La brujería capitalista

Stengers, Isabelle
La brujería capitalista / Isabelle Stengers ; Philippe Pignarre. - 1ª ed . - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Hekht Libros, 2017.
236 p. ; 21 x 14 cm. - (Pyra ; 3)

Traducción de: Víctor Goldstein.
ISBN 978-987-46481-4-3

1. Capitalismo. 2. Crítica. 3. Género. I. Pignarre, Philippe II. Goldstein, Víctor, trad. III. Título.
CDD 301

Hekht libros
Tercer Volumen de la Colección Pyra
www.hekhtlibros.wordpress.com
www.facebook.com/rana.hekht
hekhtlibros@gmail.com

Directoras editoriales: Natalia Ortiz Maldonado y Marilina Winik

Arte de tapa: Jalinski - www.jalinski.com.ar
Maquetación de interiores: Martin Londoño - londono.dc@gmail.com

Hecho el depósito que marca la ley 11.723 Impreso en Argentina.

CONCURSO 2017
Fondo Nacional de las Artes

Isabelle Stengers
Philippe Pignarre

La brujería capitalista

Prácticas para prevenirla y conjurarla

Traducción de Víctor Goldstein

hekht
COLECCIÓNPYRA

EMBRUJOS Y CONTRAEMBRUJOS

Palabras para la edición castellana de *La Brujería Capitalista.*

Natalia Ortiz Maldonado

En las áreas en las que nos ocupamos, la comprensión sólo se produce en forma de relámpagos. El texto es el largo trueno que los sigue.

Walter Benjamin. *El truco preferido de Satán.*

Creer en las palabras, en su poder para no dejarnos indemnes, quizá sea el acto iniciático de toda brujería. Creer en el poder para mezclarse con el cuerpo y las emociones propias y ajenas. Pero creer en las palabras también es saber de su límite y de los territorios que las colindan. Quizá sea cierto y el capitalismo nos haga creer tanto en sí mismo que es hora de volver la mirada sobre aquello en lo que creemos y sobre aquello que nos afecta.

Escritura: La insistencia y el susurro

Hace no mucho tiempo atrás, alguien dijo que los grandes libros nunca están escritos para la comunidad intelectual consolidada (aunque lo parezcan) sino para quienes comienzan a pensar, quienes no defienden otra cosa que la posibilidad de pensar, quienes habitan la infancia y su deseo de explorar. Esta curiosa aseveración es de Leo Strauss y está acompañada de otra afirmación inquietante: los grandes libros están hechos de dos escrituras paralelas. Se trata de textos con formatos serios, notas al pie, bibliografías de referencia, argumentaciones detalladas, que cuando se aproximan al punto que sería crucial cambian de registro, dejan escapar frases encendidas, trazos poéticos, y luego se detienen, callan.[1] Coexiste en ellos una dimensión sólida y fundamentada con un plano diferente, intenso, un plano que reclama un más allá de ese texto, un *continuará* en otros textos o en otros planos, una promesa.

1. Leo Strauss, *La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.

Stengers y Pignarre lo señalan rápidamente, *La brujería capitalista* no es un libro que haya sido pensado para las discusiones académicas, quienes escriben no buscan convencer a quienes se dedican al mundo de los textos y su verdad. Se trata de un libro para quienes creen (ansían, sueñan) la transformación de este mundo: feministas, trabajadorxs precarixs, desempleadxs, pueblos originarios, activistas del medio ambiente...

Escrito por una filósofa de la ciencia y un editor, a las pocas páginas de comenzada la lectura se advierte un movimiento particular: las voces van y vienen, pasan por un lugar y regresan a él. Nada más lejano al registro de la presentación de resultados de una investigación, o a los papeles donde se encastran nociones de autorxs diversxs con diversas suertes. Tampoco es un libro que abuse del "nosotrxs" que, si bien está presente y emerge con claridad en ciertos pasajes, señala una y otra vez (quizá sea la operación fundamental del libro) la imposibilidad de lo homogéneo, el acecho de la razón fascista solapada en ciertas identidades y en muchos "nosotrxs" de dudosa procedencia. Las voces consideran un problema, establecen su conexión con otro y regresan a lo que parecía ya estar dicho para desestabilizarlo. En cada retorno se advierte un nuevo matiz, una pequeña torsión. Libro-mar, libro-hilado, libro-variación.

Lo sabemos: quienes hacen teoría no pueden prescindir del discurso, aunque se trate del discurso de la inmanencia radical. Esa experiencia del pensamiento se desliza en un plano particular, los conceptos, y los conceptos son proclives a lo rígido y lo abstracto (o a lo que en este libro es aún más grave: la impotencia). Es por eso que es necesario desplegar un relato que mantenga el mismo ritmo de aquello que narra, que se desplace cuando se dice un movimiento, que evite el juicio cuando se trata de la singularidad, que él mismo proteja lo que señala como vulnerable.

Una voz capaz de indicar que el presente es movimiento continuo, que lo afecta todo. Una voz que pueda narrar desfasajes permanentes e ínfimos, que pueda con el modo en que el capitalismo se trama en las fibras de los modos de vida, *tan evidentes que se tornan invisibles.*

Se trata de una sensibilidad para los matices que van del blanco al negro (donde "blanco" y "negro" son convenciones), se trata de decir lo que desdibuja los límites entre esto y aquello (donde "límite" indica intensidad de intercambios: si hay frontera, hay contrabando).

Las permanentes, modestas y contundentes transformaciones que llamamos "vida" son precisamente lo que está en juego en este libro, porque este libro se interesa por lo que resiste y por lo que captura, por lo que puede modificar el curso de las fuerzas, lo que de ninguna manera puede saberse antes de que suceda. Sí, el acontecimiento y su misterio.[2] Pero cuando lo evidente se torna invisible, el misterio del que se habla es misterio por transparencia y no por ocultación, como susurra desde hace tiempo Lezama Lima.[3] Lo oculto del mundo se encuentra en la enorme proximidad, lo oculto está en lo que no podemos evitar porque, en gran medida, también es lo que somos. De tanto ser visible, manifiesto, lo visible deja de serlo, y requiere el despliegue de un arte para que lo evidente se manifieste. Ese arte sobre lo que cambia y lo que permanece, esa *ars política* por excelencia, en este libro se llama "prestar atención".

Prestar atención a lo que vibra desde 1999 en Seattle, 2001 en Argentina, 2010 en Londres y Roma, 2011 en España y Egipto, prestar atención a lo que brama en los cuerpos de las mujeres en las calles cada 8M. Comprender lo que algunos llaman multitud, sublevación, llamamiento, y que aquí se llama grito. Comprender el rugido, *Otro mundo es posible*, para prolongarlo.[4] No se trata ni de una comprensión exclusivamente teórica ni de un programa político ya existente, sino de comprender para prolongar y prolongar siempre es un rehacer.[5] "Prestar atención" exige que se intensifique el contrabando entre política y teoría, pero también, que se

2. Maurizio Lazzarato, *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.
3. José Lezama Lima, *La cantidad hechizada*, La Habana, Letras Cubanas. 2010.
4. Ver Michael Hardt y Antonio Negri, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2002; Franco Berardi (Bifo), *La Sublevación*, Buenos Aires, Hekht, 2014; Comité Invisible, *A nuestros amigos*, Buenos Aires, Hekht, 2016, entre muchos otros.
5. Isabelle Stengers y Bruno Latour, "La esfinge de la obra", en Étienne Souriau, *Los diferentes modos de existencia*, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 91.

deje espacio para las experiencias que se producen a una prudente distancia de la escritura.

Esto que también estamos siendo

Abandonar nuestros *clichés*. No hay un gran Plan Secreto que sólo algunos conocen, aunque es innegable que los saberes se distribuyen de maneras asimétricas. No hay Grandes Conspiradores que todo lo saben y deciden, de hecho, es notable lo poco que saben quienes practican en las zonas más nefastas del capitalismo: los secuaces. En general, los secuaces ignoran los efectos a largo plazo de sus actos, tanto como la trama que los antecede y prolonga. No se lo preguntan, no pueden hacerlo: "no hay que complicarse", "hay que ser pragmáticos", "es así". El aplastante y falaz sentido común capitalista.

Cuando se dice que el capitalismo, nuestro mundo semiótico, corporal y afectivo, es un *modo de existencia*, se está proponiendo una dinámica y en lugar de una esencia, una cierta organización de las energías colectivas, ciertos modos de propiciar sentidos y obturar otros, de incitar ciertos deseos y desvitalizar otros. Stengers y Pignarre llaman *sistema de flujos reorganizadores móviles* a esa dinámica y señalan, una y otra vez, áreas conflictivas, capturas y resistencias: la lucha por el cuerpo y el alma de las mujeres, los sistemas de jubilación, las patentes farmacéuticas, los organismos genéticamente modificados, los agrotóxicos, los seguros por enfermedad, la precarización en las condiciones del trabajo, las migraciones, el uso de drogas... Se trata de una trama práctica muy densa: una fábrica se deslocaliza de San Salvador de Jujuy y se relocaliza en el sur de China, ese movimiento produce una serie de efectos que van mucho más allá de lo local. Un gobernador acepta que se envenene un río porque la empresa contaminante lo amenaza con cerrar. Se reprime violentamente a los pueblos originarios que reclaman las tierras de las cuales se extraen materias primas en el Cono Sur, que el trabajo esclavo en otro lugar del mundo (o en el barrio de Flores) convertirá en prendas que se venderán a precios altísimos en las capitales del mundo. Se pide que

se termine la producción de transgénicos altamente peligrosos cuyos impuestos sustentan a muchos sectores vulnerables. Los celulares donde se traman acciones de protesta son contaminantes y tienen un costo energético altísimo. Largo etcétera. La complejidad es tal que se hace difícil comprender su funcionamiento, tanto como articular las fuerzas sublevadas de la resistencia.

> *El capitalismo es lo que no deja de inventar los medios de someter a sus propias exigencias aquello a lo cual se enfrenta, y las consecuencias no le incumben: las externaliza (que las paguen otros), o las define como materias potenciales para nuevas operaciones (Stengers y Pignarre, 2018: pp. 51)*

La dinámica organiza los flujos (semióticos, corporales, afectivos) para establecer las reglas del juego, externalizar las consecuencias de ese "juego" o convertirlas en una nueva zona de mercado. Este es el centro innegociable de los flujos reorganizadores móviles que capturan prácticas, objetos o ideas sublevadas y los someten a sus exigencias. La banda del *under* que en poco tiempo trabaja para industria cultural no es una excepción ni una rareza, es la dinámica expansiva de la dinámica de flujos.[6]

Pero cómo se logra que se acepten como naturales dinámicas que, como señala Bifo, "solo quieren extraer la energía del corazón y del espíritu"[7]. ¿Cómo se logra que las poblaciones se inclinen a favor de tendencias que las perjudican directamente o, por lo menos, que impactan decisivamente sobre sus recursos políticos, económicos, ambientales, afectivos? Según Stengers y Pignarre, *las alternativas infernales* son las estrategias clave para la naturalización de la violencia y el sufrimiento capitalistas. Introyección del control, cinismo o anestesia. Se trata de las falsas dicotomías generadas pacientemente por los secuaces que estructuran toda la vida política (o que

6. Sobre la dinámica de flujos y el capitalismo, no se dejará (quizá nunca) de recomendar un texto de Michel Serres que deja sus marcas invisibles en *La Brujería Capitalista*, ver: Michael Serres, *El nacimiento de la física en el texto de Lucrecio*, Valencia, Pretextos, 2008.
7. Franco Berardi, *La fábrica de la infelicidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2003.

destruyen la vida política) encubriendo lo evidente: nada se elige en ellas, si se cae en la alternativa ya se han aceptado las reglas: ¿se bajan las jubilaciones o colapsa todo el sistema de salud? ¿se aumentan los servicios públicos o colapsa el sistema de transporte? ¿se permiten los agroquímicos o se genera una hambruna? ¿se privatiza equis o se destruye beta? ¿*Like* o *dislike*? Estas tenazas para el pensamiento y la acción, estas alternativas que parecen "naturales" y que se presentan sin historia bajo el signo de la urgencia y el desastre, han sido elaboradas microfísicamente por los secuaces. En este sentido, las alternativas:

> *"...no se imponen inmediatamente a nivel global, sino que son el fruto de fabricaciones pacientes en muy pequeña escala, de experimentaciones precavidas, porque siempre se trata de capturar sin alertar demasiado, o induciendo alertas que no van directamente a su objetivo, y eso con tanta mayor eficacia cuanto que las innovaciones, la mayoría de las veces, no son gobernadas por un plan. Hacen su camino y se imponen, dando la impresión de ser naturales y de sentido común." (Stengers y Pignarre, 2018: pp. 66)*

Es aquí donde este libro muestra su don. Ante las alternativas sólo parecen viables dos repuestas que capturan la potencia: la denuncia o la resignada aceptación. En ambas habita la trampa: se acepta aquello que parece monumental e imparable, o bien se denuncia a *todo el sistema*. Fatal impotencia.

> *"Pero aquí también la denuncia —"es culpa del capitalismo"— es totalmente contraproductiva: puede dar la impresión de que habría una gran máquina capitalista constituida de una vez por todas, y que sobredeterminaría todo (...) Pero esto implica adjudicar a la vez demasiado y demasiado poco a lo que llamamos capitalismo. Demasiado, porque se le atribuye un modo de existencia masivo y casi omnipotente. Demasiado poco, porque se subestima la sofisticación del mecanismo del que se lo hace responsable" (Stengers y Pignarre, 2018: pp. 64)*

Si el capitalismo sucumbiese ante la crítica hace tiempo que habría desaparecido, se dice en este libro más de una vez y de más de una

manera. Las alternativas son la trampa que captura todo aquello que resiste, pero además, brindan la clave para comprender que, además de ser un sistema de flujos móviles el capitalismo es algo más: es un sistema brujo (sin brujos) que logra embrujarnos a través de las alternativas.

Perplejidad. Usar la palabra "brujería" es, quizá el gran acto brujo de este libro. Si el capitalismo decide los términos en los que puede ser impugnado, es necesaria una palabra, se dice, que implique una transformación en quien la pronuncia, una palabra de la que no se pueda salir indemne (o menos indemne que de todas las demás). Brujería. La brujería no es una metáfora, no se está diciendo que el capitalismo es *como* un sistema brujo, sino que es efectivamente uno de ellos. Brujo porque logra captar y cambiar el sentido de las fuerzas que se le oponen envenenándolas, porque logra definir la idea de mundo y eclipsar todo lo que se aparte de esa idea, brujo porque opera "como por arte de magia", violentamente. Pero, sobre todo, brujo porque performático, porque no podría existir sin un conjunto de conjuros, gualichos y recetas.

Las estrategias infernales están en manos de quienes no se piensan a sí mismos como brujos sino como empresarixs, trabajadorxs, consumidorxs, personas realistas, adultas, serias. Pero también existen lxs brujxs, la legionaria tradición de afinidades que se piensan a sí mismas como parte de las fuerzas indómitas de este mundo, quienes establecen alianzas, conjuros de protección, contraembrujos para sanar lo que ha sido envenenado. No se trata de señalar que "lxs brujxs creen y nosotrxs comprendemos", sino de algo más radical y menos iluminista[8]. Se cree: en la razón, en las fuerzas indómitas, en la justicia del mercado, en el derecho, e inclusive, en la impotencia. Sostener "ellxs creen y nosotrxs comprendemos" es continuar con los efectos devastadores de la ilustración occidental y expandir las violencias de su luz.

8. Ver Juan Salzano, "Prólogo" a M. Lee y M. Fisher, *Deleuze y la brujería*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2009. pp. 9-27.

Vulnerabilidad y protección

Las brujas que Stengers y Pignarre invocan, creen en la potencia de sus rituales para recrear a la diosa y contrarrestar los venenos del capitalismo. La diosa no es una fuerza externa a aquello que la llama. Si se les objeta que se trata de una ficción dirán que se está subestimando la fuerza de las ficciones: la ficción no tiene el estatuto de la mentira sino el de la creación. Pero no se trata de pensar al capitalismo y sus secuaces como lo rígido, binario, omnipotente y maligno, mientras "la otra brujería" se define por lo flexible, poroso, múltiple y benigno. Esa ingenuidad ya no es posible. Las otras brujerías no son una puerta de salida hacia un mundo idílico.

> *"Mientras que un sistema brujo puede funcionar sin brujos que se reconozcan como tales, quienes hicieron la elección de nombrarse brujas y activistas formularon la hipótesis de que resistirle, aprender a luchar contra él imponía recuperar y reinventar viejos recursos cuya destrucción tal vez contribuyó a nuestra vulnerabilidad. Y cuya descalificación, que ratificaba su destrucción en nombre del progreso, produjo nuestra vulnerabilidad" (Stengers y Pignarre, 2018: xxx).*

Si el capitalismo es un sistema de *flujos reorganizadores móviles* que captura cuerpos, mentes y afectividades a través de las estrategias infernales, las brujas son quienes se niegan, prácticamente, a someterse al mundo del que esas alternativas forman parte. Escapan a la disyuntiva de aceptación o denuncia en la medida en que intervienen en las tramas prácticas proponiendo un ejercicio radical, una distancia, un cuestionamiento. La agenda capitalista se trastoca en manos de las brujas. La "urgencia" y la "inevitabilidad" desaparecen al mismo tiempo en que desaparece la opción binaria.

Las brujas saben que afirmar es exponerse, que el lenguaje tiene un poder ancestral (mucho más intenso de lo que las teorías de la *performance* logran captar), que es tan importante afirmar como desarrollar los conjuros para evitar que se dañe lo que (a partir de

una afirmación) nos ha hecho vulnerables al veneno. Se traza un círculo, se delimita una intimidad, se establecen los conjuros para protegerse de aquello que se activará tras la ceremonia.[9] La diosa no dice qué hacer, sino que invocándola se produce un sentido en una situación específica. Oportunismo.

> *Una muy bella palabra, "oportunismo", puesto que designa el sentido, que es una fuerza, de lo que es oportuno, de lo que conviene a una situación, el sentido de esa situación "concreta", acompañada del halo de lo que puede volverse posible. Una palabra destruida por aquellos que quieren que sea una teoría lo que guíe la acción y garantice las elecciones sin tener que producir la fuerza de pensarlas (Stengers y Pignarre, 2018: pp. 191)*

Hace casi cuarenta años, Deleuze y Guattari decían que los tres problemas-principio de la brujería son la multiplicidad, lo anomal y la transformación.[10][11] *Multiplicidad* de la manada, en el sentido de la heterogeneidad que se articula por *afectos*: una banda, una manada, un poblamiento. Lxs brujxs persiguen propagaciones que no son las de la jerarquía ni de la herencia, articulaciones entre los reinos de animales, vegetales, minerales. Luego, el *Anomal, el Outsider*: donde haya una multiplicidad, hay un individuo excepcional con quien se puede realizar una alianza. Diosa, dios, demonio o fuerza, el anomal habita las lindes, al borde de un pueblo o entre dos pueblos. Finalmente, la *transformación*, porque la brujería busca la muta de una multiplicidad en otra, donde cada línea de fuga *puede* ser un principio de transformación o de destrucción.

Stengers y Pignarre podrían acordar con que estos son tres problemas-principios de la brujería, pero después de esta afirmación

9. Puede consultarse el texto de Anne Baring y Jules Cashford, *El mito de la diosa*, Madrid, Siruela, 2015.
10. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pretextos, 2008. pp. 245-257.
11. Para la deriva de la brujería deleuziana recomendamos dos textos de la Estación Orbital Alógena: AAVV, *Nosotros, los brujos. Apuntes de arte, poesía y brujería*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2008. y AAVV, *Perfórmatas "X" alógenos*, Buenos Aires, Allox, 2013.

señalarían que la brujería no es sólo la práctica del devenir minoritario, de quienes siguen las líneas de fuga "correctas" y logran afirmar la potencia.[12] La brujería también es capitalista, en la medida en que el sistema de flujos móviles es múltiple, tiene sus anomales y procura ciertas transformaciones constantes. No obstante, hay un modo de distinguir ambos sistemas, en la medida en que es posible distinguir qué prácticas intensifican la vida y qué prácticas la debilitan, succionándola, tasándola, haciéndola dato, induciéndola a circular en los recorridos de las estrategias infernales. No hay equivalencia entre el debilitamiento de la vida y aquello que procura proteger su vulnerabilidad.

Curanderas y gualichos

Chamanxs, brujxs, alquimistas, yoguis... Una extensa lista de linajes difusos que comparten una percepción. Excede a estas palabras realizar una revisión histórica o antropológica sobre la presencia de estos linajes sin linaje a lo largo del tiempo, pero quizá sí sea posible señalar la insistencia de esas presencias, especialmente en las sombras de La Razón, o bien en nuestros tiempos, cuando la razón simula haberse pulverizado en tramas de sentido común tecnificado. *Like* o *dislike*. Imposible no pensar en el trabajo de Federici sobre la apropiación del cuerpo y los saberes de las mujeres en la transición del feudalismo al capitalismo,[13] la desquiciada inquisición sobre las brujas narrada por Benjamin,[14] o la proliferación de

12. Esta distancia entre Deleuze y Guattari con Stengers y Pignarre quizá se deba a que, para estos últimos, la brujería es una práctica común a aquello que captura y a lo que resiste, mientras que para los primeros el brujo es un "personaje conceptual" que funciona en el plano filosófico de las mil mesetas; ver Matt Lee, "Recuerdos de un brujo: notas sobre Gilles Deleuze-Félix Guattari, Austin Osman Spare y las Brujerías Anomales" en M. Lee y M. Fisher, *Deleuze y la brujería* [selección, traducción y prólogo de Juan Salzano] Buenos Aires, Las cuarenta, 2009. pp. 29-61.
13. Silvia Federici, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2015.
14. Walter Benjamin, *Juicios a las brujas y otras catástrofes*, Santiago de Chile, Hueders, 2015.

los monstruos maravillosos de la edad media junto a Jacques Le Goff.[15] Imposible no pensar en muchos otros títulos pero también en conciliábulos y aquelarres.

Quizá en estas palabras sí pueda plantearse una intuición acerca de la opción incómoda (política, filosófica, literariamente) que toman Stengers y Pignarre al decir que el capitalismo es un sistema brujo, pero también que los saberes brujos logran obstaculizar las dinámicas de captura y debilitamiento de la vida. ¿Por qué tomar estos riesgos? ¿Por qué no preferir cierta amable enumeración de sublevaciones? ¿Por qué apostar de esa manera por la herejía y situarla tan cerca de lo que se conjura?

Quizá sea porque los confusos linajes de las *señoras y señores del fuego* comparten la idea según la cual el mundo, la naturaleza, es una sustancia indómita e indeterminable, *vida radiante*. La magia es, precisamente, el conjunto de técnicas, materiales y espirituales, a través de las cuales alguien se pone en contacto con un flujo (animal, vegetal, mineral), interviniendo simultáneamente en ese flujo y en sí mismo, en sí misma. No hay manera de distinguir, en una operación bruja, lo que manipula de lo que es manipulado.[16] La magia es sobrenatural en la medida en que la naturaleza es un continuo indeterminado, azaroso y en permanente mutación, nada más sobrenatural que la naturaleza.[17] Desnaturalizar, entonces, es hacer emerger la potencia, el indeterminado, los posibles. Desnaturalizar es devolverle el encantamiento al mundo.

Pero además, las experiencias brujas comparten lo que le sobra y lo que le falta a la experiencia intelectual cada vez que rechaza la idea

15. Jacqques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 2008.
16. Mircea Eliade, *Herreros y alquimistas*, Madrid, Alianza editorial, 2004.
17. No se está hablando aquí de la idea de la naturaleza como esencia fundante de los mitolegemas que buscaron colonizar y oprimir (la naturaleza de la mujer, por ejemplo) sino de la idea de una naturaleza como indeterminación y potencia según autorxs tales como Donna Haraway o Gilbert Simondon, entre otros. Ver: Donna Haraway, *Ciencia, ciborgs y mujeres, la reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1991 y Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, Cactus/La Cebra, 2015.

de misterio. Mientras el enigma supone un juego de lenguaje para acceder a la verdad (los griegos, sí, pero también el Iluminismo y los juegos técnicos de las sociedades de la información), el misterio supone una experiencia que la razón instrumental niega y que el neoliberalismo teme: la contingencia, la excentración de "lo humano" y su razón *omnes et singulatim*.[18] Aceptar el misterio como lo hacen las brujas no remite al oscurantismo ni al caos, sino a la aceptación de la indeterminación, de la creación y del acontecimiento como parte (no excepcional) de la vida. *Ver quién y qué en el infierno no es infierno, y hacer que dure, y darle espacio...*

Para curar el empacho la curandera establece un diálogo con un órgano y con las fuerzas que invocará, repeliendo algunas y apelando a otras. La curandera misma es sólo un nodo en esa constelación, una fuerza que intenta modificar el curso de las otras fuerzas con las que está en contacto. Las curanderas saben que hay fuerzas que las exceden a ellas mismas tanto como a quien sufre. Fuerzas que se respetan y con las que se interviene.[19] Ellas se piensan como medios, saben de la precariedad de los equilibrios, piden permisos, elaboran coartadas, pagan tributos. Fuerzas humanas y no humanas: animales, órganos, deidades, momentos del día y del año, espíritus, dinero y alimentos.[20] Así se compone la situación en la que se encuentran, como una fuerza más, sabiendo que tocar algunas relaciones modificará otras, que las fuerzas pueden volver a componerse de maneras inesperadas, que

18. En los últimos años han proliferado textos en el contexto latinoamericano que realizan un movimiento por el cual las tradiciones brujas intersectan al pensamiento y a la política, ver: Lucas Paolo Vilalta, "Apontamentos para uma filosofia macumbeira – alternativas ético-políticas para o pensamento e os modos de vida atuais", Jornada do NECAGE – Descolonizar e feminilizar o pensamento no Brasil, Junio de 2017 (en prensa al momento de esta edición).
19. Victoria Larrosa, *Curandería. Escucha clínica, performática y gualichera*, Buenos Aires, Hekht, 2018.
20. Para una teoría de los puntos y lugares claves en la magia y en la estética, ver: Gilbert Simondon, *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, Buenos Aires, Cactus/La Cebra, 2009.

no basta con la voluntad, con la acción ni con ninguno de los atributos de "lo humano". Las curanderas saben lo que no saben y conocen el peligro al que se exponen.

La mirada bruja pone en el centro lo que el sentido común desapercibe: para sobrevivir al capitalismo (oponerse a él en él) es imprescindible prestar atención a nuestra vulnerabilidad. Es frecuente que quienes escriben no se protejan de los efectos de sus propias afirmaciones y queden indefensos ante los venenos que atrapan a sus prácticas, de manera tal que terminan fortaleciendo las dinámicas capitalistas que sus escritos critican. Desarrollar modos prácticos de protegernos, hacer del cuidado una zona privilegiada de la atención, es quizá la más importante de las tareas.

De la misma manera en que una receta de cocina es buena sólo en la medida en que siguiéndola se obtenga el sabor y la consistencia buscados, las pócimas brujas verifican su verdad en la práctica. Ajustes sucesivos, transformaciones según lo disponible, gradientes y clinámenes. Las teorías, se sabe, funcionan en un plano donde las modificaciones no obedecen a la necesidad de adecuación con aquello a lo que se refieren sino al campo intelectual al que pertenecen, al juego de verdad en los dispositivos de saber. La pócima bruja no responde al *qué* de la situación (su estatuto ontológico), sino al *cómo* de sus efectuaciones (su pragmática). Si la brujería capitalista embruja al punto en que nos nos inmuta que un bosque nativo se convierta en el basurero de una multinacional, si logra que nuestra percepción se intoxique hasta la saturación sensible, si aliena las emociones al punto de la indolencia y el cinismo, urgen los contraembrujos para quienes creen en el mundo.

En mapungdún, gualicho significa "alrededor de la gente" o "en la gente" pero la misma palabra se refiere también al espíritu que mora en lugares solitarios y escabrosos, así como a su embrujo y a la acción de embrujar. Personalidad espiritual, acto brujo, verbo, pero también pócimas y filtros de amor. Embrujo y

contraembrujo. Torsión sobre las fuerzas.[21] El contraembrujo no es de un orden superior al embrujo, tampoco es la razón que vence la tiniebla primitiva, sino una fuerza que se interpone al trayecto de otra y logra desviarla.

Como espíritu, Gualicho puede desatar violencias a su alrededor, disputas y rupturas, así como puede esconderse tras accidentes sencillos, pero, dice la brujería mapuche, el gualicho de amor, la composición amorosa entre dos fuerzas, es su manifestación más potente. Gualicho, el Anomal, es respetado y honrado en sus tierras, porque no sólo se sufren sus violencias sino que también se solicita su protección, su interferencia, su contraembrujo.

Coda

Cada manada tiene sus brujxs. La brujería es un conjunto de prácticas y saberes que pueden configurar una experiencia espiritual tanto como una experiencia corporal, estética, política. De la misma manera que el capitalismo, como modo de vida, no se refiere a un tipo especial de objetos o de lenguajes sino que se define por el modo de capturarlos, hacerlos circular y debilitarlos (sin que se perciba su veneno), las "otras brujerías" se detectan a partir de prácticas que afirman, protegen e intensifican la vida, de maneras más o menos sutiles. *Modus moriendi* una y *modus vivendi* las otras. Permanente peligro de captura.

No somos las brujas neopaganas de las que se habla en este libro, no podemos ni queremos serlo. Fabricar una brujería no es tan simple

21. Relativamente cerca de este escenario, Stengers propone la idea de Gaia, tierra y diosa de la tierra, como una entidad indiferente a los deseos de los humanos; sólo se puede aspirar a no molestarla, como a los dioses de los volcanes primitivos: evitar su furor en forma de inundación, sequía, recalentamiento global, etc. No se trata de establecer con ella un vínculo comercial (tributo-deseo) sino de evitar sus furias: "Luchar contra Gaia no tiene ningún sentido, hay que aprender a contemporizar con ella. Contemporizar con el capitalismo no tiene ningún sentido, hay que luchar contra su dominio" en Isabelle Stengers, *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Buenos Aires, Futuro anterior, 2017. pp. 51.

como ubicarse en una tradición y repetir mecánicamente sus rituales. Pero, no obstante, un *modus vivendi* brujo puede surgir cada vez que un saber no se concibe para dominar al mundo sino para componer con él, cada vez que se hacen visibles los procedimientos de captura y se protege aquello que ha logrado formular el contraembrujo. Si desnaturalizar es hacer emerger la potencia y devolverle el encantamiento al mundo, para seguir una línea de brujería no se necesita más que decidir qué fuerzas se han de invocar, qué es aquello que se desea transformar y que nos transforme.

