo cuando algunos grupos devienen integristas, satanizando a los “tibios” que en vez de darle la espalda al Estado y al mercado impulsan reformas y con ello consecuentan al capital.

Acotados y contra las cuerdas, los estados nacionales aún son arena válida de la lucha libertaria. En tiempos de localismos en red y antiestatismo a ultranza, no está de más subrayar la importancia de que exista un campo de gobiernos progresistas y desalineados. Porque la rebeldía contra los filos más caladores del sistema es universal —y a veces dizque anticapitalista— pero es claro que el neoliberalismo no será vencido y erradicado en una sola

localidad o en un solo país y las condiciones necesarias para globalizar la resistencia son múltiples y de diverso orden.

Por muy carcelario que el “socialismo real” haya sido, no todos los saldos de la desintegración del bloque encabezado por la Unión Soviética resultaron positivos pues con su caída se quedaron sin retaguardia los pueblos que por intentar librarse del modelo mercadócrata son acosados por el imperio y defenestrados por los organismos económicos internacionales. Y esto es grave para la lucha contrahegemónica pues en tiempos de fundamentalismo librecambista hasta la más modesta heterodoxia en política económica despierta censuras y requiere, para subsistir, de algún cobijo internacional. Respaldo como el que en el arranque del milenio le dieron Cuba, Venezuela y los miembros del Mercosur, sobre todo Brasil y Argentina, a la presidencia reformista boliviana encabezada por Evo Morales; un gobierno que fue posible porque desde mediados de los noventa el movimiento social decidió resolver la contradicción partido-sindicatos (y en última instancia vanguardia-masa) creando un Instituto Político para la Soberanía de los Pueblos (IPSP) que en 1995 da lugar al Movimiento al Socialismo (MAS) sustentado principalmente en la organización gremial de los colonizadores y productores de coca de el Chaparé y los Yungas, pero que desde 1995 participa en los comicios y ocupa puestos de elección, representando también, de esta manera, a amplios sectores ciudadanos (Orozco: 16-21). Fue así que en 1997 Evo Morales resultó electo diputado por el MAS y en 2006 accedió a la Presidencia de la República; un poder popular acosado por la derecha interna y la externa que para consolidarse requirió el soporte del movimiento de base que le dio origen, pero también el apoyo fraternal de algunos gobiernos del Caribe y el cono Sur. Es por estas vías de múltiples afluentes que crece, se retroalimenta y se internacionaliza el caudal social y electoral de la izquierda latinoamericana y caribeña; porque la resistencia se extiende por medio de paros, manifestaciones, encuentros, foros sociales y otros eventos pero también gracias a la existencia de instituciones gubernamentales progresistas: un conjunto de estados de talante político diverso pero remisos a los mandatos del Fondo Monetario Internacional (FMI), que alienta y cobija a los gobiernos y pueblos que optan por el reformismo justiciero. Quizá los movimientos son espuela y las instituciones freno, pero cuando uno de los dos falta la historia no se deja cabalgar.

En esta encrucijada puede ser útil regresar al principio, a los orígenes ingleses de la resistencia a la sociedad industrial, a los años en que algunos trabajadores rompían máquinas mientras otros formaban uniones y reclamaban leyes protectoras. Porque a la larga, y tras innumerables luchas y

sufrimientos, los reformistas lograron el reconocimiento de los derechos obreros en la ley, aprendieron a negociar con los patrones e impusieron la dignidad del trabajo en el inhóspito mundo del gran dinero. Ciertamente no derrotaron al hombre de hierro ni acabaron con el capital pero se inventaron a sí mismos como clase. Y en esta tarea participaron tanto los del marro como los parlamentarios, tanto los conspiradores como los legalistas, tanto los que incursionaban de noche como los que actuaban a la luz del día, y es posible que en algunos casos lo hicieran desde la misma organización. Digámoslo con las palabras de Thompson:

En mi opinión, es perfectamente posible que hombres que comparten una misma cultura y, dentro de ciertos límites, tienen intereses comunes, se informen mutuamente de las tácticas respectivas, se reúnan en las mismas tabernas o sean incluso miembros de un mismo comité, es decir, que haga cada uno aquello de lo que está convencido sin por ello romper una lealtad global (Thompson, 1977: 543).

“No necesitamos [...] fraccionalismo, sectarismo, ‘ideas correctas’ [sino] desarrollar un espíritu ecuménico para celebrar juntos nuestros bienes comunales, viejos y nuevos, tanto como nuestras diferencias” (O’Connor, 2001: 297). Bien por el editor de la revista *Capitalism, nature, socialism*. Compartamos, pues, también ahora, “tabernas” y “comités”.

*

La máquina es el hombre de hierro, el “monstruo frío”, el “autómata animado”..., es la conformación física del mundo a imagen y semejanza del capital. Y uno de sus cometidos mayores es disolver las solidaridades haciendo de nosotros mercancías devoradoras de mercancías. Por eso en sus peores pesadillas el gran dinero sueña artefactos con empatía, máquinas fraternas que traicionan a su clase afiliándose a la condición humana. Y cuando los androides en efecto se emancipan, como sucede en la novela *Blade Runner*, de Philip K. Dick, el capital se torna luddita y los manda matar. Porque para las compañías fabricantes de robots humanoides los desertores “son extranjeros ilegales” y deben ser “retirados” a toda costa. Pero en verdad los Nexus 6 sueñan con ovejas eléctricas, se sienten solos, tienen miedo y aman la pintura de Edvard Munch.

A principios del siglo xx fue el monstruo de Frankenstein interpretado en el cine por Boris Karloff y a fines del mismo siglo la androide Rachel personificada por Sean Young, imágenes más entrañables que el robot luddita de *Metrópolis* quizá porque el verdadero triunfo sobre la máquina codiciosa es la humanización de los artefactos, no su destrucción.

TIEMPOS TURBULENTOS

La bomba, esperada durante tanto tiempo, ha desaparecido.
En su lugar llegaron cataclismos más lentos. William
Gibson, *Luz virtual* (Gibson: 137)

La humanidad enfrenta una emergencia polimorfa pero unitaria. Una Gran Crisis cuyas sucesivas, paralelas o entreveradas manifestaciones conforman un periodo histórico de intensa turbulencia. Una debacle cuyas múltiples facetas tienen el mismo origen y se retroalimentan. Un estrangulamiento planetario que no deja títere con cabeza pero se ensaña con los más pobres.

DIMENSIONES DE LA DEBACLE (LA GRAN CRISIS PARA PRINCIPIANTES)

Aunque multiforme, la Gran Crisis es una y su abordaje holista demandaría una extensa y abigarrada fenomenología que aquí no puedo emprender. Valga a cambio una breve y enumerativa reseña que bien podríamos llamar la Gran Crisis para principiantes.

Medioambiental. La máxima expresión del grave desorden que nos tiene en vilo como especie es el acaloramiento planetario: un cambio antropogénico —más bien mercadogénico— que avanza más rápido de lo que previó a principios de 2007 el Panel Intergubernamental para el Cambio Climático (PICC) de la ONU incrementando en su curso el número e intensidad de los huracanes, provocando lluvias torrenciales y sequías prolongadas, ocasionando deshielos que elevan el nivel del mar, alterando dramáticamente los ecosistemas con la consecuente pérdida de vida silvestre. El saldo humano es disponibilidad decreciente de agua dulce, merma o pérdida de cosechas, incremento de plagas y enfermedades, inundaciones, incendios, hambre, éxodo. Doscientos millones de ecorrefugiados en los próximos años, pronosticó el director general de la UNESCO (Matsuura 2008). Creciente incertidumbre ambiental en un mundo de severas incertidumbres económicas.

Igualmente alarmantes son dolencias asociadas que se han venido acumulando sobre todo en la última centuria, como la creciente deforestación;

la erosión y desertificación que ocasionan la agricultura, la ganadería y la urbanización; la escasez y mala calidad del agua dulce por sobreexplotación y contaminación de las fuentes; el deterioro de los mares y de la vida marina; la extinción acelerada de especies animales y vegetales objetos de caza, pesca y destrucción de sus hábitat; el envenenamiento del aire, de la tierra, de los ríos, de los lagos... (IPCC 2007).

Energética. La cuestión de la energía tiene dos filos: en primer lugar, el empleo de combustibles fósiles como el petróleo, el gas y el carbón mineral es muy contaminante y aporta la mayor parte de los gases de efecto invernadero que causan el calentamiento global; en segundo lugar, los hidrocarburos son recursos naturales limitados que al irse agotando resultan más difíciles de extraer y por tanto más costosos. Así, quemar grandes cantidades de gasolina, diesel, gas y carbón mineral es dañino pues genera gases tóxicos, pero es doblemente dañino que estos recursos se nos terminen sin haber tomado provisiones, pues en condiciones de severa escasez de combustibles fósiles la difícil y costosa transición a energías renovables y menos contaminantes será aún más cuesta arriba.

Así como somos responsables de la crisis ambiental, la culpa de esta otra crisis también la tenemos nosotros, que en los últimos veinte años empleamos más energía que durante toda la historia anterior y de la que, según la Agencia Internacional de Energía (IEA, por sus siglas en inglés), 84% proviene de los combustibles fósiles: en primer lugar del petróleo; después, del carbón mineral y en tercer del lugar gas. Colosal derroche cuyo origen está en una urbanización e industrialización descontroladas que se apoyaron en la existencia de combustibles baratos y que hoy, cuando el petróleo escasea y aunque con alzas y bajas en general sube de precio, ya son evidentemente sostenibles.

Sin embargo, según las proyecciones de la IEA, en los próximos 20 años la dependencia respecto de los hidrocarburos no disminuirá más que un modesto 4% (IEA 2006).

Todos nos excedemos en el gasto de energía, pero los mayores consumidores, y por tanto los máximos contaminadores, son los países ricos y las economías emergentes, y en ellos las clases adineradas, mientras que las naciones pobres y los sectores populares consumen mucho menos energía pero sufren aún más que los primeros las consecuencias negativas (Santa Barbara).

Alimentaria. La escasez y carestía de los alimentos básicos se manifestó en México desde principios de 2007 con la abrupta alza del precio del maíz. Fenómenos semejantes se repitieron después en diversos países del mundo, sobre todo en aquellos que renunciaron hace más de 20 años a su seguridad y soberanía alimentarias y ahora, para que su población tenga qué comer dependen de productos importados.

La globalización de esta crisis ocasionó mayor empobrecimiento de los que ya eran pobres, además de hambrunas y rebeliones populares en alrededor de 30 países y en el caso de Haití, donde el precio del arroz se duplicó en una semana dejaron como saldo dos muertos, cientos de heridos y la renuncia forzada del primer ministro.

La causa inmediata de la crisis alimentaria está en el creciente uso de cosechas que antes se destinaban directamente al consumo humano para engordar ganado y para producir combustibles de origen vegetal llamados agrocombustibles. Estados Unidos, el mayor productor y exportador de maíz en el mundo, en 2008-2009 empleaba más de 30% de su cosecha de este grano en la producción de etanol (Massieu), y dos años después ya era 40%.

Pero las razones del alza se encuentran también en el estancamiento de la productividad en el cultivo de los principales granos básicos, cuyos rendimientos crecieron mucho en la segunda mitad del siglo pasado debido al riego, la mecanización, las nuevas semillas, los fertilizantes y los pesticidas, pero que ahora ya no aumentan igual y en algunos casos disminuyen pues las tierras muestran agotamiento debido al abuso en el empleo de tecnología intensiva.

Y sobre esta relativa escasez se monta un puñado de grandes empresas transnacionales que controla la mayor parte de los granos y de esta manera especula a costa del hambre de los pueblos escondiendo las cosechas ya compradas para provocar una falsa escasez que les permita venderlas después más caras. Esto es lo que estuvo detrás de una de las primeras manifestaciones de la crisis alimentaria: el alza abrupta del precio de la tortilla que nutre a la mayoría de los mexicanos. Y es que en 2006 y 2007 México tuvo cosechas históricas de maíz blanco, aunque se dispararon los precios debido a las maniobras de ocultamiento obra de corporaciones globales como Cargill y Maseca (Bartra 2008).

Entre fines de 2008 y 2009 las cotizaciones internacionales de los granos disminuyeron respecto de su pico de mediados de 2008, aunque sin regresar a sus mínimos históricos. Sin embargo, los precios al consumidor seguían 25% por arriba de como estaban antes del alza generalizada de 2007. Y al asociarse la persistente carestía con el empobrecimiento producto de la crisis

económica el resultado es que cada vez hay más personas con hambre. En su informe de julio de 2009, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) afirma que “por primera vez en la historia de la humanidad mil 20 millones de personas, una sexta parte de la población mundial, padece hambre” (FAO 2009).

Sanitaria. El problema generado en 2009 a raíz de la pandemia de influenza A/N1H1, provocada por un virus mutante que por el momento no es muy letal, no pasó a mayores, pero lo cierto es que el peligro de una crisis mundial de salud está latente.

En una sociedad globalizada la combinación de enfermedades cada vez más rápidamente socializadas por millones de viajeros y una medicina que casi en todas partes se privatiza resulta una mezcla explosiva. Las enfermedades infecciosas, sobre todo gastrointestinales, de vías respiratorias y de la piel, aun si se vuelven pandemias al extenderse a todo el mundo son mayormente “enfermedades de pobres”, en cambio padecimientos crónico-degenerativos como cáncer, diabetes y enfermedades cardiovasculares aquejan más a las sociedades opulentas y a los sectores en alguna medida privilegiados, son “enfermedades de ricos”.

Sin embargo, esto último está cambiando pues los malos hábitos y la alimentación basada en comida chatarra hacen que cada vez más niños y jóvenes padezcan enfermedades de la madurez y que en la población de bajos recursos se combine la malnutrición con la obesidad y las enfermedades asociadas al sobrepeso. Así los países pobres son aún diezmos por enfermedades infecciosas a la vez que los aquejan cada vez más los costosos padecimientos crónico-degenerativos.

Hay, pues, un alto riesgo de que se repitan crisis sanitarias globales como la gripe asiática de 1957, que mató a 4 millones de personas, o la gripe de Hong Kong, que entre 1968 y 1970 dejó cerca de 2 millones de víctimas pero ahora agravado por el efecto empobrecedor de la crisis económica, que favorece las enfermedades, por un cambio climático propiciador de pandemias y por una agricultura y una ganadería industriales que producen alimentos contaminados y de mala calidad. Además de que la porcicultura y la avicultura industriales e intensivas, creadoras de lo que algunos veterinarios han llamado “monstruos metabólicos”, parecen estar asociadas a la aparición de virus mutantes. Según un estudio del Centro de Investigaciones Pew, “El continuo reciclaje de virus en grandes manadas o rebaños incrementará las oportunidades de generación de virus nuevos, por mutación o recombinación, que podrían propiciar una transmisión más eficaz de humano a humano”.

Migratoria. La gente de los países pobres está abandonando pueblos y ciudades para buscar en otras regiones, y frecuentemente más allá de sus fronteras, la esperanza que no encuentran en sus lugares de origen. Debido al éxodo hay cerca de 250 millones de personas viviendo fuera de su patria.

México ha tenido el primer lugar mundial en expulsión de migrantes, con una población de alrededor de 25 millones de personas que se identifican culturalmente como mexicanas radicadas en Estados Unidos. De éstos, cerca de 12 millones nacieron en México y cruzaron la frontera, más de la mitad como indocumentados. En los tres primeros lustros del TLCAN, firmado en 1993, la expulsión de migrantes fue en promedio de uno por minuto, y sólo se redujo después de 2008 a resultas de la recesión estadounidense que erosionó los empleos en ese país.

La migración es un fenómeno crítico y a mediano plazo explosivo no sólo por los padecimientos de los que viajan —sobre todo si lo hacen sin documentos— y por el sufrimiento que acompaña a la separación de las familias, sino también por que los países expulsores son sociedades jóvenes que envían al exilio económico al grupo de edad de mayor capacidad productiva. Muchos de estos transterrados mandan dinero a sus familias, pero la mayor parte de la riqueza creada por su trabajo se queda en los países de destino, mientras que lo que llega en forma de remesas pocas veces se invierte productivamente y por lo general se emplea en el consumo de los familiares que quedaron atrás.

El problema más grave se presentará en unas cuantas décadas, cuando las naciones expulsoras de migrantes sean sociedades de viejos, adultos mayores que en parte deberían ser sostenidos por el ahorro social generado en los años anteriores por el trabajo de los jóvenes. Pero ese recurso no estará disponible pues el esfuerzo productivo de los migrantes no cristaliza en sus lugares de origen sino en el país de destino.

No es retórica decir que los jóvenes son la mayor riqueza de una sociedad, y nuestros países la están dilapidando al ser incapaces de brindarles en su tierra un trabajo digno y un futuro por el que valga la pena luchar (Bartra 2001, Bartra 2003).

Política. Muchas naciones sufren dictaduras represivas y sus pueblos carecen de libertades, pero aun en aquellas donde hay elecciones y se respeta el derecho se percibe un creciente descreimiento en las instituciones democráticas.

Un número cada vez mayor de personas está perdiendo la fe en una forma de gobierno que, aun si permite que los diferentes partidos se repartan los puestos públicos y se alternen en el poder, no resuelve sus problemas sociales

más urgentes pues pareciera que todos gobiernan igual, todos desarrollan reflejos autoritarios y todos se corrompen.