LA BRUJERÍA CAPITALISTA

Agradecimientos

Escribir libros forma parte de nuestro oficio, pero éste no es como los otros. Sentimos que, sobre todo a partir de lo que se está planteando desde Seattle, era nuestra obligación correr el riesgo de presentar estas ideas sobre las cuales, por otra parte, no tenemos ningún "derecho de propiedad intelectual". Éstas no valen sino en la medida en que aquellos y aquellas a quienes pueden interpelar, no que las acepten (no tenemos ningún deseo de que haya unanimidad), sino que se adueñen de ellas, que las pongan a prueba, que las utilicen de una u otra manera.

Esto explica que, según una proposición de Didier Demorcy y gracias a su ayuda y a la de Nicolas Malevé, hayamos decidido someter versiones preliminares de este texto a semejante examen, poniéndolas en línea en la Web (www.anticapitalisme.net). Agradecemos aquí a todos aquellos y aquellas que aprovecharon la ocasión, a veces por supuesto para irse por las ramas, o para conversar entre ellos, pero también para hacernos una devolución transformadora, cargada de sentido y de consecuencias, que para nosotros fue como una dádiva. No podemos nombrarlos a todos y todas, pero sí queremos citar dos nombres, el de Dame Naj', cuya sabiduría crítica nos acompañó desde el comienzo de la experiencia, y el de Patlotch (Jean-Paul Chabard), cuya generosidad e interés anuncian lo que podría ser la inteligencia colectiva propia de la Web. A todos y todas queremos decirles gracias, porque sus intervenciones contribuyeron a ponernos "bajo tensión", a hacernos escribir y reescribir en contacto con el interés suscitado, pero también con los malentendidos producidos.

Un efecto dichoso e inesperado de esta "predifusión" fue el verdadero regalo que aparece aquí como epílogo. Anne Vièle —un seudónimo, porque en ciertos medios la sacrosanta libertad de pensamiento se respeta pero se paga muy cara— se convirtió en el relevo de nuestro

texto, para abrir, mezclando sus palabras con las nuestras, un camino de lectura hacia aquellos y aquellas que, como ella, están "en el sistema" y amenazados de suspirar "¡Hay que resignarse[1]!".

Gracias también a aquellos que leyeron y criticaron el manuscrito, y muy especialmente a Didier Gille, Didier Demorcy, Nathalie Trussart, Alexandra Minvielle, Daniel de Beer, pero también al Grupo Cultura y Paz, que nos obligó a pensar mejor en la posición a partir de la cual interveníamos. Por último, gracias a quienes participaron en una jornada de lectura crítica, en el marco de las actividades del GECo (Grupo de estudios constructivistas), en la universidad de Bruselas, y más especialmente a Didier Debaise, Jonathan Philippe, Nathalie Trussart y Benedikte Zitouni, que introdujeron las diferentes partes.

En el curso de la elaboración de este texto nos encontramos con militantes de Attac, de la CGT, de la CFDT, de Sud, de Act Up[2], con trabajadores eventuales y precarios, que nos alentaron en nuestro esfuerzo. Gracias a todos ellos.

1. En el original *il faut bien faire avec*, literalmente "hay que hacer con". En el Epílogo Anne Vièle usará en repetidas oportunidades la forma *faire avec* con un sentido muy distinto, especialmente cuando dice, remitiendo también a esa doble significación: *il est temps de faire avec (nous)*, "es tiempo de hacer con (nosotros)". [N. del T.]
2. Respectivamente: Asociación por la Tasación de las Transacciones financieras y por la Acción Ciudadana; Confederación General del Trabajo; Confederación Francesa Democrática del Trabajo; acrónimo de Solidarios, Unitarios, Democráticos (Unión Sindical Solidarios); y la última, Act Up, una asociación internacional de lucha contra el sida. [N. del T.]

PRIMERA PARTE

¿Qué ocurrió?

1

Heredar Seattle

Nos encontramos entre aquellos y aquellas que desde lo ocurrido el 30 de noviembre de 1999 en Seattle, respiran un poquito mejor. En Seattle nació un grito cuya repetición de manifestación en manifestación, objeta la legitimidad de ciertas fuerzas que pretenden definir el porvenir. Por supuesto, para otrxs, pueden prevalecer fechas y lugares diferentes: Chiapas en enero de 1994 o diciembre de 1995 en Francia, por ejemplo. No estamos escribiendo una tesis de historia, sólo queremos presentarnos: para nosotros fue Seattle, y ese grito "¡Otro mundo es posible!", lo que fisuró la capa de impotencia que poco a poco se había instalado, con esas consignas cuya índole mentirosa conocíamos, pero con un saber que todos los días parecía volverse más insignificante.

Hay que evocar los años previos a Seattle, conservar la memoria de todas esas voces, doctas, entusiastas o resignadas, que nos decían que "no es posible detener los relojes", que la "liberalización" del mundo está escrita en la historia tan inevitablemente como la ley de la gravedad en la naturaleza.

Este libro se dirige a quienes, como nosotros, vieron instalarse consignas cuya evidencia parecía imponerse en el modo inexorable de una marea ascendente que se tragó poco a poco, como si fueran castillos de arena, lo que muchos de nosotros habíamos podido creer "adquirido". En todos los modos, en todos los tonos, el mismo estribillo: "La fiesta se terminó, ahora hay que ser pragmáticos, someterse a la dura realidad". Y no una "realidad transitoria" siquiera: la "dura realidad" por fin reconocida después de las orgías de sueños ideológicos. Ni siquiera sabíamos que habíamos vivido una

"fiesta", y la realidad que nos proponían no era "dura" sino obscena, y por otra parte no tenía nada de "real": un conjunto de eslóganes dogmáticos, necios y malvados, que reivindicaban la autoridad de pseudo teorías económicas que en primer lugar nos habían hecho reír. En eso nos equivocamos.

"¡Otro mundo es posible!" es un grito. Su potencia no es la de una tesis o de un programa cuyo valor se juzga por su "plausibilidad". No autoriza ninguna puesta en perspectiva triunfal ni propone ninguna garantía. Debido a eso, por otra parte, el singular "otro mundo" conviene: no se trata de una alusión a un mundo particular que podríamos definir, ni tampoco a *cualquier* otro mundo. Se trata de apelar a lo posible contra el aspecto inexorable del proceso que se instaló y que, por supuesto, continúa hoy a más y mejor. Se trata de romper algo que era del orden del embrujo, de la impotencia asombrosa cuya proximidad podían sentir incluso aquellos que luchaban. Diremos que ese grito es el nombre de un acontecimiento, y que la fuerza de ese acontecimiento es la manera en que hace existir, para todos los que responden, la pregunta: ¿cómo heredar, cómo prolongar? ¿Cómo ser engendrado por ese acontecimiento?

Convertirse en hija, en hijo, de un acontecimiento. No volver a nacer en la inocencia, sino atreverse a habitar lo posible, sin las prudencias adultas que hacen prevalecer las amenazas del "¿Qué dirán?, del "¿Quiénes nos creemos que somos?", o del "¿Y a usted le parece que con eso será suficiente?". El acontecimiento crea su "ahora", al que responde la cuestión de cierto "hacer como si" que es propio de los niños cuando fabulan y crean. Esto expone a toda una serie de acusaciones, porque puede ser confundido con "volverse irresponsable" o "creer que los sueños son la realidad".

Pero eso no es muy importante, porque no nos dirigimos a los adultos, sino solamente a quienes se preguntan también por cómo responder a algo que "hace de nosotros niños, niñas, infantilizándonos", que quieren sacudir el peso del "¿para qué?", de las dudas en cuanto a la legitimidad de la intervención, del saber de los riesgos de la incomprensión. Siempre estamos un poco superados por lo que

escribimos pero, la mayoría de las veces, son experiencias de orden privado. Convertirse en hijo, en hija, del acontecimiento también es eso: de ninguna manera presentarnos como portavoces, profetas del acontecimiento, sino como obligados por algo que nos fuerza a abandonar las prudencias que a los autores les convienen tanto.

Lo que testimonia en primer lugar este texto es la fuerza del acontecimiento. Nosotros, Isabelle y Philippe, sabíamos que un día u otro íbamos a escribir juntos, porque nuestros trayectos se convocaban mutuamente en modos que queríamos explorar. Teníamos puntos de partida distantes —la filosofía de la física y la actividad militante revolucionaria—, pero a partir de ahí ambos habíamos seguido caminos que nos fueron acercando. ¿Qué nos pasó —se preguntó una— para que aquello que testimonian las ciencias cuando son vivas (la capacidad de los investigadores de trabajar y crear juntos) se encuentre tan poco en otras partes, ya sea en las ciencias llamadas "humanas" o en los grupos políticos que sin embargo se proponen crear los medios de resistir y de dar paso al porvenir? ¿Cómo percibir, fuera de los estereotipos y las consignas, la manera en que proceden nuestros adversarios?, se preguntó el otro, a quien los avatares de la lucha política llevaron a trabajar en la industria farmacéutica cuando ella estaba en la cumbre de su potencia. Estas eran las cuestiones que se habían convertido en urgentes, antes de lo verdadero o lo falso, lo justo y lo injusto.

Y tuvimos la suerte de ser alimentados por las prácticas que resuenan en este texto. Participar en grupos experimentando las situaciones y las coerciones que generan la posibilidad de pensar y de inventar juntos permitió que una se aproximara a las exigencias del encuentro entre "felicidad y política", porque tal posibilidad es política, es aquello sin lo cual la política no es más que rutina ciega o una militancia sacrificial, o ambas. Buscar y alentar autorxs que tienen ganas de volverse "aguafiestas" fue para el otro mantenerse vigilante, al acecho de proposiciones minoritarias, de recursos de pensamiento que nacen o sobreviven al margen, y crear ocasiones de encuentro.

Sabíamos que lo que habíamos aprendido juntos y por separado deberíamos ponerlo a trabajar de alguna manera conjunta. Pero fue el acontecimiento —Seattle y sus consecuencias— el que fabricó el "nosotros" que prevalecerá en este texto. La cuestión de cómo heredar Seattle nos reunió en un modo tal que hoy no podamos distinguir lo que viene de uno u otra, porque nos obligó a arriesgar una aventura que mezcla y vuelve a mezclar todo cuanto hemos aprendido. Y nos obliga a arriesgar un movimiento que va a hacernos vulnerables, como siempre ocurre cuando uno se dirige a tientas hacia quienes, como nosotros, están comprometidos con el acontecimiento.

Evidentemente hay muchas maneras de heredar Seattle. Conocíamos aquella a la que queríamos resistir: la que nos pediría "comportarnos como adultos". Aquella que transforma el grito en programa. Queremos ser herederos de la muchedumbre apretada que fue la sorpresa de Seattle. Quienes se reunieron ahí eran minorías múltiples y a menudo conflictivas. Lo que los reunió era tal vez, de manera fugitiva, una visión, pero en modo alguno una teoría, ni siquiera una definición común de la sociedad por la cual se exponían a los bastonazos, a los gases lacrimógenos, a la prisión. Sin embargo, no vinieron a Seattle, o a las otras reuniones que siguieron, espontáneamente. Hubo todo un trabajo que ignoramos ampliamente, aquí en Europa, no sólo porque la prensa norteamericana se cuidó de no darlo a conocer, sino también, quizá, porque los movimientos activistas norteamericanos que lograron sobrevivir y proliferar, pese a los años Reagan y a lo que siguió, ya no se parecen mucho a nuestros propios grupos y organizaciones militantes.

Al final de este libro pensaremos con algunas palabras que no se dejan traducir bien en francés, *empowerment* y *reclaiming*. Esto forma parte de los riesgos a los que escogimos exponernos: la apuesta de que allá pasó algo de lo que podemos aprender. No convertirse, no imitar, pero sí aceptar la prueba —extraña para nosotros, que pertenecemos a la vieja Europa heredera de un racionalismo escéptico— de un desvío por lo que a menudo parece no merecer otra cosa que un encogimiento de hombros desdeñoso.

Es bastante normal que, en los foros sociales de los movimientos, se escuche hablar de la necesidad de que al grito "¡otro mundo es posible!" sucedan "proposiciones constructivas", un "proyecto de sociedad". Comprendemos muy bien que, frente a los problemas planteados por un mundo que realmente va muy muy mal, se impone la urgencia de organizar un verdadero movimiento de oposición, con toda la seriedad que implica este término. Y quien dice oposición a menudo dice primero construcción de una "alternativa creíble": hay que mostrar lo que se haría en lugar de quienes tienen hoy el poder. Pero es precisamente ese "en lugar de", esa intercambiabilidad hipotética, lo que nos detiene. Es en este punto en que aceptamos la amenaza de la acusación de irresponsabilidad que acompaña cada "volverse hija, hijo". Nos parece que dar otras soluciones sin haber tomado los medios, creado los medios, para plantear los problemas de otro modo, es hacer como si con un poco de buena voluntad o de humanidad todo pudiera arreglarse. Lo cual implica subestimar, en nombre de la urgencia, el inmenso desafío del grito "¡Otro mundo es posible!".

Pero hay otra versión, antagonista, de la manera de heredar el grito de Seattle. Muchos grupos que se activan, con los cuales nos gustaría trabajar y aprender, afirman que lo que hacen no es política, porque la política volverá a instalar la traición. Ciertamente, nosotros formamos parte de aquellos y aquellas para quienes "tomar el poder" implica cambiar la relación con el poder que se trata de tomar, es decir, la definición misma del poder. Pero hay veces en que la repugnancia por la política tal y como se hace, por justificada que sea, produce algo así como una repugnancia por la "cosa política" misma, por sus negociaciones, por sus compromisos. Algo así como una voluntad de pureza que incluso se refuerza con ciertos efectos terroríficos, de una pasión por la selección entre los buenos y los malos. Tenemos mucho miedo de los "puros y puras", de los defensores de un movimiento cuya espontaneidad, cuya "respiración" debieran ser protegidas de todo cálculo —porque todo cálculo

sería una mutilación—, de toda preocupación por lo que respecta al poder, porque el poder, cualquiera que fuese, lo corrompería.

No somos los únicos en tener la experiencia de estar atrapados entre dos fuegos y es esa situación la que aquí nos hará pensar, imaginar, atrevernos. Atrevernos solamente con palabras, por cierto, pero pensamos que las palabras tienen un poder. Pueden envenenar, encerrar en dilemas, generar disputas interminables. También pueden crear, producir o confirmar potencialidades debilitadas por el veneno de otras palabras. Nos atreveremos con palabras que ayudan a habitar la precaria potencialidad nacida en Seattle, una potencialidad que tiembla allí donde antes lo probable ocupaba todo el lugar. Palabras que ayuden a habitar esa potencialidad sin aplastarla, sin tomarla como rehén, sin conferirle el poder de designar a quienes serían sus guardianes, a quienes correspondería movilizar a las masas, a los ciudadanos, o a la multitud.

También intentaremos aprender a separarnos de esas otras palabras que fabrican los guardianes, lo que también significa aprender a separarnos de cierto pasado que hizo de la movilización un fin en sí mismo. Esto no significa proclamar una ruptura decisiva, una separación de quienes resistieron, pensaron y lucharon con anterioridad. Intentaremos construir una manera de heredar Seattle y sus múltiples pasados, una manera que esté habitada por la cuestión de aquello a lo cual obliga el grito que supo hacer historia.

Nos hemos preguntado, nos han preguntado, quiénes éramos nosotros para que la vida y la experiencia (que son aquello a partir de lo cual pensamos) nos permitieran desempeñar el papel que parecemos pretender. Las cuestiones de derecho, de legitimidad, son para nosotros un poco indiferentes, pero no la cuestión de las maneras de hacer. "Hacer como si" no es en absoluto "hacer cualquier cosa". Volverse hijos e hijas del acontecimiento, no es balbucear a diestra y siniestra, es una experimentación que exige cierto discernimiento, una manera de situarse bastante específica para resistir la desidia. Lo contrario del infantilismo.

¿Qué tipo de sensibilidad al acontecimiento nos dieron nuestros trayectos? ¿Cómo evitar esa caricatura de volverse hijo o hija, que consistiría en ceder a la tentación de "ocupar todo el lugar", todos los lugares? Dudamos mucho antes de percatarnos de que fracasaríamos si se nos pudiera atribuir la posición de quien tiene en sus manos un mapa donde podría ser indicada la dirección que se debe tomar, el camino por recorrer, las vías practicables y las etapas. *No sabemos. No somos ni profetas ni teóricos.* Lo que nos hace pensar, en cambio, sería más bien los modos de pensamiento, las costumbres que podrían hacer fracasar lo que nació en Seattle, un poco como encalla un barco[3], atascado en el barro.

No somos estrategas, pero tampoco tácticos, porque se es táctico en el cuerpo a cuerpo con una situación particular. Y si hablamos de "barco", no es solamente porque el poder del acontecimiento es embarcar a quienes le responden: una multitud más o menos heteróclita reunida sin otro principio de selección. Es también porque la imagen del barco está comunicada con la posibilidad de un rol que podría guiarnos y comprometernos. En un libro olvidado, en efecto, encontramos entre aquellos que pueblan un barco un personaje que podría convenirnos, el de "Sondeador"[4].

A pesar de que los sondeadores se encuentran en la proa de un barco, no miran a lo lejos. No pueden hablar de los objetivos ni pueden elegirlos. Su preocupación, su responsabilidad, aquello para lo cual están preparados, son los lugares peligrosos donde se colisiona, los obstáculos con los que se choca, los bancos de arena donde el barco queda varado. Su saber proviene de la experiencia de un pasado que habla de los peligros de los ríos, de sus aspectos engañosos, de

3. En el original *comme une barque échoue*; el verbo *échouer* significa tanto "fracasar" como "encallar". [N. del T.]
4. Étienne Souriau, *L'Ombre de Dieu*, París, PUF, 1955, pp. 91-93. Souriau distingue cuatro tipos de figuras representativas —los Sabios, los Inspirados, los Sondeadores y los Aventureros—, entre los cuales no establece ninguna jerarquía. Puede ocurrir que una misma persona, según las circunstancias, adopte distintos roles (ambos corrimos aventuras); lo que importa es no confundirlos ni tratar de tenerlos todos a la vez.

sus incitaciones tramposas. La cuestión de la urgencia se plantea al lanzador como a cualquiera, pero su cuestión propia es y debe ser: "¿Se puede pasar por acá y cómo?". Cualesquiera que fuesen las urgencias, cualesquiera que fuesen los "es muy necesario", cualquiera que fuese la dirección elegida.

Los lanzadores pueden equivocarse, pero saben que su saber no tiene la menor importancia si no se los escucha. Para ellos no se trata de tener razón solos, o de esperar que el futuro les dé la razón. Su razón es ese barco. Nuestra razón se encuentra ligada a quienes se comprometieron en el grito de Seattle, pero sabemos que se comprometieron con lenguas que, a menudo, los dividen, con pasados que podrían llevarlos a enfrentamientos estériles. Los sondeadores no deben inventar palabras que puedan ser oídas más allá de las divisiones, como si se sintieran autorizados por una trascendencia ante la cual hay que someterse: ése es el rol del profeta, o de su sustituto de hoy, el teórico. Las palabras que es necesario crear debieran servir de antídotos a lo que transforma las divergencias en oposiciones, a lo que hace soñar con una unanimidad homogénea, con un juicio que finalmente conferirá a la historia el poder de reconocer a aquellos y aquellas que habían visto atinadamente.

Algunos confían en la urgencia, la de una Tierra cuyos estragos nos obligarían a entendernos so pena de ser destruidos. Otros evocan la oposición al enemigo común, que debería bastar para fundar el entendimiento necesario. Nosotros le tenemos mucho miedo a la primera perspectiva, y la segunda nos deja más que escépticos, por eso nos sentimos obligados a esa posición de sondeadores, atentos al peligro de un escollo que nos amenace: pensar que la tolerancia para con las divergencias debería bastar; pensar que podemos abstenernos de las prácticas que crean la fuerza de esas divergencias como tales. Prácticas que hagan pasar como un mal sueño lo que siempre puede conservar la tolerancia: la nostalgia o la esperanza que hacen de la dificultad de entenderse lo que "es muy necesario" aceptar... por el momento. Es el peligro de ese "es muy necesario" lo que nos hace escribir, imaginar, afirmar.

A lo largo de todo este texto emplearemos un estilo afirmativo. Pero no se equivoquen: no se trata de evidencias que cada uno, cada una, tendría que aceptar como evidentes, sino de proposiciones que intentan transmitir efectivamente, afectivamente, tanto el sentir de los peligros como las posibilidades de protegernos de ellos. Tal vez tendríamos que haber sido más prudentes, salpicar este texto de interrogaciones retóricas, de evocaciones de que no es la verdad sino somos nosotros quienes hablamos. No hemos podido hacerlo: cada vez era como si quisiéramos "convencer" a un auditorio ficticio y general, mientras que nos dirigimos a aquellos y aquellas que, como nosotros pero de otros modos, se sienten "embarcados". "Como si" el acontecimiento que obliga a este texto, que nos ha embarcado, exigiera la afirmación que expone, no la prudencia que tranquiliza.

2

¿A qué nos enfrentamos?

El grito de Seattle se alzó contra quienes pretendían representar el único mundo posible. Pero ¿quiénes son, de dónde viene su poder, en qué consiste ese poder? Para algunos la respuesta es evidente. Nos enfrentaríamos con lo que Marx caracterizó como "el capitalismo". Digámoslo sin vueltas, nosotros formamos parte de quienes no consideran que la herencia de Marx forme parte de un pasado superado. Y además, pensamos que el capitalismo, de hecho, se encargó de la demostración de la tesis marxista según la cual no se trata solamente de un desequilibrio transitorio, de un exceso de poder acaparado por la economía que, "naturalmente", "lógicamente" o "progresivamente", debería corregirse. Si bien hace cuarenta años la perspectiva de una "humanización" del capitalismo aún podía ser creíble para muchos, en la actualidad ésa es para nosotros una hipótesis refutada.

Pero decimos esto sin el menor triunfalismo. En las experiencias cuidadosamente pensadas, y preparadas en laboratorio, la refutación de una posibilidad ciertamente puede equivaler a la confirmación de una posibilidad rival. Pero cuando se trata de historias humanas, ese "esto o aquello" no tiene mucho sentido. Refutar la idea de una regulación progresista que impida los "excesos del capitalismo", que lo ponga al servicio de los seres humanos, no equivale a confirmar la posibilidad rival, la necesidad de pasar por la "revolución". Y tanto menos en la actualidad cuando nos enfrentamos con una situación bastante paradójica: lo que Marx llamaba el capitalismo ciertamente está desplegando hoy más que nunca todos sus efectos, aunque sean numerosos aquellos que nos dirán: ustedes hablan del capitalismo, así que ¿"todavía" son marxistas? La obra de Marx se descalifica, mientras que su diagnóstico se confirma.

Nosotros queremos pensar "con" esa paradoja, no contra ella, no para denunciar el triunfo de la ideología, la ceguera de quienes aceptaron lo que a menudo se presenta como un "juicio de la historia": la derrota del marxismo. Esto no significa que queramos pensar "con" los retóricos del fin de la historia y otras consignas mediático-académicas. Sino más bien, con quienes militan en Greenpeace y se niegan a hablar de capitalismo, por ejemplo, pero desde Seattle siguieron un trayecto de aprendizaje que los llevó desde la protección de la naturaleza hacia una temática centrada en la "equidad sustentable".

Nuestro desafío es aprender nosotros también: aprender a coexistir con ellos sin definir como un fin en sí mismo su eventual "conversión" a la lucha "anticapitalista". Por cierto, estamos tentados de "explicarles" que el capitalismo condena su "equidad sustentable" a no ser más que un sueño vacío. Pero queremos darnos los medios de aprender de su pragmatismo decidido, y esto exige que nos preguntemos qué les aportarían nuestras explicaciones, sin caer en el imperativo de la denuncia: "Tienen que denunciar el capitalismo, responsable de todo aquello contra lo cual luchan". Si el capitalismo corriera riesgos por el hecho de ser denunciado, se habría desintegrado hace tiempo.

Nos definimos a nosotros mismos como "anticapitalistas" y, en este sentido, como herederos de Marx. Pero tal definición es más que insuficiente, no dice nada sobre aquello que, hoy, se ha (re)convertido en una cuestión abierta. Y no se trata de añadir al "anti" un "pro" cualquiera, positivo y constructivo. El peligro, el que nos obliga a pensar como sondeadores, sería definir la paradoja con la que tropezamos —la obra de Marx se descalifica mientras que su diagnóstico se confirma— como el efecto de un simple malentendido a propósito de esa obra, reforzada por una ceguera inducida por la propaganda mediático-académica.

Nos dirigimos aquí a los herederos de Marx. Y no lo hacemos "entre nosotros" sino en presencia de aquellos y aquellas con quienes deseamos coexistir: grupos en lucha como las *feministas*, que rechazaron el orden de prioridades propuesto en nombre de la lucha de

clases; como los *ecologistas radicales*, que tuvieron que luchar contra la asimilación de la naturaleza a un conjunto de recursos que hay que poner en valor; como los *campesinos*, que saborearon bastante los encantos del productivismo; como los *pueblos originarios*, que se enfrentaron con el juicio unánime que identificaba sus prácticas con simples supersticiones, *etcétera*.

Sabemos que Marx no puede ser confundido con los marxismos con los que todos aquellos tropezaron. Sabemos que es posible defenderlo, a veces inclusive contra sí mismo, pero también referirse a todos esos pensadores que prolongaron, diversificaron, enriquecieron y modificaron las tesis de Marx. Por otra parte, algunos están en nuestro corazón y nuestros pensamientos. Michel Foucault, cuyas investigaciones impiden toda ingenuidad sobre la coexistencia del capitalismo con una "buena sociedad", con sus escuelas, sus hospitales, sus esfuerzos permanentes para defenderse de manera humana contra aquello que la amenaza, para rehabilitar a los marginales, cuidar a los locos, etc. Gilles Deleuze y Félix Guattari, que respondieron al desafío de pensar juntos el capitalismo y la constitución de los estados modernos. Estamos en deuda con ellos, aprendimos a pensar con ellos.

Pero como sondeadores, también sabemos que todo cuanto podría emparentarse con un argumento de autoridad es un error. No es defendiendo a Marx como se puede prolongar su herencia. No es gritando que es un malentendido, una falsa lectura, que Marx es inocente de aquello de lo cual se lo acusa. Como si recuperar al "verdadero Marx" fuera lo que crease un nuevo punto de partida, aceptable para todos. Aquellos y aquellas en cuya presencia estamos tomaron su propio punto de partida, a menudo en contra de los marxismos, y sólo les habrá de interesar lo que pueden hoy aportar los herederos de Marx cuando hablan del capitalismo. De hecho, un heredero de Marx debería admitir la legitimidad de la prueba que proponemos, admitir que la cuestión de una "buena" lectura de Marx no es primordial a menos que esa lectura, liberándolo por ejemplo de las interpretaciones llamadas marxistas, se comunique con nuevas y pertinentes posibilidades de acción.

El punto crucial, no es ponerse de acuerdo con lo que Marx escribió, sino prolongar la cuestión que él *creó*, la del capitalismo cuyo dominio hay que combatir. Y para prolongar esa creación hay que recordar que lo que Marx llamó "el capitalismo" nada tiene de una evidencia empírica, como los temblores de tierra, por ejemplo, que permiten separar comprobación y discusión en cuanto a las posibilidades de hacer frente a sus efectos catastróficos. El capitalismo ni siquiera tiene el modo de existencia "identificable" que pudo atribuirse a los regímenes y movimientos que se llamaron "comunistas".

Recordemos el *Libro negro*[5], que hacía la suma de todas las muertes "causadas" por el comunismo. Este tipo de cálculo es imposible con el capitalismo, porque siempre hay en escena otros actores que parecen mucho más concretos. ¿El golpe de estado en Chile? ¿No basta con acusar a Pinochet, al ejército chileno, a la CIA, a Kissinger? ¿Danone cierra una fábrica? Se puede acusar a los dirigentes de Danone, o, de oírlos, a las terribles necesidades de la competencia internacional, o a las exigencias egoístas de los accionistas. ¿Por qué reforzar eso con una acusación abstracta, "el capitalismo" a cuyo servicio obraría todo ese mundillo?

Por supuesto algunos, sobre todo en los Estados Unidos, afirman ser capitalistas, pero no totalmente en el sentido de Marx. No están al servicio del capital, como potencia abstracta de redefinición del mundo. Si honran algo, a veces con lágrimas en la voz, sería más bien "el mercado", cuyo arbitraje, tal vez implacable, pero el único justo, es objeto de celebraciones mágicas. Por supuesto, ese "mercado que va a decidir" puede ser tan improvisado, complicado, trampeado como lo es la nación francesa, por ejemplo, a cuyo servicio tantos murieron. Pero hay que decir que tanto el mercado como la nación existen en modos a los cuales el capitalismo identificado por Marx no puede pretender. Porque nadie evoca nunca como "causa" a ese capitalismo, salvo los anticapitalistas y a veces, en las grandes crisis

5. Sólo a título indicativo, el hecho de citar un libro en castellano significa que tiene traducción en nuestra lengua. Únicamente se darán sus referencias completas (editorial, etc.) cuando sean citados con dichas referencias en el texto o las notas al pie. [N. del T.]

como el derrumbe de Enron, algunos comentadores repentina y pasajeramente inquietos. Quien lo denuncia, en consecuencia, puede dar la impresión de ceder a la paranoia, de ver detrás de quienes se activan persiguiendo sus propios intereses, su propia estrategia, a un Gran Manipulador de hilos cuya supuesta existencia no agrega un ápice de inteligibilidad a la situación.

Para heredar a Marx no basta con ver en la situación de hoy la confirmación de la lógica capitalista tal y como fue diagnosticada. También hay que producir ese diagnóstico en un modo operativo, que haga una diferencia y no se atrinchere en la redundancia de la denuncia. Y tomamos esa exigencia tanto más en serio cuanto que, en otros casos, estamos muy interesados en el cuestionamiento de los "grandes conceptos", por ejemplo en la manera en que Bruno Latour critica las nociones de "Sociedad" o de "Ciencia" o de "Espíritu científico" que sirven para explicar, cuando son ellas las que deberían ser explicadas.[6] Mientras que lo que debería ser seguido, narrado, puesto en política, es la multiplicidad heterogénea de las maneras de hacer, de evaluar, de coordinarse, de hacer intervenir a "no humanos" de todo tipo con los cuales, gracias a los cuales, por los cuales, se vuelven posibles nuevas maneras de hacer, de evaluar, de coordinarse. Para lo mejor y a menudo para lo peor.

De hecho, a partir de nuestras propias experiencias, hemos podido medir el efecto de esas "grandes explicaciones". Ambos, en muchas ocasiones, incriminamos la referencia al "método científico",

6. El cuestionamiento de los "grandes conceptos" por Bruno Latour comienza desde *La Science en action* (1989, reeditado en Folio Gallimard) y desde entonces no deja de enriquecerse con nuevas consecuencias; véanse *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), *Politiques de la nature* (1999), *L'Espoir de Pandore* (2001), *La Fabrique du droit* (2002), todos publicados en Éditions La Découverte. [Hay versiones en castellano de: *Ciencia en acción. Cómo seguir a los científicos y los ingenieros a través de la sociedad*, sin indicación de traductor, Barcelona, Editorial Labor, 1992; *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina Editores, 2007; *Políticas de la naturaleza. Por una democracia de las ciencias*, trad. de Enric Puig, Barcelona, RBA Coleccionables, 2013; *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, trad. de Tomás Fernández Aúz, Barcelona, Editorial Gedisa, 2001.]

que es susceptible de justificar lo inaceptable y lo que carece de interés, de poner en la misma bolsa el éxito más sorprendente y la más deformante de las burocracias de medidas y estadísticas. Y nos tropezamos con las "explicaciones para la sociedad" cuando participamos en el cuestionamiento de la política que asimila "drogadicto" a delincuente o enfermo (si se niega a que lo atiendan, en consecuencia es un delincuente). Algunas personalidades impecablemente progresistas objetaron en esa época que se trataba de un falso problema porque las drogas debían ser comprendidas como un "problema de sociedad": por lo tanto era necesario hablar de la exclusión, de la desocupación; los jóvenes que se drogan eran en primer lugar víctimas. Y al mismo tiempo se abandonaba el terreno de la política, puesto que ya no había nada que aprender ni que discutir con los consumidores de droga, repentinamente sumidos en consideraciones generales en donde se volvían "como los otros": todos víctimas.

Así como no podemos ver un triunfo de la ciencia o de la lucidez social en la posibilidad de que los jóvenes del suburbio puedan un día desfilar con remeras con la leyenda "Soy un problema de la sociedad", tampoco podemos satisfacernos con análisis que vuelven siempre sobre lo mismo: es culpa del capitalismo. Por lo tanto, hoy la cuestión es saber qué se puede "ganar" poniendo en escena y en entredicho al capitalismo, es decir, qué pueden aportar los militantes de Greenpeace o de otras asociaciones a quienes se presentan abiertamente como anticapitalistas. No basta la buena voluntad, la tolerancia ni el "luchar codo a codo" si tras ellos se agazapa el deseo del misionero: aclarar, convertir. Ninguna protesta basta nunca para acallar la sospecha. Sólo puede lograrlo una manera específica de contribuir a una situación particular que pueda ser evaluada en cuanto tal, y cuya pertinencia pueda ser reconocida por los otros.

Pero la cuestión puede igualmente plantearse a todos los que proceden por "grandes explicaciones". La culpa es del Capitalismo, de la Sociedad, de la Tecnociencia, del Patriarcado, de... Todas esas denuncias ciertamente pueden anunciar e inspirar prácticas de

resistencia y de lucha muy importantes. No somos jueces, y lo que escribamos nunca deberá ser entendido en el modo de "esto es lo que hay que hacer", o no hacer. Desde nuestro punto de vista de sondeadores, lo que importa es la manera en que tales luchas puedan protegerse contra lo que las amenaza a todas. En efecto, ellas tienen en común el hecho de invocar algo que, si no se presta atención, muy fácilmente puede revestir los rasgos de una verdad que trascienda los conflictos y los explique. Lo que se llama la política —las prácticas que se dirigen a las situaciones que dividen y hacen vacilar— no es ya entonces más que un teatro de las apariencias donde uno se agita, discurre y hace jugarretas, mientras que los "verdaderos desafíos" estarían en otra parte. Como si, en consecuencia, la política estuviera consagrada a desaparecer cuando, por fin, el verdadero responsable de todo aquello que nos divide fuese vencido.

Los herederos de Marx, por lo tanto, no son los únicos que se ponen a prueba de lo que llamaremos la prueba de una *creación política* de las cuestiones que a la vez nos unen y nos dividen. Es incluso tal vez la particularidad de esta época lo que nos hizo hablar del "grito" de Seattle, apelando a la posibilidad de otro mundo aunque no se pueda definir el camino que llevaría a él. Hoy sabemos que, en la eventualidad de una victoria contra el "enemigo" — sea como sea la manera en que se lo identifique—, las cuestiones asociadas a lo político no se desvanecerían como por arte de magia.

Por otra parte, el gran aporte de la ecología política es haberlas hecho proliferar arrancándolas de los campos de experticia en que estaban confinadas. Especies amenazadas, clima, contaminación, distribución del agua, energías, desertificación, todo eso comienza a entrar en la política. Y como quiera que sea, para nosotros es primordial la lucha para que esos temas aparezcan, para que no sean confiscados por agencias suprapolíticas que, en nombre de una racionalidad supuestamente consensual, se conviertan en amos de la Tierra.

Acá se define el peligro. Hay una proximidad muy amenazante entre las seducciones de la denuncia y las pretensiones expertas en definir lo que debe llevar a un acuerdo más allá de las vacilaciones y los

conflictos a los cuales intentan dirigirse las prácticas políticas. Si el desprecio por lo político es un punto de encuentro posible entre la autoridad experta, en nombre de la ciencia, y la denuncia de las apariencias, en nombre de la verdad, ese desprecio es un obstáculo mortal.

Por supuesto, afirmar que hay que vigilar que nada pretenda trascender la política es un poco sorprendente, porque la política, también, forma parte de esas cuestiones que dividen. No puede figurar ni como un recurso ni como una promesa, porque hoy aparece como vacía, descalificada. "Todos iguales", se oye decir. Para quienes sufren, todo aquello de lo que son víctimas "es política". Y es ahí donde debemos asumir nuestras responsabilidades de "sondeadores". Si aquellos que piensan y activan una lucha "contra el capitalismo" pueden "aportar algo", tendrán que encontrar los medios de transformar el anticapitalismo —que con demasiada frecuencia sirve de instrumento de denuncia que hace que todas las cuestiones sean equivalentes— como manera de desplegar políticamente esas cuestiones.

Por consiguiente, tal será la manera en que intentaremos presentar lo que una posición anticapitalista puede aportar de específico a las otras posiciones de lucha. Se trata de heredar al Marx que criticó la economía política, es decir, la manera en que la economía era transformada en una política que mata la política, que se apoya en la autoridad de una racionalidad que debe ser unánime. Se trata de producir el capitalismo como aquello cuyos efectos padecemos cuando despreciamos la política: aquello cuyo mismo modo de funcionamiento mata a la política.

3

Atreverse a ser pragmáticos

Somos herederos de Marx porque para nosotros el capitalismo existe. Sin embargo, acabamos de caracterizar su modo de existencia de una manera que muchos de sus herederos verían como "sintomática". La política, según muchas lecturas marxistas, es una simple traducción de las relaciones de fuerza. No habría entonces nada que matar, tan sólo un ectoplasma "finalmente" remitido al reino de las apariencias al que pertenece. No queremos formular la cuestión de saber si semejante objeción está autorizada por Marx o si proviene de una "falsa lectura". Para nosotros, lo importante es que la tesis en que se basa (la descalificación de lo político) es un veneno: quien fue envenenado se dedicará a definir a los otros como "extraviados" de la justa perspectiva, y no como protagonistas con quienes se trata de aprender, políticamente, a coexistir.

Por otra parte, el simple hecho de que formulemos la cuestión de la definición del modo de existencia del capitalismo puede parecer muy arrogante. ¿Acaso ignoramos las investigaciones que produjeron Marx y quienes lo heredaron? ¿No damos la espalda a una empresa de elucidación que nunca dejó de frustrar las trampas de las falsas trascendencias, que infatigablemente se preguntó "Cómo funciona esto"? Peor aún, unir, como lo estamos haciendo, esa cuestión del modo de existencia del capitalismo con aquella de "lo que eso puede aportar", ¿no es ceder a la chatura pragmatista que pretende juzgar una idea a partir de su *cash value*, de lo que ella reporta?

No vamos a entrar aquí en debates de texto y de definición. Preferimos decir que *sin lugar a dudas hay un pragmatismo en Marx*, y que estamos muy deseosos de heredarlo y prolongarlo mientras lo

ponemos a prueba de aquello a lo que hoy nos enfrentamos. Hay que decirlo[7] no para escandalizar, sino para poder dirigirnos a aquello que, de otro modo, corre el riesgo de suscitar malentendidos que pueden ser venenosos. Pensamos en quienes, todos los días, ven que se les responde con desprecio "¡Dejen de pensar, sean pragmáticos!". Y también en aquellos que verían en esta tesis la pretensión de un descubrimiento que perturba todas las perspectivas en la historia del pensamiento.

A quienes aprendieron a odiar esa palabra, "pragmatismo", les diremos: ¿no sienten que la exhortación "sean pragmáticos" es un insulto a los casos, a los *pragmata,* que ustedes intentaban pensar? ¡No dejen esa palabra en boca de sus enemigos! A los lectores de Marx les diremos: ¿reconocerán que la definición que Marx dio al capitalismo estaba habitada por la cuestión de la acción, que en él resulta central la cuestión de saber qué fuerza podía resistirle sin dejarse seducir o engañar? No "interpretar" sino transformar no significa que todo es bueno, a partir del momento en que eso activa la transformación, pero la verdad de una idea, de una definición o de una hipótesis no es otra cosa que su verificación, es decir, la manera en que pueden producir *consecuencias que orienten la acción.*

Esa es la definición "pragmática" de la verdad. El pragmatismo es un arte de las consecuencias, un arte del "prestar atención" que se opone a la filosofía de la tortilla que justifica los huevos rotos. No queremos decir más. Y tampoco menos, porque esto tiene una consecuencia importante: nunca diremos que el capitalismo es "pragmático". Es más bien lo antipragmático por excelencia, ya que la empresa de redefinición sistemática que le es propia no está obligada por una verificación cualquiera, ni por un pensamiento que se preocupa por las consecuencias. El capitalismo es lo que no deja de inventar los medios de someter a sus propias exigencias aquello a lo cual se enfrenta, y las consecuencias no le incumben: las externaliza (que las paguen otros), o las define como materias potenciales para nuevas operaciones.

7. Sobre este punto iremos un poquitito más lejos en la segunda parte de este libro ("Una vez más Marx...").

Tratar de heredar un Marx "pragmático" no es tener la pretensión de heredar al "verdadero Marx". Tampoco se trata de una lectura arbitraria. Es un riesgo pragmático, que hay que evaluar a partir de sus consecuencias. Y una de esas consecuencias es que el imperativo enunciado por Marx —no interpretar sino aprender a transformar— puede permitir comprender en un modo novedoso las pretensiones científicas que él asoció a su obra. Ese imperativo, en efecto, es cercano a lo que constituye el interés muy singular de las prácticas científicas experimentales. Éstas son descritas de manera muy poco pertinente cuando son presentadas como "racionales", liberándose de la opinión o de las apariencias. Lo que importa, lo que hace la diferencia entre éxito y fracaso para los experimentadores, es la transformación de un fenómeno capaz de ponerlos de acuerdo.

Sólo hay "hecho", en el sentido experimental del término, cuando un dispositivo de laboratorio logra vencer las objeciones que apuntan a ponerlo a prueba, a verificar que en verdad tiene ese poder de poner de acuerdo a los protagonistas. Las preguntas de los experimentadores —¿no hay manera de interpretar de otro modo lo que ustedes nos proponen? ¿Estamos obligados a aceptar lo que ustedes pretenden, o somos libres de buscar en otras partes y de otro modo?— traducen esa exigencia. Y la satisfacción de semejante exigencia no autentifica lo "verdadero" como punto de llegada. Lo que importa es que el "hecho" sea lo que nosotros llamaremos un *agarre confiable*, que permita explorar consecuencias, es decir, formular las preguntas que, para los experimentadores, son las que cuentan: "¿Pero entonces?", "¿Y si...?".

En cuanto a las categorías del "objeto", a las propiedades llamadas "objetivas", corresponderán a las cuestiones a las que habrán sabido responder los dispositivos experimentales de una manera confiable, que resista a las objeciones. Ya no será necesario preguntarse qué es el vacío, por ejemplo, sino que se activará un interés para explorar todas las cuestiones que se vuelven posibles a partir del momento en que se logró definir la presión atmosférica como una variable que se puede hacer disminuir. ¿El vacío? Es lo que realizaría una

bomba de vacío perfecta, pero igualmente es otras cosas cuando otras prácticas experimentales logran fraguar, autorizar otras cuestiones (el "vacío cuántico"...).

Si tenemos un litigio con algunos de los herederos de Marx es en la medida en que aceptaron (como por otra parte la mayoría de los científicos) la imagen de "la ciencia" como victoria de la razón contra la opinión: Marx habría descifrado las "leyes de la historia", la lucha de clases que es su secreto. Al hacerlo, aceptaron la viñeta que acompaña a las ciencias modernas: obedecer a las leyes de la naturaleza para poder hacerla obedecer, vale decir, transformarla. Poco nos importa que el mismo Marx haya adherido a todo eso o que nunca haya olvidado lo que algunos de sus herederos han subrayado, y todavía subrayan: que las categorías marxistas sólo tienen sentido en la actualidad de la lucha, es decir, que las "clases" no tienen nada que ver con un análisis sociológico. Marx escribió que el proletariado no tiene nada que perder excepto sus cadenas, pero el momento en que la definición del proletariado se vuelve eficaz es precisamente cuando ese "nada que perder" adopta una significación actual y no solamente conceptual, cuando una situación de lucha "enfrenta con" el capitalismo.[8]

Sea como fuere, lo que sostenemos va un poquito más lejos. No podemos inscribirnos en la herencia marxista sino en un modo que prolonga de manera un poco nueva la fuerte relación que inició Marx entre definición y "agarre[9]". El agarre designa lo que pone "en contacto con", y adquiere sentido en las situaciones que producen "enfrentamientos", pero también es lo que permite aprender. La cuestión es entonces no criticar, sino formular la cuestión de aquello

8. Por lo demás, otro tanto ocurre con las propiedades "objetivas" de los seres surgidos de la experimentación: no tienen sentido sino en relación con los dispositivos que permitieron formularlas.

9. En el original *prise*, palabra que tiene varias funciones y significados, y que además forma parte de diferentes expresiones, motivo por el cual no tendrá una traducción única. En este libro aparece una gran cantidad de veces en forma destacada, y en su epílogo Anne Vièle la incluye entre las palabras "bastante extrañas". [N. del T.]

que nos permitió aprender la definición del capitalismo como aquello con lo cual nos enfrentamos.

Y es aquí donde es importante la comparación con el pragmatismo de las prácticas experimentales, porque permite pensar la diferencia radical entre el éxito que constituye una "muestra experimental" y la cuestión de "tener un agarre" sobre el capitalismo. En el laboratorio se puede asumir que aquellos a quienes, por ejemplo, nombramos "electrones", no se preocupan en lo más mínimo de la muestra que permitió definirlos ni tampoco de las aventuras técnicas y científicas que desde entonces aprendimos a tener con ellos. No ocurre lo mismo con lo que Marx definió como "el capitalismo", cuyas estrategias, por su parte, son indisociables de la cuestión del agarre que es susceptible de ofrecer, es decir, de la cuestión de su propia vulnerabilidad.

En el curso de estas últimas décadas se discutió mucho acerca de la "desaparición de la clase obrera", de la cuestión de saber si nos enfrentamos con un "nuevo capitalismo" o con el mismo capitalismo con una máscara diferente. Podemos ver en esto un síntoma revelador: la índole general de la denuncia (la culpa del capitalismo) no es una simple deriva desdichada sino más bien el efecto de lo que el capitalismo logró fabricar en las situaciones donde la pertinencia de los enfrentamientos derivados de la teoría marxista ya no convence a quienes debería implicar. Por cierto, puede afirmarse que esta pertinencia subsiste "de derecho", aunque "de hecho" ya no convenza. Desde un punto de vista pragmático, el hecho importa: que el capitalismo haya logrado tener un agarre es lo que debe obligarnos a pensar. Obligarnos a no pretender que la teoría tiene razón y que aquellos a quienes ya no logra convencer, movilizar, simplemente están extraviados.

Por lo tanto, es para evitar el diagnóstico de extravío por lo que hay que atreverse a ser pragmáticos. Ciertamente, podemos comprender y hasta compartir el espanto de aquellos que sienten —y tienen razón— todo lo que puede implicar un cuestionamiento del abordaje marxista, de la manera en que la teoría marxista puede guiar

la lectura de una situación, la definición de sus posturas, el acuerdo por lo que respecta a la estrategia. Pero todo esto implica el éxito del abordaje, o corre el riesgo de convertirse en un pensamiento que gira en redondo. Si la movilización de las "masas" se plantea como primordial, todo fracaso podrá ser explicado por el hecho de que las masas no se movilizaron, o que "no logramos movilizar a las masas". Y precisamente está allí hoy en día el problema. Porque los militantes anticapitalistas se ven entonces llevados a convertirse en pedagogos y misioneros, a aclarar sus verdaderos intereses ante movimientos en adelante reacios, que tienen lecturas divergentes de las situaciones, definiciones diferentes de las posturas y las estrategias. Y también se ven llevados a temer toda proposición de "agarre" diferente como vector de una eventual desmovilización, de una pérdida de confianza. En pocas palabras, cuando el agarre no tiene éxito, una teoría tiende a definirse en contra del mundo, no a aprender de él.

Una vez más, la tentación de transformar una teoría en conquista de una posición "finalmente racional", que supuestamente da testimonio del hecho de que aquel o aquella que la produjo pudo atravesar las ilusiones que aprisionan a otros, no es propia del marxismo. Es ella la que uno encuentra no bien se trata del espíritu científico, y cada vez que una controversia científica se interpreta como si opusiese a quienes "habían comprendido" de quienes "todavía creen". Pero esta tentación pesa el doble sobre la herencia de Marx. Pesa en primer lugar porque el pensamiento de Marx, por definición, es un pensamiento de lucha y no, como las ciencias experimentales, un modo de interpretación cuya confiabilidad eventual interesa positivamente a los protagonistas, es decir, a los investigadores del campo involucrado. Para los herederos de Marx hay verdaderos enemigos, y volver sobre la obra de Marx es siempre exponerse, o estar expuesto, a la acusación de hacerle el juego a esos enemigos. Y también pesa porque la fuerza del marxismo es sin duda alguna haber puesto al día al capitalismo como dueño de las ilusiones, logrando como nadie disfrazar su empresa de redefinición del mundo bajo las galas

mentirosas del progreso, de la libertad, de la racionalidad. La oposición entre agarre finalmente racional e ilusión, por lo tanto, no es un simple adorno, sino que forma parte integrante de la lucha.

Por eso debemos ser prudentes, no para no ofender a nuestros compañeros, herederos como nosotros de Marx, sino para cuidarnos de los peligros y de los obstáculos que son demasiado previsibles. Debemos recordar a todos aquellos que creyeron en el fracaso de Marx y terminaron unos aliados al neoliberalismo, otros como consejeros de dirigentes diversos, algunos como partidarios de un estado autoritario fundado en valores consensuales, y otros teniendo como único horizonte de su acción el hecho de velar porque la necesaria modernización tenga en cuenta la protección de los más débiles y garantice la igualdad de las oportunidades.

En consecuencia, aquí ser prudentes significa en primer lugar no dar vuelta la página. A propósito de la herencia de Marx haremos una transposición de lo que el gran pensador pragmatista norteamericano John Dewey escribía en 1922 acerca del Nuevo Mundo, de esos Estados Unidos que él amaba, y cuya promesa veía que se transformaba en desastre: "Cualesquiera que sean los males que pueden estarle asociados, la experiencia aún no ha terminado. La herencia de Marx no está identificada; no es un asunto clasificado, susceptible de autorizar las categorías que permiten evaluarlo"[10].

Y menos aún podemos considerarlo como un asunto clasificado cuanto que esa herencia no está limitada a la cuestión de lo que hemos llamado el "agarre". Sobre todo, no hay que olvidar la importancia de los trabajos de Marx y luego de otros, que describen y analizan la fuerza de captura, de redefinición, de trampa del capitalismo, y la complejidad de sus relaciones con los estados modernos.

10. "Be the evils what they may, the experiment is not yet played out. The United States are not yet made; they are not a finished fact to be categorically assessed" (John Dewey, "Pragmatic America", citado en Robert B. Westbrook, *John Dewey and American Democracy*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1991, p. 552). Dedicamos esta cita a todos aquellos y todas aquellas que, en el momento en que escribimos esta nota, se ven sometidos a la prueba de la duda y la desesperación.

Esos trabajos impiden toda ingenuidad, protegen contra la necedad obscena en que se revuelcan los neoliberales contemporáneos al cantar las virtudes del mercado. Y ellos constituyen el más sólido de los amarres contra la tentación de echar la soga —la necesidad de construir un pensamiento y una práctica anticapitalistas— tras el caldero —los vagabundeos de aquellos que se dijeron marxistas.

Si la herencia de Marx puede ser así descompuesta, lo es según un principio bastante sencillo. Se podría asimilar los trabajos que son valiosos para nosotros a una suerte de etología. Un etólogo no intenta definir al animal estudiado, decir "lo que es" un mono babuino, por ejemplo, sino más bien busca describir y caracterizar aquello de lo que es capaz un babuino en situaciones concretas, habituales o inéditas. Del mismo modo, los "etólogos del capitalismo" se interesan mucho más en la manera de reconocer al animal en sus obras que en definirlo, sin hablar siquiera de definirlo en los términos que aseguren la posibilidad de vencerlo. A veces sus descripciones casi lo hacen aparecer incluso como invencible. En todo caso, se lo caracteriza a partir de su fuerza, no a partir de una vulnerabilidad que permitiera pensar el tipo de asidero que debería organizar la lucha anticapitalista. A partir de entonces, aquello que, pragmáticamente, debe ser modificado hoy en día no es la herencia en su conjunto, sino esa cuestión del agarre. ¿Cómo "nombrar" al animal en un modo que no haga comunicar esa lucha con el asidero tradicional, el ideal de una movilización que exige de todos que se inscriban en una perspectiva de "lucha de clases"?

Ya hemos empleado en varias oportunidades ese término: movilización. Tal vez sea tiempo de recordar que es de origen militar. La movilización designa lo contrario del aprendizaje, ya que los ejércitos movilizados tienen como primer imperativo no dejarse retrasar por nada. Se trata tanto de definir el paisaje que atraviesan en términos abstractos —nada de habitantes, nada de campos cultivados, nada de pueblos, solamente obstáculos infranqueables o posibilidades de pasar— como de hacer callar a aquellos que dudan, aquellos que formulan preguntas, aquellos que objetan o discuten las órdenes

—son traidores en potencia puesto que corren el riesgo de "desmovilizar" a aquellos que los escuchan. Se trata de "marchar como un solo hombre". Nunca, observémoslo, "como una sola mujer". Las mujeres ¿serían más reacias a la movilización? Nos acordamos de haber leído que si en Francia dejaron de ejecutar a mujeres mucho antes de abolir la pena de muerte es porque algunas se negaban a ir valientemente a la guillotina, a hacer frente a la muerte con la "dignidad" de los hombres: se debatían, gritaban, gemían, lloraban, y eso desmoralizaba a los verdugos. Nosotros también queremos ser los herederos de ese rechazo de las mujeres de aceptar ser movilizadas, tomadas como rehenes por un interés más elevado ("¡portate como un hombre!").

La cuestión a partir de la cual queremos retomar la herencia marxista pasa por la pertinencia pragmática de ese rechazo, en adelante generalizado, de una movilización que toma como rehén, que exige, en nombre de la perspectiva común, renunciar (por un tiempo) a los objetivos "particulares" de una lucha. Tenemos que nombrar al animal, caracterizar su modo de existencia, de tal modo que un rechazo de ese tipo obligue a pensar contra toda trascendencia que alimentara, incluso discretamente, incluso secretamente, el ideal de una movilización. Porque precisamente es lo que los grupos en lucha suponen cuando se enfrentan con los herederos de Marx: un doble juego con vocación "pedagógica", asociados tolerantes que tengan la expectativa y esperen que algunos terminen por "comprender" y se unan a ellos.

De hecho, lo que ocurrió en el curso del último siglo está lleno de enseñanzas a propósito de la etología del capitalismo, y sin lugar a dudas autoriza a preguntarse si la estrategia "movilizadora" no es la peor. Después de todo, definir semejante estrategia es indicar al adversario la manera en que debe sembrar de trampas el terreno, fabricar atolladeros, ponerse fuera de alcance; en suma, inventar los medios de escapar al asidero. Lo que entonces debemos construir, a manera de hipótesis, es un modo de caracterizar la capacidad temible de este ser para escapar al asidero, con el objeto de retomar

la cuestión pragmática de Marx, la búsqueda de una definición de cómo, hoy, aguanta y sobre todo de cómo nos tiene agarrados.

Es así como queremos prolongar la herencia de Marx: El 'si' es obligatorio porque es una condicional. Solo un par de cambios: si los anticapitalistas pueden aprender a encarar aquello contra lo cual se alzó el grito de Seattle de manera pertinente, y no por el gusto de las denuncias verídicas, tal vez encuentren asociados interesados (y no extraviados) a quienes habrá que convencer.

4

Alternativas infernales

Volvamos a lo que ocurre todos los días. "¡Ah! Están trabados", se burlan los periodistas cuando interrogan a quienes piensan en políticas anticapitalistas o luchan contra el cierre de una empresa, un plan de despidos o piden una mejora de las condiciones de trabajo y de remuneración. ¿Quieren un aumento de salarios? ¿Quieren reforzar la legislación que protege a los asalariados contra los despidos? ¡Van a provocar el cierre de fábricas, van a acelerar las deslocalizaciones y dejar gente desocupada!

Cualquiera que fuese el lugar donde intenten cuestionar la explotación o el desamparo social les opondrán los efectos que traerían aparejadas automáticamente las medidas que ustedes proponen. La posibilidad de deslocalizar producciones de un país donde la mano de obra es más cara y mejor protegida hacia un país menos exigente vuelve de manera permanente en los argumentos de los políticos (y de los periodistas que los siguen de cerca). En cuanto al hecho de que Europa se haya unificado sin crear una base común obligatoria y coercitiva para todos los países salvo en lo referido al respeto por la propiedad privada, la libre circulación de las mercancías, la eliminación de los obstáculos a la competencia, el derecho de las patentes, etc., y se haya negado totalmente a unificarse creando obligaciones sobre los salarios mínimos y los derechos sociales en general, eso sería una prueba de "realismo". Habría que dejar de soñar. Los derechos sociales en un país no deberían depender de la historia de ese país, de las luchas que allí se llevaron a cabo y de los compromisos firmados: dependen de las coerciones mundiales.

Correlativamente, la nueva tarea de los responsables políticos ya no sería hacer política en el país donde se encuentran y frente a un mundo con historias divergentes, deberían explicar pedagógicamente a los electores las coerciones a las cuales "nosotros" estamos todos sometidos debido a la "globalización". Tendrían que explicar que no hay nada que hacer contra esas coerciones, porque tratar de contrarrestarlas agravaría aún más la situación. Por lo tanto, habría que aceptar lo inevitable: adaptarse a la situación de guerra económica perpetua, que se ha convertido en el único horizonte.

"Voy a explicarles las coerciones inexorables a las cuales está sometida nuestra acción". Se habrá reconocido el estilo pedagógico que prevalece en Francia desde que el gobierno de Mitterrand, en 1983, eligió la austeridad y la modernización (abajo los patitos feos, viva nuestra amiga la "empresa ciudadana"). Pero la denuncia general de estas coerciones, con el objetivo de "abrirles los ojos" a las víctimas, también constituye una empresa pedagógica. Aquello a lo cual nos enfrentamos reduce así a discursos pedagógicos toda posibilidad de hacer política.

Es así como el capitalismo se presenta ante nosotros. No ciertamente a los trabajadores sobreexplotados de las *maquiladoras*[11], a las mujeres o a los niños del Sur que fabrican en cadena lo que nosotros, en el Norte, podemos comprar por "nada de nada". Sino a nosotros, que somos herederos de una historia de luchas políticas y sindicales que desembocaron en la creación de estados que supuestamente garantizaban la "paz social". Llamaremos "alternativas infernales" al conjunto de esas situaciones que no parecen dejar otras opciones más que la resignación o una denuncia que suena un poco hueca, como marcada de impotencia, porque no da ninguna salida, porque siempre vuelve a lo mismo: lo que debería ser destruido es todo "el sistema".

En adelante, tales alternativas las encontramos en todas partes. Adaptar, "reformar" la Seguridad social se ha convertido en una fervorosa obligación. ¡Se requieren sacrificios, de otro modo las

11. Así en el original. [N. del T.]

jubilaciones dejarán de estar garantizadas! ¡O si no el déficit del seguro por enfermedad/invalidez se convertirá en un abismo! *Aceptar* se ha vuelto un imperativo. ¡Europa debe *aceptar* los OGM, o si no perderá su competitividad a nivel mundial, o los investigadores se irán a hacer funcionar su cerebro a otra parte! Hay que *aceptar* mantener a distancia a los inmigrantes ilegales por todos los medios; ¡nada de sensiblería, o si no será la catástrofe social, el derrumbe de nuestros sistemas de protección social, el ascenso de la extrema derecha! Y muchas más, cualquiera puede agregar algo a la lista, porque es interminable. Hasta el "velo islámico", el ya famoso velo, se ha convertido en materia del "es muy necesario" que señala una alternativa infernal.