Vivimos una fundada crisis de confianza en las instituciones públicas pero también en la política en cuanto tal y en los políticos profesionales, desilusión que en muchos países se manifiesta como abstencionismo electoral y en el empleo creciente de la movilización como recurso para impulsar las causas populares.

Pareciera, entonces, que es el Estado liberal moderno como institución lo que está en entredicho y algunos sostienen que para las mayorías no tiene ninguna utilidad luchar por acceder a puestos públicos y por gobernar o legislar, además de que los gobiernos nacionales de los países débiles carecen de capacidad real para hacer cambios importantes pues son las grandes potencias, los organismos multilaterales como el Banco Mundial (BM) y el Fondo Monetario Internacional (FMI) y las empresas transnacionales quienes ejercen realmente el poder en escala planetaria.

Hay excepciones. Por ejemplo, al alba del tercer milenio en muchos países de América Latina los electores llevaron al gobierno a partidos y políticos progresistas con propuestas de desarrollo posneoliberales y en alguna medida comprometidos con las causas populares. Tal es el caso de Venezuela, Brasil, Argentina, Bolivia, Ecuador, Uruguay, Nicaragua, Perú y República del Salvador. Y aun con las inevitables tensiones originadas en la distinta visión que de las cosas se tiene desde el servicio público y desde la militancia social, en la mayoría de los casos ha sido positivo el saldo de trabajar por el cambio justiciero tanto en el gobierno como en el movimiento popular. Ejemplos de relegitimación comicial en un contexto de movilización social han sido las mayorías electorales obtenidas reiteradamente por muchos de los ya mencionados gobiernos progresistas. Tal fue el caso de la administración de Hugo Chávez en Venezuela, la de Evo Morales en Bolivia, la de Rafael Correa en Ecuador, la de Daniel Ortega en Nicaragua, la del Partido de los Trabajadores en Brasil, la del ala izquierda del peronismo en Argentina, la del Frente Amplio en Uruguay.

Bélica. Es verdad que no hay una guerra mundial, pero sí prolongadas y cruentas guerras “coloniales” de ocupación y resistencia en las que mueren principalmente civiles. Confrontaciones bélicas motivadas por el interés de las grandes potencias globales —y de algunas regionales— por controlar espacios y recursos estratégicos como el petróleo.

La ocupación rusa es resistida en Chechenia desde 1994; desde ese mismo año y de otras maneras desde mucho antes, Israel practica un silencioso

genocidio en Palestina; en nombre de combatir al talibán, desde 2001 Estados Unidos y sus aliados europeos masacran regularmente a la población civil de Afganistán y de la frontera de Pakistán; desde 2003 Irak vive la ocupación militar por fuerzas estadounidenses y aliadas. Conflictos bélicos en forma a los que hay que agregar sangrientas confrontaciones locales y varias “guerras de baja intensidad”.

Las guerras por el control de espacios y recursos tienen su propia dinámica pero todo indica que los desastres naturales y la debacle económica, al desestabilizar a los gobiernos de los países políticamente dependientes o frágiles, intensificarán el intervencionismo bélico de las grandes potencias orientado a mantener el control sobre sus “satélites”. Tal es el caso reciente de Haití, donde el terremoto de 2010 derivó en una masiva ocupación militar estadounidense. Al respecto es revelador el informe del almirante Denis C. Blair, director de Inteligencia Nacional, presentado a principios de 2009 al Senado de Estados Unidos:

Los modelos estadísticos muestran que las crisis económicas incrementan el riesgo de inestabilidad amenazante a los regímenes si perduran más allá de uno o dos años [por ello] la principal preocupación a corto plazo de Estados Unidos en cuanto a la seguridad, es la crisis económica global y sus implicaciones geopolíticas.

En el arranque del tercer milenio el azote de la guerra sigue presente y amenaza con extenderlo la convergencia de calamidades climáticas, alimentarias y económicas, con su secuela de inestabilidad política.

Económica. Ocasionada por el derrumbe de un sistema financiero desmesurado, rapaz y especulativo que por más de treinta años lucró a costa de la actividad productiva y sangrando a los usuarios de crédito, la crisis estallada en 2008 en Estados Unidos por la chatarrización de las hipotecas de bienes raíces pronto se volvió mundial, se trasminó a la llamada “economía real” y desde ahí irrumpió en la vida de millones de personas que de un día para otro vieron esfumarse su patrimonio, su empleo y sus esperanzas. En Estados Unidos se estima que por juicios hipotecarios unas 10 millones de familias perdieron sus casas y la mayor parte de los desalojados son y serán latinos y negros pobres y ahora aún más empobrecidos.

Aunque ahí llegó algo más tarde, la recesión se ha ensañado con la Unión Europea y las políticas de austeridad con que los gobiernos tratan de reducir el déficit público resultan contraproducentes pues no sólo no propician la recuperación económica sino que empobrecen el presente y el futuro de millones de ciudadanos. En un contexto de degradación generalizada, para

2013 la situación económico-social de Grecia, España, Italia y Portugal se había vuelto insostenible.

Periódicamente el sistema capitalista padece estrangulamientos económicos debido principalmente a que el desarrollo de la técnica desplaza obreros y la competencia, alimentada por el afán de lucro de los empresarios, los lleva a reducir la remuneración de sus trabajadores, de manera que la masa salarial se estanca o se contrae hasta el punto en que los ingresos de las familias ya no alcanzan para absorber la totalidad de los bienes de consumo que salen al mercado. Pero si los capitalistas quieren seguir acumulando riqueza necesitan realizar lo que producen, y aquí es donde el sistema financiero sale al quite ofreciendo crédito aparentemente fácil y barato a consumidores que en realidad no tienen ingresos suficientes para pagarlo y a empresas que no son viables pues carecen de mercados sanos. Así en Estados Unidos y en otras partes del mundo se comercializaron casas con hipoteca, coches a plazos largos y todo tipo de bienes y servicios pagados con dinero de plástico. Una medida de este apalancamiento desmedido es que a fines de 2007 los bancos prestaron hasta 30 veces el monto de sus depósitos incurriendo en un riesgo extremo que los llevó al desastre.

Lo grave es que durante estas crisis recurrentes el capital destruye masivamente su capacidad productiva tanto en forma de medios de producción cuyo empleo ya no le deja utilidades como de fuerza de trabajo dizque redundante. Y así un sistema incapaz de satisfacer las necesidades básicas de la mayoría de la población se deshace periódicamente de su propia capacidad productiva. ¿Puede haber una mayor irracionalidad que destruir los bienes “sobrantes” y la capacidad de producirlos en medio de cientos de millones de pobres?

Si para el capital la presente crisis significa perder algunos billones de dólares, para los trabajadores —vale decir para la humanidad— el saldo del descalabro económico es una verdadera catástrofe: la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE) calcula que sólo en 2008 por la crisis se perdieron unos 60 millones de empleos, mientras que el BM y el FMI estiman que el número de pobres extremos pasó de 900 millones a mil millones, con lo que en el arranque del tercer milenio la miseria alcanza a uno de cada seis seres humanos (OCDE 2008, BM 2008, FMI 2008).

Las diversas expresiones de la Gran Crisis no son independientes sino que se entrelazan. Es claro que la astringencia petrolera influye sobre la debacle alimentaria a la vez que ambas crisis son agudizadas por la especulación financiera que en 2008 estallaría como crac económico; ni duda cabe de que

la economía capitalista está detrás de la devastación de la naturaleza y es causa mayor de la crisis ambiental que se encona con los que ella misma ha empobrecido; es evidente que como disparador de la trashumancia planetaria está la exclusión económica y social de un sistema que no conforme con expoliar a los que somete bajo un dominio les arrebatara las condiciones de ejercer productivamente su trabajo a cientos de millones de marginados. Y así podríamos enumerar muchos otros entrecruces.

Hablar de una Gran Crisis unitaria pero con varias dimensiones es una simplificación que no esclarece a fondo el complejo entrevero de estructuras y procesos que conforma la debacle múltiple, el gran nudo sistémico que necesitamos desatar si queremos seguir existiendo como sociedad. Sin embargo, es preferible designar lo que ocurre como una crisis polimorfa y luego tratar de descomponerla analíticamente con los instrumentos que tenemos para no caer en la trampa del monólogo disciplinario: economistas desmenuzando “su” crisis financiera, biólogos y ecólogos discutiendo sobre la crisis ambiental, físicos e ingenieros enfrascados en los asegunes de la conversión energética, politólogos y sociólogos debatiendo el desfondamiento del Estado liberal y sus instituciones, antropólogos lamentando la erosión espiritual de las comunidades rurales, filósofos documentando el derrumbe de los valores de la modernidad...

Cada una de las facetas de la crisis es alarmante por sí misma pero todas juntas conforman una catástrofe civilizatoria inédita, un descalabro histórico del que saldremos si enmendamos el rumbo que nos llevó al abismo o simplemente no saldremos.

¿RECESIÓN ECONÓMICA O CRISIS SISTÉMICA?

El estrangulamiento económico que se inicia en 2008 es una de las dimensiones del gran colapso sistémico, pero la Gran Crisis no se agota en la recesión.

Para dilucidar la encrucijada histórica que enfrentamos no basta con demostrar que al reducirse relativamente el capital variable tanto por elevación de la composición orgánica de las inversiones como por la proclividad a minimizar salarios se reduce tendencialmente la tasa de ganancia y a la vez la posibilidad de hacerla efectiva realizando el producto. Ciertamente es que la contradicción económica interna del capitalismo diagnosticada por Marx hace siglo y medio estrangula cíclicamente el proceso de acumulación, ocasiona crisis periódicas —hasta ahora manejables— y, según los apocalípticos sostenedores de la “teoría del derrumbe”, algún día provocará la debacle

definitiva del sistema. Pero este pleito del capital consigo mismo es sólo la expresión entripada —económica— del antagonismo entre el gran dinero y el mundo natural-social al que depreda.

Las perturbaciones endógenas del capitalismo fueron estudiadas de antiguo por Smith, Say, Ricardo y Stuart Mill, quienes pensaban que el sistema procura su propio equilibrio, y por Malthus, Lauderdale y Sismondi, quienes aceptaban la posibilidad de trombosis mayores. Pero fue Marx quien sentó las bases de la teoría de las crisis económicas al establecer que “la cuota general de plusvalía tiene necesariamente que traducirse en una cuota general de ganancia decreciente [pues] la masa de trabajo vivo empleada disminuye constantemente en proporción a la masa de trabajo materializado” (Marx 1965: 243).

Ahora bien, la disminución relativa del capital variable y, adicionalmente, la posible desproporción entre las ramas de la economía pueden crear también problemas en el ámbito de la realización de la plusvalía mediante la venta de las mercancías, operación que, según Marx, se ve limitada “por la proporcionalidad entre las distintas ramas de la producción y por la capacidad de consumo de la sociedad [constreñida por] las condiciones antagónicas de distribución que reducen el consumo de la gran masa de la sociedad a un mínimo” (*idem*). La primera de estas líneas de investigación inspiró a Tugan-Baranowsky, quien desarrolló la teoría de las crisis por *desproporción*, mientras que Conrad Schimtdt exploró los problemas del *subconsumo*.

Después de la Gran Depresión de los años treinta del siglo pasado, Paul A. Baran y Paul M. Sweezy plantearon la tendencia creciente de los excedentes y la consecuente dificultad para realizarlos.

No hay forma de evitar la conclusión de que el capitalismo monopolista es un sistema contradictorio en sí mismo —escriben—. Tiende a crear aún más excedentes y sin embargo es incapaz de proporcionar al consumo y a la inversión las salidas necesarias para la absorción de los crecientes excedentes y por tanto para el funcionamiento uniforme del sistema (Baran 1968: 90).

Pero Marx vislumbró también algunas posibles salidas a los periódicos atolladeros en que se mete el capital: “La contradicción interna —escribió— tiende a compensarse mediante la expansión del campo externo de la producción” (Marx 1965: 243). Opción que parecía evidente en tiempos de expansión colonial, pero que una centuria después, en plena etapa imperialista, seguía resultando una explicación sugerente y fue desarrollada por la polaca Rosa Luxemburgo al presentar la ampliación permanente del sistema sobre su

periferia como una suerte de huida hacia delante para escapar de las crisis de subconsumo apelando a mercados externos de carácter precapitalista.

El capital no puede desarrollarse sin los medios de producción y fuerzas de trabajo del planeta entero —escribe la autora de *La acumulación de capital*—. Para desplegar sin obstáculos el movimiento de acumulación necesita los tesoros naturales y las fuerzas de trabajo de toda la tierra. Pero como éstas se encuentran de hecho, en su gran mayoría, encadenadas a formas de producción precapitalistas [...] surge aquí el impulso irresistible del capital a apoderarse de aquellos territorios y sociedades (Luxemburgo: 280).

Esta línea de ideas sobrevivió a la circunstancia que le dio origen y ha generado planteos como el que propone la existencia en el capitalismo desarrollado de una “acumulación primitiva permanente”, y más recientemente el de “acumulación por despojo”, acuñado por David Harvey.

No menos relevante es explicarse el desarrollo cíclico de la acumulación y por tanto la condición recurrente de las crisis del capitalismo. Análisis que —por ejemplo— le permitió a Kondratiev predecir el descalabro de 1929, que posteriormente fue desarrollado por Schumpeter, entre otros, y que Mandel ubica en el contexto de las llamadas “ondas largas”.

Como se ve, mucha tinta ha corrido sobre el tema de las crisis económicas del capitalismo. Y no es para menos, pues algunos piensan que en la radicalidad de sus contradicciones internas radica el carácter perecedero y transitorio de un sistema que sus apologistas quisieran definitivo, además de que —en los hechos— las crisis de sobreproducción han sido recurrentes (1857, 1864-66, 1873-77, 1890-93, 1900, 1907, 1913, 1920-22, 1929-32, 1977, 1987, 1991, 1997, 2008...). Sin embargo, la irracionalidad básica del sistema no está en los problemas de acumulación que enfrenta; sus contradicciones económicas internas no son las más lacerantes, y si algún día el capitalismo deja paso a un orden más amable y soleado no será por obra de sus periódicas crisis de sobreproducción sino como resultado del hartazgo de sus víctimas. Hartazgo sin duda alimentado por los estragos que ocasiona la recesión pero también por otros agravios sociales, ambientales y morales igualmente graves.

Desde 2008 la discusión sobre la Gran Crisis ha sido secuestrada por el debate sobre la recesión económica. Escamoteo alarmante porque identificar crisis con crisis económica es hacer a un lado evidencias de que vivimos un quiebre histórico que reclama un drástico cambio de rumbo para encerrarnos en el debate sobre los meses o años que faltan para la “recuperación” y los ajustes necesarios para que se reanude la acumulación capitalista. El bache

recesivo importa, claro, pero hay que ubicarlo en el desbarajuste múltiple y duradero que nos aqueja desde fines del pasado siglo. Y para esto hay que establecer algunas diferencias entre crisis múltiple y recesión.

La recesión es una típica crisis de sobreproducción de las que periódicamente aquejan al capitalismo, es decir es una crisis de *abundancia* con respecto a la demanda efectiva. En cambio la Gran Crisis es un estrangulamiento por *escasez* del tipo de las hambrunas que aquejaban a la humanidad desde antes del despegue del capitalismo industrial, aunque aquéllas eran regionales y la de ahora es planetaria.

Cambio climático y deterioro ambiental significan *escasez* global de recursos naturales; crisis energética remite a la progresiva *escasez* de los combustibles fósiles; crisis alimentaria es sinónimo de *escasez* y carestía de granos básicos; lo que está detrás de la disyuntiva comestibles-biocombustibles generada por el boom de los agroenergéticos es la *escasez* relativa de tierras y aguas por las que compiten; tras de la exclusión económico-social hay *escasez* de puestos de trabajo ocasionada por un capitalismo que al condicionar la inversión a la ganancia margina a segmentos crecientes del trabajo social. Éstos y otros aspectos, como la progresiva *escasez* de espacio y de tiempo que padecemos en los hacinamientos urbanos, configuran una gran crisis de *escasez* de las que la humanidad creyó que se iba a librar gracias al capitalismo industrial y que hoy regresan agravadas y globalizadas porque el sistema que debía conducirnos a la abundancia resultó no sólo injusto sino también social y ambientalmente insostenible y ocasionó un catastrófico deterioro de los recursos indispensables para la vida.

POR QUÉ GRAN CRISIS Y NO SÓLO CRISIS

Las recesiones económicas son por lo general breves y al desplome sigue una recuperación del crecimiento más o menos prolongada. La Gran Crisis, en cambio, supone un deterioro duradero de las condiciones naturales y sociales de la producción, lapso en el que puede haber períodos económicos de expansión o de receso pero cuya superación será lenta pues conlleva la mudanza de estructuras profundas e inercias ancestrales.

La recesión es un estrangulamiento en el proceso de acumulación, puede describirse como erosión del capital por el propio capital y es una contradicción interna del sistema. Al contrario, la Gran Crisis es un deterioro prolongado de la reproducción social resultante de la erosión que el capitalismo ejerce sobre el hombre y la naturaleza y es una contradicción de carácter externo.

Las recesiones golpean el corazón del sistema y estresan de inicio al capital porque sus saldos son desplome de ganancias e intereses, ruina de empresas, quiebras y destrucción de la capacidad productiva, pero el impacto sobre los países orilleros y sobre el salario, el empleo y el patrimonio de las personas es visto como un efecto colateral que se corregirá cuando el capital recupere su dinamismo. La Gran Crisis en cambio preocupa de arranque a los periféricos y en general a las personas porque la escasez lesiona directa e inmediatamente su calidad de vida y sus posibilidades de reproducción social; sin duda también las metrópolis y el capital se ven afectados por la limitada disponibilidad de ciertos insumos, pero en general la escasez propicia el acaparamiento y la especulación e incrementa el monto de las rentas, de modo que si bien en perspectiva está en riesgo la reproducción del sistema en el corto plazo da lugar a ganancias extraordinarias.

La recesión es un tropiezo en el curso del capital que éste aprovecha para podarse y renovarse. La Gran Crisis es una debacle múltiple que por un tiempo puede sobrellevarse con algunos parches pero plantea la necesidad de un cambio de sistema.

La recesión es de carácter coyuntural y al sumarse al desgaste del patrón de acumulación que ha prevalecido en las últimas décadas puede transformarse en un golpe terminal al neoliberalismo. La Gran Crisis en cambio es de carácter estructural, es en parte responsable del desgaste del patrón de acumulación y constituye un emplazamiento a jubilar no sólo al modelo neoliberal sino al sistema capitalista en cuanto tal.

No es lo mismo enfrentar una recesión a secas —es decir una crisis de abundancia— que enfrentar, como ahora, una crisis de sobreproducción en el contexto de una crisis de escasez. Por sí misma la recesión nos emplaza a corregir algunos problemas del modelo neoliberal como la vampirización de la economía real por el sistema financiero, en cambio la recesión vista como parte de la Gran Crisis, nos emplaza a darle al estrangulamiento del modelo neoliberal una salida que enfrente también las contradicciones estructurales del capitalismo como sistema. La sola recesión nos conmina a buscar reformas que le permitan al sistema seguir funcionando la recesión, en el marco de la Gran Crisis, nos empuja a buscar salida a los problemas coyunturales por un camino que nos saque paulatinamente del sistema.

La recesión es breve, chicoteante, venenosa, y aunque resulta de una más o menos prolongada acumulación de tensiones y desequilibrios económicos es un típico evento de la “cuenta corta” que dura apenas meses o años. La Gran Crisis, en cambio, es silenciosa, persistente, caladora, y su sorda devastación se prolonga por lustros o décadas marcadas por estallidos a veces intensos

pero no definitivos que en la perspectiva de la “cuenta larga” configuran un periodo de crisis epocal.

En suma: el atolladero en que nos encontramos no es fugaz, circunstancial o de coyuntura. Se trata de un colosal y duradero descalabro del orden global, de una catástrofe que por su magnitud exige grandes decisiones y cambios profundos pues en ella confluyen y se entrelazan los espasmos terminales de tres lapsos históricos sobrepuestos pero diferenciables.

Agotamiento del modelo neoliberal. La emergencia planetaria muestra dramáticamente la irracionalidad social y ambiental del modelo neoliberal, el perverso esquema de principios y valores que imprimió su sello en el capitalismo canalla de los últimos 30 años y orientó las políticas públicas de los tecnócratas en el poder. A la luz de lo ocurrido no hay forma de seguir sosteniendo que el mejor Estado es el Estado ausente y el descontrol del sistema financiero es criticado por todos. A estas alturas ya nadie cree que el libre comercio es panacea de todos los males y sólo los muy cínicos y desvergonzados siguen anunciando que el mercado nos hará ricos, justos, libres y felices.

Agotamiento del modo de producción capitalista. Pero la Gran Crisis también desacredita al modo capitalista de producir, un sistema basado en el lucro donde lo que importa es la ganancia y no el bienestar de las personas. Un sistema que en los últimos 200 años hizo crecer la economía como nunca en la historia, pero al tiempo que producía inigualables riquezas engendraba la pobreza más ofensiva: pobreza humana, pero también pobreza natural.

Agotamiento de la sociedad urbano-industrial. Finalmente, la Gran Crisis pone en entredicho a la propia civilización industrial. La ciega carrera tecnológica y el desbocado crecimiento de la producción en un orden movido no por la generosidad sino por la codicia nos condujeron a un mundo que física, económica, social y espiritualmente es inhabitable. La pretensión de hacer tabla rasa de la diversidad natural talando bosques, aplanando tierras y enclaustrando aguas, todo para establecer vertiginosos monocultivos; la intención de barrer con la diversidad cultural emparejando a los hombres transformados así en simples trabajadores y consumidores; el desarrollo de la industria a costa de la agricultura y de las ciudades en demérito del campo, fueron magnas transformaciones hechas en nombre de la construcción de un mundo de abundancia y una sociedad opulenta. El resultado ha sido un

mundo de escasez tanto ambiental como económica y una sociedad física y espiritualmente empobrecida.

Lo profundo del atolladero en que nos encontramos hace evidente la imposibilidad de sostener el modelo inspirador del capitalismo salvaje de las últimas décadas. Pero también resulta indefendible un sistema económico que no es capaz de satisfacer las necesidades básicas de la mayoría y sin embargo periódicamente tiene que autodestruir su capacidad productiva “sobrante” y despedir a los trabajadores que están de más. Y cómo no poner en entredicho a la civilización industrial cuando las calamidades ambientales y energéticas dan cuenta de la sustantiva insostenibilidad de un modo de producir y consumir que poco a poco se va acabando el mundo, y que hoy por hoy devora 25% más recursos de los que la naturaleza puede reponer.

El monstruoso acelerón histórico que vivió la humanidad en la pasada centuria debió habernos puesto sobre aviso de que si no quitábamos el pie del acelerador terminaríamos enrollados en un poste. En un lapso equivalente a 0.05% de la historia de la humanidad, el uso de energía creció 1 600%, la economía se expandió 1 400%, el empleo de agua dulce aumentó 900% y la población se incrementó 400%. Pero el saldo negativo fue aún más pasmoso: el bióxido de carbono en la atmósfera aumentó un terrorífico 1 300% y las emisiones industriales se dispararon nada menos que 40 000%.

Las civilizaciones y los sistemas económicos no se desvanecen de un día para otro y tanto la duración como el curso de la Gran Crisis son impredecibles. Pero si bien es posible que el capitalismo supere el presente estrangulamiento recesivo con sólo algunos retoques, la enfermedad sistémica que lo aqueja es definitivamente terminal. A la postre el mercantilismo industrial resultó llamarada de petate —qué son 200 años en la historia de la humanidad— y todo indica que nos tocó vivir un fin de fiesta, un cambio de época radical pero posiblemente prolongado pues lo que está en cuestión son estructuras profundas, relaciones sociales añejas, comportamientos humanos de larga duración, inercias seculares.

PROMESAS DE ABUNDANCIA, SALDOS DE ESCASEZ

Calificar a la Gran Crisis como un estrangulamiento por escasez nos obliga a revisar la saga de este tipo de tropiezos y lo que de ellos han dicho los historiadores.

Con su secuela de carestía y rebeliones, las crisis de escasez no han dejado de ocurrir periódicamente en diferentes puntos de la llamada periferia. Pero los apologistas de la sociedad industrial se ufanaban de que después de 1846-48, en que hubo hambruna en Europa, las emergencias agrícolas propias del Viejo Régimen habían quedado atrás. “Parece que la industrialización ha roto a finales del siglo XVIII y en el XIX este círculo vicioso”, escribe Braudel al respecto (Braudel: 309).

Admitiendo que no existe actualmente el temor ante las malas cosechas o las epidemias en la vida cotidiana de las sociedades alta o medianamente desarrolladas, el historiador polaco Witold Kula reconoce, sin embargo, que “no deja de ser aun una realidad en los países subdesarrollados” (Kula: 530). Es decir que la modernidad no rompió realmente el “círculo vicioso” ni acabó con las hambrunas, sólo las escondió debajo de la alfombra, es decir las envió a las orillas del sistema. Y por su parte, el francés Pierre Vilar considera que las crisis por malas cosechas son cosa del pasado cuando “la insuficiencia de la producción, en la antigua economía, se [manifestaba] sobre todo por una irregularidad, una incertidumbre”, pero establece igualmente que si bien con el desarrollo tecnológico y comercial “se superarán sin duda cierto tipo de sacudidas [...] otra clase de crisis aparecerá en el seno de la economía capitalista” y volverán “la incertidumbre, la irregularidad de la producción, del empleo, del nivel de vida (Vilar: 72).

La cuestión es que esta “otra clase de crisis”, propia de la sociedad industrial, se combina con la recurrencia de crisis de viejo tipo, baches históricos que no son estrangulamientos internos de la economía del gran dinero sino tropiezos resultantes de nuestra rasposa relación con la naturaleza.

Esto lo tenía claro Kula: “Cuanto más aprenda a utilizar las posibilidades que le ofrece la naturaleza, cuanto más la domine, más ha de depender el hombre de ella” (Kula: 528), conclusión “aparentemente paradójica” que lo lleva a especular sobre los posibles efectos venideros del moderno dominio sobre el medio natural. “Al influir sobre el medio [...] el hombre, por encima de la realización de sus objetivos, provoca asimismo una serie de efectos involuntarios [...]. La investigación de [*estos*] efectos involuntarios [...] es muy importante para la ciencia, y muy difícil para la ciencia histórica.” Y en una clarividente anticipación, a mediados del siglo pasado el historiador vislumbra un problema que estallaría cincuenta años después, al alba del tercer milenio:

En el curso de los actuales procesos de producción la humanidad lanza anualmente al ambiente una cantidad de anhídrido carbónico equivalente a 1/300 parte de la cantidad total de este gas existente en la atmósfera. Esta es una cantidad descono-

cida en los anales geológicos de la tierra desde el periodo cuaternario. ¿Podremos, acaso, acaso prever los efectos de este proceso al fin de un largo período de tiempo? (*ibid.*: 529).

No pudimos, y por ello estamos atrapados en una crisis de escasez del tipo de las que en el pasado diezmaron a los pueblos agrarios y que la modernidad —y sus historiadores— creyeron que habíamos dejado atrás.

Todo el drama social del hambre que domina las postrimerías del siglo puede tener su verdadera causa en la perturbación, aunque ligera, de las condiciones atmosféricas [...] acerca de este drama [...] no escasean [...] las explicaciones demográficas o económicas, pero nada nos asegura que el cima no haya tenido su parte (Wallerstein 1979: 309).

Así escribe Braudel refiriéndose al siglo XVI con términos semejantes a los que podríamos emplear hoy para calificar nuestra crisis.

El clima y sus incertidumbres eran responsables mayores de las crisis en las sociedades agrícolas. En cambio en las industriales se presume que la producción depende cada vez menos de las condiciones naturales y por tanto es previsible y creciente, de modo que según esto las crisis del Viejo Régimen, las hambrunas, debieron haber quedado atrás. Sin embargo, a un siglo y medio de la última hambruna europea el cambio climático nos sume de nuevo en la incertidumbre productiva, pero ahora la escala es global. La diferencia está en que antes era el insuficiente poder de nuestra intervención en la naturaleza lo que nos impedía prever y contrarrestar los siniestros, mientras que ahora el comportamiento errático de las condiciones naturales resulta también y principalmente de lo contundente —y torpe— de nuestra intervención.

La lección es que la mayor o menor capacidad de hacer frente a la incertidumbre que marca la relación hombre-naturaleza, no depende del grado de dominio que tengamos sobre las cosas sino de nuestra capacidad de establecer con ellas relaciones armoniosas. No se trata de volver al estado de naturaleza ni de dejar atrás el condicionamiento natural —opciones inviables—, sino de desplegar una intervención enérgica y creativa pero prudente y respetuosa, una incidencia sutilmente retotalizadora que sin renunciar al proyecto y a la libertad reconozca la irreductibilidad última de la incertidumbre, la fatal recurrencia de la ignorancia y la escasez. Porque respetar el mundo natural como se debiera respetar al prójimo es reconocerlo como “otro”, como ontológicamente ajeno, como alteridad radical y a la vez residencia de nuestros posibles.

*

Menos de dos siglos después del despegue del capitalismo fabril la emergencia por escasez resultante del cambio climático provocado por la industrialización amenaza con asolar al mundo entero. Es verdad que la carestía alimentaria reciente no es aún como las del Viejo Régimen pues, pese a que se han reducido severamente, por el momento quedan reservas globales para paliar hambrunas localizadas. En cambio se les asemeja enormemente la crisis medioambiental desatada por el calentamiento planetario. Sólo que la penuria de nuestro tiempo no tendrá carácter local o regional sino global y la escasez será de alimentos pero también de otros básicos como agua potable, tierra cultivable, recursos pesqueros y cinéticos, espacio habitable, energía, vivienda, medicamentos...

Los pronósticos del Panel Internacional para el Cambio Climático (PICC) de la ONU se parecen mucho a las descripciones de las crisis agrícolas de la Edad Media: mortandad, hambre, epidemias, saqueos, conflictos por los recursos, inestabilidad política, éxodo. Lo que cambia es la escala, pues si las penurias precapitalistas ocasionaban migraciones de cientos de miles se calcula que la crisis ambiental causada por el capitalismo dejará un saldo de 200 millones de ecorrefugiados, los primeros 50 millones en el plazo de 10 años; hoy dos de cada 10 personas no disponen de agua limpia, pero se estima que para el año 2050 habrá mil millones de personas ya no sólo con problemas de potabilidad sino con severas dificultades para acceder al agua dulce; y la elevación del nivel de los mares para el próximo siglo, que hace dos años el PICC pronosticó en 59 centímetros, hoy se calcula que será de un metro y afectará directamente a 600 millones de personas.

En los recientes cuatro años 115 millones se sumaron a los desnutridos y hoy uno de cada 6 seres humanos está hambriento. Pero en el contexto de la crisis de escasez que amenaza repetir el libreto de las crisis agrícolas de los viejos tiempos enfrentamos una calamidad económica del tipo de las que padece periódicamente el sistema capitalista: una crisis de las que llaman de “sobreproducción” o, más adecuadamente, de “subconsumo”.

Estrangulamiento por “abundancia” irracional en extremo pues la destrucción de productos “excedentes”, el desmantelamiento de capacidad productiva “redundante” y el despido de trabajadores “sobrantes” coincide con un incremento de las necesidades básicas de la población que se encuentran insatisfechas. Así, mientras que por la crisis de las hipotecas inmobiliarias en Estados Unidos miles de casas desocupadas muestran el letrero *For Sale*, cientos de nuevos pobres saldo de la recesión habitan en tiendas de

campana, sumándose a los ya tradicionales *homeless*. Y los ejemplos podrían multiplicarse.

El contraste entre la presunta capacidad “excesiva” del sistema y las carencias de la gente será aún mayor en el futuro en la medida en que se intensifiquen los efectos del cambio climático. Agravamiento inevitable pues el medioambiental es un desbarajuste de incubación prolongada cuyo despliegue será duradero por más que hagamos para atenuarlo.

La falla profunda del sistema no hay que buscarla en los tropiezos que sufre el capital para seguir acumulando sino en el radical desencuentro entre el capital que todo lo transforma en mercancía y el valor de uso de las cosas, entre el precio que el capital le asigna a los bienes para lucrar con ellos y aquello para lo que éstos sirven; en el antagonismo que existe entre la dinámica que la codicia del capital le impone a la producción económica y la lógica propia de la reproducción social del hombre y la reproducción natural de los ecosistemas.

Sin obviar, claro, el agravio que históricamente se le ha imputado al gran dinero: una ofensiva desigualdad por la que en el arranque del tercer milenio el 20% privilegiado de las familias posee 75% de la riqueza, mientras que en el otro extremo el 20% más empobrecido dispone de apenas 2%.

EL PECADO ORIGINAL DEL CAPITALISMO

Obsedarse en desmenuzar analíticamente el estrangulamiento productivo cuando enfrentamos una crisis multidimensional es una forma de dejarse llevar por la dictadura de la economía propia del capitalismo, es una manifestación más del poder fetichista que tienen las mercancías pero disfrazada de pensamiento crítico. Y es, también, un ejemplo de la prepotencia profesional de los economistas de miras estrechas.

No es que el análisis económico sea impropio; al contrario, es necesarísimo siempre y cuando se reconozca que se trata de un pensamiento instrumental, una reflexión siempre útil pero que no supe al discurso radicalmente contestatario que la magnitud de la crisis demanda.

El riesgo está en que la erosión que el capital ejerce periódicamente sobre el propio capital oscurezca la devastación que ejerce permanentemente sobre la sociedad y sobre la naturaleza; en que el debate acerca de las contradicciones internas del capitalismo relegue la discusión sobre sus contradicciones externas (O'Connor: 191-212).

Tensiones exógenas verificables en una ciencia sofisticada pero reduccionista y una tecnología poderosa pero renca e insostenible, en el compulsivo y contaminante consumo energético, en el irracional y paralizante empleo del espacio y el tiempo en las grandes ciudades, en la corrosión de los recursos naturales y la biodiversidad pero también de las sociedades tradicionales y de sus culturas, en la creciente exclusión económico-social, en las imparable estampidas poblacionales, en las pandemias. Todos ellos desastres externos a los que se añaden desgarrates directamente asociados con la explotación económica del trabajo por el capital como las abismales y crecientes diferencias nacionales y sociales, además de los ramalazos provenientes de los periódicos estrangulamientos económicos: desvalorización y destrucción de la capacidad productiva “excedente”, aniquilación del ahorro y el patrimonio de las personas, etcétera.