Uno de los signos de la potencia de las alternativas infernales es que estamos acostumbrados a considerar como un fin en sí mismo el ideal, de hecho meritocrático, de la "igualdad de las oportunidades". "Si no aprovechás la oportunidad, no vengas a quejarte, te merecés lo que te pase...". En otras partes, incluso el agua, privatizada, ahora debe merecerse. En nuestra "nave espacial Tierra", de recursos limitados, no hay piedad para los payasos, los rebeldes, los amotinados; y si hay escasez, no hay piedad para las bocas de más y los débiles. Los supernumerarios... Y todos aquellos que nacieron desde los años setenta lo comprendieron bien, en la escuela y en otras partes: no ser definido como supernumerario es algo que hay que merecer.

"El barquito chiquitito...", dice la canción, y al final, cuando el pequeño grumete va a ser comido (es muy necesario, de no ser así todo el mundo se va a morir de hambre), hay un gran milagro: la Virgen responde a la súplica del pequeño grumete y miles de peces saltan al barco, "ohé, ohé...". Nosotros no esperamos este tipo de milagros, y consideramos que cada vez que una lucha anticapitalista no encuentra, como respuesta a una alternativa infernal, más que la réplica de una denuncia general, hace un poco como el pequeño grumete, invocar la potencia trascendente del gran movimiento de lucha que haría desaparecer la alternativa. En esto hay una peligrosa

economía de pensamiento y de análisis, que pasa por alto aquello que podría *producir un enfrentamiento* con la máquina que fabrica tales alternativas y las extiende a todo el planeta. Y una muy mala manera de hacer política; porque mientras se espera a "la Virgen" uno se limita a denunciar y, a menudo, a reclamar que el estado intervenga y transforme las reglas del juego (como si no tuviera nada que ver con la impotencia de pensamiento y de invención del que dan testimonio en primer lugar esas alternativas).

Por supuesto, el precio que hay que pagar es grande: el tiempo de las luchas es decidido hoy por el adversario, en el terreno elegido por él. Por lo tanto, son luchas defensivas, que tienen como único horizonte la esperanza de que cuando "ellos" exageren de una buena vez, cuando todos se vean forzados a comprender adónde "ellos" nos llevan, las "masas" se pondrán en movimiento. Pero aunque lo hagan, ¿en qué paisaje, con qué recursos, llevados por qué potencia de imaginar y de reformular?

Hemos tomado como punto de partida una hipótesis: el modo de funcionamiento mismo del capitalismo mata la política. Con las alternativas infernales acabamos de caracterizar ese modo de funcionamiento. Allí donde se constituye una alternativa infernal, la política da paso a la sumisión, e incluso quienes resisten pueden ser entrampados, es decir, definir su oposición en los términos fabricados por la alternativa. Pero no podemos quedarnos en esto. La posición pragmática que adoptamos nos obliga a comunicar esta caracterización con la cuestión de un agarre posible. No "el" agarre, finalmente identificado, sino aquel que, en la actualidad, podría interesar a aquellos y aquellas con quienes nos embarcamos. Ese agarre podría ser: ¿cómo (volver a) poner en política lo que hoy se presenta en los términos de una alternativa infernal?

Por supuesto, la política de la que hablamos no puede definirse en las coordenadas usuales, estatales y electorales. Y en primer lugar no involucra al personal llamado político: éste, salvo excepciones, se adapta con bastante fidelidad al relieve dibujado por las alternativas infernales. No se trata de denunciarlo: ¿cómo podría hacer

de otro modo ese personal si no es alimentado, obligado, suscitado por luchas que involucran no las "soluciones" sino la manera en que los problemas son formulados? Luchas —y es aquí donde los herederos de Marx pueden aportar una experiencia y un saber valioso— que sean capaces de (re)crear lo político allí donde ya no parecen plantearse más que cuestiones técnicas bajo el signo del "es muy necesario".

Pero aquí también la denuncia —"es culpa del capitalismo"— es totalmente contraproducente: puede crear la ilusión de la existencia de una gran máquina inmortal que lo sobredetermina todo. Un poco como la "Sociedad" o el "Espíritu científico". Seríamos juguetes de lo que nos supera, salvo quizá si producimos una ruptura, si nos comprometemos con quienes "comprendieron". Pero esto implica adjudicar a la vez demasiado y demasiado poco a lo que llamamos capitalismo. Demasiado, porque se le atribuye un modo de existencia masivo y casi omnipotente. Demasiado poco, porque se subestima la sofisticación del mecanismo del que se lo hace responsable. Si se trata de (re)crear lo político allí donde se propone una alternativa infernal, hay que aprender por qué medios dicha alternativa se fabricó y fraguó.

Cuando se sigue la producción de las alternativas infernales cuya multiplicación aniquila sistemáticamente lo que era del orden de la elección política, la hipótesis de que esta producción obedecería a un plan tropieza con el hecho de que semejante plan implicaría una inteligencia que recaiga a la vez sobre el conjunto y sobre los detalles, una inteligencia de la que no vemos la menor huella cuando nos enfrentamos con "capitalistas". Mantener la hipótesis del plan significa que jamás nos enfrentamos sino con marionetas, movidas por una Gran Conspiración Invisible.

Más probable es que haya "entendimientos" en las altas esferas, pero sospechamos que, incluso ahí, no se encontrará la inteligencia requerida por semejante plan. La producción de las alternativas infernales parece funcionar mucho más sobre la base de *flujos reorganizadores movibles*, que van del más pequeño hacia el más grande: una fábrica

se deslocaliza a China y esa deslocalización produce infinitos efectos en la organización misma del trabajo en Francia. Tal vez sea por eso, y no por la inteligencia asombrosa de Grandes Conspiradores, por lo que es tan difícil ver venir las cosas, prever la manera en que van a cambiar el paisaje en el que confiaban quienes se van a ver enfrentados a una nueva alternativa infernal.

La fuerza del capitalismo podría consistir en que no se trata de un sistema centralizado, organizado por jefes capaces de tomar colectivamente una decisión —en el sentido en que una decisión puede ser pesada, discutida por lo que respecta a sus consecuencias, es decir, también, llegado el caso, incluida en una política—, de optar racionalmente por tal o cual innovación interesante. Siempre se trata en primer lugar para los actores cotidianos del capitalismo —del CEO de la multinacional al modesto "cuadro superior" y al "consultor", sin olvidar las políticas a cargo de la "regulación"— de reorganizar de manera permanente su funcionamiento, de modo de reducir a nada todos los poderes que podrían encontrar una referencia fuera de su sistema y de su lógica.

Por supuesto, fue lo que ocurrió con el taylorismo, que primero sirvió para destruir el poder que poseían los obreros calificados con un saber muy necesario para la empresa. Es lo que hoy ocurre con la dirección de las empresas. Una parte permanece internalizada, inscripta en las estructuras normales de la empresa; y debido a eso es "vulnerable" a un sentimiento de pertenencia a esa empresa, y corre el riesgo de hacer prevalecer el objetivo de perpetuidad del colectivo de trabajo sobre el de "maximización" del beneficio para los accionistas. Por eso, para otra parte de la dirección, la gran empresa sistemáticamente recurre a gabinetes de "consultoría de gestión", a la indiferencia "profesionalmente garantizada". Un recurso cuya justificación inmediata parece depender por lo demás de la simple "lógica": sería difícil, incluso imposible, que aquellos que "no ven más allá de sus narices" perciban las disfunciones que se deben corregir para un mejor funcionamiento de la empresa (y para garantizar un beneficio "óptimo" a los accionistas).

Taylor sigue siendo el santo patrono de los "consultores", y el *management* prosigue el trabajo de fabricación de impotencia. Hasta las relaciones directas con los clientes están en adelante orientadas por programas informáticos que dictan las respuestas que se deben dar sin dejar ningún margen de maniobra a los asalariados, y esas relaciones son administradas en centros de atención al cliente deslocalizados a miles de kilómetros de los centros de investigación y fabricación con los que ya no hay ningún intercambio necesario. En cuanto a los informáticos que establecen los nuevos procedimientos, trabajan con todo su corazón en crear los instrumentos que permitan su propia intercambiabilidad, es decir, el devenir estúpido de su trabajo.

Y podríamos continuar. Con los nuevos modos de organización y de evaluación del trabajo, el incumplimiento de uno solo penaliza a todo un equipo. Los directores deben volverse invisibles: el colectivo de los trabajadores hará el trabajo de volver a poner todo en orden. Se pedirá incluso a los empleados que hagan sugerencias (levemente recompensadas) para acelerar los rendimientos. El ejemplo más conocido es Toyota, que de ese modo logró reducir el número de trabajadores de un taller de pintura de ocho a tres en cuatro años. Y la alternativa infernal se estrecha cuando una empresa hace a sus propias sucursales, y amenaza permanentemente con un cierre, rompiendo así la malla de todo el tejido de solidaridad entre trabajadores de la tradición sindical.

En pocas palabras, la explotación económica define sólo muy parcialmente al capitalismo. Es preciso afirmar que éste trabaja de manera permanente en reducir la inteligencia de sus agentes, en reemplazarla por automatismos que luego podrán ser materia de alternativas infernales. En consecuencia, éstas no se imponen inmediatamente a nivel global, sino que son el fruto de fabricaciones pacientes en pequeña escala, de experimentaciones precavidas, porque siempre se trata de capturar sin alertar demasiado. Las innovaciones, la mayoría de las veces, no son gobernadas por un plan. Hacen su camino y se imponen, dando la impresión de ser naturales y de sentido común.

Aquello a lo cual nos enfrentamos funciona a la inversa de lo que pretenden los corifeos del neoliberalismo cuando describen un modo de funcionamiento "natural", que se impondría cuando todos los obstáculos (surgidos de nuestras ilusiones y de nuestro desconocimiento de las leyes del mercado) fuesen levantados. Es un poco como la Ciencia (funcionando en nuestro mundo manipulado por el capitalismo), que también se presenta como respuesta a una racionalidad que triunfa sobre la ilusión, acompañada de la idea (asombrosa) de un progreso científico que, como una gran ola monótona, lo recubriera todo de su inteligibilidad "objetiva".

Es aquí donde las descripciones de Bruno Latour son absolutamente pertinentes. Esa gran ola irresistible es activa, laboriosamente fabricada por una multitud de actores locales que, juntos, aguantan, mantienen, conservan conexiones, aparejos, operaciones de traducción.[12] También se puede hacer referencia a los trabajos que, en la actualidad, muestran que si dos términos se contradicen, realmente son los términos "leyes" y "mercado", porque cada mercado particular es cuidadosamente definido, reglamentado, obligado, y esto, en primer lugar, ocurre no por un estado que contrarresta el libre juego de los actores, sino por esos mismos actores.[13] Son esos actores los que reclaman que el estado proteja las patentes, persiga las falsificaciones, e incluso, compartimente los mercados (prohibición a los norteamericanos de comprar sus medicamentos en el extranjero) o garantice un cómodo retorno sobre la inversión (¿qué sería de la industria farmacéutica sin el reembolso de los medicamentos?).

Por lo tanto, hay que decir que la máquina para producir alternativas infernales implica ejércitos enteros de especialistas que crean las condiciones de su funcionamiento. El capitalismo es quizá el más complicado y difícil de los sistemas, el que requiere la mayor cantidad de coerciones, la mayor cantidad de violencias, la mayor

12. Véase Bruno Latour, *Pasteur: guerre et paix des microbes*, París, Métailié, 1984 (reed. La Découverte, col. "Poches/Sciences humaines et sociales", París, La Découverte, 2001); y *La Science en action*, *op. cit.*

13. Michel Callon (bajo la dirección de), *The Laws of the Markets*, Oxford, Blackwell, 1998.

cantidad de esfuerzos por parte de poderes públicos que son llevados a mezclarse con una cantidad infinita de cosas, mientras que se trata de hacernos creer lo contrario. Michel Foucault nos había alertado sobre esto: las sociedades de control exigen muchas más intervenciones minuciosas de los estados que las sociedades disciplinarias a las que suceden.

El capitalismo actual no se adapta a menos estado. No puede, nunca pudo existir totalmente solo, aguantar él mismo. Su crecimiento no tiene nada de espontáneo, requiere un trabajo permanente sobre las funciones de los estados (según la coyuntura, algunos son multiplicados, otros socavados o desmantelados en nombre del mercado), construcciones minuciosas y pacientes, cuidadosamente mantenidas, cuidadosamente revisadas. Para funcionar necesita un aparataje gigantesco de leyes, de reglamentos, de coerciones, de instituciones siempre en mutación, siendo el rasgo común de todo ese aparataje producir la apariencia de un funcionamiento automático, cuya lógica escapa a lo político.

Y es aquí donde las luchas que los anticapitalistas podrían verse tentados de definir como "solamente" parcelarias (como si les faltara alguna cosa) muestran su importancia. Por verse enfrentadas con situaciones concretas, permiten aprender, es decir, volver a poner en política lo que parecía inevitable, (re)crear política en un nuevo modo.

Hay que recordar, por ejemplo, que en ocasión de la lucha contra los OGM (Organismos Gentéticamente Modificados) apareció, entre otras cosas, el carácter eminentemente parcial y defectuoso de los saberes en cuyo nombre eran presentados los OGM.

Los que nos hablaban con acentos definitivos de la diferencia entre progreso racional ineludible y percepciones irracionales del público eran un poco como aquel que busca sus llaves de noche, al pie de un farol, porque es el único lugar que está iluminado; ellos hablaban de los OGM desde el único punto de vista de su producción en el laboratorio. Nada se decía sobre los efectos de los OGM en el campo ni

sobre lo que se hace realmente con ellos en el laboratorio. Los OGM son el producto de una biología bastante pobre que sabe insertar, un poco a ciegas, secuencias de ADN para luego seleccionar "lo que funcionó" sin saber muy bien lo que significa "funciona". La lucha alrededor de los OGM socavó la alternativa infernal: aceptar los OGM o generar miedos irracionales. Pero también generó un nuevo saber sobre lo que se consideraba "no científico", secundario o fuera de propósito. Y la cuestión del rol de la investigación pública, y de las asociaciones que allí se cultivan con las industrias, entró también en política, para el perjuicio de algunos científicos (inclusive científicos marxistas).

También puede recordarse que fueron asociaciones como Oxfam las que inventaron una manera eficaz de hacer política, cuando ayudaron a los países pobres a posicionarse en las reuniones de la OMC. Fueron eficaces porque no "denunciaron la libre circulación", sino que armaron una dinámica de aprendizaje que permitió que esos países resistan de un modo mucho más molesto: pudieron hacer valer que lo que querían prohibirles en nombre de la globalización del mercado —a saber, la protección de sus comunidades rurales—, los países ricos lo hacían a gran escala. El fracaso de la conferencia de Cancún en septiembre de 2003 creó una indeterminación que permitió una (re)creación política allí donde parecía tener que imponerse el "es muy necesario".

Por lo tanto, no podemos detenernos en el primer nombre propuesto para el capitalismo, "máquina para producir alternativas infernales". Todavía está demasiado cerca de una denuncia que las llamaría "falsas", o "ideológicas", susceptibles de ser superadas de un solo golpe por un justo análisis, del que, pedagógicamente, sólo quedaría convencer a los interesados. Para lograr un agarre, para encontrar las palabras que permitan expresar el éxito de quienes lo lograron, debemos tratar de decir de otro modo esa producción de alternativas que dejan estupefacto al pensamiento. ¿Carece de precedentes? ¿Habría inventado el capitalismo un modo de existencia totalmente original? Si no es así, ¿a qué tipo de "linaje" pertenece?

No se trata aquí de definir semejante linaje en el sentido "científico", sino de nombrarlo en un modo que permita encontrar su tipo de potencia, aquello cuyo dominio se trata de descifrar, aquello con lo cual se trata de aprender a estar en posición de producir un asidero.

5

Secuaces[14]

Tenemos la hipótesis según la cual si la gran estrategia de movilización frontal es ineficaz, es porque se desentiende de lo que fabrica el trabajo de miles de peones, de miles de secuaces que crean y mantienen de manera permanente lo que se impone con las alternativas ineludibles. Por cierto, mientras los peones trabajan en pequeña escala, las alternativas infernales son un resultado de conjunto. Individualmente, cada uno de ellos es incapaz de crear una gran alternativa que elimine todo un territorio de politicidad. Es por ellos que el funcionamiento capitalista existe en el modo inasible que le es propio, con bastante poco recurso a la violencia brutal —sobre todo en nuestros países. El discurso de las alternativas ineludibles es suficiente la mayoría de las veces, un discurso ciertamente desesperante, pero muy civilizado, razonable ("El Estado no lo puede todo") e incluso a veces "científico", procedente de una ciencia que ratifica las alternativas adoptando las categorías que ellas previamente establecieron.

Y son tal vez todos esos "secuaces" los que nos ponen en la pista, los que nos dicen cómo nombrar al capitalismo. Porque ellos no se presentan ni se piensan "al servicio del capitalismo". La cuestión

14. En el original *petites mains* —otra de las "palabras extrañas" de Anne Vièle—, expresión que antiguamente se utilizaba en Francia para designar a las costureras aprendices, que luego iban subiendo en el escalafón como segunda mano y luego primera mano, siendo éstas las que eran capaces de ejecutar cualquier modelo, y que por extensión devino en un aprendiz o subalterno en cualquier oficio. Sin embargo, el sentido que tiene en este libro es más bien el de un acólito, un esbirro o un secuaz, y este último es el término que en todos los casos mantendremos. [N. del T.]

es más bien: ¿piensan? Recuérdese la formación de ese consultor narrado por la película *Violences des échanges en milieu tempéré*,[15] que "pierde la virginidad" que lo hará capaz de enfrentarse a la violencia de las relaciones sociales y al mismo tiempo fabricar lo que va a engendrar la desdicha social. Está quebrado, deja de pensar, o más precisamente el pensamiento se le vuelve dolor y amenaza. Sería interesante narrar cómo "pierden la virginidad" los economistas que bendicen como "científicas" las alternativas infernales, los políticos o periodistas que las instalan o las ratifican y las convertirán en maneras de pensar colectivas insuperables. Hasta los científicos que aprenden a despreciar las cuestiones que un "verdadero" científico no debe plantear.

Pero es aquí donde debemos prestar atención. Prestar atención de una manera pragmática. Porque sabemos demasiado bien lo que quienes lean esto pueden llegar a decir: "Yo soy un secuaz"; "Todxs somos secuaces". El hecho de que todos, desde la desocupada hasta el CEO, formemos "parte del sistema" es un tema conocido. Que tiene la ventaja de oponerse a la selección entre los "buenos" y los "malos", pero que también puede conducir a una forma de culpabilidad colectiva de la que cada quien no podría "lavarse" sino por las medidas más extremas: el "sistema" es tal que sólo un trayecto de ruptura verdaderamente heroico, sin concesiones, puede tener la pretensión de escaparle.

No obstante, ciertamente todxs estamos poco más o menos adentro, y estamos afectados, pero hay que poder decir que *no todxs somos secuaces*. Es preciso poder hacer una diferencia entre los obreros despedidos por una operación de "racionalización de los recursos humanos" y quien puso a punto el plan que dio paso a la necesidad racional de despedirlos. Pero también es necesario resistir a lo que parece un pensamiento muy elevado, muy lúcido: reconocerse culpable de lo que se padece.

15. Esta película de Jean-Marc Moutout (enero de 2004) muestra admirablemente el papel de las empresas de auditoría y la formación de un joven en el oficio.

A quienes llamaremos en adelante "secuaces" también sufren —quien está "adentro" sufren—, pero debe decirse en todos los niveles, de la jefa a la secretaria, que trabajan en la construcción de ese adentro, que no se limitan a aplicar o a padecer reglas, sino que se dedican a aplicarlas con lealtad, es decir, también con cierta inventiva. Y esto incluso cuando aparentemente se trata de situaciones rutinarias. Porque lo que se llama el "sistema" nunca funciona bien: hay que tapar, sellar las fugas, extender la significación de las reglas, hacer que una situación un poco inédita vuelva a la normalidad, hacer evolucionar las definiciones, deshacer una posibilidad de escapar a ellas. Todxs decimos "es muy necesario", pero el secuaz lo dice un poco de otro modo, afirma la legitimidad de ese "es muy necesario", dice "sí".

Nombrar a los secuaces es proponer una diferencia pragmática, porque el lenguaje del "todos cómplices, todos culpables" es un veneno, y porque la búsqueda de los "verdaderos" cómplices, de los "verdaderos" culpables es otro. Sin embargo, no es una diferencia arbitraria. Los secuaces no vibraron al grito de Seattle, eso hizo que se burlen o que sufran, como se puede sufrir en proximidad de aquello que se niega, de aquello de lo que en adelante la propia vida afirma su imposibilidad. Tal vez se sintieron llenos de angustia cuando tantos usuarios de los transportes públicos decidieron con alegría "marchar contra el mercado[16]" durante las huelgas en Francia, en 1995, pero también se encogieron de hombros con un cinismo un poco cansado: esperemos que se apacigüe, si no es este gobierno será otro.

Una diferencia pragmática nunca es un juicio, sino que más bien está comunicada con la cuestión de la puesta a prueba.[17] En la continuación de este texto, cuando hablemos de "secuaces", siempre será bajo el signo del "no sabemos" *a priori*. Sólo al tipo de

16. En el original *marcher contre le marché*. *Marcher* y *marché* son dos palabras homófonas en francés. Más adelante la expresión se vuelve a repetir. [N. del T.]
17. Definición pragmático-(al)química del oro: "resiste" a los ácidos, salvo al agua regia.

respuesta —angustia, incomprensión, incredulidad, cinismo, furor, terror— que se le da a la prueba de pensar lo que uno hace, posibilita experimentar la diferencia entre los secuaces y todos quienes forman parte del sistema.

No se trata de denunciar a los "verdaderos culpables". Ni tampoco de describir a las víctimas de una "ideología" mentirosa, que haría que uno se vuelva ciego a la verdad de lo que ocurre. Sin lugar a dudas, los secuaces son víctimas, pero víctimas de un tipo muy particular, producidas por una operación que es importante caracterizar.

Nombrar a los secuaces es una situación peligrosa, que no conoce la pasión de la selección que puede envenenar una lucha cuando la cuestión de su término se vuelve sensible, cuando la buena voluntad colectiva da paso a la tensión casi rencorosa entre quienes quieren llegar hasta el final y otros que comienzan a pensar "es muy necesario". La acusación "¡sos un secuaz!" podría añadirse a la ya muy larga lista de las denuncias. Pero ese mismo peligro está comunicado con la cuestión que nos interesa cuando nombramos a los secuaces, la cuestión de su fabricación: la acusación puede contribuir a fabricar un secuaz.

El interés pragmático de nombrar a los secuaces radica en este tipo de diagnósticos. Se trata de aprender a percibir la manera en que se opera una transformación que no tiene mucho que ver con la manifestación de un interés egoísta o de una sed de poder hasta entonces disimulados. Aquel o aquella que, acusadx de traición, confirma la acusación convirtiéndose en lo que nosotros llamamos secuaz, no reveló su "verdadera naturaleza", sino que fue producido por un "sí" que tiene algo que ver con lo que los antiguos llamaban "condenación".

Esto no era más que un caso particular. La fábrica de secuaces es una producción permanente. Puede ser "organizada" —como en el caso de "perder la virginidad" del consultor—, pero la mayoría de las veces es difusa. Y siempre tiene algo que ver con una iniciación, con el reclutamiento en el grupo de aquellos que "saben". Pero es una

iniciación "negra", la adhesión a un saber que separa a las personas de lo que a menudo siguen sintiendo, y que ahora remiten por el lado del sueño o de la sensiblería de la que hay que defenderse. La incorporación del "es muy necesario" tiene que ver con un retorno contra uno mismo, con la adhesión a la desesperación, y se refuerza con el desprecio por quienes todavía no comprendieron, que todavía "sueñan" (y que es necesario reclutar). Por encima de todo, a los secuaces les interesa que nos convirtamos en secuaces, porque ellos mismos se definen como "lúcidos", y necesitan un mundo que dé razón de su lucidez. Risa burlona: "Todavía creés que...". El reclutamiento de un nuevo secuaz ha comenzado.

La cuestión pragmática siempre es la cuestión de un modo de prestar atención. Atención, en este caso, a lo que ya se sabe pero que uno podría verse tentado a pensar como subjetivo o secundario respecto de las características objetivas de una situación. Un ejemplo: atención a la manera en que, poco a poco, lo que había sido "ganado" en el '68 —la posibilidad y la importancia de "hablar" sobre los lugares de trabajo— fue suprimido o desviado o vaciado de su significación inicial: cultivar el sentido de la situación, o encarar la diferencia entre lo que uno "debe" hacer y lo que sería pertinente hacer. Para el secuaz, tales chácharas son insoportables y su silenciamiento produce las condiciones propicias para la fabricación de otros secuaces.

El "es muy necesario" al que adhieren los secuaces designa algo del orden de la parálisis *reivindicada*, traduce un tipo de captura que nada tiene que ver con una idea, mentirosa o no. Tener una idea es poder sostenerla, defenderla, mientras que los secuaces están como aquejados de la prohibición de pensar en aquello en lo cual operan.

Pero es también lo que confiere a su obra su "creatividad" infernal: ellos, de un modo pequeño pero incansable, hacen existir los reglamentos, las definiciones, las palabras, las maneras de proceder que excluirán el pensamiento que les resulta intolerable. Y es aquí cuando —operación pragmática— sentimos que nos hemos vuelto capaces de "nombrar" aquello a lo cual nos enfrentamos, aquello cuyo éxito es fabricar secuaces, hacer que se activen a quienes

captura en un modo que permita a cada uno presentarse como "sujeto", responsable de lo que hace. Nombrar no es neutro, no es pegar una simple etiqueta, es un acto deliberado, que compromete un modo de relación o, en nuestro caso, de lucha.

No es en nuestro mundo "modernizado" donde se encontrará el nombre satisfactorio para nombrar el modo de dominio del capitalismo, porque la modalidad nos encerró en categorías demasiado pobres, centradas en el conocimiento, el error y la ilusión. Para conjugar la herencia de Marx y el acontecimiento de Seattle, ese momento que no cambió gran cosa cambiando todo, como si se hubiera levantado un embrujo, hay que volverse hacia saberes que hemos descalificado. Lo que logra hacer coincidir servidumbre, puesta en servicio y sometimiento, producción de quienes, libremente, hacen lo que tienen que hacer tiene un nombre desde hace largo tiempo. Es algo cuya naturaleza temible, así como su necesidad de cultivar medios apropiados para defenderse conocen los pueblos más diversos, salvo nosotros, los modernos. Ese nombre es brujería.

SEGUNDA PARTE

Aprender a protegerse

6

¿Creen ustedes en la brujería?

¿Brujería? Es una metáfora, ¿no? ¿No quieren decir que creen en los brujos, en los "verdaderos" brujos que adivinan, que transforman a encantadores príncipes en sapos o vuelven estériles a las mujeres que tuvieron la mala suerte de cruzarse en su camino? A lo que nosotros responderemos que tal manera de pensar traduce en primer lugar lo que ocurre cuando uno habla de "creencia" (la de los otros). Se tiende a poner todo en la misma bolsa y a cerrarla con la etiqueta "sobrenatural". ¿Qué se entiende entonces por "sobrenatural"? Lo que escaparía a las explicaciones que consideramos "naturales", apelando a los procesos y mecanismos que supuestamente dependen de la "naturaleza".

Muchos reconocerán que saberes contemporáneos como la psicología, el psicoanálisis o incluso la gama de las "teorías" más o menos teñidas de neurofisiología que se proponen definir el "espíritu" son muy incapaces de explicar la eficacia de lo que lleva por nombre "brujería". Pero el sentido común crítico, no obstante, insistirá "en todo caso" en que se marque una diferencia. En todo caso, ¡no se puede poner en el mismo plano al inconsciente, las neuronas y la adivinación! Hay límites que no se pueden franquear, y sobre todo aquellos que marcan la diferencia entre saberes respetables, por imperfectos que sean, y lo que sabemos son simples ficciones, llegado el caso objetos de creencias supersticiosas. Grito del corazón: ¡la brujería no existe "realmente"!

Por supuesto, los etnólogos pueden intervenir y complicar las cosas: existe porque forma parte de "sistemas culturales". Pero entonces se vuelven contra nosotros para afirmar que, en nuestra cultura

moderna, no existe sino en un modo marginal, ya que esa creencia acá no se cultiva, sólo sobrevive.

Nuestro proceder no tiene ninguna pretensión de convencer a los etnólogos. La cuestión de las prácticas de brujería que sobreviven aquí y allá no es aquí nuestro problema. Y si damos al capitalismo el nombre de "sistema brujo", tampoco es para entrar en discusiones a propósito de la "correcta" definición de semejante sistema. Por lo demás, somos "nosotros", los modernos, quienes bautizamos con el mismo nombre una multiplicidad de prácticas, que reunimos bajo un mismo género para luego distinguir especies, a la manera de los biólogos clasificadores. Y si "nosotros" pudimos hacerlo con toda legitimidad es tal vez porque "nosotros" (inclusive los etnólogos que estuvieron donde los "otros") nos plantábamos con toda tranquilidad en la diferenciación entre lo que es natural y las creencias en lo sobrenatural de las cuales felizmente nos liberamos.

Y probablemente sea por la misma razón por lo que la palabra "alma", demasiado sospechosa de afinidades con lo sobrenatural, no fue integrada al vocabulario científico. Se prefiere usar espíritu, psiquismo, incluso cognición (y emoción). Aprovechando ese grado de libertad residual, nos limitaremos a asociar el término brujería a los riesgos ligados a la palabra "alma": vender el alma, perder el alma, sufrir una captura de alma. Y afirmaremos que nuestras pobres interpretaciones todoterreno (eficacia simbólica, sugestión, creencia, metáfora, etc.) son muy incapaces de acercarse a la potencia de los modos de pensamiento y de acción que creemos haber destruido cuando, en realidad, es que hemos perdido los medios apropiados de darles respuesta.

Atreverse a poner al capitalismo en el linaje de los sistemas brujos no es tomar un riesgo etnológico sino pragmático. Porque si el capitalismo entra en semejante linaje es de una manera particular, como un sistema brujo sin brujos que se piensen como tales, un sistema que opera en un mundo que considera que la brujería no es más que una "simple creencia", una superstición, y por lo tanto no requiere ningún medio adecuado de protección. A partir de ese momento, la

relación con los "otros" (supuestamente supersticiosos) se transforma. Porque pensar que no se necesita protección es una imprudencia que, para los supersticiosos, se emparentaría con la ingenuidad más espantosa: a sus ojos, el desastre se vuelve desde entonces previsible. El riesgo pragmático es aceptar la hipótesis de ese desastre para que la cuestión de nuestra vulnerabilidad (y el aprendizaje de las precauciones necesarias) se convierta en un problema crucial.