Pero todos estos desastres no son más que manifestaciones de la irracionalidad profunda, del pecado original del gran dinero. Expresiones de la inversión histórica por la cual el mercado, que por milenios había sido instrumento del intercambio social, dejó de ser un medio para volverse un fin en sí mismo; de la voltereta por la cual el precio de las cosas se impuso sobre su valor de uso y por tanto la cantidad importó más que la calidad. Un trascendente giro de 180 grados por el que el trabajador dejó de emplear los medios de producción y en vez de eso fueron los medios de producción los que usaron al trabajador, como sucede con los obreros en las fábricas y con los campesinos que se dejaron seducir por el “paquete tecnológico” del agro-negocio. Una inversión civilizatoria por la que las cosas se montaron sobre las personas ahora esclavizadas por la publicidad y el consumismo. Una gran mudanza espiritual por la que, al hacerse modernas, las sociedades tradicionales que habían preservado celosamente sus raíces rechazaron el pasado para obsesionarse con el Futuro transformado en fetiche, y de este modo el mito de un Progreso que cuanto más avanzamos más se aleja las unció a la Historia como bueyes a una carreta.

El sistema capitalista es una colosal máquina codiciosa, una trituradora voraz que devora todo lo que encuentra para expulsarlo transformado en mercancía. Hace alrededor 150 años el alemán Carlos Marx hizo una crítica demoledora de este sistema. En su obra más importante, *El capital*, escribió, entre otras muchas cosas, que “la producción capitalista sólo sabe desarrollar la técnica socavando al mismo tiempo las dos fuentes originarias de toda riqueza: la tierra y el hombre”. Cien años después, a mediados del siglo pasado el economista húngaro Karl Polanyi sostuvo, basado en Marx, que la condición destructiva del “molino satánico” capitalista radica en que su

irrefrenable afán de lucro lo lleva tratar al hombre y a la naturaleza como si fueran valores de cambio, lo que ocasiona la devastación de las comunidades y de los ecosistemas, es decir la destrucción de la vida: tanto la vida social como la vida puramente biológica. Dijo también que el manejo del dinero —que en rigor es un medio de pago y no un producto entre otros— como si fuera una mercancía más desemboca en un mercado financiero sobredimensionado y especulativo que tiende a imponerse sobre la “economía real”.

El trabajo —escribió Polanyi en su libro *La gran transformación*— es solamente otro nombre de una actividad humana que marcha como la propia vida y no puede ser separada del resto de la vida, almacenada o movilizada; la tierra es sólo otro nombre de la naturaleza, que no es producida por el hombre; el dinero, finalmente, es simplemente un símbolo del poder adquisitivo que, por regla general, no es producido en forma alguna sino que nace por medio del mecanismo de la banca o la finanza del Estado. Permitir que el mecanismo del mercado sea el único director de la suerte de los seres humanos, de su medio natural y aun del monto y uso del poder adquisitivo, terminaría en la demolición de la sociedad. Despojados de la capa protectora de las instituciones culturales, los seres humanos perecerían bajo los efectos de la intemperie social. La naturaleza quedaría reducida a sus elementos, vecindades y paisajes serían manchados, los ríos emponzoñados, el poder de producir alimentos y materias primas, destruido. Finalmente, la administración del mercado del poder adquisitivo liquidaría periódicamente la iniciativa comercial ya que las faltas y excesos de dinero resultarían tan desastrosos para los negocios como las inundaciones y sequías para la sociedad primitiva. Pero ninguna sociedad podría soportar los efectos de tal sistema de ficciones crudas a menos que su sustancia humana y natural así como su organización comercial fueran protegidas contra los estragos de ese molino satánico (Polanyi: 112, 113).

Descripción estremecedoramente precisa de los problemas que enfrenta hoy el sistema capitalista.

LA LOCOMOTORA DE LA HISTORIA

La decadencia del sistema corroe y vacía de significado los conceptos y valores que lo habían sustentado. Modernidad, Progreso, Desarrollo, palabras entrañables que en los siglos XIX y XX convocaban apasionadas militancias, hoy se ahuecan si no es que se emplean con ironía.

La convergencia de calamidades materiales de carácter productivo, ambiental, energético, migratorio, alimentario, político, bélico y sanitario que en

el arranque del tercer milenio agravan las de por sí abismales desigualdades socioeconómicas consustanciales al sistema se transforma en una potencial crisis civilizatoria porque encuentra un terreno abonado por factores espirituales: un estado de ánimo de profundo escepticismo y generalizada incredulidad, un ambiente de descreimiento en los ídolos de la Modernidad: una promesa que en el fondo nos defraudó a todos, a los poseedores y a los desposeídos, a los urbanos y a los rurales, a los metropolitanos y a los periféricos, a los defensores del capitalismo y a los impulsores del socialismo; que defraudó incluso a sus opositores, las sociedades tradicionales que empecinadamente la resistieron.

La gran promesa de la Modernidad, conducirnos a una orden que al prescindir de toda trascendencia y apelar sólo a la razón nos haría libres, sabios, opulentos y felices, comenzó a pasar aceite desde hace rato. Por un tiempo la idea de que al desentrañar las leyes de la naturaleza y de la sociedad el mundo podía ser definitivamente dominado fue dogma de fe en un sistema que se vanagloriaba de no rendir culto más que a la razón técnico-económico-administrativa. Pero la convicción no era suficiente, hacía falta también la inclinación afectiva, la militancia: “Hay que querer y amar la modernidad” escribió Touraine. Y afiliarse a la modernidad era enrolarse en el Progreso. En palabras de Touraine: “Creer en el progreso significa amar al futuro, a la vez ineluctable y radiante” (Touraine: 68).

Mucho antes, la llamada Escuela de Frankfurt, formada destacadamente por Karl Horkheimer, Theodor Adorno y Walter Benjamin, había desarrollado una filosa crítica del progreso. Según Adorno, cuando el concepto de progreso “se identifica con la acumulación de habilidades y conocimientos. La humanidad existente es suplantada por la futura; la historia se transforma en historia de salvación”. Y continúa:

La fetichización del progreso fortalece el particularismo de éste, su limitación a la técnica [...]. El progreso no es una categoría definitiva [...]. Cabe imaginar un estado en que la categoría pierda su sentido [...]. Entonces se transformaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esa resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación misma (Adorno: 30-47).

Benjamin, uno de cuyos proyectos inconclusos era “desarrollar la crítica del progreso en Marx. El progreso definido allí por el desenvolvimiento de las fuerzas productivas” (Benjamin 2008: 86, 87), nos ofrece una fórmula que si a fines de los años treinta y principios de los cuarenta del pasado siglo podía parecer un exabrupto hoy resulta clarividente: “Marx dice que las revolucio-

nes son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren” (*ibid*: 70).

Fatal y seductor como las vampiras del cine, el Futuro fue fetiche tanto del progresismo “burgués” como del revolucionarismo “proletario”. Pero por diferentes vías y con distintos ritmos los altares de la Modernidad fueron paulatinamente desertados. Las elites metropolitanas que durante la segunda mitad del siglo xx vieron hacerse realidad muchas de las premisas del paraíso prometido pero sin que las acompañara la añorada plenitud, cultivaron un posmodernismo desafanado del flujo sin sentido del mundo. Después de un efímero coqueteo con la “democracia occidental”, los damnificados del socialismo realmente existente se sumieron en una desmodernidad pragmática que descrea tanto de las promesas de la “sociedad sin clases” como de las del “mundo libre”. Los pueblos originarios, largo tiempo negados o sometidos, reivindicaron identidades de raíz premoderna.

Sin embargo, la Modernidad y el Progreso no son del todo perros muertos, pues su versión tercermundista: el proverbial Desarrollo, conserva aún gran parte de su capacidad de seducción. En unos casos bajo su forma clásica o “desarrollista”, en otros como “socialismo del siglo xxi” y en otros más como “altermundismo”, las dos últimas variantes de lo que algunos han llamado “modernidad-otra”.

Y es que aquellos que siempre vimos pasar desde la acera las glorias motorizadas de la Modernidad, preservamos por más tiempo la esperanza de incorporarnos algún día al desfile, conservamos la fe en un Desarrollo que tarde o temprano deberá equiparnos a las naciones primermundistas. Promesa ahora aún más difícil de cumplir pues en los tiempos que corren habría que emprender el vuelo con alimentos y petróleo caros, mientras que los que despegaron antes lo hicieron con energía y alimentos baratos. Y aspiración en el fondo dudosa, pues además de ambientalmente insostenibles, cuando menos en algunos aspectos las admiradas metrópolis resultaron sociedades tan inhóspitas como las otras. Pero pese a todo en las orillas del mundo muchos siguen esperando acceder a las mieles de la Modernidad (y si de plano no hay tales cuando menos al chance de ser posmodernos con conocimiento de causa).

Tan es así que en el derrumbe del neoliberalismo y el descrédito de sus recetas reaparecen con fuerza en la periferia el neonacionalismo desarrollista y la renovada apelación al Estado gestor. Nada sorprendente cuando a los países centrales sacudidos por la megacrisis no se les ocurre remedio mejor que un neokeynesianismo más o menos ambientalista.

Es entendible que los zagueros de la periferia, los desposeídos de siempre y los damnificados de la Gran Crisis sigan apelando a las fórmulas que demostraron su bondad en las añoradas décadas de la posguerra, cuando en las metrópolis el Estado benefactor gestionaba la opulencia, en el llamado bloque socialista había crecimiento con equidad y los populismos del Tercer Mundo procuraban a sus clientelas salud, educación, empleo industrial y reforma agraria. Y es que en el arranque de las grandes transformaciones los pueblos y sus personeros acostumbra mirar hacia atrás en busca de inspiración.

Podemos confiar, sin embargo, en que el neodesarrollismo será una fase transitoria y breve. Por un rato seguiremos poniendo vino nuevo en odres viejos, pero en la medida en que la Gran Crisis vaya removiendo lo que restaba de las rancias creencias es de esperarse que surja un modo renovado de estar en el mundo. Un nuevo orden material y espiritual donde algo quedará del antiguo ideal de Modernidad y al que sin duda también aportarán las aun más añejas sociedades tradicionales que no abandonaron del todo su herencia en aras del Progreso.

¿CAMBIAR DE TIMONEL O DEJAR QUE SE HUNDA EL BARCO?

Hay dos visiones generales del recambio civilizatorio al que nos orilla la Gran Crisis: la de quienes siguen pensando, como los socialistas de antes, que en el seno del capitalismo han madurado los elementos productivos de una nueva y más justa sociedad que habrá de sustituirlo mediante un gran vuelco global, y la de quienes vislumbran un paulatino —o abrupto— proceso de deterioro y desagregación, una suerte de hundimiento del Titanic civilizatorio al que sobrevivirán lanchones sociales dispersos. La primera opción, una versión socialista o altermundista de las promesas del Progreso, ha sido objetada por visionarios como Samir Amin e Immanuel Wallerstein, para quienes la historia enseña que la conversión de un sistema agotado a otro sistema contenido en germen en el anterior ha consistido en pasar de un orden inicuo a otro, de un clasismo a otro clasismo, de modo que la “decaencia o desintegración” son más deseables que una “transición controlada” (Wallerstein 1998: 27).

El hecho es que —mientras vemos si cambiamos de timonel o de plano dejamos que se hunda el barco— en las últimas décadas proliferó en las costuras del sistema un neoutopismo autogestionario hecho a mano que busca construir y articular plurales manchones de resistencia tales como

economías solidarias, autonomías indígenas y toda suerte de colectivos en red. Estrategia que tiene la “posmoderna” virtud de que no parte de un nuevo paradigma de aplicación presuntamente universal sino que adopta la forma de una convergencia de múltiples praxis (Mance, Santos 2006).

En todo caso la Gran Crisis es un llamado a la acción: ante lo duro y lo tupido de las calamidades que nos aquejan nadie puede hacerse el sordo ni mirar para otro lado. La presente debacle no es un tropezón más, está en peligro la especie humana. En la lucha por salir del atolladero y encontrar un rumbo nuevo que nos lleve a un mundo más habitable y soleado habrá avances y retrocesos, pero ésta es una batalla que no podemos darnos el lujo de perder.

¿CRISIS PARA QUIÉN?

Se refería, se decía
que así hubo ya antes cuatro vidas,
y que esta era la quinta edad.

Anales de Cuauhtitlán

Decían los antiguos que Conacatacutli y Tonacíhuatl crearon el mundo. Pero en el principio el sol estaba quieto, no había tiempo. Entonces, Tezcatlipoca se volvió sol y se empezaron a contar los años. Ese fue el primer sol, el Sol de Tierra, que tuvo por fecha Nahui Ocelotl. Los hombres de entonces eran gigantes y comían bellotas y raíces.

A los primeros hombres los devoró un gran jaguar y se apagó el sol. Entonces los dioses crearon el segundo sol, el Sol de Viento, Nahui Ehecatl. A los hombres de aquel tiempo, que comían acocentli, los arrastró el vendaval.

Acabados los segundos hombres, crearon los dioses el tercer sol, el Sol de Fuego, Nahui Quiahuitl, y también a los hombres ese tiempo, que comían acocentli. Pero cayeron llamas del cielo y fueron destruidos.

Crearon entonces los dioses el cuarto sol, el Sol de Agua, Nahui Atl. Los hombres de ese tiempo comían teocentli y se ahogaron en un gran diluvio.

Crearon entonces los dioses el quinto sol, el Sol de Movimiento, Nahui Ollín. Los hombres del Quinto Sol hacemos milpa, comemos maíz —nuestro sustento— bebemos pulque. Somos los macehuales.

Y es bueno recordar que estamos aquí porque cuando otros dioses, llenos de pompa y circunstancia, a la hora buena se acobardaron, el oscuro Nanahuatzin: un dios feo y con bubas; un dios pobre, callado y humilde; el más pequeño e insignificante de los dioses, no tuvo miedo de saltar al fuego y volverse el quinto sol, nuestro sol, Nahui Ollín.

Los de antes, los que concibieron esta cosmogonía, hubieran entendido fácilmente que las lluvias torrenciales, los vientos huracanados, las sequías, los calores agobiantes, los incendios incontrolables, la expansión de los desiertos, la pérdida de los bosques, el deshielo de los glaciares, la merma de los polos, la crecida de los mares, la extinción de las especies, las estampidas poblacionales, las pandemias de transmisión sexual, las guerras, la inaudita crueldad del narcotráfico, las hambrunas, la carestía, las quiebras, los despidos, la desolación, la desesperanza... son señales de que un sol está terminando; inequívocos indicios de que enfrentamos un fin de época y debemos prepararnos para encender un nuevo sol y crear una nueva humanidad. Hay que ir buscando a los Nanahuatzin del tercer milenio —dirían los viejos—, a los hombres callados, modestos, invisibles, lacerados pero capaces de arder por un propósito, capaces de consumirse en las llamas de la utopía.

En cambio a nosotros —los modernos— como que no nos cae el veinte, como que nos resulta cuesta arriba asumir la enormidad del desafío. Y es que las viejas culturas concebían la historia como cambiante pero cíclica —para los campesinos la historia es como la huella que dejan las ruedas de una carreta, ha dicho John Berger, campesino él mismo— mientras que para nosotros la historia es una flecha volando hacia el futuro.

El mito del progreso concebido como ineluctable marcha hacia un orden de abundancia total y certeza plena en ancas del desarrollo científico-tecnológico, y su complemento, la negación del pasado y la fetichización del futuro, son convicciones mayores impresas a fuego en el imaginario colectivo del capitalismo. Paradigmas que en el predicamento por el que atravesamos actúan como inercias intelectuales que oscurecen los punzantes signos de que esto se acabó, de que vivimos un fin de época.

Tiempos fractales son los nuestros, y la cajonera de ideologías y disciplinas con que organizamos el saber y el hacer durante los últimos doscientos cincuenta años comienza a resultar un estorbo. Urge liberar la historia del fatalismo y recuperarla para la aventura y la libertad; necesitamos un pensamiento transdisciplinario, holista, capaz de lidiar con el caos, la incertidumbre y los sistemas complejos de desarrollo no lineal. Y posiblemente también nos hace falta carnavalizar la política (Bartra 2013: 60-72) y remitologizar el proyecto (Sironeau: 31-42) a través de un nuevo utopismo aurático (Benjamin 2003: 47) del aquí y el ahora que sepa provocar éxtasis seculares e intuiciones totalizadoras (Bartra 2008: 166-168) como las del pensamiento salvaje (Lévi-Strauss 41-43) de los premodernos.

DEBILIDADES DEL ABORDAJE POSITIVISTA DE LA CRISIS

Hay muchos discursos sobre la Gran Crisis que —como lo hice yo en el apartado anterior— enfatizan su carácter multidimensional desplegando diagnósticos de algunas de sus distintas facetas. Un primer problema con estos abordajes consiste en que o se concentran en una de las dimensiones del magno descalabro —por lo general aquélla que domina el expositor— o intentan una enumeración más o menos completa pero considerando las varias cuestiones como si se tratara de problemas concurrentes pero de distinto origen: calentamiento global que confluye con astringencia energética, con escasez y carestía de los alimentos, con recesión económica, con crisis del Estado-nación y de la democracia liberal, con descrédito de los paradigmas de la modernidad. Estrategia discursiva a la que se apela por facilidad en vez de tomar el camino difícil y asumir radicalmente la unicidad de la crisis para mostrar el origen común de problemas que ubicamos en diferentes ámbitos: economía, medioambiente, sociedad..., no porque así se nos presenten efectivamente sino porque ésas son las disciplinas con las que de antiguo fuimos compartimentando la realidad.

Descoyuntado el mundo y sus saberes, hoy nos resulta cuesta arriba poner juntos los pedazos y tendemos a desplegar esas facetas —que ciertamente tienen relativa autonomía— como parte de un ejercicio analítico que abstrae conceptualmente lo que en el mundo real sigue estando inextricablemente entreverado.

La relación hombre-naturaleza, la producción y distribución de bienes, los sistemas de relaciones sociales, los órdenes políticos, los imaginarios colectivos, los territorios de la vida cotidiana... no son originariamente esferas separadas sino ámbitos sociales violentamente escindidos por la gran inversión que llamamos modernidad y a la vez cajoneras que encierran los distintos saberes disciplinarios con que la pensamos.

Sin duda el desgajamiento y autonomización de los territorios de la religión, la moral, la política, la economía, la vida pública y la vida privada, el mundo interior y el mundo exterior... son históricamente verificables, pero su institucionalización epistemológica bajo la forma de disciplinas científicas independientes es aún más grave que la fáctica porque legitima, prescribe y ontologiza el desgajamiento.

Entonces, la forma fracturada y disciplinaria en que pensamos la crisis es parte de la crisis. Un colapso civilizatorio que al rebalsar los compartimentos estancos de realidad y conocimiento que históricamente

hemos construido nos exige una ruptura cognoscitiva: una vuelta de tuerca epistemológica que restablezca, si no las intuiciones totalizadoras del “pensamiento salvaje”, de las que hablaba Lévi-Strauss, sí una suerte de holismo crítico a la altura de los nuevos tiempos.

Pero si es fácil cuestionar el encasillamiento disciplinario que legitima y remacha en el imaginario la compartimentación real es en cambio cuesta arriba sustituirlo por un holismo crítico puesto al día, habida cuenta de las rigideces e inercias intelectuales que entorpecen la reorientación de los saberes desde hace mucho encajonados.

¿A QUIÉN LE IMPORTA EL FIN DEL MUNDO?

Hay sin embargo un atajo a la cosificación positivista de la crisis: en vez de tratar de leerla en el objeto leerla en el sujeto; en lugar de tematizar las estructuras tematizar las experiencias de las personas. Porque, pese a que hemos interiorizado el desgarramiento fundacional de nuestros tiempos, persiste cierta unidad intuitiva, preconceptual, en el modo en que experimentamos el mundo. Y si es así, tratar de restablecer la inteligibilidad de un todo balcanizado pasaría por regresar al sujeto, a las experiencias inmediatas del sujeto.

Es por esto que aquí abordaré la crisis no desde alguna de sus facetas, ni tampoco desde el conjunto falsamente sistémico de las mismas, sino desde el sujeto, desde quienes la vivimos como agravio, como incertidumbre, como angustia, como reto y oportunidad.

No descubro el hilo negro. Dice Habermas, y con razón, que no hay crisis si no hay sujetos que la asuman: “Sólo cuando los miembros de la sociedad experimentan los cambios de estructura como críticos para su patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social, podemos hablar de crisis” (Habermas: 15). Yo iría más lejos afirmando que la crisis propiamente dicha son los sujetos puestos en cuestión, los sujetos en vilo y, claro está, su circunstancia. Porque son los sujetos sociales los que le dan —o no— el carácter de quiebre histórico, de mudanza epocal, de encrucijada civilizatoria a los desórdenes económicos, ambientales, alimentarios o energéticos que nos aquejan.

Entonces, si radicalizamos esta perspectiva, habrá que reconocer que siendo cuestiones importantes cuyo análisis disciplinario es sin duda pertinente, ni el agotamiento del modelo neoliberal y los descalabros de la economía capitalista como tal, ni los desarreglos del clima y la erosión de la naturaleza,

ni la escasez y carestía de los alimentos, ni el progresivo agotamiento de los combustibles fósiles, ni el desfondamiento de los Estados nacionales clásicos y el descrédito de la institucionalidad política de la democracia liberal, ni el cuestionamiento de la razón instrumental y las dudas sobre los paradigmas de la ciencia, ni siquiera el vaciamiento de los valores de la modernidad, son en verdad la crisis o siquiera dimensiones de la misma.

Todos éstos son procesos reales, entrelazados y susceptibles de pertinentes análisis explicativos; sin embargo, lo que hace de la crisis una crisis es la percepción que las personas tienen de los mismos, los diferentes discursos con los que se procesan estas percepciones, los proyectos de futuro con los que buscan sobrevivir al descalabro, los imaginarios colectivos que en este curso se generan y las diversas y confrontadas prácticas sociales en que encarnan dichas percepciones, dichos discursos, dichos proyectos y dichos imaginarios.

En este enfoque, *crisis* sería una categoría ordenadora de experiencias sociales, un concepto que le da sentido fractal a situaciones vividas y principio organizador de nuestras acciones de salvamento tanto individuales como colectivas, tanto de simple resistencia como de transformación, tanto las míticas que pretenden restaurar equilibrios perdidos como las utópicas que convocan a la construcción de escenarios inéditos. Porque la experiencia de la crisis no siempre es pasiva y expectante, también puede ser activa, resistente y, en ciertos casos, profética y visionaria.

Así como la crisis leída en el objeto, es decir la crisis estructural, tiene tantas dimensiones como disciplinas científicas hemos inventado, la crisis desde el sujeto, la experiencia de la crisis o —dicho más propiamente— la experiencia crítica de la crisis se presenta como una gama de padecimientos diversos más o menos universales pero desigualmente repartidos: pobreza, desempleo, hambre, enfermedad, desamparo, afectaciones por siniestros ambientales, éxodo, violencia, represión, guerra, protesta, rebeldía... Dolencias y pasiones diversas pero en todos los casos atravesadas por la incertidumbre, un sentimiento con el que los antiguos mal que bien coexistían pero que nosotros, los hijos de la modernidad, ya no sabemos manejar.

Y es que buscando a toda costa la certidumbre desembocamos en el extremo contrario y hoy vivimos en un sistema-mundo cuya estrecha interconexión maximiza los efectos desestabilizadores de lo inesperado de las singularidades atípicas disruptivas de los modelos universales de nuestra ciencia y disruptivas, por tanto, de los sistemas materiales con que intervenimos y pretendemos controlar el mundo; sistemas tecnológicos, económicos, políticos, jurídicos y axiológicos que tienen como supuesto mayor la presunta capacidad predictiva de la ciencia (Morin 2007). El culto a la previsibilidad

magnifica el efecto desestabilizador de lo inesperado y en tiempos de crisis lo único seguro es la incertidumbre. Bien lo dijo Patrick Lagadec: “Las crisis llegan sin manual de uso.”

Además de marcada por la incertidumbre, la subjetividad de la crisis está presidida por un sentimiento de inminencia. Vivir en crisis —y asumirlo— es vivir en vilo, al filo del agua, en el no va más, en el ya merito. Vivencia romántica si las hay que llenó de barruntos y expectativas el siglo XIX y una parte del XX, y que regresa en el arranque del tercer milenio. Con la diferencia de que entonces el mito de las modernidades, la del capital y la del trabajo, le daba una misma tonalidad a los sueños y pesadillas románticos mientras que hoy la modernidad está desfondada, y aunque en la periferia resurgen y se politizan mitos premodernos me parece que el imaginario social dominante ya no es capaz de incorporarlos.

Ausentes las grandes promesas del progreso y ausente también la seguridad que en las visiones cíclicas de la historia otorgaba la recurrencia, la crisis de nuestro tiempo es vivida como una surte de salto al vacío. Navegantes sin brújula ni sextante, estamos peor que Colón pues aunque errara en sus cálculos él cuando menos sabía lo que buscaba.

Resumiendo: no pongo en duda la objetividad de una crisis cuyas dimensiones podemos medir con datos duros. Lo que sostengo es que el presunto colapso sólo cobra sentido histórico desde la perspectiva del sujeto. Sin duda el Titanic se está hundiendo, pero hasta que los pasajeros no nos percatemos y nos pongamos manos a la obra esto no será un naufragio.

SÍNTOMAS O SÍNDROME

Cada quien habla de la feria según le fue en ella y, de la misma manera, los diversos sujetos sociales experimentan la debacle de distinta manera y dibujan la crisis con distintos rostros. Porque desde la perspectiva del sujeto la naturaleza del colapso no es un hecho científicamente constatable sino algo en construcción, algo que está a debate. Y es que, a la postre, la tal crisis será lo que seamos capaces de hacer con ella.

Entonces, la polémica sobre la crisis no es sólo científica sino ante todo política, pues lo que está en juego no es la consistencia teórica de tal o cual interpretación sino las acciones individuales y colectivas que derivan de dichas interpretaciones.

Que si la crisis es coyuntural o estructural, que si es epocal o civilizatoria, que si es una o múltiple, que si es de sobreproducción o de escasez; no son

disquisiciones académicas en las que se arriesga la autoridad y prestigio de los expertos, son confrontaciones políticas en las que se juega el futuro de la humanidad.

Y en este histórico debate distingo, entre muchas, dos posiciones importantes, de trascendentes implicaciones políticas:

Hay quienes ven en el desbarajuste generalizado que vivimos la malhadada coincidencia de una diversidad de desórdenes, unos ambientales, otros económicos, otros sociales. Coincidencia en el tiempo que hace más graves sus efectos, pues al entrecruzarse los desarreglos también se reatualimentan y se potencian. Así la crisis agrícola empeora porque el agotamiento de los combustibles fósiles hace que se extiendan los cultivos destinados a agrocombustibles en demérito de los alimentarios, lo que se complica porque la recesión económica se traduce en una pérdida de empleos e ingresos, que al asociarse con el encarecimiento de los alimentos aumenta exponencialmente la pobreza... Aquí las cosechas erráticas, la recesión económica, el incremento de personas en pobreza extrema... son síntomas de diferentes males: calentamiento global, crisis capitalista de sobreproducción, desigual distribución del ingreso...

Otros en cambio vemos en los diferentes desórdenes la expresión de tensiones provenientes de estructuras de larga duración, fallas geológicas profundas que salen a la superficie de diferentes maneras pero que remiten a una misma fractura. Los desórdenes pueden o no coincidir en el tiempo y algunos estrangulamientos se resolverán temporalmente, sin embargo la distancia entre los desarreglos tiende a acortarse, la calma es temporal y los periodos de recuperación más cortos. Y es que el problema va más allá de las sinergias perversas entre diferentes dimensiones de la crisis pues estas no son más que los rostros de un problema civilizatorio de fondo. En esta visión desastres ambientales, depresión económica, exclusión, pobreza, desesperanza son más que síntomas, forman parte de un síndrome, pues remiten a una misma irracionalidad estructural.

¿Síntomas de diversos males localizados o manifestaciones múltiples de una misma enfermedad terminal? El dilema no es asunto menor. En la primera hipótesis, que ve los desarreglos como síntomas de dolencias distintas, los problemas se pueden atacar y resolver uno por uno, y posiblemente, al dejar de reatualimentarse, los demás remitan y el paciente se salve sin necesidad de cirugía mayor. En cambio en la segunda hipótesis, que ve en los desarreglos localizados el síndrome de un problema mas grave, las acciones encaminadas a atenuar las diferentes manifestaciones del mal son necesi-

rias, pero si no se ataca el problema de fondo volverán a aparecer los dolores, la elevada temperatura, el insomnio pues el paciente necesita cirugía mayor.

Alguien podría decir que no importa el color del gato sino que mate ratones, y que no importa tanto el diagnóstico sino controlar la enfermedad. Pero lo cierto es que la teoría de los síntomas corresponde a una posición conservadora que no niega la crisis pero se limita a administrarla: frente a la recesión sanear los bancos y reducir el gasto público; frente a la insostenibilidad del modelo energético, impulsar los agrocombustibles y las nucleoelectricas; frente a la pobreza, asistencialismo; frente a la rebeldía, represión...

En cambio quienes vemos en nuestras dolencias un síndrome tenemos la responsabilidad de afinar el diagnóstico del mal. Porque detrás de los descabros del neoliberalismo está la crisis del capitalismo como modo de producción, porque detrás de los desórdenes ambientales está el agotamiento del modelo civilizatorio urbano industrial, porque detrás del descreimiento político y la anomia social está el desfondamiento del progreso y la modernidad como paradigmas. Bien por las aspirinas, pero vamos contra el cáncer.

HACER POSIBLE LO IMPOSIBLE

Ese día todo era posible. El futuro fue presente.

Es decir, ya no hay tiempo
sino un relámpago de eternidad.

Jules Michelet, *Historia de la Revolución francesa*

Seamos realistas, pidamos lo imposible.

Anónimo, mayo, 1968

Una de las presunciones que se diluye con la Gran Crisis y el desgaste de la modernidad es la del carácter instrumental de la política; visión pragmática que viene desde Maquiavelo y que tiene una de sus expresiones extremas en las propuestas de cierta sociología anglosajona contemporánea que reduce los movimientos sociales a acciones colectivas protagonizadas por individuos racionales a los que no mueve más que el atisbo de oportunidades y el cálculo de costos y beneficios.

Pero no sólo se desacredita el chato utilitarismo sociopolítico, también se erosiona el providencialismo. En la medida en que la experiencia de la crisis va acompañada del descreimiento en las profecías científicas decimonónicas y en las promesas de futuro que nos reclamaban acciones que abrieran paso a las arcadias anunciadas, la acción colectiva contestataria va transitando de simple lucha revolucionaria o reivindicativa a *performance*, de utopía siempre posdatada a utopía autocumplida, de ser sólo un medio a ser también un fin en sí misma. Rasgo que, junto con el carácter festivo, carnavalesco y grotesco de las acciones, me parece fundamental en las experiencias de la crisis, sobre todo en las que protagonizan los jóvenes.

CARNAVALIZAR LA POLÍTICA

Quizá porque la historia de nuestros pueblos está tachonada de matazones, quizá porque aquí los movimientos contestatarios suelen terminar en cruentas represiones, quizá porque muchos de nuestros líderes sociales terminan muertos o encarcelados, en los países orilleros tenemos una visión necrológica de la rebeldía social y con frecuencia olvidamos su lado jubiloso, festivo, lú-

dico, carnavalesco. Por suerte los jóvenes del mundo que están saliendo a las calles a bailar y cantar su indignación nos recuerdan que, como decía Carlos Monsiváis apenas ayer, “la seriedad es un robo”, y, como escribió Alexander Ivánovich Herzen en el siglo XIX, “la risa es revolucionaria”.

Pero al leer lo que sobre los nuevos y novísimos movimientos se escribe siento con frecuencia que algo falta, que algo me estoy perdiendo. Y este algo que los sociólogos nos escamotean es la diversión y la emoción o, como diría Benedetto Croce, el “momento de la pasión”.

En muchos académicos que se ocupan de la llamada “acción colectiva” encuentro la tendencia a trabajar con modelos, definiciones, enumeraciones, clasificatorias, causalidades que en el mejor de los casos soportan una analítica de los movimientos sociales, una disección más o menos pertinente de sus elementos constitutivos a la que sin embargo se le escapa el *pathos* crociano o, en otros términos, su dimensión dialéctica entendida hegelianamente como nihilización creativa. Se pierde lo que Antonio Gramsci llama “catarsis” al referirse al tránsito al “momento ético-político, [como] paso de lo ‘objetivo a lo subjetivo’ y de la ‘necesidad a la libertad’, punto de partida [...] del desarrollo dialéctico” (Gramsci 2001: 142).

Porque la clave de los movimientos que cambian el rumbo de las sociedades, o cuando menos, contenido de los imaginarios colectivos, está en que ponen en juego la inventiva política para saltar fuera del tiempo lineal en un ejercicio del todo semejante al que Gaston Bachelard veía en la “imaginación poética” que “escapa a la causalidad” y en el que, al “desprendernos del pasado y de la realidad, se abre al porvenir” (Bachelard: 28). En esta perspectiva, las revoluciones y los grandes movimientos sociales son los poetas de la historia.

Algo de esto sabía Hugo Chávez, cuya creatividad política en vena lírica abrió paso a una Latinoamérica quizá discutible en sus logros pero sin duda inesperada: un renovado subcontinente que antes de su primer triunfo electoral, en 1998, no figuraba en ninguna prospectiva. Decía Chávez: “El camino que elegimos nos obliga a crear permanentemente. No hay modelos anteriores. Hay que crear en la marcha de los acontecimientos.” Y concluía: “Esto es lo revolucionario” (Calloni).