Hablamos de "nuestra" vulnerabilidad, no de la vulnerabilidad humana en general. A diferencia de lo que ocurrió durante las conquistas coloniales, el capitalismo no nos sometió primero por el hierro y por el fuego. Por cierto, el brazo armado del estado nunca está muy lejos, y se puso en marcha (persecuciones, expropiaciones, represiones). Pero los secuaces, "creyendo hacer lo correcto", así como los personajes que presentan las destrucciones como sacrificios necesarios, costos que hay que pagar para que triunfe una razón liberadora, nunca faltaron.

Por eso son posibles, por otra parte, las grandes puestas en escena donde la historia humana está colocada bajo el signo de un desarrollo permanente. Como si, entre el momento en que los primeros homínidos se pararon sobre sus dos patas y contemplaron las estrellas, y las conquistas que marcan el mundo moderno, hubiera una continuidad primordial. Según cada intérprete, la caracterización de esta continuidad será por supuesto diferente pero, de todos modos, es la de una conquista de la que "nosotros" fuimos tal vez los actores pero que vale para toda la humanidad. Cuando enviamos a países lejanos misioneros, maestros, ejércitos —y hoy en día funcionarios del FMI y del Banco Mundial o bombas inteligentes—, se trata de una obra de "pacificación": no destruimos enemigos, nosotros no tenemos enemigos. Lo que hacemos es liberar a nuestros hermanitos retrasados; ¿deberíamos abandonarlos a su suerte?

No decimos que los que hacen la guerra se plantean el problema de ese modo, pero así lo hacen, seguros de tocar una cuerda sensible en quienes los escuchan. Hablaremos aquí de dilemas inevitables, caracterizados por otros tantos "ya lo sé, pero de todos modos"

que, a diferencia de las alternativas infernales, no tienen que ser montados, fabricados por un ejército de secuaces. Siempre están ahí, siempre están disponibles para justificar una destrucción.

Y no se trata en absoluto de una simple ideología, que en adelante estaría superada porque viviríamos en un mundo "multicultural". La experiencia que ambos tuvimos, porque atañe a algunos de los temas centrales de esta conquista —la objetividad científica y los logros de la medicina "finalmente científica"—, nos puso directamente en contacto con los "ya lo sé, pero de todos modos" que marcan los límites de ese supuesto multiculturalismo. Más precisamente, los límites de la noción misma de cultura: ciertamente, habría múltiples culturas, todas dotadas de riquezas respetables, pero (desdichadamente) no existe más que una sola "naturaleza", y somos "nosotros" los que sabemos interrogarla.

En adelante, cada uno puede ver y reconocer los destrozos, el desasosiego, la erradicación de maneras de vivir, de sentir y de pensar. Pero ¿cómo evitarlos si nos pensamos como adelantados sobre todos los otros, si nos pensamos como los primeros en un camino que es por derecho el de todos los humanos? Los "ya lo sé, pero de todos modos" se multiplican. ¿Cómo, en nombre del respeto a sus costumbres, privar a los "otros" de saberes que trascienden toda cultura puesto que recaen en la naturaleza? Y ¿cómo respetar esas costumbres si hay que rebajar al estatuto de "culturalmente relativo" lo que nos enorgullese: haber comprendido que somos "todos humanos", y que en tanto tales, todos tenemos derechos inalienables? ¿Cómo no esperar que, como nosotros, los otros aprendan a seleccionar entre lo universal que todos compartimos y el tan necesario "suplemento de alma" cultural?

Poner al capitalismo en el linaje de los sistemas brujos no es en lo más mínimo hacerlo responsable de todo. No diremos que las aspirinas o los antibióticos son "capitalistas", lo cual sería bastante estúpido y apto para hacer proliferar más alternativas infernales. Pero diremos que la manera en que pensamos esos medicamentos,

en que los proponemos, es indisociable de la cuestión que nos incita a tomar en el sentido literal el adjetivo "brujo".

Como hemos afirmado no cualquiera es un secuaz, pero somos vulnerables. Y lo somos por los dilemas insoslayables que hacemos proliferar cada vez que nos definimos como representantes de la "humanidad", como su cabeza (finalmente) pensante. Cada vez que olvidamos que la verosimilitud de nuestros juicios se traduce en la destrucción de otras maneras de pensar y de hacer. En otros términos: no hay que oponer entre "secuaces" y quienes "piensan". El secuaz hace del pensamiento un enemigo, por cierto, pero eso no significa que quienes no son secuaces "piensen". Esto requiere más bien diagnosticar lo que paraliza y envenena el pensamiento y nos hace vulnerables a la captura.

Las palabras de que disponemos, en su mayoría, son tramposas. La mayoría de las veces giran alrededor de la noción de "ideología", lo cual significa que afirman la posibilidad de distinguir las "ideas" (falsas) y aquello sobre lo cual recaen esas ideas. Así, detrás de las mentiras ideológicas, habría una "buena" aspirina, "buenos" antibióticos, que responderían de manera indiscutible a las "verdaderas" necesidades humanas. Una vez disipadas las brumas ideológicas reinarían la paz y la unión entre la gente de buena voluntad.

La ideología comunica con la imagen de un obstáculo, ideas que "obstaculizan", que impiden acceder al "punto de vista correcto". Pero los secuaces que sabe fabricar el capitalismo —desde los gerentes de "recursos humanos" hasta el científico que denuncia el "ascenso del irracionalismo" en temas tales como los OGM o las nanotecnologías— no se ciegan por una ideología. Sería mejor decir, con una palabra bruja, que fueron "comidos", para señalar su misma capacidad de pensar y de sentir fue presa de la operación de captura. Estar ciego implica que se ve "mal", pero que se podría ver "mejor"; pero estar capturado implica que es la misma potencia de ver la que es afectada.

Correlativamente, no basta con denunciar una captura, como se podría denunciar una ideología. Mientras que la ideología

obstaculiza, la captura produce un agarre, y lo hace sobre algo que importa, que hace vivir y pensar a aquel o aquella que es capturado. Para volver a eso de lo que estamos tan orgullosos, por ejemplo los saberes científicos, y más precisamente aquellos que son inventivos, que transforman el mundo, cada uno puede reconocer que esos saberes tienen roles que de ninguna manera se dejan describir en los términos del "avance de conocimientos". Una tentación: decir que los científicos que se niegan a sacar las consecuencias de esos roles son ciegos, sin perjuicio de discutir luego la diferencia entre el "verdadero saber" y lo que algunos llamaron la "ideología espontánea de los eruditos". La afirmación de que hay captura, por su parte, más bien implicará un movimiento doble: puesta en suspenso y en riesgo.

En primer lugar en *suspenso*, rechazo a entrar "en las razones" de los científicos cuando estos justifican la índole ineluctable de la institución científica y de sus pretensiones. Sin sorpresa, estas razones, aparecen fundadas en dilemas insoslayables, que en ocasiones son tan familiares que llegan a parecerse a evidencias antropológicas. Por ejemplo, por lo que respecta a la formación, llamada "disciplinaria", de los científicos. Esta formación no está hecha para fabricar investigadores disciplinados —la denuncia sería demasiado fácil—, incluso si su precio es una muy notable sumisión a la diferenciación entre aquello que siendo científico, los involucrara, y todo el resto. Más bien, esta formación apunta a fortalecer la creatividad, la crítica precisa, la capacidad de objetar y de proponer, todo en el seno de las fronteras disciplinarias. Fuera de éstas se toleran (y hasta se alientan) juicios sumarios, simplificadores, podría decirse "ideológicos".

Muchos investigadores lúcidos reconocerán que se trata de una forma de movilización y que su precio es problemático, puesto que el desprecio por las cuestiones llamadas "no científicas" prepara a los investigadores a volverse aliados selectos cuando se trata de justificar una operación de redefinición del mundo. Pero estos investigadores lúcidos a menudo suspirarán: "Pero de todos modos...". Por lo que respecta a las consecuencias, la ceguera sería el precio por su creatividad disciplinaria. Dilema ineluctable: si quieren científicos

creativos, y no charlatanes generalistas, hay que aceptar el carácter monomaníaco de su formación. No diremos que esos investigadores son todos secuaces, pero reconocemos aquí el tipo de vulnerabilidad que favorece la producción de secuaces científicos. La destrucción de capacidades de pensar, de situarse, el "desprecio benigno" para con las cuestiones consideradas no científicas, se transformarán entonces en denuncia de la irracionalidad que amenaza el progreso en el que trabajan los investigadores, con aquellos que saben respetarlos.

A este modo de abordaje corresponde una *puesta en riesgo*, porque la denuncia fundada en la "ideología de los científicos" no funciona. En efecto, son las prácticas de los científicos donde se crea la diferencia entre lo "verdaderamente científico", digno de ser pensado, y lo que es llamado "ideológico". La captura, por su parte, produce un agarre sobre lo que hace existir y pensar a los científicos, comunica con un "no sabemos" que recae en aquello de lo que podrían ser capaces "por fuera de sus prácticas habituales". Ese "no sabemos" no es una ignorancia sino una cuestión que compromete. Implica, no la crítica, sino la atención a las situaciones concretas donde podrían dibujarse trayectos de aprendizaje.

Porque sin duda se trata de crear otras maneras de fabricar la diferencia entre una disciplina y su entorno. El "no sabemos" nos hace abandonar el régimen del juicio por el del riesgo, riesgo del fracaso que acompaña toda creación, riesgo también de ser acusado de "creer todavía" en las ciencias, de no ir al fondo de las cosas (en última instancia, la aspirina ES capitalista, dirá el espíritu fuerte, el que se niega a dejarse engañar).

La cuestión de esta puesta en riesgo es crucial para nosotros, porque es la que da su valor pragmático al diagnóstico brujo que arriesgamos. Todos los pensamientos de la brujería hablan del riesgo de enfrentar una operación bruja, la necesidad de protegerse, porque siempre está presente el peligro de ser capturado. Quien se cree seguro, quien cree que puede abstenerse de protección, se señala como presa.

No sabemos demasiado sobre la cuestión de las protecciones, porque pertenecemos a un mundo que las desprecia, pero pensamos que en todo caso debemos aprender a protegernos de aquello a lo cual sabemos que somos vulnerables, como lo testimonia la seguridad imprudente de los críticos de la ideología, de los desmitificadores, de todos aquellos que dan muestras de deconstrucción de las apariencias en las cuales los "otros" se dejan atrapar.

7

Abandonar el suelo seguro

El sentido que asignamos a la inscripción del capitalismo en el linaje de las prácticas de brujería, no es una nueva operación de denuncia. Tampoco se trata de un "gran descubrimiento", de una perspectiva que lo explicaría todo, gracias a la cual se podría decir en particular cuándo y cómo la cosa comienza. Y tampoco se trata de caracterizar un acontecimiento único. Muy por el contrario, pensamos que las operaciones de captura directamente asociadas al capitalismo son indisociables de la cuestión de nuestra vulnerabilidad, también de otras operaciones de captura que el capitalismo aprovecha y estabiliza, a las que no deja de conferir nuevas significaciones. Pero se trata de nombrar aquello a lo que nos enfrentamos de un modo tal que la manera en que se "comió" a muchos de aquellos que se habían propuesto luchar contra él se convierte en un motivo para pensar y no tanto para denunciar...

Cuando Bruno Latour enunció que somos "nosotros" —siempre dispuestos a denunciar las (falsas) creencias— los verdaderos creyentes, porque creemos en la doble potencia de la creencia y del espíritu crítico capaz de disiparla,[18] suscitó una verdadera consternación. Si se nos quita la referencia primordial al espíritu crítico, se nos quita el suelo que pisamos. ¿Cómo evitar entonces la caída en el relativismo? Una vez más se reconoce un dilema insoslayable, la elección forzada entre la tesis según la cual realmente debe haber un punto fijo (sobre el cual se apoyará la palanca de la crítica) y el reconocimiento de que "todo es igual", con la amenaza de que únicamente prevalecen entonces relaciones de fuerza desenfrenadas.

18. Véase en particular Bruno Latour, *L'Espoir de Pandore*, *op. cit.*

Pero evidentemente la cuestión no puede ser renunciar a lo que podría llamarse el sentido crítico, hasta al humor corrosivo que tan bien sabían manejar en el siglo XVIII los Diderot o los Lichtenberg, antes de que la seriedad universitaria dé por finalizado el recreo. Lo que fabrica el dilema no es ese sentido crítico sino la exigencia de garantías que viene a reforzarlo. Todo daría lo mismo, supuestamente, si no pudiéramos definir las garantías que autentifiquen los criterios a los que se someterá la evaluación crítica. Una verdadera policía del pensamiento y de la acción: si un argumento no puede hacerse reconocer en un modo que fuerce a cualquiera a someterse, no es más que una simple opinión; si no es posible cifrar el valor del paisaje para cuya preservación hay que luchar, quienes luchan no son más que imbéciles sentimentales. La exigencia de garantías es la exigencia de no asumir el riesgo de aprender o de vacilar. Es la exigencia de poder proceder con la seguridad que se desprende de la pretensión a juzgar aquello a lo cual nos enfrentamos.

Por eso queremos celebrar la índole ejemplar de la tensión problemática que habita la aventura feminista norteamericana (o más bien a algunas de sus integrantes). Porque, en este caso, hubo aceptación de que el suelo no podía consolidarse. O más precisamente, de que ya no podía consolidarse desde que la experiencia colectiva de las feministas incluyó a las feministas negras norteamericanas, que llevaban una "vivencia" muy diferente de las blancas, de las lesbianas y de las *queers*. Por cierto, el "no se nace mujer, se llega a serlo" de Simone de Beauvoir había golpeado al esencialismo que identificaba cierta "identidad femenina". Pero el desafío de tener que crear y experimentar las posibilidades no de superar las divergencias sino de vivir y luchar con ellas transformándolas en fuerzas plantea una cuestión muy diferente. Ya no es en primer lugar una cuestión de crítica, ya no se trata tampoco de encontrar una posición neutra, o de ponerse "en lugar del otro". Lo que importa es aprender a través de la prueba que el/la otrx impone.

Muchas feministas universitarias adoptaron la posición académica de la crítica desmitificadora, persiguiendo en todas partes, inclusive

en las otras feministas, los síntomas de una "naturalización" del género construido cultural y socialmente. Ellas pasaron sin dificultad de la posición crítica moderna de las apariencias en nombre de una "verdad" (cualquiera que fuese) a la crítica posmoderna de todo cuanto podría parecerse a una verdad. Por otra parte, se oye hablar de "posfeminismo": es normal, puesto que la palabra misma "mujer" puede ser sospechada de conferir un privilegio (esencialista) a la heterosexualidad.

Evidentemente, la cuestión no es descalificar los movimientos *queer*, lesbianas, gay, *cyborg* y otros, sino interrogar su rol, en la medida en que muchas veces ese rol responde a la puesta en escena académica típica: "Antes se creía, ahora se sabe". Pero sobre todo se trata de celebrar el hecho de que, en el caso de las feministas, hubo resistencia. Hubo afirmación de que unx no se libera de una vivencia como de un par de medias, y mucho menos "criticándola". Algunas mujeres supieron decir que su posición en cierto sentido las compromete "contra ellas mismas", para un porvenir donde la experiencia de las mujeres será otro, pero de un modo que exige un humor experimental, una capacidad de habitar de otro modo lo que uno ama, no de separarse de ello.[19] Ellas no saben de qué pueden ser capaces "las mujeres", pero saben que su vivencia "en cuanto mujeres" es al mismo tiempo lo que debe ser puesto en riesgo y lo que constituye un recurso, lo que alimenta su lucha y lo que hace de esa lucha una experimentación, colectiva o individual, siempre concreta, nunca "consumada", nunca hecha por procuración o de una vez por todas.

Surgido de la espiritualidad black, un término pasa de texto en texto y da el tono propio de esta experimentación: *yearning*. *Yearning* conjuga esperanza, gemido y deseo, aquello que al mismo tiempo un

19. Entre ellas citaremos a Donna Haraway, y esto no sólo porque sus textos giran alrededor de estos temas sino también para contribuir a su resistencia contra la manera en que fueron transformados en manifiestos "post" (véase en particular Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Nueva York, Routledge, 1991). [Hay versión en castellano: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, trad. de Manuel Talens, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.]

alma anhela y que no tiene el poder de definir, aquello que mucho más que apropiárselo, la transformará.

Hemos hablado del grito de Seattle, "¡Otro mundo es posible!", y hemos insistido en que no convenía pedir a aquellos que retomaron ese grito que definan ese otro mundo, que propongan un programa que le correspondiera. Se trata de proteger ese grito contra los dilemas insoslayables que pasan por alto el aprendizaje y crean el terreno donde van a proliferar las alternativas infernales (usted quiere esto, usted tendrá esto). El *yearning* es la protección de las feministas que supieron resistir a la crítica "desmitificadora". No es un punto fijo al que engancharse, en cuyo nombre luchar o enunciar dilemas inevitables, como lo hicieron desgraciadamente tantas feministas francesas que se vieron ante la prueba del velo. Sino una manera de desarticular el estar entre la espada y la pared, las elecciones infernales, los dilemas desesperantes, mediante ese sentir que la única cosa que importa realmente son los caminos concretos y arriesgados por donde podría adquirir sentido aquello de cuya imposibilidad todo eso habla. Una manera de no aceptar ni la sumisión ni el enfrentamiento sino de tratar de habitar una tangente.

Cuando se intenta encarar la cuestión del capitalismo, siempre están presentes dos riesgos, que uno podría describir, divirtiéndose, con palabras tomadas de la psiquiatría descriptiva, la paranoia y la depresión: atribuir al capitalismo el conjunto de las operaciones de captura que éste aprovecha y verse invadido por la impotencia en resistirle.

El *yearning* defiende a las feministas contra la paranoia: no se dirige a un mundo finalmente liberado de lo que oprime, sino a un mundo diferente. Sobre todo, no les basta encarar, según la fórmula clásica, una toma de control de las riquezas producidas por quienes las producen, y una reorganización de la producción en el sentido de la satisfacción de las necesidades humanas, porque las feministas desconfían de toda definición de lo que son esas necesidades. La definición de las necesidades específicas de las mujeres siempre fue una operación de captura. Ellas luchan por un porvenir donde la incógnita las ponga en movimiento, las obligue no a desconfiar de

todo sino a poner en el mismo plano, a poner en sensaciones y en pensamiento todos los "ya lo sé".

El *yearning* es la cultura de una sensibilidad hacia lo que constituye nuestra vulnerabilidad a las operaciones del capitalismo, sin la cual tendría la fragilidad de todo sistema meramente opresivo. Sensibilidad sobre todo a las dimensiones "de género" de esa vulnerabilidad, por ejemplo, hacia el desprecio de la preocupación por las consecuencias (*care*), sospechosa de sensiblería.

Por la misma razón esas feministas pueden resistir a la depresión que acecha a quienes invade el sentimiento de que el sistema es demasiado fuerte o de que sus víctimas son decididamente incapaces de abrir los ojos, e incluso, de que desean su alienación. En pocas palabras, de que toda esa lucha no es más que una utopía. Bien saben ellas que lo que se llama "liberación" nada tiene que ver con una "toma de conciencia" en el sentido en que se trataría de abrir los ojos, de aceptar la legitimidad de una lectura del mundo que ya existe. Ellas saben la dificultad de comprometerse en un proceso abierto, un proceso que no pone a uno del lado de quienes *comprendieron*, sino que actúa el presente, hace existir la fuerza de experimentar sus posibilidades de devenir, aquí y ahora.

No por nada esa palabra, *yearning*, surgió de la espiritualidad *black*, de esos cantos que hacen presente el reino que es de este mundo. Ese sentido de la inmanencia, que no supera las contradicciones pero sabe que sólo importa el acontecimiento que hace capaz de pasar a través, es probablemente uno de los regalos hechos al movimiento feminista por su componente black. Pero sería un grave malentendido concluir en un "viejo fondo de religiosidad", con ese tono superior de los especialistas del "comprendí todo". Tal vez sería más adecuado interrogarse sobre esa fuerza que quizá habitó el cristianismo cuando fue una religión de esclavos, cuando recuperó-recreó el movimiento de liberación *black*, y que hoy atraviesa a algunas integrantes del feminismo, anudando esta vez dos términos considerados desunidos: espiritualidad y política.

Como quiera que sea, no se trata de conversión sino de producción, de una fabricación colectiva de lo que nos hace capaces de no necesitar las garantías ni el suelo firme del juicio. Bodas del devenir y de la crítica: saber que no se critica en nombre de cualquier cosa, sino en el movimiento mismo en que uno se vuelve capaz de pensar y de sentir de otro modo.

8

Una vez más Marx...

Hay que volver ahora a aquel de quien se puede decir que "inventó" el capitalismo, es decir, que supo nombrar aquello que, bajo sus ojos, estaba transformando el mundo. Lo que hace que nunca se termine con Marx, que darle la espalda suela ser dejar de pensar, es que él no vio en lo que llamaba capitalismo una simple situación de dominación económica, que requería una lucha para una justa redistribución de las riquezas. Y la cuestión, desde entonces, es por supuesto la siguiente: ¿por qué los críticos del marxismo —con una indiscutible plausibilidad— pueden denunciar un "economicismo" marxista, una lectura que pone en los puestos de mando únicamente las relaciones económicas como clave de todo el resto? Esta cuestión fue discutida una y mil veces; simplemente se trata aquí de experimentar los cambios de inflexión que la "hipótesis bruja" puede aportar al análisis.

Semejante hipótesis no es ajena al pensamiento de Marx. Muy por el contrario, casi podría decirse que es el filón que este pensamiento descubre y explota. ¿No muestra Marx la manera en que son trucadas todas las categorías con "vocación consensual", desde aquellas de la economía política hasta aquellas que articulan los nuevos ideales democráticos (derechos del hombre)?

Estas categorías se presentan como definitorias de un mundo que se podría decir "normal", finalmente racional e iluminado. Ya no más castas que se opongan al ascenso social, cada cual tiene su oportunidad; ya no más trascendencia opresiva, cada cual tiene sus opiniones que son expresadas y difundidas libremente; ya no más esclavitud, ya no más trabajo extorsionado, los obreros venden libremente su

fuerza de trabajo y son retribuidos en función del valor que el mercado asigna a esa fuerza. Pero esas categorías componen un mundo de ficción, un mundo de abstracciones que embrujan el pensamiento y lo separan de lo que está ocurriendo, y que no tienen ninguna relación con lo que se puede asociar a la justicia, a la libertad, a la igualdad.

Marx supo que había que nombrar al adversario, a la potencia que embruja, que captura el mundo y el pensamiento, porque nombrar es entablar la lucha, es disponer una sintaxis que haga sentir que nada de lo que se presenta como normal lo es. Por otra parte, es un gesto clásico cuando se trata de bloquear un ataque brujo, un gesto que hace existir el punto en que se deja el mundo donde rige la buena voluntad del pensamiento, por la confianza en las evidencias comunes, y donde habrá que aventurarse en una lógica muy diferente. Pero es aquí también donde adquiere todo su sentido el hecho de que Marx, por supuesto, "no creía en la brujería", y aquello que nosotros llamamos captura, él lo llamaba ilusión. Una operación de captura plantea el problema de su agarre, de por dónde pasa y de lo que toma. La ilusión plantea el problema de la verdad que se oculta detrás de las apariencias.

No se trata de decir "no tenía más que". A quienes estuvieran tentados de hacerlo hay que recordarles eso a lo que ahora estamos acostumbrados, quizá, pero que en el siglo XIX constituía una novedad sin precedentes: la puesta en crisis no momentánea sino permanente de todo cuanto mantiene a una sociedad. Lo que Marx describe en un párrafo famoso del *Manifiesto*:

> *La burguesía no puede existir si no es revolucionando incesantemente los instrumentos de la producción, al sistema de la producción en su totalidad, y con él todo el régimen social. Lo contrario de cuantas clases sociales la precedieron, que tenían todas por condición primaria de vida la intangibilidad del régimen de producción vigente. La época de la burguesía se caracteriza y distingue de todas las demás por el constante y agitado desplazamiento de la producción, por la conmoción ininterrumpida de todas las relaciones sociales, por una inquietud y una dinámica incesantes. Las relaciones inconmovibles y mohosas del pasado, con todo su séquito de ideas y creencias viejas*

> *y venerables, se derrumban, y las nuevas envejecen antes de echar raíces. Todo lo que se creía permanente y perenne se esfuma, lo santo es profanado, y, al fin, el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con desilusión su vida y sus relaciones con los demás.*[20]

No sorprende el hecho de que los neoliberales de hoy en día citen este pasaje con deleite, porque lo que aquí se caracteriza es una potencia de titanes de reinvención, y eso sin el menor pesar aparente por lo que se esfuma, es profanado, aquello cuya destrucción deja a los hombres contemplando las cosas con desilusión. Pero la ausencia de toda nostalgia por el "viejo" mundo, en cuyo nombre sólo los reaccionarios pueden pensar en resistir, hacen todavía más urgente para Marx la necesidad de captar el "truco" del gran ilusionista, el secreto de su potencia. Porque lo peor, lo que sería verdaderamente espantoso, es que ninguna categoría de pensamiento escape al trucaje, que todos sean similarmente producidos, hechos y deshechos, incapaces de suministrar el suelo seguro para un juicio crítico. Porque el sistema fuera así ya no tendría una exterioridad confiable, capaz de destruirlo, llegado el caso, solamente seudoexterioridades que él mismo crea, pero que de la misma manera, en otro momento, puede volver a atrapar y destruir.

Era necesario recordar eso, con el objeto de contrarrestar la acusación un poco simplista de un Marx "cientificista". Si la ciencia —lo que debía identificar la esencia del capitalismo detrás de sus apariencias— era para él una cuestión vital es precisamente porque había tomado la medida de la potencia de captura capitalista. Y si le pide protección a la ciencia es porque no tenía elección: pertenecía a un mundo donde ya habían sido destruidos todos los recursos de pensamiento que no son organizados por el combate de la verdad contra la ilusión. No porque la elección hoy esté abierta, pero hemos aprendido a discernir las trampas asociadas a la solución de Marx: debemos abandonar el suelo seguro de "la ciencia contra las apariencias".

20. Recurso de internet sin indicación de traductor. [N. del T.]

Por supuesto, es posible discutir hasta decir basta sobre qué concepción de la ciencia tuvo Marx. Desde nuestro punto de vista (la verdad de una ciencia radica en el agarre que logra) lo que importa es que la fuerza de las categorías de Marx, centradas en la explotación de la fuerza de trabajo y la extracción de la plusvalía, sin lugar a dudas tuvo un gran agarre. Pero ese agarre no depende de su "verdad", más allá de las apariencias. Al contrario, esas categorías, allí donde son operativas, son tanto más pertinentes cuando se recuerda que Marx definió a la fuerza de trabajo como una abstracción, y que el costo de su reproducción (que supuestamente corresponde al salario) también se trata de una abstracción. La calificación de la fuerza y el costo de su reproducción son convenciones que el capitalismo puede hacer o deshacer.

El carácter operativo de esas abstracciones radica en que ellas nos ayudan a evitar las trampas de la "buena voluntad" del pensamiento, que consiste en poner el salario solamente bajo el signo del intercambio económico justo o injusto. Nos parece que cada vez que pensadores "de buena voluntad" trataron de reemplazarlas por definiciones "concretas" (que por ejemplo trataban de medir el "verdadero" valor de las habilidades que la definición de la calificación desconoce), perdieron la protección inventada por Marx, porque su problema se convirtió en el de un intercambio que se trataría de volver más justo. Sin perjuicio de descubrir que si uno debiera retribuir todo lo que "no se paga" (el trabajo doméstico, por ejemplo), el capitalismo sería imposible. Descubrimiento poco profundo, que ante todo implica que se ha olvidado lo que sabía Marx: la cuestión no es tanto saber lo que "no se paga" como tener un agarre allí donde el capitalismo pretende ofrecer la cara lisa, encantada, de una "racionalidad meramente económica".

La grandeza de la herencia de Marx, que queremos celebrar, e independientemente de lo que el mismo Marx haya pensado, es haber producido una protección contra la operación de captura capitalista, haber fabricado una "mala voluntad" del pensamiento contra los encantos de las equivalencias económicas. No obstante, una

protección que se desconoce, que no es cultivada como tal, se vuelve a su vez peligrosa. No bien las abstracciones marxistas funcionan como garantías —cosa en la cual hay que tener confianza, de no ser así se perderá el asidero—, cambian de naturaleza. En vez de hacer pensar, arman entonces la necedad de un modo de juicio economicista (la explotación se convierte en la esencia, todo el resto es remitido a la ilusión). O de no ser así alimentan la mística de un proletariado que finalmente terminará por despertarse y comprender.

Pero la tentación de tener confianza para no perder el agarre es tanto más fuerte que, contrariamente a los científicos, quienes deben lidiar con el capitalismo están enfrentados con lo que intenta hacer perder el agarre, con eso que tiene la capacidad de "revolucionar incesantemente [...] todas las relaciones sociales", y de hacerlo sobre todo en un modo que se beneficia con las visiones, los sueños... y también con las categorías que intentan definirlo. Desde este punto de vista, la resistencia de los herederos de Marx al gran tema de lo "nuevo" que supuestamente hace caducar sus análisis (sociedad sin clases, sociedad del conocimiento, sociedad de los placeres, sociedad postindustrial, etc.) es saludable. Por eso, más que denunciar los marxismos, nos parece mucho más interesante hablar de inexperiencia; inexperiencia de aquellos, inclusive Marx, que se ven llevados a confundir el espanto ante la pérdida de las protecciones que proponían sus categorías con la justa ira frente al retorno permanente de las ilusiones (burguesas).

No obstante, tomar en serio al capitalismo como sistema brujo es saber también que el mínimo punto de acuerdo con él, la menor economía de pensamiento ofrecida y aceptada, son letales. Ahora bien, realmente es un regalo envenenado semejante el que vibra en el terrible "por la fuerza de las cosas" que concluye el pasaje que hemos citado: "el hombre se ve constreñido, por la fuerza de las cosas, a contemplar con desilusión su vida y sus relaciones con los demás". Los defensores de Marx pueden tratar de complicar las cosas como quieran, el veneno está presente: el capitalismo sin duda alguna tiene un papel "progresista", destruye lo que "ilusionaba" a

los humanos, cosa de la que por otra parte da testimonio el formidable desarrollo de las "fuerzas productivas" que ha liberado.