El cartesianismo del pensamiento instrumental propio de la modernidad busca reducirlo todo a causas y efectos, medios y fines. Por su parte, el providencialismo de la visión unilineal y progresiva de la historia nos convoca a ver en los sucesos sociales no verdaderos acontecimientos sino la sucesión de escalones por los que ascendemos a un futuro preestablecido. En la misma tesitura, cierta sociología se ocupa sólo de las “leyes” o “regularidades”

presuntamente explicativas del curso social e ignora el acontecimiento imprevisible, irreplicable, inexplicable, imposible. En todos estos enfoques se pierde el lado carnavalesco y performativo —en el sentido en que emplea el término Victor Turner— de la acción multitudinaria; una praxis casi siempre imaginativa y creadora que en la visión sociológica positivista es reducida a eventuales convergencias de individuos racionales movidos por el cálculo de los “costos” y los “beneficios” de su accionar colectivo.

Si a ciertos sociólogos se les escurre la realidad por las grietas del andamiaje conceptual es frecuente que por engolosinarse en los detalles a los etnólogos se les extravíe la vida de sus exóticas criaturas. La recuperación del pathos, de la catarsis, del alma de la “acción colectiva”, es un desafío de las ciencias sociales que ya enfrentaron antes novelistas y cronistas de viajes (Marcus: 25-69). Decía Stendhal: “Describir usos y costumbres deja frío. Hay que transformar la descripción en estupor [...]. Transformar la descripción en un sentimiento” (Ginzburg 2010: 262).

En cuanto a los estudiosos de la sociedad, a mi juicio han resuelto mejor el dilema algunos historiadores y ciertos antropólogos. Así lo plantea el italiano Carlo Ginzburg: “Creo haber aprendido que distancia intelectual y participación emotiva [...] son actitudes no sólo compatibles sino que pueden retroalimentarse” (Ginzburg 2010: 418). Y en un brillante capítulo de *El antropólogo como autor*, titulado significativamente “Estar allí”, Clifford Geertz escribe:

La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o su aire de elegancia conceptual que con su capacidad de convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar (o, si se prefiere, ser penetrados por) la otra forma de vida; de haber, de un modo u otro, realmente “estado allí”. Y en la persuasión de que ese milagro invisible ha ocurrido es donde interviene la escritura (Geertz: 14).

El problema con algunos sociólogos de la “acción colectiva” es que no sólo no convencen de que estuvieron ahí, ni siquiera convencen de que les hubiera gustado estar ahí. Yo, en cambio, soy de la opinión de que cuando uno realmente estuvo ahí tiene que hacer valer sociológicamente esa vivencia. Y que ponerla en acto a la hora de escribir no es incompatible con la necesaria “distancia intelectual” de la que habla Ginzburg y que, planteada en términos de “vigilancia epistemológica”, prescriben destacados metodólogos como Gaston Bachelard y Pierre Bourdieu.

Veamos. El 27 de julio de 2012, un autor de novelas policíacas, un joven historiador y un filósofo entrado en años narran episodios de la revolución

mexicana a un público bullicioso y preguntón que se arracima en la esquina derecha de la carpa que el movimiento YoSoy132 instaló bajo el Monumento a la Revolución en la capital mexicana. En la otra esquina se afanan los encargados de organizar el “cerco a Televisa” en el que van a participar también los “atencos” del Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra, activistas del Sindicato Mexicano de Electricistas y otros contingentes. Fuera, bajo una llovizna caladora de la que mal protege la alta cúpula del monumento, la banda se ocupa en menesteres básicos como botear, pintar carteles, comer, fajar... Y no podían faltar los curiosos, tráfugas del balneario en que los chilangos hemos transformado la fuente de la Plaza de la Constitución. Otros días hay tocadas, teatro callejero, lectura de poesía, debates, batucada... Aquello es un desmadre, un espléndido desmadre. Más allá de los consensos y disensos políticos que bajo esas carpas se cocinaron, las semanas de la acampada Re-evolución fueron una fiesta, un carnaval y a veces un aquelarre con hartas brujas y algunos machos cabríos. Un trance utópico, un *performance* contrahegemónico, un ritual contestatario que tatuó para siempre el alma de sus oficiantes. Cierto, después de la represión del primero de diciembre de 2012 y sus polarizantes evaluaciones todo se fue al carajo y cuando escribo esto el 132 anda a los tumbos entre desfondándose y refundándose. Ah, pero lo bailado nadie se los quita...

¿Qué nos dice este texto? Ante todo que yo estaba ahí y que lo disfrutaba. Y también que además de denostar al monopolio mediático que es Televisa y tratar de impedir la imposición en la presidencia de la República del candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI), Enrique Peña Nieto, las acciones del 132 fueron epifanías, trances extáticos durante los cuales los oficiantes eran visitados por el “duende” lorquiano y tocados por el aura mesiánica de Walter Benjamin, de modo que si bien en términos de logros tangibles el saldo del movimiento es pobre podemos esperar que —como el 68 del pasado siglo pero sin 2 de octubre— el 132 irá calando en el imaginario colectivo de esta generación y de las próximas. Y es que los parteaguas históricos, como la Comuna de París de 1848, sólo devienen reales parteaguas con el paso del tiempo y gracias al trabajo constructivo de la memoria, que es la que —a posteriori— otorga los significados profundos y duraderos. Que no le digan, que no le cuenten, esta hornada de mexicanos insumisos ya tuvo su mito fundacional.

Va otra. El primero de diciembre de 2012 decido protestar por la imposición de Peña Nieto y lo hago con los del Movimiento Regeneración Nacional (Morena) y en el ángel de la independencia, un lugar futbolero donde es difícil que prenda la provocación. Mientras tanto, a dos kilómetros de ahí, en los

alrededores de San Lázaro, el 132 y algunos contingentes de la Convención Nacional contra la Imposición merodean por las proximidades de la muralla metálica que acordona el Palacio Legislativo. Todos sabemos que de haber violencia el día de la toma de posesión del nuevo presidente el beneficiado será el gobierno, y que —tal como ocurrirá— las proximidades de la barricada metálica son el lugar perfecto para la provocación. Sin embargo, mientras mi cabeza racional está en el ángel con los prudentes mi corazón apasionado está con los que protestan de bulto y arriesgan el pellejo por el rumbo del Congreso de la Unión. Porque en los movimientos sociales hay algo más que cálculo político y a veces las palabras no bastan, hay que poner el cuerpo.

¿Qué podemos leer aquí, además del íntimo desgarramiento del setentón narrador? Sin duda que los movimientos sociales se desarrollan en “arenas” donde los “actores” muestran su “agencia” en “interfaz” con otros “actores” y otras “arenas”; que hay “ciclos de protesta” y que ésta responde a “agravios”, aprovecha las “oportunidades”, hecha mano de sus “repertorios de confrontación” y tiene “costos de transacción”, como nos enseñan Norman Long, Mancur Olson, Sidney Tarrow, Charles Tilly y otros connotados especialistas en la acción. Pero además de cosas que podemos nombrar con los términos por ellos consagrados —o, dicho de otro modo, con las monedas sociológicas por ellos acuñadas— debiéramos percatarnos de que los movimientos también tienen que ver con el cuerpo y escurren sudor, adrenalina, sangre, una dimensión irreductible al cálculo y que, en el fondo, es lo que los hace invencibles. Como invencibles son las comunidades zapatistas que a fines de 1993 decidieron en asamblea que en vez de morir de pobreza, hambre, enfermedad, parto, borrachera, filo, bala o humillación; que en vez de morir muertes impuestas por los otros iban a morir su propia muerte, una muerte elegida que los hace invencibles. Y si alguien piensa que esto no es más que literatura le recomiendo leer la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel, quien en el apartado que se ha dado en llamar la “dialéctica del amo y el esclavo” escribe: “Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad [...]. El individuo que no ha arriesgado la vida puede ser reconocido como persona pero no ha alcanzado la verdad de ese reconocimiento” (Hegel: 116).

Los análisis del solvente y progresista académico que es Sidney Tarrow me servirán para documentar el punto ciego que encuentro en ciertas aproximaciones sociológicas a los movimientos contestatarios. En *El poder en movimiento*, de 1994, Tarrow, que también “estaba ahí”, disecciona con perspicacia la entonces reciente marcha sobre Washington de abril de 1993 en la que cerca de un millón de personas, entre gays, lesbianas y solidarios, reivindicaron los derechos de la diversidad sexual. Lucha que consiguió

menos de lo deseado según esto porque los organizadores no pudieron evitar que algunos participantes realizaran lo que el autor llama “exhibiciones de conducta exótica”, con manifestantes “caminando semidesnudos” o “travistiéndose” (Tarrow: 46), lo que dio argumentos a los homofóbicos, que en la sociedad estadounidense son mayoría. Ciertamente Tarrow no juzga las decisiones individuales y colectivas que se tomaron en el movimiento pero asume que la indisciplina de los exhibicionistas ocasionó una derrota parcial. En cambio en ningún momento pondera el valor simbólico que para los gays y las lesbianas tiene el enfatizar que son diferentes carnavalizando esta diferencia. Creo que, en perspectiva estratégica, las exhibiciones que el sociólogo llama “exóticas” dieron frutos pues en política el “exceso” es necesario para que queden claros los campos y las posiciones. Pero aun si no hubiera sido así guardar los zapatos de tacón, el ligero y las pestañas postizas por cálculo político era una derrota moral. Concluyo, pues, que analizar estos asuntos en términos de costos y beneficios es tan impertinente como suponer que las brujas de la Edad Media se podrían haber salvado de la hoguera si hubieran dejado de hacer sus pinches aquelarres.

YO SOY 132: EL “BONO DEMOGRÁFICO” ATACA DE NUEVO

Hace un siglo y medio el casi niño Arthur Rimbaud escribía: “Con diecisiete años no puedes ser formal. ¡Una tarde, te asqueas de jarra y limonada, de los cafés ruidosos con lustros deslumbrantes!” (Rimbaud: 141).

También en México los chavos se asquearon. Y su hartazgo cobró la forma de multitudinarias, airadas, carnavalescas movilizaciones. Despliegues callejeros como el del 19 de mayo de 2012, una acción no partidista pero claramente política y en repudio a Enrique Peña Nieto, entonces candidato del PRI a la presidencia de la República, y contra las televisoras que lo respaldaban, que fue convocada por estudiantes de la Universidad Iberoamericana a través de las redes sociales y movilizó a 40 mil personas en el D.F. y a 10 mil en los estados. Como el mitin del 20 de ese mismo mes, también convocado vía *web*, pero esta vez por activistas culturales de Morena, y que congregó a 20 mil jóvenes en el Zócalo en apoyo al candidato de la izquierda a la presidencia de la República. Como la concentración del 21 en la Plaza de las Tres Culturas donde jóvenes adherentes de Morena provenientes de todo el país escucharon a López Obrador. Como la acción del 23 del mismo mes, ya convocada por el recién constituido movimiento estudiantil YoSoy132, que

llevó a la llamada Estela de la Corrupción a unas 20 mil personas críticas de la manipulación mediática en favor de la derecha.

El punto más alto de una movilización social juvenil que a la postre resultó intensamente política y claramente electoral pero tajantemente apartidista fueron las grandes marchas del 10 de junio de 2012, que convocaron a más de 100 mil personas en la capital de la República, seis mil en Guadalajara, dos mil en Cuernavaca y contingentes mayores o menores en 18 ciudades más.

Así, con una breve pero intensa secuencia de acciones callejeras, los estudiantes reaparecieron multitudinariamente en la escena política mexicana después de un mutis histórico de casi medio siglo. Y lo hicieron con una añeja bandera antisistémica: el repudio a la antidemocracia manifiesta en la imposición de gobernantes, leyes y políticas, pero también de decisiones menudas igualmente opresivas. Un autoritarismo cuya contraparte es el “masaje” mediático que nos recetan las televisoras. Sorprendió a algunos que el antiautoritarismo juvenil se asociara con la defensa de los comicios como espacio no único pero sí privilegiado de la democracia. Politización electoral de un movimiento no partidista que abrió la puerta para que, a través de la Convención Nacional contra la Imposición —en cuyo segundo encuentro, realizado en Oaxaca, participó, entre otras muchas, una delegación de Morena—, organizaciones sociales que hasta ese momento se habían abstenido de participar abiertamente en la campaña se incorporaran a la lucha contra el candidato de la derecha y así, de soslayo, apoyaran al candidato de las izquierdas.

No podemos saber de cierto si en 2012 los jóvenes votaron y por quién. Pero haber participado en las movilizaciones del 132, coreado sus consignas y leído algunos de los incontables carteles personalizados que los marchantes exhibían da sólidos elementos para suponer que los estudiantes de enseñanza media y superior no son, en su mayoría, ni conservadores ni electoralmente abstinentes. Lo que explica, en parte, que en la elección presidencial la izquierda haya ganado la mayoría de los distritos urbanos de clase media, donde se concentra gran parte de la población escolarizada en edad de sufragar.

En el principio estuvo el tropezón de Enrique Peña Nieto en la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, donde no pudo mencionar tres lecturas que lo hayan marcado. El tuit de su hija Paulina, que llamó a los críticos “prole” y “bola de pendejos”, profundizó el escándalo. Pero, lo que catapultó el movimiento fue la respuesta del candidato durante una comparecencia ante estudiantes de Universidad Iberoamericana campus Santa Fe, institución privada propiedad de los jesuitas a la que concurren jóvenes

de posición económica más que desahogada (tan así que cuando con mala leche los periodistas les preguntaban quién financiaba sus movilizaciones, respondían: “¡Papi!”... En broma, claro). Ahí el candidato del PRI alardeó de la cruenta agresión a los pobladores de Atenco perpetrada durante su gobierno en el Estado de México, en un balconeador desplante verbal digno del ex presidente Díaz Ordaz, el chacal del 68. Todo aderezado con el impúdico manipuleo del duopolio televisivo, que acusó a los inconformes de la Ibero de ser porros al servicio de López Obrador.

Desde mayo de 2012 la nación comenzó a hablar por boca de sus jóvenes. Y era elocuente: “La vida empieza después de los comerciales”, escribió en su cartel un manifestante, “El que lee poco dispara mucho”, escribió otro, refiriéndose a un gobernador ágrafo y represivo que hoy es presidente, “Es mi primera vez, y votaré por el pez”, escribió otro más, aludiendo a López Obrador, candidato de la izquierda y proverbial Pejelagarto.

A fines de 2012, cuando la imposición se había consumado, acuñaron frases como: “Me duele México”, “Me gustas democracia porque estas como ausente”, “México lindo y que herido”, y una que resulta premonitoria cuando la reforma energética que promueve el debutante gobierno de Peña Nieto amenaza con entregar a las transnacionales y otros inversionistas privados no los fierros de Pemex pero sí la renta petrolera: “Quien compra la presidencia venderá el país”.

En un mes, los escolares de educación media y superior pasaron de ser público desatento a ocupar el centro del escenario político. Antes de junio de 2012, los jóvenes estudiantes ya estaban ahí, agazapados en las redes sociales del mundo virtual donde hoy conviven. Y siguen en la red, que por ratos se transformó en un carnaval contestatario lleno de humor y de ira: “Sesenta años durmiendo, doce años soñando. Yo ya desperté. ¿Y tu? Pero también están en las calles: “No vine por mi torta, vine por mis huevos.” “El poder está en nuestras manos —han dicho— no perdamos la oportunidad de hacer y cambiar la historia de nuestro país.”

Si “el sistema” es todo lo que nos jode las actuales movilizaciones juveniles son antisistémicas y lo dejaron claro en el discurso del cerco a Televisa, que fija seis puntos programáticos: “Democratización de los medios de comunicación”, “Cambio del modelo educativo, científico y tecnológico”, “Cambio del modelo económico neoliberal”, “Cambio del modelo de seguridad nacional”, “Vinculación con los movimientos sociales” y “Cumplimiento del derecho a la salud”.

Pero sobre todo tienen una espontaneidad y una frescura infrecuentes. A fuerza de *fotoshop* y *plotter*, la marcha del 10 de junio de 2012 fue una fiesta

de la imaginación en la que cada manifestante llevaba su propio mensaje. Batucada, aquelarre, carnaval contestatario en el que no faltaron consignas tan políticamente incorrectas como el “¡Peña puto!, ¡Peña puto!” que coreaban alborozadas un puñado de jovencitas que hace no demasiados años debían gritar “¡moco, pito y caca!” con idéntico ánimo transgresor.

Muchas cosas podemos encontrar en movimientos como éste, entre ellas una imperiosa necesidad de teatralizar, de ritualizar y, en definitiva de estetizar sus acciones. Estetización de la protesta que nada tiene que ver con la belleza sino con que, para una generación educada en los videojuegos y en los videoclips, forma mata contenido. Una generación a la que no dejaron intervenir el mundo ni la historia pero a cambio, mediante el *graffiti* y el estencil intervino los muros, mediante el *fotoshop* intervino las bizarras pero huecas imágenes que promueven los medios, mediante tatuajes y *piercing* intervino su cuerpo, mediante música tecno, tachas y sicotrópicos intervino sus sentidos. Una generación así no puede escalar sus intervenciones expandiéndolas al ámbito sociopolítico sin exaltar la dimensión formal, estética, de la acción colectiva.

Algunos verán en esta voluntad de forma un eco del barroco con el que presuntamente se estetizó el mestizaje americano. Yo veo más bien una intención grotesca: una necesidad de transgredir que se manifiesta primero en el orden de las apariencias. Una actitud iconoclasta que se expresa a través de prácticas de inversión por las que se carnaliza el espíritu, se mundaniza lo sagrado, se trivializa lo sublime, se ridiculiza lo solemne y, en general, se pone al mundo de cabeza, es decir sobre sus verdaderos pies, si admitimos que desde hace un buen andamos alrevesados.

Transgresión carnavalesca que aplica para las propias prácticas contestatarias: la primera marcha grande del 132 no fue del ángel de la independencia al Zócalo, como se estila, sino al revés: del Zócalo al ángel; la siguiente manifestación fue una paradoja pues no la convocó nadie —o más bien fue desconvocada para evitar provocaciones— y sin embargo se realizó y fue multitudinaria; en contraste con los prolongados y retóricos mítines con que concluyen las movilizaciones convencionales, en las del 132 por lo general no hay tribuna, ni sonido, ni oradores... No siempre es de intención, es que —como bien sabía Alicia— así suceden las cosas al otro lado del espejo.

“Esta marcha es más grande que las del 68, ¿verdad?”, pregunta esperanzado un manifestante adolescente a su acompañante canoso. Claro que es más grande, y más alegre, y más creativa... Por fin esta generación se libró del ritornelo con que las anteriores fueron atosigadas por padres y abuelos: “Porque nosotros, los estudiantes del 68...”.

Pase lo que pase en las próximas semanas, éste es el 68 del tercer milenio. Los del viejo 68 ya podemos morir en paz. En una manta portada por estudiantes del Instituto Politécnico Nacional leo el mensaje que los chavos nos envían: “Somos nietos de los que no pudieron matar, hijos de los que no pudieron callar y alumnos de los que no pudieron comprar.”

REALPOLITIK

La experiencia utópica y la subversión carnavalesca de las que aquí me he venido ocupando no niegan ni suplen otra dimensión igualmente importante del altermundismo, la que conforman la estrategia política contestataria y la ingeniería social justiciera. Prácticas instrumentales que se mueven en la esfera del posibilismo y demandan firmeza en los principios pero también eficacia constructiva. Ahora bien, desde la insoslayable perspectiva de la llamada *realpolitik*, el saldo del excéntrico activismo con el que arranca el tercer milenio pareciera bastante modesto.

El asunto tiene historia. Recordemos que después del mayo francés de 1968, en las elecciones de julio a la Asamblea Nacional, los partidarios del gobernante general De Gaulle, con una mayoría absoluta de 7 millones de votos, derrotaron ampliamente a la izquierda electoral formada por el Partido Comunista Francés y la Federación de Izquierda Democrática y Socialista, que obtuvieron menos de 3 millones cada uno. Y así sucede en el cabalístico año de 2011: en la España de los Indignados el derechista Partido Popular de Mariano Rajoy gana abrumadoramente la presidencia y la mayoría legislativa; en Egipto los jóvenes manifestantes de la Plaza Tahrir —en su mayoría libertarios y laicos— que en enero defenestran a Hosni Mubarak, y los partidos seculares que bien que mal los representan son barridos en las elecciones legislativas de noviembre por agrupaciones integristas como los Hermanos Musulmanes y la Alianza Islámica, que juntos obtienen casi 70% de los votos; en Estados Unidos el activismo de los Ocupa Wall Street no hace mella en el imparable avance de la derecha Republicana y su Tea Party; en México la pasmosa emergencia del YoSoy132 no fue suficiente para impedir que su bestia negra, Peña Nieto, llegara a la presidencia.

Vivimos un inextricable entrevero de estructuras, aparatos, inercias, intereses y rutinas, por el lado de la necesidad, y de procesos, movimientos, creatividad, deseo e imaginación, por el lado de la libertad. Una dialéctica entre el estable centro y los fluidos márgenes donde la subestimación de lo excéntrico revolucionario por su condición voluntarista y efímera achata

la política; pero la subestimación del centro conservador por su condición pragmática y gradualista, la banaliza. El precio de separar sueño y vigilia, posibilismo y experiencia utópica, es la inmovilidad, el aquietamiento en uno u otro de los extremos. Tan necesaria es la llama que consume y nihiliza como la contundencia afirmativa de la piedra.

Como el arte, la política demanda una pizca de inspiración y mucho de transpiración. En ausencia de movimientos visionarios —generalmente minoritarios— que actualicen la utopía, el conservadurismo inmovilizaría a la sociedad; pero sin las morosas y por lo general prudentes mudanzas de los más los estallidos fugaces no le harían ni cosquillas al *status quo*. Al principio los carnavales contestatarios asustan a los tímidos y a veces provocan corrimientos mayoritarios a la derecha, pero tarde o temprano, las experiencias altermundistas calan en el conjunto social. Y ésta debiera ser su principal apuesta. Así ocurrió con los aquelarres sesentaiocheros que en muchos países fueron estallidos socialmente circunscritos y sólo con el tiempo se volvieron parte entrañable del imaginario colectivo.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2003), *Consignas*, Amorrortu, Buenos Aires-Madrid, AFP, Reuters (2012), “Mil millones de personas en el umbral del hambre: FAO”, en *La Jornada*, 2 de enero de 2012, México.
- Agencia Internacional de Energía (IEA), *World Energy Outlook*, 2006 (www.iea.org).
- Aldana, Ricardo, Rolando Espinoza y Silvia Espinosa (2007), “Las enfermedades degenerativas”, en Jorge Veraza (coord.), *Los peligros de comer en el capitalismo*, Itaca, México.
- Auster, Paul (2011), *El libro de las ilusiones*, Anagrama, México.
- Bachelard, Gaston (1965), *La poética del espacio*, FCE, México.
- Bajtín, Mijail (1995), *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Francois Rabelais*, Alianza, Madrid.
- Ballard, J. G. (2002), *La exhibición de atrocidades*, Minotauro, Barcelona.
- Banco Mundial (2002), *Globalización, crecimiento y pobreza. Construyendo una economía mundial incluyente*, Alfaomega, Bogotá.
- (2008), *World Development Report* (www.bancomundial.org).
- Baran, Paul A., y Paul M. Sweezy (1968), *El capital monopolista*, Siglo XXI, México.
- Bartra, Armando (1979), “La renta capitalista de la tierra”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 7-8, México.
- (2003), *Cosechas de ira. Economía política de la contrarreforma agraria*, Itaca, México.
- (2011), “De moluscos, discontinuidades y politopías”, en *Ciencias*, UNAM, núm. 63, julio-septiembre, México.
- (1999), “De viejas y nuevas reformas agrarias. Hacia una cartografía del cambio rural para el fin del milenio”, en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, núms. 17-18, México.
- (2008), “Fin de fiesta. El fantasma del hambre recorre el mundo”, en *Argumentos, Estudios críticos de la sociedad*, UAM-X, Nueva Época, año 21, núm. 57, mayo-agosto, México.
- (2009), “Fuego nuevo. Paradigmas de repuesto para el fin de un ciclo histórico”, en *Veredas*, UAM-X, núm. 18, año 10, México.
- (2010), “Tiempos turbulentos”, en *Argumentos*, Nueva Época, núm. 63, año 23, mayo-agosto, UAM-X, México.

- (1982), *La explotación del trabajo campesino por el capital*, Macehual, México.
- (enero 1987), “Los campesinos que bailaron”, en *Nexos*, núm. 73, México.
- (1996), *El México bárbaro. Plantaciones y monterías del sureste durante el porfiriato*, El Atajo, México.
- (1999a), “Fe de erratas”, en *Chiapas*, núm. 8, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, Era, México.
- (1999b), “La economía moral contra el autócrata mercantil”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 17-18, Nueva Época, México.
- (1999c), “De viejas y nuevas reformas agrarias. Hacia una cartografía del cambio rural para el fin del milenio”, en *Cuadernos Agrarios*, núms. 17-18, Nueva Época, México.
- (1999d), “Sobrevivientes. Historias en la frontera”, en *Globalización, crisis y desarrollo rural en América Latina*, UACH, México.
- (2001a), “La renta de la vida”, en *Cuadernos Agrarios*, núm. 21, Nueva Época, México.
- (2001b), “La revolución de Víctor Toledo”, en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, núm. 21, México.
- (2003), “La llama y la piedra. De cómo cambiar el mundo sin tomar el poder según John Holloway”, en *Chiapas*, núm. 15, UNAM/Instituto de Investigaciones Económicas/Era, México.
- (2004), “Añoranzas y utopías. La izquierda mexicana en el tercer milenio”, en Rodríguez Garavito, César, Patrick Barrett y Daniel Chávez (eds.), *La nueva izquierda en América Latina, sus orígenes y su trayectoria futura*, Norma, Bogotá.
- (2006), *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, Itaca/UACM/CDRSSA, México.
- Baudelaire, Charles (1985), *Pequeños poemas en prosa*, La nave de los locos, México.
- Beck, Ulrich (1998), *¿Qué es la globalización?*, Paidós, Barcelona.
- Bejarano, Fernando (2003), “Corporaciones, riesgos y prevención de daños de los plaguicidas”, en Fernando Bejarano y Bernardino Mata (eds.), *Impactos del libre comercio, plaguicidas y transgénicos en la agricultura de América Latina*, Red de Acción sobre Plaguicidas y Alternativas en México, México.
- Bell, Daniel (1969), “Modernidad y sociedad de masas: variedad de las experiencias culturales”, en *Industria cultural y sociedad de masas*, Monte Ávila, Caracas.

- Benett, John (1976), *The Ecological Transition: Cultural Anthropology and Human Adaptation*, Pergamon, Nueva York.
- Benjamin, Walter (1988), *Dirección única*, Alfaguara, Madrid.
- (1994), *Discursos interrumpidos*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- (2003), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Itaca, México.
- (2008), *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, Itaca, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
- Berger, John (2006), *Con la esperanza entre los dientes*, *La Jornada*/Itaca, México.
- Berger, John, y Jean Mohr (1998), *Otra manera de contar*, Mestizo, Murcia.
- Bernal, John D. (1958), *La libertad de la necesidad*, UNAM, México.
- (1967), *Historia social de la ciencia. 1. La ciencia en la historia*, Península, Barcelona.
- Blumer, H. (1996), *Symbolic Interaccionism*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, Nueva Jersey.
- Boix, Leonardo (2011), “El hombre detrás de la máscara”, en *Proceso*, núm. 1834, 25 de diciembre, México.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1990), *México profundo. Una civilización negada*, CNCA-Grijalbo, México.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (2007), *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, México.
- Boyle, James (2005), “Las ideas cercadas: el confinamiento y la desaparición del dominio público”, en *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*, Fundación Heinrich Böll, San Salvador.
- Braudel, Fernand (1993), *La identidad de Francia*, tomos I, II y III, Gedisa, Barcelona.
- (1994), *Las civilizaciones actuales, Estudio de historia económica y social*, REI, México.
- Busaniche, Beatriz (2005), “Las ideas y las cosas: la riqueza de las ideas y el peligro de su privatización”, en *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*, Fundación Heinrich Böll, San Salvador.
- Calloni, Stella, “Entrevista con Hugo Chávez”, en *La Jornada*, 7 de marzo, México.
- Carrillo Trueba, César (1991), “La conquista biológica de América”, en *Ciencias*, núm. 23, UNAM, México.
- Castells, Manuel (1973), *Movimientos sociales urbanos*, Siglo XXI, Madrid.
- (1974), *La cuestión urbana*, Siglo XXI, Madrid.

- Cerroni, Humberto *et al.* (1969), *Marx, el derecho y el Estado*, Oikos Tau, Barcelona.
- Cohn Bendit, Daniel *et al.* (1968), *La rebelión estudiantil*, Era, México.
- Cornu, Auguste (1965), *Carlos Marx, Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, Platina Stilcograf, Buenos Aires.
- Covantes, Liza (2003), “La respuesta ciudadana a la contaminación transgénica de maíces mexicanos”, en Fernando Bejarano y Bernardino Mata (eds.), *Impactos del libre comercio, plaguicidas y transgénicos en la agricultura de América Latina*, Red de Acción sobre Plaguicidas y Alternativas en México, México.
- (s.f.), “Transgénicos y bioseguridad en México. La contaminación del maíz”, en Corinna Heineke (coord.), *La vida en venta: Transgénicos, patentes y biodiversidad*, Fundación Heinrich Böll, San Salvador.
- Crosby, Alfred (1988), *Imperialismo ecológico*, Grijalbo, Barcelona.
- Chatelet, Francois, y E. Pisier-Kouchner (1986), *Las concepciones políticas del siglo xx*, Espasa Universidad, Madrid.
- Chayanov, A. V. (1974), *La organización de la unidad económica campesina*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Chiriboga, Manuel (2003), “Sociedad civil global, movimientos indígenas e internet”, en *¿Es sostenible la globalización en América Latina? Debates con Manuel Castells*, vol. II, *Nación y cultura, América Latina en la era de la información*, FCE, Santiago de Chile.
- Convención sobre el Comercio Internacional de Fauna y Flora Silvestres en Peligro de Extinción, World Wilde Fund (wwf), Informe, 2006.
- Da Cunha, Euclides (1977), *Los Sertones*, UNAM, México.
- De Sousa, Santos Boaventura (1994), “El Norte, el Sur, la utopía y el *ethos* barroco”, en Bolívar Echeverría (comp.), *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México.
- (2001), “Nuestra América. Para reinventar un paradigma subalterno de reconocimiento y redistribución”, en *Chiapas*, núm. 12, UNAM/ Instituto de Investigaciones Económicas/Era, México.
- (2003), *La caída del ángelus novus: ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos y Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*, Trotta /Isla, Bogotá.
- De Sousa Santos, Boaventura, y César Rodríguez (2006), “Para ampliar el canon de la producción”, en *Desarrollo, eurocentrismo y economía po-*

- pular. Más allá del paradigma neoliberal*, Ministerio para la Economía Popular, Caracas.
- Dias, Celia (2002), “As antinomias discursivas da Ecología política (uma análise baseada na experiencia do Partido Verde no Rio de Janeiro, 1986-1992)”, en Hector Alimonda (comp.), *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Díaz-Polanco, Héctor (2004), *El canon Snorri. Diversidad cultural y tolerancia*, Universidad de la Ciudad de México, México.
- (2006), *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*, Siglo XXI, México.
- Dick, Philip K. (2001), *Lotería Solar*, Minotauro, Barcelona.
- (2003), *Blade Runner*, Edhasa, Buenos Aires.
- Dimitrievich Kondratiev, Nikolai (1992), *Los ciclos largos de la coyuntura económica*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México.
- Diouf, Jaques (2011), “La volatilidad de los precios y las crisis alimentarias”, en *La Jornada*, 30 de enero, México.
- Eckermann, Juan Pedro (1920), *Conversaciones con Goethe en los últimos años de su vida*, tomos II (1828-1832) y III (1822-1832), Espasa-Calpe, Madrid.
- Eco, Humberto (1985), *Apocalípticos e integrados*, Lumen, Barcelona.
- Echeverría, Bolívar (comp.) (1994), *El ethos barroco, Modernidad, mestizaje, cultura, ethos barroco*, UNAM/El Equilibrista, México.
- Esteva, Gustavo (2012), “El porvenir podría estar llegando”, en *La Jornada*, 19 de marzo, México.
- (2011), “Hora de despertar”, en *La Jornada*, 14 de noviembre, México.
- ETC Group (2003), *La inmensidad de lo mínimo. De los genomas a los átomos. Tecnología atómica: tecnologías que convergen en la nanoescala*, Fundación Heinrich Böll, San Salvador.
- (2004), *La invasión invisible del campo. El impacto de las tecnologías nanoscópicas en la alimentación y la agricultura*, ETC, México.
- Fanon, Frantz (1965), *Por la revolución africana*, FCE, México.
- Faure, Claude (1990), “El campesino, el centro y la periferia”, en *Sociológica*, núm. 13, UAM, México.
- Febvre, Lucien (1993), *Combates por la historia*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- Fernandes, Bernardo Mancano (1999), *MST, formação e territorialização*, Hucitec, Brasil.

- Fernández Vega, Carlos (2010), “México SA”, en *La Jornada*, 5 de enero, México.
- Fondo Monetario Internacional (FMI) (www.imf.org/external/spanish) Reunión de primavera.
- Fontcuberta, Joan (2003), *Estética fotográfica*, Gustavo Gilli, Barcelona.
- Foster, John Bellamy (2000), *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*, El Viejo Topo, Barcelona.
- Foucault, Michel (1977), *Historia de la sexualidad*, 1. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- (2000), *Defender la sociedad, Curso en el Collège de France (1975-1976)*, FCE, México.
- Furtado, Celso (1968), *Teoría y política del desarrollo económico*, Siglo XXI, México.
- García Linera, Álvaro (2005), “Indianismo y Marxismo”, en *Barataria*, año 1, núm. 2, La Paz, Bolivia.
- García Lorca, Federico (1965), “Teoría y juego del duende”, en Federico García Lorca, *Obras completas*, Aguilar, Madrid.
- Geertz, Clifford (1997), *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.
- Gibson, William (2002), *Luz virtual*, Minotauro, Barcelona.
- Ginzburg, Carlo (2010), *El hilo y las huellas*, FCE, Buenos Aires.
- (1991), *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*, Muchnik, Barcelona.
- Goethe, Juan Wolfgang (1992), *Fausto y Werther*, Porrúa, México.
- González Aguirre, Rosa Luz (2004), *La biotecnología agrícola en México. Efectos de la propiedad intelectual y la bioseguridad*, UAM, México.
- Gorz, André (2005), “¿Fin del trabajo? Adiós a la sociedad salarial”, en *Memoria*, revista mensual de política y cultura, núm. 199, México.
- Gramsci, Antonio (1958), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Lautaro, Argentina.
- (1997), “Democracia de los trabajadores”, en Antonio Gramsci, *La opera*, pp. 63-66, Editori Riuniti, Roma.
- (2001), *Cuadernos de la cárcel*, tomo 4, Era, México.
- Greenpeace (2007), *Reporte de mercado*, Industria del arroz en crisis, Ámsterdam.
- Grupo Intergubernamental sobre Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) del Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y la Organización Meteorológica Mundial (OMM) (2007), Informe, enero.