El tema del "progreso" no es una creación capitalista, por supuesto, pero bien podría resumir lo que constituyó nuestra vulnerabilidad a la operación de captura capitalista, nuestra adhesión a toda puesta en escena que justifique la destrucción en nombre del progreso (lamentable, pero es el precio...), incluso haciendo de la destrucción misma un progreso en sí. Es este tema lo que permitió celebrar las ciencias no como creación, sino como victoria contra la opinión (se creía, nosotros ya sabemos); es este tema el que Marx retoma cuando descalifica las relaciones sociales destruidas, y es también el que va a dar al capitalismo un excedente de poder gratuito: todos aquellos, todas aquellas que, por una u otra razón, rechacen una destrucción serán pensados, *y a menudo se pensarán ellos mismos*, como "reaccionarios", confirmando por eso mismo la legitimidad de su descalificación.

Desde este punto de vista es muy interesante que los luditas, que a comienzos del siglo XIX intentaron destruir lo que para ellos eran "máquinas del diablo", máquinas para fabricar miseria —esos telares que iban a permitir confiar a niños aquello que, hasta entonces, hacían los adultos—, se hayan convertido en una referencia para ciertos componentes contemporáneos de la lucha altermundialista. Pensar "ante los luditas" no significa en absoluto asimilar todo cuanto permite una economía de trabajo humano con la "obra del diablo", sino más bien verse obligado a pensar en contra de la separación envenenada entre lo que debería ser preservado, fuera de conflicto —las máquinas—, y lo que sería una postura de lucha —las relaciones sociales.

El hecho de que los marxistas hayan considerado con molestia y sospecha el combate de los luditas (y tantos otros combates del mismo tipo) señala quizá lo que le falta a la herencia de Marx: algo un poco análogo al *yearning* que protegió a las feministas. No la "condena" (reaccionaria) del progreso, sino la incógnita de un mundo donde ese progreso no autorizaría ninguna simplificación.

9

¿Dejar de creer en el progreso?

El progreso, en el sentido en que supuestamente constituye un consenso, a todas luces puede ser distinguido de aquel con el que se identifican los estados llamados burgueses, y que pudo asociarse con lo que llamaron los "aparatos ideológicos estatales". En ese caso se trataría de una mentira, ya que, por supuesto, esos estados no están en lo más mínimo al servicio de los intereses comunes.

Con el objeto de alimentar la incógnita que queremos producir, es importante, sin embargo, no detenerse en la denuncia de una mentira, como si la verdad fuera accesible para nosotros, como si fuéramos capaces de definir los "verdaderos intereses comunes" cuyo respeto debería caracterizar a una sociedad finalmente reconciliada. Las feministas que cultivan el *yearning* tienen la sabiduría de afirmar que ellas no saben, y que eso no les impide luchar. Volverse capaces de afirmar ese "no sabemos", en el caso del progreso, requiere no denunciar como mentirosa toda asociación (en nuestros países, no en todas partes) entre lo que nos ocurrió y un "progreso". Sería denunciar al mismo tiempo lo que fue inventado e impuesto por luchas de las que somos deudores. En cambio, debemos escapar de la trampa de un juicio que selecciona, que define el "verdadero" progreso, que efectivamente sirve a los "intereses comunes".

Para evitar esa trampa, primero hay que subrayar que el capitalismo tal y como lo conocimos hasta ahora (una vez más en nuestros países) siempre tuvo necesidad de inscribirse en la perspectiva de un "progreso que, finalmente, beneficiaría a todos". Y que esa perspectiva necesita al estado, único habilitado para definir los "intereses comunes" a los que serviría el progreso. En otros términos, la relación

entre estados modernos e intereses comunes no es mentirosa sino constitutiva. Ni bien se define lo que inventó e impuso una lucha en términos estadísticos como lo que responde de manera "normal" al servicio del interés común, esa adquisición se convierte en materia de una doble operación de captura, definida por lo que se puede llamar la articulación "estatal-capitalista".

Caracterizar el poder de captura propio del estado es tanto más necesario hoy cuanto que existe una tentación de creer con los ojos cerrados la gran reivindicación neoliberal, "menos estado", es decir, tomar como horizonte de lucha la defensa de las prerrogativas estatales que aparecen como frontalmente atacadas por la globalización. Como si los estados no hubiesen concurrido activamente a que se les "prohíban" modos de intervención que antes entraban dentro de sus responsabilidades; como si hubiesen sido obligados a dar campo libre a una multitud de alternativas infernales hasta entonces inconcebibles. Claro que se los violentó de cierto modo (pensemos en la especulación sobre las monedas), y el capitalismo aprovechó plenamente las divisiones entre estados, y hoy entre regiones o entre ciudades. Pero fue una violencia que se puede decir suave, y a la cual se respondió en el modo fundamentalmente apolítico en términos de una necesidad insoslayable.

Marx nos enseñó a no confundir el capitalismo con los jefes de empresa, y por supuesto, en el momento de cuestionar el rol del estado, tampoco hay que confundirlo con los políticos electos. El objetivo "pedagógico" de convencer a aquellos que votan de que, aparte de los movimientos impecablemente radicales, las políticas son "todas semejantes", es un objetivo bastante triste: apuesta a la decepción lisa y llana de los electores y acepta, para denunciar mejor su ilusión, el mismo tipo de definición del campo político que el adversario (¡hacer caer un gobierno como un fin en sí mismo!).

Pero nos parece que tampoco hay que esperar de una "teoría del estado" un modo de asidero político confiable, porque la cuestión de lo que es el estado, de su papel, de lo que debe o no debe hacerse cargo o reglamentar, y cómo, no es materia de una teoría (estable): es la

postura misma la que define los montajes múltiples de la articulación estatal-capitalista. Quien cree poder lograr un agarre en este caso siempre se expone a aquello de lo que precisamente debe protegerse, la capacidad propiamente estatal de "regularizar", de conferir a un montaje particular la legitimidad de un progreso racional. En la actualidad, el montaje conoce una mutación radical, pero se habla de "reformas". En cambio, lo que es común en todos esos montajes es que los roles distribuidos por la articulación estatal-capitalista no son intercambiables. El estado "no hace el trabajo del capitalismo". Los mil y un secuaces estatales ciertamente pueden, en cada época, ser descritos como quienes fabrican aquello que el capitalismo requiere, y sin embargo responden a pragmáticas diferentes.

En la primera parte recordábamos que el capitalismo, lejos de aceptar cualquier sumisión a las "leyes del mercado", necesita que los poderes estatales definan, reglamenten, obliguen a cada mercado particular. Él mismo no se somete, no respeta nada, pero necesita apoyarse en un "reparto de naipes" que acepte evaluar cada situación, lo que permite, lo que promete. Y también, como ocurre desde hace veinte años, puede proponerse modificar ese reparto, pero no puede hacerlo directamente. Mantener o modificar el reparto es lo que se trata de *obligar a hacer al estado*. Correlativamente, cada estado moderno puede ser encarado a partir de esta pregunta: ¿qué *deja hacer al capitalismo*?

Por supuesto, los mercados no bastan para definir el reparto. Hemos aprendido de Michel Foucault el inmenso trabajo que fue necesario para definir una población "disciplinada", el inmenso ejército de secuaces —psiquiatras, psicólogos, juristas, penalistas, pedagogos, arquitectos, higienistas, etc.— que concurrieron en producir los dispositivos productores de trabajadores que necesitaban las industrias. También sabemos que, en forma paralela, se construyó algo muy diferente, una redefinición de la relación salarial que afirmó la elección de solidaridad de los trabajadores, en particular su decisión de crear la posibilidad de vivir sin trabajar, si uno es privado de empleo, está enfermo o tiene una edad avanzada. Y por último

sabemos que, desde hace veinte años, se inauguró una nueva relación entre el mandar a hacer capitalista y el dejar hacer estatal, con lo que Philippe Zarifian llama "sociedad de control de compromiso"[21].

En adelante es el compromiso, la "motivación", no sólo de los trabajadores, sino también de los desocupados, lo que moviliza a una nueva multitud de secuaces estatales. Aquellos que, hoy en día, afirmarán con orgullo que ya no se trata —es el progreso el que lo quiere— de aprender como un autómata disciplinado o de obedecer órdenes. Hay que "aprender a aprender", movilizarse uno mismo, saber reciclarse para merecer la inserción en un mercado de trabajo que anhela no ya solamente una fuerza abstracta, sino un compromiso en cuerpo y alma. Aquellos también que meditan nuevas doctrinas "consensuales" según las cuales no hay derechos sin deberes: es necesario "responsabilizar", aprender que en adelante un derecho —aunque originalmente hubiese sido conquistado para todos, y de manera incondicional—, "se merece".

El control a través del compromiso no sustituye simplemente el control través de la disciplina: no sólo coexisten sino que incluso uno necesita al otro, ya que la operación de captura, aquí, es indisociable de la crítica permanente de "rigideces", efectos perversos, abusos inflados y que se vuelven representativos de la sociedad disciplinaria que hay que flexibilizar. En adelante, el progreso pasa por la modernización, la racionalización, la responsabilización, todos sustantivos cuyo carácter "progresista" depende de la existencia continuada de lo que "debe ser modernizado", de lo que debe —amnesia organizada— ser separado de lo que fue la antigua concepción del progreso para convertirse en la materia del nuevo.

Esta redefinición del progreso hace que los secuaces estatales aguanten, lo que significa que, por el momento, permite mantener la legitimidad que los estados modernos dan a su acción, al servicio de lo que se llama el interés común. Pero lo que caracteriza en primer lugar nuestra época es que ella misma aguanta bastante mal. Nos gustaría subrayar el acontecimiento que bien podría constituir a este

21. Véase Philippe Zarifian, *A quoi sert le travail ?*, París, La Dispute, 2003.

respecto el siguiente hecho: durante las grandes huelgas de 1995 en Francia, cuando el pueblo "finalmente" estaba en la calle, una encuesta anunció que, en su mayoría, los franceses ya no pensaban que las condiciones de vida de sus hijos serían mejores que las suyas.

Hablamos de un acontecimiento no porque se tratase de algo imprevisible, un trueno en un cielo sereno. Muy por el contrario, desde el tiempo en que se anunciaban los efectos perversos de las innovaciones tecnológicas, en que se profundizaban las desigualdades que supuestamente iban a reducirse, en que la población era llamada a apretar los dientes y aceptar las necesidades de una guerra económica para la que no estaba previsto ningún término, en que lo que parecía "adquirido" resultaba progresivamente desmantelado, verdaderamente no se ve cómo la referencia al progreso habría podido conservar su autoridad. Si se trata de un acontecimiento es porque nadie puede prever las consecuencias de ese hecho: la referencia al "progreso" ya no funciona. Y no es tal o cual definición del progreso —ya sea que esté asociada al mercado, a las ciencias, al desarrollo de las fuerzas productivas, a los derechos del hombre o a la revolución— lo que está en entredicho, es la consigna que a todas las envolvía, y sin la cual en adelante debemos aprender a pensar.

Nunca es muy interesante situarse en las evidencias de una época para acusar a la precedente de ceguera. Más bien se trata de preguntarse cómo heredar el nuevo reparto sin aceptar los términos del problema tal como es planteado, es decir, una y otra vez, fabricado en un modo que hace prevalecer alternativas infernales. Y para eso no basta que el anticapitalismo evolucione, es necesario que aprenda (que no agregue "epiciclos", acomodamientos complicados que permitan salvaguardar lo esencial) sino que cree la manera de dar todo su sentido a lo que no funciona.

Por ejemplo, no puede ser insignificante que Marx haya escrito, un poco más lejos que el pasaje ya citado del *Manifiesto*:

> *Brotan necesidades nuevas que ya no bastan a satisfacer, como en otro tiempo, los frutos del país, sino que reclaman para su satisfacción los productos de tierras remotas. Ya no reina aquel mercado local y*

nacional que se bastaba a sí mismo y donde no entraba nada de fuera; ahora, la red del comercio es universal y en ella entran, unidas por vínculos de interdependencia, todas las naciones. Y lo que acontece con la producción material, acontece también con la del espíritu. Los productos espirituales de las diferentes naciones vienen a formar un acervo común. Las limitaciones y peculiaridades del carácter nacional van pasando a segundo plano, y las literaturas locales y nacionales confluyen todas en una literatura universal.[22]

Para hablar de la distancia histórica que nos separa aquí de la visión optimista de Marx, no tenemos mucho que agregar a *Las tres ecologías* de Félix Guattari, donde se encuentran correlacionados el estrago de los recursos ecológicos a nivel planetario, el estrago igualmente planetario de lo que él llamaba la ecología social —la capacidad de los grupos de pensar, de crear, de imaginar—, y por último el estrago de la ecología mental, de la capacidad de cada uno de situarse y participar en los procesos por donde pasan las producciones de la existencia.[23] Podría decirse que el Marx de la crítica de los trucajes capitalistas prevaleció, históricamente, contra el Marx que creyó en un progreso conducido "a su pesar" por el capitalismo. La índole engañosa de ese progreso es hoy tan evidente como la desnudez del emperador. Y en adelante hay que imaginar otro fin posible de la historia: a la voz clara del niño respondería un silencio horrible, como si lo que contemplaran los ojos ahora "desilusionados" fuera una verdadera cabeza de Medusa.

El derrumbe casi programado de lo que sostenía nuestras sociedades, el sentimiento de impotencia, el "aquabonismo[24]", definen una situación temible: no una pasividad estable sino su contrario, un pánico frío, con la posibilidad de que las nociones de progreso, de servicio de los intereses comunes fueran relegadas a la tienda de los

22. El mismo recurso. [N. del T.]
23. Félix Guattari, *Les Trois Écologies*, París, Galilée, 1989. [Hay versión en castellano: *Las tres ecologías*, trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2000.]
24. Palabra originada en una canción de Serge Gainsbourg de los años setenta, *L'aquoiboniste*, y cuyo síntoma es un estado de falta de energía y motivación, sintetizado en la expresión francesa *à quoi bon ?*, "¿para qué?". [N. del T.]

accesorios inútiles. La europa fortaleza es uno de los nombres para ese porvenir que definiría la época en que "se creía en el progreso" como un paréntesis en adelante cerrado. Lo que significa una mentalidad de asediados, impotentes, cínicos o justicieros, movilizados contra un afuera definido como amenazador y, adentro, contra los supernumerarios y los traidores. Y probablemente, el brazo armado del estado, liberado de sus coerciones "progresistas", dará entonces todo su sentido a lo que reclamen los asediados: tolerancia cero.

Es sólo una posibilidad, pero el hecho de que hoy sea más que concebible señala el carácter "mágico" de la perspectiva de lucha según la cual, "gracias" a la disolución de los viejos mundos por el capitalismo, la humanidad sería en adelante un "sujeto", con posibilidades ilimitadas, que tendría los medios de resolver todos los problemas que se le planteasen. Como si nos situáramos en rigor en los umbrales de una Tierra prometida, como si hoy las luchas, para escapar de los embrujos capitalistas, tuvieran necesidad de arraigarse en la representación de lo que sería el "mundo que queremos", un mundo del que nos separarían solamente el agarre y la redefinición de los poderes.

Por supuesto, puede mantenerse semejante perspectiva como aquello a lo cual sería imposible renunciar. Se dirá entonces que el fin de las ilusiones del progreso nos acerca todavía al umbral donde, por fin, las masas "comprenderán", condición del "verdadero" progreso. En esta perspectiva mágica, la "madre de todos los progresos", el progreso que sería una y otra vez celebrado en un porvenir que habría descalificado todos los otros, ¿no sería precisamente aquel que Marx celebraba como regalo del capitalismo a la historia de la humanidad: haber forzado a los hombres a encarar sus condiciones de existencia y sus relaciones recíprocas con "ojos desilusionados"?

Nos negamos a compartir esta fe pedagógica en un porvenir tanto más prometedor cuanto más siniestro es el presente. Vemos en él una manera de morir dignamente, sin renunciar al ideal que trascendió la vida de aquellos y aquellas que adherían a eso, *modus*

moriendi, y no una manera de vivir y crear, *modus vivendi*. Por lo que a nosotrxs respecta, queremos pensar en contra de las magias del progreso, con o sin los marxistas. Y para eso hay que aprender no solamente el *yearning* sino en primer lugar el espanto frente a la potencia de la operación de captura que nos volvió tan orgullosos de nuestros "ojos desilusionados".

10

Aprender el espanto

Nos hemos presentado como sondeadores, lo que significa, como se habrá comprendido, no un papel adoptado por "libre elección", en una panoplia de otros roles posibles, sino uno indisociable del momento que nos hizo escribir este ensayo.

Hay muchas maneras de repercutir el grito "¡Otro mundo es posible!". Lo que importa es que ninguna pretenda el privilegio de constituir un punto de pasaje obligado, porque ese grito, en su abstracción, es fiel a la situación: nada de jerarquía, de ordenamiento que designe lo que debería unificar el pensamiento y los esfuerzos. En todas partes hay alternativas infernales, por cierto, pero cada una impone la necesidad de aprender, de inventar, es decir, de abandonar la idea de que, consideradas finalmente desde el punto de vista correcto, se arreglarían por sí mismas, en un modo consensual y por lo tanto apolítico. El otro "mundo" posible no designa el desafío de una política "finalmente buena", que ponga medios injustamente confiscados por algunos al servicio de todos.

La gran lección de la ecología política es indicar el fin de la separación entre la política que decide acerca de los fines y los medios técnico-científicos que ponen en marcha esas decisiones. Podría decirse a la vez que todo es político, y que nada es "puramente político", porque eso que la ecología política cuestiona en primer lugar son las economías de pensamiento que se disimulan detrás de cualquier "puramente". Podría decirse que jamás fue fácil denunciar eso que en la actualidad pretende "constituir un mundo", pero también que nunca la alternativa a la que alude "otro" mundo se dibujó con rasgos tan exigentes, casi podría decirse tan espantosos.

Si nos hemos sentido obligados a asumir el rol de sondeadores, ciertamente no es para "espantar", en el sentido de desmoralizar, sino tal vez para suscitar cierto espanto, lo que significa algo muy distinto: un espanto para con nuestros propios poderes. El espanto traduce el hecho de que se ha vuelto presente lo que era considerado hasta entonces a distancia, lo que nuestros hábitos y nuestras rutinas ponían bajo el signo del "bien lo sé".

Por ejemplo, tenemos la costumbre de deplorar los estragos de la colonización, y los reconocimientos de culpabilidad se han vuelto rutinarios. Pero nos falta el espanto ante esa idea de que no sólo nos hemos considerado la cabeza pensante de la humanidad sino que, con las mejores intenciones del mundo, no dejamos de seguir haciéndolo. Y esto, en particular, cada vez que transmitimos una diferencia entre "los otros" que, de una u otra manera, serían definidos por sus creencias, y nosotros que veríamos *verdaderamente* las cosas gracias a nuestros ojos "desilusionados".

El espanto comienza cuando nos damos cuenta de que, a pesar de nuestra tolerancia, nuestros remordimientos, nuestras culpabilidades, no cambiamos tanto. Seguimos ocupando todo el lugar, todos los lugares. Cuando pedimos perdón a nuestras víctimas, nos gusta pensar que son "nuestras" como si los pueblos que hemos destruido carecieran de historia, ovejas inocentes y pacíficas, como si hubiéramos sido las únicas potencias activas en un mundo que ya no es más que el decorado de nuestros propios crímenes. Por supuesto, la descolonización fue ampliamente saboteada por el establecimiento de nuevos modos de explotación, pero cuán cortos, simplistas, idealizando a las víctimas y negándose a tener en cuenta otra cosa que nuestra propia culpabilidad, los eslóganes que hemos honrado como "palabras santas": derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos o lucha de liberación nacional. Olvidando que los términos "derecho" o "nación", hasta "liberación" son nuestros, siempre nuestros. Pareciéndonos normal que nuestras verdades sean retomadas por aquellos y aquellas que habían sido nuestras víctimas.

¿Cómo dar lugar a los demás? Es una cuestión muy práctica y muy penosa a partir del momento en que abandonamos las rutinas de la buena voluntad y de la tolerancia. Es lo que hemos aprendido, por nuestra parte, al contacto de la etnopsiquiatría de Tobie Nathan,[25] que fue objeto de muchas acusaciones precisamente porque confronta nuestras rutinas con lo que las hace retroceder, escandalizadas. Pueden aceptarse los gustos y los colores de los otros y hasta sus valores, tan diferentes de los nuestros, incluso hasta su "racionalidad" tan plena de sentido, tan emocionante. En pocas palabras, lo que llamamos "su cultura". Pero de ahí a hacer entrar a seres invisibles, dioses, antepasados, muertos, en una sala de consulta, escucharlos, negociar a propósito de lo que exigen, reconocer las obligaciones que ellos reclaman ... De ahí a tener que aceptar que la conclusión de estas negociaciones pueda ofender no sólo el sentido común sino también nuestro respeto por la libertad humana...

Porque no se trata simplemente de rituales, con perfumes, músicas, danzas —muy bello todo eso, muy emocionante—, sino a veces de decisiones crueles (por ejemplo, hacer volver a una niña a su país de origen desde donde se la reclama), ya sea para encontrar ahí las protecciones necesarias o para padecer la iniciación que conviene a sus poderes. "Hacer lo que es preciso" no siempre es un lecho de rosas, y toda alma bien nacida se verá entonces obligada a recordar que los seres invisibles son simples convenciones, y que hay que saber liberarse de convenciones que exigen ese tipo de cosas.

Es así: puestas a prueba, nuestras almas bien nacidas se pusieron a pensar en lugar de los otros, es decir, a hacer la diferencia entre lo que ellos "creen" y lo que nosotros "sabemos" (porque nuestros ojos están desilusionados). Sin perjuicio de que ese saber tenga como consecuencia la decisión que le quitará la niña a sus padres, considerados manifiestamente incapaces de cuidarla de manera responsable.

25. Véase en particular Tobie Nathan, *L'influence qui guérit*, París, Odile Jacob, 1994; y *Nous ne sommes pas seuls au monde*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, 2001. [Hay versión en castellano de: *La influencia que cura*, trad. de Beatriz Horrac y Martín Dupaus, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.]

¡Qué importa la preocupación pragmática de las consecuencias cuando los derechos del hombre están en entredicho!

Si la verdad de una idea está en sus consecuencias, en el tipo de mundo que implica y promueve, debemos aprender a partir del espanto que puede suscitar la facilidad con que nuestros ideales humanistas "buenos para todos" (porque todos somos humanos) se vuelcan en lo que se puede llamar una política de la generación perdida: los padres serán sacrificados, pero la pequeña, por su parte, se volverá "como nosotros".

Ya deberíamos saberlo, nada es menos seguro que esta última conclusión, ni a escala de las personas ni de las poblaciones. Pero nos sentimos obligados a obstinarnos, si no perderíamos algo que es más importante que el destino de esa criatura, o de esa población. Es la firma del dilema insoslayable. Y es ahí donde hay que detenerse y mirar con atención lo que nos aferra. La cuestión ya no es, aquí, "sabemos", sino más bien "debemos", "estamos obligados". Y no se trata de una alternativa infernal, tramada por un ejército de secuaces, sino realmente de una obligación, tan ineludible para nosotros como aquella, muy distinta, que impone a la niña volver a su país de origen. Tal vez no seamos tan diferentes de los otros. Con la salvedad —y esto es crucial— de que, a diferencia de los otros, nosotros pusimos lo que nos obliga a nosotros mismos a cuenta de un universal anónimo, válido para todos. Dejamos que nos defina en vez de aprender a negociar con él. ¡No negociable!

Aceptar la idea de que nuestra particularidad es haber hecho de nuestros "deberes" —lo que nos obliga pero que también es nuestra fuerza— una definición universal y conquistadora puede espantar. Pero el espanto, a diferencia de la estupefacción, de lo que deja boquiabierto, hace pensar. Por supuesto, siempre hay medios para volver a dormirse; por ejemplo emplear categorías que, como por azar, nos vuelven a poner en el centro natural de la escena. Por ejemplo, el comunitarismo: "¡Ah! ¡Lo reconocieron, ustedes defienden una política comunitarista! Pero como se sabe...". No obstante, en el caso de la etnopsiquiatría, no se trata en absoluto

de "respetar las costumbres" de las comunidades, de dejarlos que se arreglen, de mirar para otro lado afirmando que eso no nos atañe. Lo que escandaliza a tantos pensadores esclarecidos en la práctica de Tobie Nathan es que se dirige a personas que justamente están ahí porque no supieron arreglárselas solos, a menudo porque habían creído que, protegidos por el suelo de Francia, podían escapar a la tiranía de sus obligaciones. Y que, en vez de ayudarlos a culminar su movimiento "de liberación", en vez de ayudarlos a que sus ojos finalmente se desilusionen, esa práctica que ni siquiera puede reclamar el respeto debido a la "autenticidad", ¡parece no tener otra vocación que "volverlos a encerrar en sus creencias"! Y es precisamente el hecho de que eso pueda así escandalizar lo que contribuyó a hacer de nosotros sondeadores, no tratando de definir cómo puede ocurrir "otro" mundo sino de conferir a lo que hemos aprendido el alcance de una advertencia.

No es ni por placer ni por el gusto de experimentar por lo que Tobie Nathan desarrolló sus originales prácticas, sino porque para él es el único medio de crear una situación de experticia mutua, donde la cuestión de la curación no se remita a un saber que trasciende los oropeles culturales sino que constituiría un desafío abierto, que pone al enfermo como explorador y testigo de su propio mundo. No se trata de comunicar "entre humanos", sino de aprender a dirigirse a aquello que, en una situación terapéutica, puede ser llamado una "causa". No en el sentido de las relaciones entre causa y efecto, sino en el sentido en que se habla de causa para lo que hace pensar y sentir. Para lo que compromete y transforma. Y es aquí donde debemos aprender el espanto frente a toda perspectiva que sostenga que se puede hacer tabla rasa de tales causas. Por cierto, es posible destruirlas, pero los ojos "desilusionados" que se conseguirá entonces no serán ojos liberados, probablemente serán ojos vacíos o rencorosos.

Pensar que si adviene otro mundo será cuestión de poder articular causas que divergen, que no se pueden reunir en ningún "interés común" y consensual, es una prueba. Y una prueba sin garantía, porque no

hay que esperar un milagro: existen causas temibles, sapos a los que ningún beso transformará en un príncipe encantado. Por supuesto, la gran ventaja de todas las teorías "comunicacionales", que suponen un plan "estereotipado", es poder descalificar a quienes manifiesten obstáculos y señalarlos como personas de mala voluntad, de mala fe, hasta de fanatismo. Aquí se trata de aprender a crear el plan, y no en general, sino en cada caso. Porque, en cada caso, se trata de crear la capacidad de pensar en la inmanencia sin un criterio que se "salga del plan", que autorice la seguridad de un juicio.

Es más, no podemos esperar una eventual "victoria" contra el capitalismo para aceptar esta prueba. Movilicémonos primero "contra", "después" tendremos tiempo de aprender... Es contra esta tentación como hemos experimentado la idea del capitalismo como sistema brujo, capaz de capturar a quienes no saben protegerse. No se moviliza uno contra este tipo de poder, porque se nutre de todas las simplificaciones, de todos los atajos, de todas las arrogancias, como se nutrió de lo que sin embargo forma parte de nuestra fuerza, que no podemos dejar caer como una vieja camisa: la relación entre "crítica" y "libertad". Nuestra fuerza, lo que nos obliga y nos hace divergir, lo que se trata no de renegar sino de cultivar, con el objeto de dar una oportunidad al grito de Seattle.

Dar una oportunidad: como se pedía, en la época de Vietnam, que "den una oportunidad a la paz", pero también como los griegos describían el *kairós* que había que aprovechar, puesta en suspenso de lo probable, oportunidad considerada como algo posible. Nada más, es decir, sin promesas ni garantías. Nada menos, porque no se trata de un imperativo abstracto sino de un apetito que hay que cultivar para nuevos tipos de riesgo, de una memoria que se debe producir, también de aquello que se creó en el pasado y que "hizo temblar al capitalismo". Y que tal vez aquellos y aquellas que luchaban contra él no supieron alimentar, porque la movilización pasaba por la producción de una mirada desilusionada sobre todo lo que pretende vivir antes de que el capitalismo sea vencido.

En esta etapa, por supuesto, el problema no está plenamente desplegado. Pero ya aparece con claridad lo que su despliegue exige de nuestra parte: no una renuncia a la crítica que libera, obviamente, sino la inseparabilidad entre proceso crítico y proceso de aprendizaje. Lo contrario a los ojos desilusionados: la capacidad de seguir y de crear las dimensiones que requiere una situación para escapar del dominio de una alternativa infernal.

TERCERA PARTE

¿Cómo producir un agarre?

11

Un trayecto de aprendizaje

La farmacia fue una de las industrias más hábiles en relacionar su futuro con el de un progreso válido para "la humanidad". Hasta podía creerse definitivamente protegida de cuestionamientos que involucraban a otros sectores industriales gracias al estatuto privilegiado que le concedía su campo de competencia, convertido casi en un monopolio: la invención de nuevas terapéuticas. ¿Quién podría confundirla con los fabricantes de cigarrillos o con los vendedores de armas? Había logrado convertirse en un punto de pasaje obligado para todos aquellos que se enfrentaban con la enfermedad. Hasta los países más pobres podían ver mejorar su situación sanitaria, aunque de manera muy lenta.

En consecuencia, parecía imposible cuestionar a la industria farmacéutica salvo en sus márgenes, en los detalles. Y ella lo aprovechaba ampliamente: rechazaba sin vergüenza desde hacía años, en forma de consignas, las ventajas que tenía el derecho de exigir a causa de los servicios que hacía a la humanidad doliente, glorificándose de su papel en la historia de la invención de los medicamentos y en la extensión de la expectativa de vida de la población de los países occidentales, atribuyéndose todos los méritos. Por otra parte, había que erradicar a la política de ese campo para servir mejor los intereses de la humanidad.

Durante años, la industria farmacéutica pudo así regocijarse de que la empresa preferida de los norteamericanos fuera Merck, por mucho tiempo el más poderoso laboratorio farmacéutico en el mundo. En la actualidad comprueba con despecho y asombro que se ha convertido en la rama industrial más detestada. Eso no basta

para provocar su derrumbe, pero sin lugar a dudas la hace temblar porque ninguna de las estrategias en las que confiaba es ya natural. Como si el suelo hubiese cesado de ser confiable y ahora estuviese repleto de trampas.