- Guimaráes, Roberto (2002), “La ética de la sustentabilidad y la formulación de políticas de desarrollo”, en Hector Alimonda (comp.) *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Gundter Frank, Andre (1970), *Desarrollo del subdesarrollo*, ENAH, México.
- Habermas, Jürgen (1975), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Hart, Michael y Antonio Negri (2002), *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.
- Harvey, David (2005), “El ‘nuevo’ imperialismo; acumulación por desposesión, en *Socialist Register*, CLACSO, Buenos Aires.
- Hauser, Arnold (1961), *Historia Social de la Literatura y el Arte*, Guadarrama, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del espíritu*, FCE, México.
- Heinz, Federico (2005), “Los desafíos de la comunidad de software libre en Latinoamérica”, en *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*, Fundación Heinrich Böll, San Salvador.
- Herbert, Martha (2003), “Los efectos a la salud del consumo de alimentos transgénicos”, en Fernando Bejarano y Bernardino Mata (eds.), *Impactos del libre comercio, plaguicidas y transgénicos en la agricultura de América latina*, Red de Acción sobre Plaguicidas y Alternativas en México, México.
- Hernández, Miguel Ángel (2006), “Fábricas recuperadas por los trabajadores”, en *Desde dentro*, revista de economía popular, año 2, núm. 2, Caracas.
- Hirsch, Joachim (2001), *El Estado nacional de competencia. Estado, democracia y política en el capitalismo global*, UAM-X, México.
- Hobsbawm, Eric (1996), *Contra la política de la identidad*, en Nexos 224, México.
- (1997), *La era de la revolución, 1789-1848*, Crítica, Barcelona.
- Hobsbawm, Eric, y George Rudé (1978), *Revolución industrial y revuelta agraria. El capitán Swing*, Siglo XXI, Madrid.
- Hoering, Uwe (2005), *Agua para alimento-agua para lucro. La política del banco mundial en el sector agrario del agua*, Pan para el mundo, Stutgard.
- Holloway, John (2002), *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, Herramienta, Buenos Aires.
- Horkheimer, Max (2006), *Estado autoritario*, Itaca, México.
- Horkheimer, Max, y Theodor W. Adorno (1969), “Industria cultural”, en *Industria cultural y sociedad de masas*, Monte Ávila, Caracas.
- Horn, Maurice (1977), *Women in the Comics*, Chelsea House Publishers, Nueva York.

- Huanacuni Mamani, Fernando (2010), *Vivir bien/Buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, Instituto Internacional de Integración, La Paz.
- Huberman, Leo (1969), *Los bienes terrenales del hombre. Historia de la riqueza de las naciones*, Merayo, Buenos Aires.
- Ionescu, Ghita (1970), *Europa oriental*, en Ghita Ionescu y Ernest Gellner (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Kalcsics, Monika y Ulrich Brand (s.f.), “Seguridad en la planificación y patentes. Conflictos sobre recursos genéticos”, en Corinna Heineke (coord.), *La vida en venta: Transgénicos, patentes y biodiversidad*, Böll, Centroamérica.
- Kondratiev, Nikolai Dimitrievich (1992), *Los ciclos largos de la coyuntura económica*, Instituto de Investigaciones Económicas, UNAM, México.
- Kula, Witold (1973), *Problemas y métodos de la historia económica*, Península, Madrid.
- Landsberger, Henry A. (ed.) (1978), *Rebelión campesina y cambio social*, Crítica, Barcelona.
- Leff, Enrique (1986), *Ecología y capital. Hacia una perspectiva ambiental del desarrollo*, UNAM, México.
- (2001), “Transgénesis”, en *Cuadernos Agrarios*, núm. 21, Nueva Época, México.
- Levi, Giovanni (1990), *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*, Nerea, Madrid.
- Lévi-Strauss, Claude (1972), *El pensamiento salvaje*, FCE, México.
- Lipietz, Alain (2006), “¿Qué es la economía social y solidaria?”, en *Desarrollo, eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal*, Ministerio para la Economía Popular, Venezuela.
- Luxemburgo, Rosa (1967), *La acumulación de capital*, Grijalbo, México.
- MacRae, Donald (1970), “El populismo como ideología”, en Ghita Ionescu y Ernest Gellner (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Mance, Euclides André (2006), *Redes de colaboración solidaria. Aspectos económico filosóficos: complejidad y liberación*, Universidad Autónoma de la Ciudad de México, México.
- Mandel, Ernest (1969), “Lecciones de mayo de 1968”, en *París mayo 1968. La prerrevolución francesa*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires.
- (1970), *Control obrero, consejos obreros, autogestión*, Era, México.
- (1986), *Las ondas largas del desarrollo capitalista. La interpretación marxista*, Siglo XXI, Madrid.

- Marcus, George E. y Dick Cushman (1982), *Ethnographies as Texts*, *Annual revue of Antropology*, vol. 11.
- Marcuse, Herbert (1965), *Eros y civilización. Una investigación filosófica sobre Freud*, Joaquín Mortiz, México.
- (1968), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la sociología de la sociedad industrial avanzada*, Joaquín Mortiz, México.
- (1970), *Psicoanálisis y política*, Península, Barcelona.
- (1972), *La nueva utopía revolucionaria*, en *Reportaje de la historia*, tomo IV, Planeta, Barcelona.
- Martínez Alier, Joan (1992), *De la economía ecológica al ecologismo popular*, Icaria, Barcelona.
- (2001), “La lógica de la vida no la del mercado”, en *Cuadernos Agrarios*, núm. 21, Nueva Época, México.
- Marx, Carlos (1964), *El capital*, tomo I, FCE, México.
- (1965), *Historia crítica de las teorías de la plusvalía*, vol. I, Venceremos, La Habana.
- (1971), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, tomos I y II, Siglo XXI, México.
- (2005), *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización*, Itaca, México.
- Marx, Carlos y Federico Engels (1966), *Marx y Engels y el modo de producción asiático*, Eudecor, Buenos Aires.
- (s.f.), *Manifiesto del Partido Comunista*, Ediciones en lenguas extranjeras, Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas.
- Massieu Trigo, Yolanda y Araceli González Merino (2009), “El nuevo vínculo alimentario-energético y la crisis mundial”, en *Revista del pensamiento sociológico Veredas*, UAM-X, año 10, núm. 18, México.
- Matsuura, Koichiro (2008), “¿Puede salvarse la humanidad?”, en *La Jornada*, 9 de febrero, Melville, Herman (1968), *Bartleby el escribiente*, en Herman Melville, Novaro, México.
- Mattelart, Armand, “Por un medio de comunicación de masas no mitológico”, en *Referencias*, núm. 1, Universidad de La Habana, La Habana.
- y Ariel Dorfman (1985), *Para leer al Pato Donald*, Siglo XXI, México.
- (1985), *Los medios de comunicación en tiempos de crisis*, Siglo XXI, México.
- McLuhan, Marshall (1985), *La galaxia de Gutenberg*, Planeta-Agostini, México.
- Melucci, Alberto (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, Colegio de México, México.

- Melville, Herman (1999), *Moby Dick*, vols. I y II, *Millenium*, Madrid.
- Michel, Andree (1983), *El feminismo*, FCE, México.
- Mooney, Pat (2001), “La erosión cultural”, en *Cuadernos Agrarios*, núm. 21, Nueva Época, México.
- Moore, Barrington (1973), *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Península, Barcelona.
- Murray, Patrick (2005), “La teoría del valor trabajo ‘verdaderamente social’ de Marx: el trabajo abstracto en la teoría marxista del valor”, en Mario L. Robles (comp.) *Dialéctica y capital: elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, UAM, México.
- Napoleoni, Claudio (1976), *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de Marx*, Era, México.
- Newhall, Beaumont (2002), *Historia de la fotografía*, Gustavo Gilli, Barcelona.
- O’Connor, James (2001), *Causas naturales. Ensayos de marxismo ecológico*, Siglo XXI, México.
- (2002), “¿Es posible el capitalismo sustentable?”, en Hector Alimonda (comp.) *Ecología política. Naturaleza, sociedad y utopía*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- O’Gorman, Edmundo (1958), *La invención de América*, FCE, México.
- (1970), *Meditaciones sobre el Criollismo*, Centro de Estudios de Historia de México, México.
- Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO), *Evaluación internacional de las ciencias y tecnologías agrícolas*, 2009.
- Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO) (2009) (www.fao.org/index_es.htm), Informe.
- Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) (2009) (www.ocde.org/centrodemexico), Informe.
- Orozco Ramírez, Shirley (marzo-abril 2005), “Trayecto político e ideológico: Historia del Movimiento al Socialismo (MAS)”, en *Barataria*, año 1, núm. 2, Bolivia.
- Patzi Paco, Félix (2004), *Sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, Comunidad de Estudios Alternativos, La Paz.
- Paz Paredes, Lorena (s.f.), *El populismo ruso*, Escuela Nacional de Agricultura, México.
- Peláez, Eloína (1995), “La programación y las contradicciones del desarrollo tecnológico”, en Ana Esther Ceceña (coord.), *La internacionalización del capital y sus fronteras tecnológicas*, El caballito, México.

- Peterson Myers, John (2003), “De la Primavera Silenciosa a la revolución científica”, en Fernando Bejarano y Bernardino Mata (eds.), *Impactos del libre comercio, plaguicidas y transgénicos en la agricultura de América Latina*, Red de Acción sobre Plaguicidas y Alternativas en México, México.
- Piñeyro Nelson, Alma (2004), *Los científicos y el principio de precaución: el caso del maíz genéticamente modificado en México*, en foro en defensa del maíz nuestro. Por una agricultura campesina sustentable en Guerrero, Grupo de Estudios Ambientales, México.
- Polanyi, Karl (2003), *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, FCE, México.
- Prakash, Gyan (1996), “Los estudios de la subalternidad como crítica postcolonial”, en Silvia Rivera y Rossana Barragán (comps.), *Debates Postcoloniales: una introducción a los estudios de subalternidad*, Sepsis, Bolivia.
- Rawls, John (1979), *La teoría de la justicia*, FCE, México.
- Renart, Marie Christine (1999), *Los intersticios de la globalización. Un label (Max Havelaar)*, CEMCA, México.
- Reszler, André (1974), *La estética anarquista*, FCE, México.
- Reuten, Geert (2005), “El trabajo difícil de una teoría del valor social: metáforas y dialéctica sistemática al principio de *El capital*, de Marx”, en Mario L. Robles (comp.), *Dialéctica y capital: elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, UAM, México.
- Rimbaud, Arthur (2003), *Una temporada en el infierno y otros poemas*, Tomo, México.
- Robles Báez, Mario (2005), “La dialéctica de la conceptualización de la abstracción del trabajo”, en Mario L. Robles (comp.), *Dialéctica y capital: elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*, UAM, México.
- Roozen, Nico, y Frans Vanderhoff (2002), *La aventura del comercio justo. Una alternativa de globalización por los fundadores de Max Havelaar*, El Atajo, México.
- Rubin, Isaac (1982), *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, Siglo XXI, México.
- Rubio, Blanca (2008), *De la crisis hegemónica y financiera a la crisis alimentaria. Impacto sobre el campo mexicano, ambos en Argumentos*, Estudios críticos de la sociedad, Nueva Época, UAM-X, año 21, núm. 57, mayo-agosto, México.
- Sadoul, Georges (1972), *Historia del cine mundial (desde los orígenes hasta nuestros días)*, Siglo XXI, México.
- Salgado, Sebastião (2000), *Éxodos*, Companhia Das Letras, Brasil.

- Santa Barbara, Jack (2007), *The False Promise of Biofuels*, International Forum on Globalization, San Francisco.
- Santos, Boaventura de Sousa y Cesar Rodríguez (2006), “Para ampliar el canon de la producción” en *Desarrollo eurocentrismo y economía popular. Más allá del paradigma neoliberal*, Ministerio para la economía popular, Caracas.
- Saramago, José (2001), *La balsa de piedra*, Santillana, España.
- Sartori, Giovanni (2006), *Homo Videns, La sociedad teledirigida*, Punto de Lectura, México.
- Sartre, Jean Paul (1963), *La crítica de la razón dialéctica*, tomos I, II y III, Losada, Buenos Aires.
- Shelley, Mary (1960), *Frankenstein o el moderno Prometeo*, Novaro, México.
- Shills, Edward (1969), “Sociedad de masas y su cultura”, en *Industria cultural y sociedad de masas*, Monte Ávila, Caracas.
- Shiva, Vandana (2003), *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*, Paidós, Barcelona.
- Sontag, Susan (1996), *Sobre la fotografía*, Edhasa, Barcelona.
- Stallman, Richard (2005), “El proyecto GNU”, en *¿Un mundo patentado? La privatización de la vida y del conocimiento*, Fundación Heinrich Böll, San Salvador.
- Tarrow, Sidney (1997), “La acción colectiva y los movimientos sociales”, en *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*, Alianza, Madrid.
- Teubal, Miguel (2001), “Globalización y nueva ruralidad en América Latina”, en Norma Giarracca (comp.), *¿Una nueva ruralidad en América Latina?*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- Thompson, Edward (1977), *La formación histórica de la clase obrera. Inglaterra. 1780-1832*, tomos I, II y III, Laia, Barcelona.
- (1979), *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona.
- (1983), *Opción cero*, Grijalbo, Barcelona.
- (2000), *Agenda para una historia radical*, Crítica, Barcelona.
- Tickner, Joel (2003), “Un mapa hacia la toma de decisiones precautoria”, en Fernando Bejarano y Bernardino Mata (eds.), *Impactos del libre comercio, plaguicidas y transgénicos en la agricultura de América Latina*, Red de Acción sobre Plaguicidas y Alternativas en México, México.
- Tischler, Sergio (2001), “La crisis del sujeto leninista y la circunstancia zapatista”, en *Chiapas*, núm. 12, UNAM, Instituto de Investigaciones Económicas, Era, México.
- Toledo, Víctor (2000), *La paz en Chiapas*, Quinto Sol, México.

- Touraine, Alan (1998), *Crítica de la modernidad*, FCE, Buenos Aires.
- Turner, Victor (2002), “La antropología del performance” [1985], en Magdalena Uribe Jiménez e Ingrid Geist (trads.), Victor Turner e Ingrid Geist (comps.), *Antropología del ritual*, pp. 103-144, CONACULTA-INAH-ENAH, México.
- Turrent Fernández, Antonio (2005), “La diversidad genética del maíz y del teocintle de México debe ser protegida contra la contaminación irreversible del maíz transgénico”, en *Transgénicos, ¿Quién los necesita?*, Grupo Parlamentario del PRD, Cámara de Diputados, Congreso de la Unión, LIX Legislatura, México.
- Vanderhoff Boersma, Francisco (2005), *Excluidos hoy, protagonistas mañana*, UCIRI, México.
- Vargas, Gabriel (1952), *La familia Burrón*, núm. 2 613, Panamericana, México.
- Venturi, Franco (1975), *El populismo ruso*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid.
- Vergopoulos, Kostas (1975), *El capitalismo disforme*, en Kostas Vergopoulos y Samir Amin, *La cuestión campesina y el capitalismo*, Nuestro Tiempo, México.
- Vilar, Pierre (1993), *Crecimiento y desarrollo*, Planeta-Agostini, Madrid.
- Villoro, Luis (1998), *Estado plural, pluralidad de culturas*, Paidós-UNAM, México.
- Walicki, Andrzej (1971), *Populismo y marxismo en Rusia*, Estela, Barcelona.
- Wallerstein, Immanuel (1979), *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI, Siglo XXI*, México.
- (1998), *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México.
- Wiles, Peter (1970), *Un síndrome, no una doctrina: algunas tesis elementales sobre el populismo*, en Ghita Ionescu y Ernest Gellner (comps.), *Populismo. Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Wolf, Eric R. (1975), *Los campesinos*, Labor, Buenos Aires.
- (1976), *Las luchas campesinas del siglo xx*, Siglo XXI, México.
- Wolf, Virginia (1971), *Flush*, Salvat, Barcelona.
- Wright, Eric (1998), “Introduction”, en Eric Wright (ed.), *Recasting Egalitarianism*, Verso, Londres.
- Yasinsky, Oleg (2011), “El derecho a la dignidad”, en *La Jornada*, Entrevista con Camila Vallejo, 27 de septiembre, México.
- Zibechi, Raúl (2003), *Genealogía de la revuelta*, Letra Libre y Nordan Comunidad, Buenos Aires.