¿Qué pasó? ¿Cómo fue que la industria farmacéutica suscitó enemigos que no se limitan a denunciar sus tasas de ganancia sino que fueron capaces de cuestionar sus estrategias? El punto de partida es probablemente el proceso contra el gobierno sudafricano que se abrió en 2001 a iniciativa de treinta y nueve empresas farmacéuticas mundiales, plenamente sostenidas por sus asociaciones profesionales. Fue con el sentimiento del servicio cumplido, seguras de su derecho, como se oponían a la amenaza de no respetar los derechos de propiedad intelectual de los medicamentos antisida. Lo que había emprendido África del Sur para garantizar la disponibilidad a un costo moderado de esos medicamentos no sólo ponía en peligro sus ganancias sino que sobre todo atentaba, decían esas empresas, contra el interés de todos puesto que el esfuerzo asignado a la investigación forzosamente iba a disminuir: alternativa infernal.

Ocurre que las industrias tropezaron entonces con las asociaciones de pacientes víctimas del sida que, todos lo saben, son pioneras en el proceso que nos interesa. Quienes forman parte de ellas, en efecto, salieron de su rol de enfermos y lograron un doble proceso de creación de expertos y de politización de aquello que les interpelaba —investigación, puesta a disposición de los medicamentos, derechos de los enfermos, relación con los médicos. El encuentro fue tanto más explosivo cuanto que, lejos de aislarse, las asociaciones de pacientes se unieron con otros grupos productores de otras experticias. Probablemente, los industriales habrían podido resistir a cada uno de ellos por separado, pero la coalición supo desmontar la aparente legitimidad de estar protegiendo intereses "comunes". Algunas semanas después del comienzo de las audiencias, los industriales retiraban su queja de prisa y corriendo.

Era posible, y algunos lo hicieron de inmediato, comentar el acontecimiento viendo en él la confirmación de lo que ya se sabía: el

capitalismo farmacéutico está sediento de ganancias y hay que regocijarse de que, en ese caso, una campaña de denuncia haya logrado hacerlo retroceder. Si no fuera más que eso, ese proceso ya hubiera sido olvidado, uniéndose a la larga lista de las infamias meditadas por las empresas de los países ricos en los países pobres. Todo se reduciría muy pronto a cosas que algunos grupos políticos esclarecidos ya saben y sólo sería la ocasión para ellos de dar un poco de consistencia y de actualidad a sus denuncias y de reclutar a nuevos militantes. En pocas palabras, no habría nada nuevo que aprender, sólo una nueva ilustración —particularmente odiosa por cierto— de aquello de lo que es capaz el capitalismo.

Pero la controversia no se cerró, y la coalición reunida no se dispersó. Por el contrario, se abrieron otras controversias que no dejaron de producir nuevos temas de aprendizaje y de lucha. En particular, aquellos que veían amenazados todos sus esfuerzos para luchar contra las enfermedades que causan estragos en los países pobres aprendieron a adueñarse y cuestionar un objeto que ciertamente ya había ocupado un lugar importante en las negociaciones de Marrakech, pero cuyos efectos previsibles habían sido ratificados en la resignación: las patentes, cuya dinámica infernal estaba en vías de desplegarse, un caso típico de lo que el capitalismo puede mandar hacer al estado en el campo específico del derecho.

Para quienes se habían movilizado en el terreno, en las condiciones más difíciles, contra la epidemia, el proceso intentado en África del Sur, mostró que las patentes podían poner en entredicho todos sus éxitos parciales. Hubo un aprendizaje concreto, pragmático, donde el patentamiento se convirtió en una cuestión esencial para el capitalismo contemporáneo. Lo cual significa también que, en la época misma en que se imponía la gran retórica del mercado y de sus leyes inexorables, en que los economistas neoliberales desplegaban la ficción de "menos estado", se había fabricado una nueva asociación inextricable entre la potencia del capitalismo y el poder del estado. Y ya no en primer lugar de estados nacionales sino de instancias tales como la OMC, a las que los estados nacionales delegan lo que

hay que hacer con el objeto de dejar hacer a las nuevas estrategias capitalistas. Estas estrategias, por supuesto, son presentadas como centradas en la "innovación", se adornan con lindas palabras envenenadas como la "sociedad del conocimiento". Pero lo que ponen en obra es la apropiación y la redefinición de los procesos de innovación, de sus significaciones y de sus posturas. El capitalismo no pide en lo más mínimo "menos estado para liberar la innovación", sino nuevas leyes, nuevos reglamentos inventados y garantizados por el estado. Suprímanlos, se oye, y no tendrán el despliegue armonioso de un capitalismo innovador por fin liberado de las trabas estatales sino el caos; cosa que los secuaces del capitalismo no quieren por nada del mundo.

Todo esto era ciertamente conocido, pero el caso de África del Sur fue un punto de inflexión, constituyó para el movimiento altermundialista la oportunidad de politizar la cuestión de que los estados en adelante sean intimados a dejar hacer y de que el capitalismo mande a hacer al estado. La idea de una distribución de los roles que fuera racional, caída del cielo, ya no podía funcionar para mantener a distancia las objeciones. Hubo batallas en todos los foros internacionales para aflojar el arnés de leyes demasiado coercitivas. La industria farmacéutica, por su parte, intentó todos los argumentos posibles para evitar que la alternativa infernal que había montado no se vuelva contra ella. Sin gran éxito. Algunos economistas norteamericanos comienzan incluso a hacerse preguntas: si se moviliza al estado para imponer los monopolios comerciales ligados a las patentes, ¿por qué no tendría aquél el derecho de intervenir, en compensación, sobre los precios públicos de los medicamentos?

La cuestión de las patentes no escapa a los análisis generales, pero lo que se produjo a partir de ella no tiene nada de general. Frente al argumento según el cual la industria farmacéutica se esforzaba por instalar activamente para defenderse —si rechazan una legislación coercitiva sobre las patentes y los precios que reclamamos para nuestros nuevos medicamentos ya no podremos financiar la investigación de los futuros medicamentos, porque "las ganancias de hoy

son los medicamentos de mañana"—, una respuesta general habría podido ser: basta con nacionalizar. Lo que equivale a retomar el viejo eslogan "Al estado le corresponde hacerlo", eslogan todoterreno que rubrica la impotencia teorizada y dio su blanco a la ofensiva llamada neoliberal. En efecto, bastaba con darle bombo a los casos en que se puede hacer valer que las empresas estatales no funcionan (véase la URSS para la "demostración definitiva"), y la total libertad de emprender volvía a ser el único horizonte sin ninguna dificultad.

Si lo que se aprendió desde el proceso de África del Sur es mil veces más rico que toda generalidad[26] es porque ese proceso suscitó una dinámica de propagación que activó a aquellos y aquellas que no podían esperar el milagro, el momento final del "todos juntos" sin el cual no sería posible ninguna "verdadera" solución. Eso fue lo que ocurrió con numerosas organizaciones que hasta entonces se habían definido como humanitarias: debían encontrar los medios inmediatos de oponerse a los efectos de las patentes que podían destruir sus razones de existir, desplegar una inteligencia local pero que resultó tener efecto mucho más allá del lugar donde poseía su eficacia inmediata.

Todos aquellos que, de una u otra manera, se sentían conmocionados por el impacto de las patentes se propusieron imaginar soluciones muy rápidamente aplicables. En Brasil, incluso antes de la elección de Lula, esto condujo a la decisión de fabricar las triterapias en una empresa farmacéutica perteneciente al estado. La directora de esa empresa se transformó en una activista viajera para mostrar, con cifras en la mano, cómo la solución brasileña había permitido multiplicar el número de personas atendidas con un presupuesto total que disminuía en forma regular. En la mayoría de los países más pobres era materialmente imposible imitar a los brasileños, pero su ejemplo sirvió para movilizar las energías que posibilitaran la invención de soluciones originales. Así, una parte de la solución podía consistir en hacer competir a empresas de países como la India, capaces de

26. Para mayores detalles sobre lo que sigue, véase Philippe Pignarre, *Comment sauver (vraiment) la Sécu*, París, La Découverte, 2004.

fabricar genéricos. Por lo tanto, ¡era posible aprender a hacer jugar al mercado contra el mercado! En forma paralela, eso permitía obligar a la Organización Mundial de la Salud (que depende estrechamente de los estados) a cambiar los criterios utilizados para fijar la lista de medicamentos indispensables incluyendo algunos de los que ya fueron copiados aunque estén protegidos por una patente.

Estas "soluciones", evidentemente, nunca son definitivas: desde el 1º de enero de 2005 los países como la India o Brasil tuvieron que pasar bajo las horcas caudinas de la legislación internacional sobre las patentes. Las soluciones inventadas de manera pragmática nunca tienen garantías.

El caso es que la industria farmacéutica, que se creía la mejor protegida, ¡resulta la más expuesta! Lo que más teme bien podría estar ocurriendo: *la entrada de los medicamentos en la política*. Éste es un acontecimiento que debería tener un significado para todos los anticapitalistas. Los movimientos locales no sirvieron para "abrir los ojos" de aquellos que estaban "cegados" por sus ilusiones: *fabricaron el problema de una manera que no preexistía a sus esfuerzos*. Pero al precio de no hacer de la denuncia general contra la propiedad privada aquello hacia lo cual todas las luchas tendrían que referirse para ser eficaces. La cuestión no es renunciar al cuestionamiento de ese derecho, sino insistir en el hecho de que si ese objetivo hubiese sido el criterio para seleccionar a los "buenos" y rechazar a los "malos", el proceso de aprendizaje no habría tenido lugar.

Lo que activó el proceso fue el hecho de que la industria farmacéutica pretendió tener el derecho de reducir a nada las posibilidades de lucha de los países pobres contra la enfermedad. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que el costo anual del tratamiento farmacológico contra el cáncer de colon haya sido multiplicado por quinientos en cinco años? ¿Es preciso, en nombre de los medicamentos de mañana, respetar la escalada de los precios que se produce en una parte cada vez mayor en el famoso (y un poco fabricado) déficit de la Seguridad social?

Evidentemente, es posible afirmar que el agarre constituido por el abuso no toma el mal "en su raíz". De hecho, nadie es tan ingenuo como para creer que la industria farmacéutica haya sido "vencida". Pero se hizo una experiencia que sigue prolongándose, y cuyo alcance no tiene nada de periférico. Porque es en el lugar mismo donde la industria farmacéutica estaba en plena redefinición donde hubo un agarre, y ese agarre acarreó la producción de experticias susceptibles de hacer perder toda credibilidad a la idea de una globalización sostenida por leyes económicas inexorables. En la actualidad, el lazo de la globalización neoliberal con las armonías del mercado está deshecho y se ha establecido su lazo con una máquina de abusar y destruir, de la que nadie está protegido.

Pero lo más interesante es que ese lazo, justamente porque no permite comprender las cosas "en su raíz", allí donde todo suele equivaler a lo mismo, no define a los actores locales como teniendo que abrir ojos "finalmente desilusionados". Muy por el contrario, suscita actores que aprenden a pensar "con las cosas" contra las categorías generales. Un medicamento no es una molécula producida por el genio humano, para cuya fabricación el capitalismo explotaría a los trabajadores. La molécula se ha vuelto inseparable de su modo de fabricación y de distribución, y cuando entra en sociedad es capaz de transformarla en múltiples aspectos.

Bruno Latour llamó "ecología política" a esta entrada en la política de seres cuyo rol no puede ser reducido a ser una respuesta a las necesidades humanas. Desde lo nuclear, con los OGM, los medicamentos, y muchos otros casos más, la ecología política se inventa cada vez que esta reducción es reconocida como un obstáculo a la inteligencia que el mundo reclama de nosotros.

12

Suscitar nuevas conexiones

Nuestra idea de la politización es objetable, es una politización que deja muy poco lugar a las organizaciones políticas en cuanto tales, porque es producto de quienes *siempre* localmente, aprenden a resistir y a crear. ¿No es la condena del "hacer" propio de la política, tomada entre dos fuegos, por un lado las grandes manifestaciones que "abren el terreno", y por el otro los actores "locales", que lo ocupan?

El interés por las industrias farmacéuticas permitió exponer a la luz del día un secreto poco profundo: bastaba con leer la prensa especializada con la atención conveniente. De hecho, esa industria tardó cierto tiempo antes de hacer de las patentes una de sus principales preocupaciones. Y si lo hizo, a partir de los años ochenta, fue cuando tuvo que reconocer que había entrado en una fase de rendimientos decrecientes, cuando el ritmo de mercantilización de medicamentos innovadores comenzó a disminuir.[27] En otros términos, no es (solamente) por un apetito insaciable de la ganancia como se apuntaló en el derecho norteamericano, se solicitó su extensión internacional, y se utilizaron los grandes ciclos de negociaciones internacionales entre estados en la OMC para obtener que la fecha en la cual la legislación sobre las patentes fuera obligatoria para todos los países miembros. Fue porque se tenía miedo del porvenir. Previendo que cuando venciesen las patentes la llegada de los genéricos iba a poner en entredicho las ganancias en los países occidentales, no se podía

27. Véase Philippe Pignarre, *Le Grand Secret de l'industrie pharmaceutique*, París, La Découverte, 2003. [Hay versión en castellano: *El gran secreto de la industria farmacéutica*, trad. de Irene Agoff, Barcelona, Editorial Gedisa, 2005.]

aceptar que los márgenes de maniobra que todavía le garantizan las patentes fueran cuestionados en otros países.

En consecuencia, se abrió un paisaje muy diferente: el lazo construido entre ganancias realizadas gracias a los medicamentos ya comercializados y financiamiento de la investigación para medicamentos futuros, no era solamente el instrumento de una alternativa infernal que (en el caso de una epidemia catastrófica como el sida), era urgente aflojar; simplemente era mentiroso. Ciertamente, no era para proteger el proceso de innovación por lo que las industrias farmacéuticas utilizaban el arma de la patente, sino para solucionar su (relativa) esterilidad.

Se formulan entonces nuevas preguntas. Los enfermos africanos ¿deben pagar para que propongan aquello que las industrias farmacéuticas todavía saben hacer —nuevas réplicas de productos exitosos, puestas a punto y vendidas a precio de oro, y nuevos medicamentos de confort—, para que, tal vez, finalmente se abra el nuevo El Dorado que constituiría una "píldora adelgazante"? Y los mismos países ricos ¿deben aceptar reembolsar variantes fuera de precio ("la investigación cuesta cada vez más cara) sin que ni siquiera se controle la ganancia que aportan (aparte de la de volver a lanzar una patente)? A este tipo de problemas se consagraron organizaciones tan diferentes como Médicos Sin Fronteras o Public Citizen: ¿cómo financiar investigaciones sobre nuevos medicamentos sin pasar por la industria farmacéutica?

Para ocupar ese nuevo tipo de terreno y no limitarse a denunciar, hay que entrar en los laboratorios de investigación para aprender cómo los investigadores colaboran en la invención, cómo se determinan las prioridades, cómo se elaboran y seleccionan los programas de investigación, cómo algunos se abandonan, cómo se obtienen los financiamientos, cómo se construyen las justificaciones en forma simultánea al avance de los programas, creando un sentimiento de algo ineluctable. Cada lugar donde estaba prohibido entrar, donde se pensaba que se construían experiencias neutras, objetivas, independientes del uso que se hiciera de ellas, se convierte en un sitio

donde en adelante es imperativo ingresar para hacer que proliferen las experticias, para imaginar nuevos modos de financiamiento de la investigación, nuevas formas de puesta en común de las competencias, incluso la rehabilitación de competencias excluidas.

También algunos agricultores, gracias al asunto de los OGM, plantearon el problema de la "expropiación" de las prácticas de producción, selección y "mejoramiento" de las semillas por instituciones especializadas, públicas o privadas. Lo que tal vez ninguno de ellos puede ya hacer solo en la actualidad, pero que sus antepasados hicieron durante milenios, se refiera a las prácticas de mutualizar, de intercambiar y de poner en común, ¿no serían dichas prácticas capaces de hacerlo? En esta perspectiva, los saberes y las técnicas de los investigadores profesionales no se excluirían, pero ya no estarían en el puesto de mando, al "servicio" de agricultores impotentes y agradecidos.

En todos estos casos, las conexiones no preexisten, deben crearse. Y su creación puede interesar a algunos investigadores, constituir el tipo de prueba que distingue a quienes padecen de los "secuaces" que pondrían el grito en el cielo por el ascenso de la irracionalidad. Porque también ellos son "atacados": las posibilidades de investigación en los campos que dependen sobre todo de las disciplinas biomédicas o de la biotecnología (OGM por ejemplo) están directamente afectadas por las nuevas estrategias de apropiación de los procesos de innovación. Lejos está el tiempo en que esos procesos podían ser descritos por la sucesión de las etapas que consistían en "investigaciones llevadas a cabo en un medio académico", a partir de cuestiones determinadas por los intereses de las comunidades de investigación, luego "investigación-desarrollo" en un medio industrial o directamente pagada por las industrias interesadas, con patentes como broche final. Esta descripción nunca fue otra cosa que aproximativa, pero hoy en día la regla es más bien la confusión de los géneros (con todos los efectos perversos imaginables)[28]. Y,

28. Véase Sheldon Krimsky, *La Recherche face aux intérêts privés*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, 2004.

hecho nuevo, la definición de lo que puede ser patentado se extendió a tal punto que el paisaje de las cuestiones resulta afectado. Muchas vías de investigación están bloqueadas porque una etapa está bajo patente y porque, incluso si los investigadores recibieran el permiso de no pagar los derechos en el marco de sus investigaciones, sus logros y desarrollos caerían bajo los efectos de esa patente.

Cosa que comprendió con claridad la Asociación Francesa contra las Miopatías (AFM), que logró fabricarse una experticia susceptible de "entrar en los laboratorios" sin tener miedo de perturbar las costumbres de los científicos. Ella escogió no confiar las elecciones de atribución de los presupuestos —surgidos de la colecta organizada en el marco del Teletón[29]— a los científicos mismos, sino dejar la total responsabilidad a los representantes de las familias. E impuso una política particular de patentes para evitar el desvío por intereses privados de las investigaciones que financiaba. A diferencia de la industria farmacéutica, la AFM decide el patentamiento caso por caso, no para realizar un "retorno financiero sobre inversiones", sino para impedir que otros se apropien de la investigación y la innovación, convirtiéndose entonces la patente (de manera similar al caso de los programas informáticos bajo licencia GN)[30] en un medio de protección. Todo con un único objetivo: poner a punto nuevas terapéuticas lo más pronto posible y al menor costo.

Sin embargo, en su gran mayoría, los investigadores no se interesaron en esta invención de la AFM. Estaban muy contentos de disponer de recursos que se sumaban a los que el estado les atribuye, pero no dejaron de manifestar —la mayoría de las veces en voz baja— su rencor por verse desposeídos de las elecciones de atribución de esos

29. Programa televisivo anual de muy larga duración (a veces todo un día) creado en Estados Unidos en 1950, que se difunde en numerosos países y está destinado a recaudar fondos para la lucha contra enfermedades raras. En la Argentina hay un programa similar, que es *Un sol para los chicos* y se emite todos los años en el día del niño. [N. del T.]

30. Véase Perline y Thierry Noisette, *La Bataille du logiciel libre. Dix clés pour comprendre*, París, La Découverte, 2004. [GNU's Not Unix, sistema operativo de *software* libre patrocinado por la Free Software Foundation. (N. del T.)]

fondos suplementarios. Vieron en eso una amenaza para su autonomía: supuestamente el público no se inmiscuye en aquello que sólo debe depender de la objetividad y la racionalidad. Habrían querido que esos fondos se atribuyesen a sus laboratorios como tales, no a proyectos de investigación específicos, que implicaban entrevistas regulares con representantes de la AFM que siguen su avance.

Los científicos están acostumbrados a trabajar tanto con el estado como con empresas privadas. Aquí tenían la ocasión de trabajar con un público movilizado en función de sus propios intereses. Y aprovechar esta ocasión también habría sido una manera de prolongar el trayecto de aprendizaje, de plantear colectivamente, públicamente, en su propio modo, la cuestión de las patentes... antes de que ésta los controle. Habrían podido encontrar aquí los medios de no estar solos y de no mostrarse ingenuos frente a las nuevas proposiciones del estado que pretende reorganizar su trabajo sobre el modelo iniciado en los Estados Unidos a partir de 1980. Pero los científicos hasta ahora se resisten a una politización efectiva de sus prácticas, precisamente cuando saben que esas prácticas están en vías de ser directamente integradas a las estrategias económicas. Aparentemente, en todo caso por el momento, la mayoría prefiere aferrarse a la idea de que su pasado rol de "proveedores" de innovaciones era sin lugar a dudas apolítico, y padecer con ira o desesperación la redefinición de lo que el estado deja hacer al capitalismo.

Los trayectos de aprendizaje que se articularon alrededor de los OGM, de los que no hablaremos aquí, tropezaron hasta ahora con el mismo punto de bloqueo. Los biólogos y agrónomos de campo, cuyas prácticas en general no generan patentes, ciertamente entraron en ese trayecto, reivindicaron que su experticia, desdeñada hasta entonces, interviene en la definición de los riesgos ligados a los OGM. Pero el hecho de que el interés primordial de los OGM radique en el patentamiento de las semillas, que es su consecuencia directa, no constituyó una oportunidad para los investigadores especializados en biotecnología. De manera más general, es bastante

notable que muy pocos investigadores hayan protestado cuando, en Francia, la Academia de ciencias manifestó su oposición a la inscripción del principio de precaución en los textos constitucionales, so pretexto de que eso podría trabar el progreso.

Precisamente en un caso como éste las organizaciones políticas anticapitalistas podrían actuar: no denunciar, no generalizar lo que hacen los actores locales, sino inventar los medios de tomar el relevo y prolongar su trayecto. A ellos les correspondería trabajar en narrar ese trayecto, mostrar su novedad y su alcance, y también plantear la cuestión de las conexiones que no se hacen. Lo que significa otra manera de entender las quejas de los científicos, que no ratifica la consigna a la que ellos no saben cómo dejar de suscribir: ciencia = progreso. Lo que significa también no afirmar que "todo está vinculado", sino saber que toda relación es una creación, una "puesta en" relación, un acontecimiento creador del plan en el que ésta habrá de integrarse.

Lo que significa, por último, experimentar lo que implica entrar de lleno en la herencia de Seattle: aceptar que si otro mundo es posible, ese mundo requiere que también esas organizaciones aprendan a inmiscuirse en lo que supuestamente no les concernía, a salir del rol que se les asignó. Pero esto implica crear, contra las operaciones de captura capitalistas, protecciones nuevas y diferentes de aquellas que articularon con la herencia marxista al progreso.

13

Es muy necesario...

De no ser por el movimiento altermundialista, no hubieran tenido lugar los acontecimientos que hacen "temblar" si no al capitalismo, por lo menos a algunos de sus buques de bandera contemporáneos: las industrias farmacéuticas y las industrias agroalimentarias. Porque tales acontecimientos dependen de una lógica no de la movilización sino de la conexión, y la producción de conexiones implica un medio que se podría decir "activado", rebelde, o en todo caso escéptico frente a las justificaciones que antes "funcionaban". Claramente, como cada vez que se trata de activación, no es posible individualizar una causalidad directa. Pero sí es posible, y es importante hacerlo, observar transformaciones, como por ejemplo, el hecho bastante impactante de que los poderes públicos hayan tenido que abandonar su táctica favorita: oponer la violencia de los fanáticos al consenso democrático (en los años noventa ¿no se hablaba de "eco-terroristas")?

En el caso de los OGM, sobre todo, es significativo que la prensa haya descrito la manera en que la Comisión Europea se propuso pasar por alto las vacilaciones de los estados a propósito del fin de la moratoria, sin retomar la ecuación "biotecnologías = progreso humano" que la Comisión, por su parte, siempre utiliza. La idea de que el público está "en contra" de los OGM se impuso con una sorprendente facilidad, y esta oposición se presenta cada vez menos como un "miedo irracional"; se convierte casi en la voz de una "sabiduría" que estaba en vías de ser olvidada. Y las conexiones se prolongan, activando nuevos cuestionamientos "hacia atrás", a propósito de aquello que, aceptado ayer, ahora se vuelve intolerable, como por ejemplo los estragos producidos por los pesticidas.

Es llamativo el contraste con las cuestiones que se formulan en el nivel de los estados nacionales, sobre todo aquella de la reforma de los sistemas de jubilación. En este caso, lo que domina es el sentimiento de la fatalidad: habría que "dejar de soñar". Por cierto, el "todos juntos" que hizo resonar las ciudades francesas en 1995 anunció algo nuevo, que fue confirmado y reforzado por la manera en que se frustraron las expectativas de los secuaces. Según ellas, los franceses, molestos en su vida cotidiana por la huelga de los transportes públicos, iban a denunciar a esos funcionarios "protegidos" que les envenenaban la existencia. Y hete aquí que, contra toda expectativa y con una extraña alegría, se autoorganizaron (viaje compartido) o escogieron muy simplemente marchar, pero marchar "contra el mercado", contra la fatalidad de las "reformas" inscritas en el orden de las cosas, como les decían. Sin embargo, también hay que reconocerlo, los secuaces mediáticos muy pronto dejaron de farfullar, difundieron la imagen de franceses "que rechazan las sin embargo necesarias adaptaciones" —"¡Que les toquen la jubilación y ahí los tienen en la calle!"— e hicieron reinar la evidencia según la cual sería un problema para los gobiernos siguientes, porque la necesidad de la reforma era inexorable. Y el hecho de que hubiese podido parecer que las organizaciones políticas anticapitalistas hacían de la caída del gobierno una especie de fin en sí mismo no fue de mucha ayuda. En pocas palabras, no logró ser contrarrestada la sorda convicción según la cual si este gobierno cae, el siguiente, o el siguiente del siguiente, "con seguridad debería" retomar el esfuerzo necesario de reforma hasta que, finalmente, ocurra.

Y sin embargo, esa fatalidad no es otra que aquella de la conquista por el capitalismo de nuevos terrenos donde hacer proliferar alternativas infernales. La necesidad ineluctable de una reforma de las jubilaciones se justifica por el envejecimiento previsible de la población, por la injusticia que constituiría la carga que pesa sobre las generaciones futuras de trabajadores que deberían garantizar la vida a jubilados mucho más numerosos que ellos mismos. Por lo tanto, es necesario que los futuros jubilados acepten desde hoy aliviar esa

carga pagando una mensualidad en fondos de pensión por capitalización. También es necesario que acepten trabajar más tiempo, para reequilibrar las relaciones entre "activos" e "inactivos".

¡Pero los expertos que alegan un alargamiento de la vida llamada "activa" tienen mucho cuidado de poner su "solución" a prueba de la cuestión del subempleo! Lo que cambiaría la naturaleza de la solución que públicamente elogian: el alargamiento oficial de la vida activa, en efecto, se traducirá en una disminución de la mayoría de las pensiones calculadas sobre esa nueva base. En cuanto a aquellos que alaban a los fondos de pensión, se cuidan mucho de recalcar la manera en que pesarán sobre los trabajadores de mañana. Porque si hoy las pensiones son el producto de una distribución inmediata de las cotizaciones, aquellas de las jubilaciones "privatizadas" dependerán de las ganancias logradas por las empresas en las cuales habrán invertido los fondos de pensión.

La plausibilidad de los "es necesario", de las reformas "dolorosas pero necesarias" depende por completo de la ausencia de conexiones, de una detención del pensamiento. Finalmente, importa bastante poco que esa detención sea padecida o querida, puesto que la impresión difusa de fatalidad, a la que siempre es más difícil no someterse, forma parte de la obra de los secuaces. Y sin embargo, se sabe. Así, durante las "racionalizaciones" productoras de desocupados, los fondos de pensión norteamericanos se designan como responsables, en cuanto accionistas, de hacer pesar coerciones exorbitantes sobre las empresas europeas, imponiendo sobre todo un objetivo considerado como autodestructor del 15 % de retorno anual sobre la inversión. Pero lo que se convoca cuando se trata de explicar la degradación de las condiciones de trabajo, las destrucciones de empleo, las deslocalizaciones, la baja de la masa salarial, se olvida cuando se trata de la "reforma ineluctable" del sistema de pensiones.

Los fondos de pensión presentados por el conjunto de los estados europeos como solución son un caso típico de lo que en adelante ellos pretenden dejar hacer al capitalismo. Por cierto, se trata de

tomar una masa enorme de capitales que escapaban "injustamente" a los circuitos de valorización capitalistas, porque pasaban directamente de los trabajadores a los pensionados. Pero también se trata de hacer de la relación entre "activos" e "inactivos" un nuevo campo de maniobra y de divisiones infernales. Las cosas son mucho más claras cuando los fondos de pensión están constituidos de manera privilegiada con acciones de la empresa donde trabajaban los jubilados (ejemplo bastante frecuente en los Estados Unidos, con consecuencias que aparecieron públicamente en el momento de la quiebra de Enron, que acarreó automáticamente la quiebra de los fondos de pensión). La conexión en este caso es directa: cuanto más bajos son los salarios, más elevadas las ganancias y más rico el fondo de pensión. Los jubilados, por lo tanto, tienen interés en apoyar la "deslocalización" de su vieja empresa para garantizar la tasa de ganancia de la que depende la salud de sus fondos de pensión, y en consecuencia, las jubilaciones abonadas. Hasta el asalariado, futuro jubilado, se encuentra escindido entre intereses irreconciliables: en toda lógica, un día, como asalariado, se manifestará en contra de la deslocalización de su empresa, ¡pero la aprobará mañana, como futuro jubilado! Allí donde la jubilación por reparto crea solidaridad entre generaciones, entre activos e inactivos, los fondos de pensión crean un nuevo tipo de relación social organizada alrededor de una alternativa infernal producida de principio a fin.

Pero también se trata de una redefinición de lo que deben hacer a los estados. Porque los fondos de pensión pueden ser un instrumento eficaz para convencer a un gran número de asalariados de diferir la edad de su jubilación, a partir del momento en que el monto de su pensión vendría a depender de eso. La creación de fondos de pensión administrados por los bancos y las compañías de seguros (sobre el modelo del tercer nivel de cotizaciones instaurado en Francia por la reforma Raffarin-Fillon de 2003[31]) puede desembocar progresivamente en que el reparto no distribuya más que el

31. Una de las tantas reformas neoliberales de la jubilación: aumento de la edad jubilatoria, sistema de cuotas que incita a jubilarse más tarde, etcétera. [N. del T.]

equivalente de los mínimos sociales (el mínimo vejez[32]), como ya ocurre en Inglaterra. Todo el resto dependerá de los seguros suscritos individualmente por cada uno, es decir, de su *decisión libre y responsable*. Tenemos aquí el argumento que está en el corazón de todas las reformas actuales de lo que se llamó, inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial, el estado de bienestar. Allí donde la edad de la jubilación depende de una decisión pública colectiva, se convierte en el producto de una elección individual, y el estado tendrá la tarea de permitir que sobrevivan aquellos que hayan hecho una mala elección.

La situación es análoga a aquella de la reforma, igualmente "ineluctable", del seguro por enfermedad, justificado por el aumento "vertiginoso" de los gastos de salud. Una vez más, como en el caso de las jubilaciones, la solución propuesta consiste en desarrollar la responsabilización individual alejando toda idea de control político, colectivo, de los gastos. Las reformas tienen como objetivo definir la parte que depende de la Seguridad social en un modo tal que su aumento sea del orden de la tasa de inflación. Son los seguros complementarios los que van a soportar todos los aumentos futuros. Esto permitirá liberar los precios de algunos servicios hasta entonces supervisados, como el precio de los nuevos medicamentos o el de las consultas a un especialista... Con el viejo sistema había que encontrar el medio de decidir si la colectividad se hacía cargo de un nuevo tratamiento y a qué precio; en el nuevo sistema, dependerá de cada uno escoger "libremente" un seguro complementario. Por lo tanto, se escogerá un seguro y el monto de su mensualidad en función de los riesgos de los que "quiere" (o de los que tiene los medios de) verse protegido. El sistema en su conjunto habrá cambiado de centro de gravedad. Se habrá reemplazado una elección colectiva, pública, por un contrato privado.

La justificación común a todas las referencias de los sistemas de seguridad social es la necesidad de desarrollar la responsabilidad

32. Una prestación francesa creada en 1956 y simplificada en 2006 sin una contraparte de cotización, como complemento para personas mayores con bajos medios de existencia. [N. del T.]

individual: la libertad y las elecciones hechas "libremente" por cada uno y cada una serían la única forma de regulación eficaz. Es también, por ejemplo, la manera de justificar la reivindicación patronal de un abandono de todo límite a la duración semanal del trabajo: hay que permitir que aquellos que quieren ganar más trabajando más tengan la libertad de elegirlo. Los antiguos sistemas de seguridad social se habrían vuelto demasiado costosos e incontrolables; inducirían efectos perversos a los que sólo permitirían ponerle remedio los mecanismos de responsabilización individual. El verdadero progreso social no sería el fruto de elecciones colectivas sino la resultante automática de los millones de decisiones tomadas libremente por cada uno: yo puedo decidir trabajar más, cotizar para la renta vitalicia de mi elección, asegurarme contra riesgos...

En cuanto al estado, que ya no administraría más que los mínimos sociales, también tendría la función de responsabilizar, es decir, de moralizar, a aquellos que dependen de él. Una forma de poner bajo tutela, usualmente reservada a las personas incapaces de velar por sus propios intereses, ¿no es indicada para aquellos que hicieron una "mala elección"? Y por otra parte, ¿acaso merecen la ayuda que se les concede? Llegado el momento, le corresponderá al desocupado, al enfermo, al accidentado probar que realmente hizo todo lo posible para salir adelante, y por lo tanto que es merecedor. La distinción que se vuelve importante es entonces: aquellos que quieren salir adelante y los otros. Con la idea subyacente de que aquellos que quieren salir adelante siempre lo logran... Pero para ello es imperativo reducir las ayudas al mínimo, en monto y en duración, vale decir, no alentar a quienes no quieren salir adelante. Semejante sistema está amasado de psicología. Su lógica lo lleva a instalar cada vez más controles y a crear indicadores para justificar el rechazo de aquellos que no son suficientemente merecedores. Los secuaces se activan.

Si hemos bosquejado este cuadro es para dar la medida del problema: ¿por qué hemos resistido tan mal? ¿Cómo se ha podido dejar que se instale la idea de que era mejor confiar nuestro futuro a intereses privados ciegos, renunciar a toda posibilidad de definir

colectivamente lo que merecería el nombre de progreso? Porque la ausencia de conexiones nuevas no explica todo. Lo que se impone es el hecho de una desconexión. Se pudo tener la impresión de que habíamos llegado a un punto donde ni siquiera se sabía muy bien cómo funcionaban los viejos sistemas de jubilación por reparto y de seguro por enfermedad, ni aquello que los diferenciaba de los nuevos sistemas propuestos.

En Francia, en el curso de las luchas contra las reformas llevadas a cabo en 2003 y 2004 se percibió que una de las principales tareas era reaprenderlo, reapropiarse colectivamente de lo que parecía abandonado. Ya no era un saber compartido sino el privilegio de una administración, un saber inscrito en códigos, categorías, definiciones reglamentarias. Incluso aquellos que estaban encargados de administrar el sistema en nombre de los asalariados compartieron esa amnesia. Cuando algunos políticos, en el recodo de los ochenta, se pusieron a denunciar el "peso" de las "cargas patronales", es decir, de la parte indirecta del salario, eso no fue un escándalo para nadie. Sin embargo, se había lanzado la consigna: ¿quién no querría aliviar el peso que se descarga sobre "nuestras" empresas productoras de empleo? Está en la lógica de las "cargas" que se haga todo lo posible por bajarlas, mientras que, para el sentido común, la lógica de un salario (directo e indirecto) es aumentar. Por lo tanto, las palabras no eran neutras, sino que preparaban reformas destinadas a transformar en asuntos privados lo que había sido incluido en la esfera política por las generaciones precedentes.

Desconectar para reconectar de otro modo, al tiempo que se produce la impotencia de quienes padecerán las consecuencias de esta operación; fue esa proeza estatal-capitalista la que de hecho nos decidió a hablar de operación de captura bruja. Eran para nosotros las palabras (no las únicas, sin duda) capaces de transmitir, afectivamente, efectivamente, lo que ocurría, lo que ocurre, y lo que no se puede explicar por la debilidad de los individuos, su cinismo, su egoísmo o sus creencias, salvo que se participe en la operación bruja. Las palabras que no pueden ser pronunciadas sin obligar indisociablemente a pensar la producción de los medios colectivos de resistir.

14

Reactivar la historia

Si pudiésemos narrar cómo, en nuestros países, están en vías de producirse los medios colectivos para resistir a las "reformas" necesarias, tal vez no habríamos adoptado la posición de sondeadores. Tal vez el proceso nos hubiera convertido en aventureros. Habríamos experimentado el aprendizaje de aquellos que, pensamos, exigen esos medios, un aprendizaje del cual quienes confían solamente en la "acción" pensaron que podían abstenerse: aprender los antídotos contra lo que envenenó y sigue envenenando, la situación. Y el envenenador, aquí, es en primer lugar el estado, que nunca nos prometió nada porque, contrariamente a los políticos, el estado no tiene boca para prometer, pero que pide que nosotros le tengamos confianza como si estuviera obligado por una verdadera promesa. Se nos envenena en el mismo momento en que nos dirigimos a él para exigir que no traicione una de sus promesas.

Cuando los trabajadores se movilizaron por la defensa de los "derechos adquiridos", el veneno ya estaba presente. Exigían al estado que no traicione, que no se retracte de lo que había sido conquistado. Pero el peligro de la palabra "conquistado" es que se asocie con "obtenido", y no con "inventado"; y que se olviden las luchas que forzaron la invención, que crearon lo que hasta entonces, para muchos, era inconcebible. La escena está entonces dispuesta para la contestación: "Por desgracia, ya no tenemos los medios"; una respuesta del padre de familia a sus hijos cuando está arruinado o desocupado. También está lista para la presentación de testigos: "Miren a esos egoístas que no tienen más que esas palabras en la boca: 'Está conquistado, está conquistado, ¡que nadie lo toque!'. Con esto, ¿cómo quieren hacer una Francia ganadora?".

Son sólo palabras, habrán de protestar, pero las palabras hacen pensar o bloquean el pensamiento. La palabra "conquistado" pone al estado en posición de garantía, o exige que mantenga esa posición. Y le delega todas las responsabilidades por lo que respecta a las soluciones, desde el momento en que se respetan las conquistas. Peor aún, desalienta activamente que se conecten cuestiones, porque podrían desalentar la lógica de movilización que hacen prevalecer.

Por ejemplo, ¿es posible interrogarse legítimamente sobre las cantidades de medicamentos consumidos en un país como Francia (tres veces más que en los Países Bajos)? En la lógica de la "defensa de las conquistas", es asumir el riesgo de llevar agua al molino de aquellos cuyo proyecto es justamente racionar el consumo de bienes médicos. Se ha podido oír: ¿cómo se atreven a hablar de sobreconsumo en el momento en que a las familias más pobres les cuesta cada vez más trabajo recibir atención médica? Hay aquí como un límite impuesto a las cuestiones lícitas: en el momento en que se es atacado, hay que cerrar filas para ser creíbles y eficaces. El grito "¡Todes juntes!" ciertamente posee una fuerza, una alegría poderosa. Pero se trata de aprender a defender esa fuerza, esa alegría, contra cualquier forma de movilización que impidiera pensar con experiencias locales, por ejemplo, aquellas de las asociaciones de pacientes, o de los médicos que participan en la revista *Prescrire*[33], incluso con algunos trabajadores de la seguridad social y de las mutuales. A defenderlos contra toda forma de movilización que inspirara la desconfianza hacia lugares donde se reflexiona "demasiado". Si no está protegido, el "¡Txdxs juntxs!" se transforma rápido en un encantamiento.

Otras palabras se asocian con la necesidad de reapropiarse las posturas que fueron confiadas a los expertos estatales (o más bien a los expertos "conformes", ya que los expertos sindicales ahora a menudo están adaptados a los mismos razonamientos que sus colegas).

33. Revista independiente, sin publicidad y financiada íntegramente por sus abonados, que pertenece a una asociación sin fines de lucro y que regularmente denuncia tratamientos que carecen de efectos o que son directamente peligrosos. [N. del T.]

Esas palabras nos incitarán a entrar allí donde se prohibía ir, allí donde eso no nos interpelaba por ejemplo, en los laberintos del reparto de las grandes masas presupuestarias administradas por el seguro de enfermedad. ¿No se gasta demasiado aquí y no lo suficiente allá? ¿Cómo ayudar a los médicos a resistir mejor la presión de la industria farmacéutica? ¿Cómo atender a las personas mayores en instituciones para que no sean embrutecidas por la prescripción de psicotrópicos? ¿Cómo darse los medios para evaluar de manera confiable el valor de las nuevas moléculas carísimas puestas en el mercado? ¿Cómo, llegado el caso, imaginar otros modos de financiamiento de la investigación? ¿A quiénes hay que reunir para eso? ¿Con qué otras cuestiones conectar estos problemas? ¿Qué contra-experticias se pueden suscitar?

Tales palabras requieren otra manera de narrar nuestra historia, y por lo tanto de heredarla. Nosotros hemos dejado que la lógica del estado nos robe esa historia. Por supuesto, muchos de los que obedecen hoy a una movilización centrada en "¡El estado tiene que hacerlo!" recuerdan bien que en Francia la seguridad social no es sólo el fruto de una decisión estatal en la Liberación. Nació de la "nacionalización" de una institución ya existente: las mutuales. Pero es un poco como la prehistoria: lo que fue creado, pensado con las mutuales, es el objeto de una memoria muerta, no de una cultura viva compartida. Como si el estado hubiese entrado en su papel legítimo nacionalizando la invención.

La historia de una fabricación cuenta poco si el objetivo es que el estado retome su rol protector, o si toda la lucha contra las reformas adopta ese objetivo como horizonte. En cambio, es importante si la cuestión es conectar lo que el estado se apropió convirtiéndolo en su asunto, es decir, imponiendo sus modos de definición. Y entonces se trata de resistir a la historia "racionalizada", que se explica por sí misma, que transforma las faltas y las debilidades de las mutuales en otras tantas justificaciones para que el estado se haga cargo de ellas: ésa es la historia narrada por el estado, un estado que nunca vio con buena cara una autoorganización que pretendiera abstenerse

de él, no funcionar como uno de sus órganos. Un estado que buscó las ocasiones de poner todo bajo su control. Así, bajo el Segundo Imperio, se arrogó el derecho de nombrar a los presidentes de las mutuales. La cosa es generalmente "olvidada", porque en ese caso tuvo que terminar por retroceder. Pero para eso se necesitaron cincuenta años.

Cuando se trata del siglo XIX europeo uno se acuerda ante todo de la historia de la creación de los sindicatos y los partidos políticos. Pero la idea de que era posible oponerse a un sistema económico devastador, destructor de todas las antiguas solidaridades, una forma de asociación que funcionara según el principio "de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades", tuvo una importancia por lo menos igual de grande. Los primeros intelectuales del movimiento obrero fueron unánimes en ver aquí resumidas las ambiciones de lo que podría ser una sociedad diferente, el socialismo. Pero lejos de ser un principio abstracto, que remitiera a un futuro promisorio o a una utopía, fue un principio que podía ser puesto en marcha inmediatamente, en la forma de sociedades de socorros mutuos, la más famosa de las cuales fue la de los tejedores lioneses. Estas sociedades funcionaban en forma opuesta a las compañías de seguros establecidas en la misma época porque, en el caso de las compañías de seguros, se cotiza según los riesgos contra los cuales uno quiere estar cubierto, por un costo independiente de los ingresos. Sin contar que en el caso de las mutuales no hay que remunerar a los accionistas...

Una vez más, no se trata de idealizar esta historia, de pintar mutuales todas buenas y únicamente buenas. Su puesta bajo control estatal no dejaba de tener algunas muy buenas razones, además de garantizar la extensión del sistema a todos, es decir, de transformar en modelo general la reinvención mutualista de la relación salarial. Lo que queremos recalcar es que esta "victoria" también hacía resurgir una creación del movimiento obrero que no correspondía a la lógica estatal surgida de la Revolución y establecida por la República. Lo que queremos proponer a aquellos que describieran

la nacionalización de las mutuales como el remedio requerido por ciertas derivas es que quizá, como diría Péguy, el orgullo nos hizo tomar un paliativo por un perfeccionamiento.

La revolución francesa hizo desaparecer las formas de propiedad y de organización que interpelaban al espacio. Ya no habrá más que el individuo, en adelante ciudadano, por un lado y el estado republicano por el otro. Varias leyes —como la ley Le Chapelier[34]— proscribieron toda forma intermediaria entre propiedad y organización social. Entre éstas deben contarse las tierras comunales, no apropiadas, abandonadas al uso de todos. A menudo se llama "bienes comunes" a estas formas de no propiedad que eran un medio colectivo de prevenir la desgracia social y que se encuentran en formas diversas en todas las sociedades no igualitarias. Estos bienes comunes a menudo fueron amenazados, pero realmente se los puso entre dos fuegos y se los destruyó, en nombre del progreso, por la articulación estatal-capitalista. Marx da incluso al movimiento de los *enclosures*, supresión de los *commons* ingleses[35], un papel clave en el desarrollo capitalista. Y sin embargo, en ese caso no pudo decidirse a identificar una destrucción capitalista con la supresión de un obstáculo hacia el socialismo. Interrogado por una revolucionaria rusa sobre la índole progresista o no de la supresión de las tierras comunales rusas (el *mir*) amenazadas, Marx pareció vacilar y finalmente optó por la necesidad de defenderlas como punto de apoyo para una sociedad socialista.

En consecuencia, podría decirse que el movimiento obrero, en su fase de constitución junto con las mutuales, inventó a su manera un espacio de bienes comunes que, retrospectivamente, no carece de analogías con aquellos que fueron erradicados. Con la salvedad de que dicho espacio fue querido y conquistado: fueron *creados* los

34. Que el 4 de agosto de 1789 instaura la libertad de empresa. [N. del T.]
35. En su libro *En el tiempo de las catástrofes*, la propia Isabelle Stengers dice "Los *enclosures* hacen referencia a un momento decisivo en la historia social y económica de Inglaterra: la erradicación, en el siglo XVIII, de los derechos consuetudinarios que recaían en el uso de tierras comunales, los *commons*". [N. del T.]

medios *inmanentes* a la condición de asalariados para contrarrestar las fatalidades de la desgracia social y garantizar un ingreso a los obreros que, enfermos o accidentados, ya no pueden trabajar. Esos nuevos bienes comunes fueron formas de propiedad colectiva que no intentaron situarse en una exterioridad radical respecto del entorno capitalista. Pero como los *commons* ingleses, que fueron acusados por los propietarios terratenientes de obstaculizar los esfuerzos de racionalización productivista, pueden ser "acusados" de sustraer a los mecanismos de "valorización del capital" los flujos de dinero que éste intenta recuperar hoy.

En efecto, la manera misma en que recolecta y opera la distribución de las riquezas es la forma en que el mutualismo, con el correr del tiempo, logró redefinir parcialmente la relación salarial y hacerla deseable para otras categorías sociales, lo cual era de todos modos inimaginable. Sin embargo, esto no significa que esa reinvención de los bienes comunes poseyera en sí misma una fuerza suficiente para que su devenir fuera indiferente a la manera en que esos bienes serían administrados. Por el contrario, sus debilidades propias, pero sobre todo la historia que siguió a su nacionalización, muestran a las claras que no podía mantenerse y desarrollarse sino a condición de ser acompañada, cultivada, capacitada para florecer en nuevas iniciativas.

De esta historia, hoy remitida a una prehistoria superada, queda en Francia una huella tenue en la fórmula casi unánime y ritual: no hay que "estatizar la seguridad social"... ¡incluso cuando se está en vías de hacerlo! Porque el estado se ha convertido en un punto de pasaje obligado; sólo a él le podía corresponder hacer obligatorio el sistema, imponer la retención de la parte, luego llamada indirecta, del salario, y a partir de entonces todo cambio deberá pasar por él. Momento de fuerza, de triunfo y, al mismo tiempo, creación del lugar preciso donde el estado podrá intervenir, mediar en el sistema, someterlo, redefinirlo.

Desde su establecimiento se había creado un montaje inestable: por un lado, un sistema dependiente *de facto* del estado, por el otro, mutuales reducidas al rol de "complementarias" y tentadas para

funcionar cada vez más como seguros privados. Algunas mutuales conservarán el principio de una cotización que sólo depende del ingreso y que da paso a los mismos derechos para todos (es lo que ocurre con la primera de ellas, la Mutual general de la Educación nacional). Con el correr de los años y de las reformas, muchos otros escogerán modos de suscripción específicos (se escogen los riesgos contra los cuales se quiere —o más bien se puede— uno asegurar y de los que depende el nivel de la cotización). Pero la historia del mismo sistema pronto tomó el aspecto de un *hold-up* progresivo (en nombre del progreso): de la gestión por los representantes electos por los asalariados se pasó en 1967 a la cogestión, que dejaba la mitad de las bancas de los consejos de administración a la patronal, antes de suprimir toda elección (las últimas tuvieron lugar en 1984) y de proponer que se confíe la gestión a una "alta autoridad" compuesta por "expertos independientes".

A partir de entonces la historia puede narrarse de una nueva manera. Las intenciones y las razones importan poco; sin lugar a dudas, la República logró absorber un modo de propiedad "intermediario", es decir, producir la amnesia de los herederos de los inventores de la mutual, convertidos en "cualquieras", beneficiarios de un derecho adquirido. En la actualidad, cuando la "paz social" —que el estado siempre está en la obligación de garantizar— cambia de definición, porque se trata de dejar que los intereses privados finalmente se adueñen de aquello que las mutuales habían sustraído a su empresa, los cualesquiera son llamados a salir a la calle, por supuesto, indignados de que se atrevan a "tocar a la Segu", pero sin otra fuerza que la de esa indignación.

No juzgamos: no decimos que fue un error hacer obligatorio el sistema; tampoco que aquellos que pusieron de acuerdo para conferir al estado un rol paternal, protector, sabían, eran cómplices. Y tampoco queremos oponer buenas intenciones subjetivas y complicidades objetivas, definidas a partir de un saber dominante. Sólo decimos que todos nosotros, todas nosotras, que nos beneficiamos con la herencia de las mutuales, no supimos que debíamos seguir

creando para protegerla de la captura. Esta captura ocurrió no bien la gestión de la herencia se definió como un problema "técnico", fuera de la política, es decir, no bien nosotros, o nuestros padres, confiamos en vez de aprender cómo "dar gracias" por haberla prolongado. Dejamos que lo que se había vuelto obligatorio se convirtiera en "normal", a cargo de los secuaces expertos, sin cultivar la otra dimensión, no estatal, del término obligación: lo que hace que seamos deudores, lo que obliga a pensar.

En esta historia hay una lección que tiene valor de definición, en el sentido pragmático, vale decir, operativo, del término. Esta lección recae en la asimetría entre la intencionalidad propia de lo que llamamos un sistema brujo y las (en ocasiones buenas) intenciones de aquellos y aquellas a los que captura. Esta asimetría constituye en veneno la normalidad amnésica que se instala con el dejar hacer, es decir, con la tentación —que uno puede saber engañosa pero que es casi irresistible— de tener confianza.[36] En forma correlativa, precisamente eso que permite resistir a la captura es un proceso exigente de fabricación, de conexión, de creación de problemas nuevos.

Por eso pensamos que Deleuze había tenido un punto de vista atinado cuando, en 1985, se atrevió a no abandonar los términos frecuentemente de izquierda y de derecha. Más que renegar de ellos, cosa que puede conducir a la trampa del "ni izquierda, ni derecha" que propone la virginidad de una nueva partida, las "recreó" afirmando que entre la izquierda y la derecha lo que importaba no eran las diferencias de convicción o de valores, sino una diferencia de naturaleza. La "izquierda" no existe sino en la medida en que aprende a resistir a aquello que a la "derecha" le basta con aprovechar. "La izquierda —escribe Deleuze— necesita que la gente piense", y su rol, esté o no en el poder, "es descubrir un tipo de problema que la derecha quiere ocultar a cualquier precio"[37].

36. En la cuarta parte hablaremos de "dar un voto de confianza". A diferencia de "tener confianza", que tiene que ver con "encomendarse a", el acento será puesto entonces en la expectativa.
37. Gilles Deleuze, *Pourparlers*, París, Minuit, 2003, pp. 173-174. [Hay versión en castellano: *Conversaciones*, trad. de José Luis Pardo, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1994.]

CUARTA PARTE

Tener necesidad de que la gente piense

15

Un grito

"Necesitar que la gente piense". Nosotros entendemos esto como un grito, inseparable de ese otro grito, "¡Otro mundo es posible!". En nuestra opinión, tales gritos tienen la eficacia de hacer sentir la masa de las renuncias, de los "es muy necesario" que nos separan de eso que Deleuze llama pensamiento. ¿Qué designa a "la gente" cuya ausencia de pensamiento hace gritar? No son solamente los innumerables secuaces del capitalismo o del estado, porque también pueden ser quienes los denuncian. Le puede tocar a alguien, a ustedes y a nosotros. En todo caso, no preserva a nadie, y sobre todo no a los "pensadores", a los diplomados del pensamiento. Bien podrían ser quienes pretenden pensar "en nombre de la gente", como si el hecho de que sea necesario "representar" a quienes "no piensan" no fuera en suma más que un problema secundario respecto de lo que prevalece: que acepten que quien piensa en su nombre tiene razón, es su "cabeza pensante". "Tener necesidad de que la gente piense" es el grito de aquel o aquella que sabe, que siente que está viviendo en un mundo envenenado, embrujado, que envenena, que embruja. Y sabe que no hay razón que valga más allá de la manera en que esa razón tiene o no necesidad, para valer, de que la gente a quienes involucra piense.

Es por eso que pensamos que hay que negarse a transformar el grito "¡Otro mundo es posible!" al programa que describe "ese otro mundo que queremos". Porque ese programa debería o bien parecer utópico, o ignorar la incógnita primordial de toda situación: la diferencia que puede crear el acontecimiento por el cual la "gente" se adueñe de un problema que los atañe. Y realmente se trata de un

acontecimiento, no de la restauración de lo que sería una especie de derecho general sobre el que uno podría preguntarse qué lo traba, qué puede en verdad "impedir que la gente piense"

Por esa misma razón no nos gustan las teorías de la alienación, obsesionadas por el hecho de que la "gente" parece incapaz de "tomar conciencia" de la verdad de su situación. Supuestamente, quien plantea así el problema sabe un montón sobre esta verdad: no necesita que la gente piense, más bien lamenta que la verdad que él posee, y que en rigor debería valer para ellxs, no les ilumine. Cuando propusimos identificar el modo de existencia del capitalismo con el de un sistema brujo, no se trataba de dar otro nombre a la alienación. Intentamos plantear el problema en un modo que no fuera el de un diagnóstico que separe a quien lo dice de quien lo oye, sino de un diagnóstico pragmático, inseparable de la cuestión de los medios adecuados.

La diferencia que importa pasa sobre todo por el papel que se da a las palabras. Teorizar la alienación es utilizar palabras que están hechas mucho más para poner de acuerdo a quienes se plantean el problema a propósito de lxs otrxs, que para transmitirlo con prácticas pertinentes (una sola solución, monótona: la "toma de conciencia"). Un poco como los psiquiatras, cuyos diagnósticos cumplen centenares de páginas del DSM[38], pero cuyos medios de intervención son desesperadamente monótonos: píldoras y psicoterapia. En cambio, nombrar la brujería es utilizar una palabra que nadie puede pronunciar impunemente, manteniéndose a distancia de aquello que él o ella diagnostica. Es iniciar un proceso en un modo cuya verdad no radica en el acuerdo de los especialistas sino en la manera en que el diagnóstico obliga a aquel o aquella que lo transmite.

38. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales, realizado por la Asociación norteamericana de psiquiatría), un verdadero "herbario" de los trastornos mentales, cuyas ediciones sucesivas persiguen la ambición de que todos los psiquiatras del mundo, frente a un mismo enfermo, formulen un mismo diagnóstico.

"Necesitar que la gente piense" implica primero prestar atención a las palabras que permiten que aquel o aquella que pretende pensar se abstenga del pensamiento de los otros. La palabra "víctima" es de aquellas: en la medida en que uno se las ve con "víctimas", se tratará de defenderlas, inclusive (y a menudo sobre todo) contra ellas mismas. Por supuesto, defender a las personas indocumentadas por ejemplo, en cuanto "víctimas de una política infame" es en sí perfectamente legítimo. Pero no está particularmente "a la izquierda" en el sentido de Deleuze. Es decir, en el sentido de no aceptar las situaciones tal y como nos son propuestas: siempre envenenadas, conduciendo siempre hacia las alternativas infernales.

Formulemos la cuestión de otro modo: después de la notable movilización para defenderlos, ¿qué hemos aprendido de las personas indocumentadas? ¿Cómo aprendimos a pensar con ellos todo lo referido a sus migraciones? ¿Se convirtieron para nosotros, no ya en un grupo anónimo definido por una constante estatal, sino en miembros de *grupos particulares* que tienen historias y proyectos distintos con los que hay que poder negociar con el objeto recibirlos dignamente? Un migrante procedente de Malí, o de China, no es en absoluto la misma cosa; quienes efectivamente consagraron sus esfuerzos en sostener a personas en situación irregular bien lo saben. Pero la cuestión es política, recae en lo que ese saber puede producir. Mientras no aprendamos a definir a quienes migran de otro modo que globalmente, como "indocumentadxs", haremos abstracción de esas cuestiones. De manera que no tendremos necesidad de que piense y se sientan habilitadxs a no presentarse ya solamente como víctimas.

Hay algo peor, por supuesto, y es cuando pegamos la etiqueta "víctimas" a personas que no se presentan como tales. Ayer eran los consumidores de drogas ilícitas, pero la mayoría de las veces son mujeres, ¿quién se va a asombrar? Prostitutas o chicas con velo, que llegado el caso habrá que salvar "a pesar de ellas mismas", que son a tal punto víctimas que todo lo que dicen puede ser considerado como nulo y sin valor. Existen textos bastante obscenos donde personas llamadas de izquierda "se niegan a avalar el argumento de la libre elección" porque supuestamente

ocultan las "dinámicas sociales e están operando". Palabra de juez, de quienes saben y que, llegado el caso, con el alma en pena y tal vez pronto con el alma capturada, se propondrán aplicar un reglamento o una ley. La cuestión no es en absoluto que haya que someterse al argumento de la "libre elección", aceptar el "es mi elección" como palabra de verdad. La cuestión es el dilema insoslayable que envenena el pensamiento: ya sea aceptar su libertad u oír la reivindicación de la libre elección como la manifestación de la dificultad de reconocerse como "víctimas".

Hablamos aquí de "nosotrxs", no de los secuaces constructores de alternativas infernales, de "nosotrxs" en la medida en que somos vulnerables a la captura productora de secuaces, precisamente cuando nosotros nos presentaríamos eventualmente como en lucha contra las injusticias de este mundo. Por eso el grito de Deleuze, la "necesidad de que la gente piense" también nos involucra, ya sea que nos definamos como "de izquierda", que denunciemos la traición de "la izquierda", o que afirmemos la vacuidad de dicho término.

"Tener necesidad" no significa afirmar que hay que sustraerse en una situación cuando la "gente no piensa", sino que requiere evitar todas las palabras, todas las justificaciones que consoliden el modo en que se caracteriza esa situación. Se trata de lograr que se produzca el hecho de que las palabras que caracterizan semejante situación no se sostienen sino por defecto, aprovechan que ese acontecimiento, "ser capaz de pensar", no tuvo lugar. Se trata de resistir, probablemente, pero en un modo que no transmita solamente el hecho de que el problema está mal formulado (es bastante fácil), sino en primer lugar y sobre todo que nadie posee la definición de lo que sería el "verdadero" problema, porque ése necesita que la "gente", aquellos que deberían ser los protagonistas del problema, piensen.

Las feministas negras norteamericanas formularon la pregunta: "¿Es posible, con las herramientas del amo, demoler la casa del amo?". Tenemos aquí una cuestión crucial, lacerante. Porque la respuesta no puede reducirse a un simple cambio de herramienta. Los amos, nuestros amos, no sacan su poder de una herramienta particular, sino

más bien de una definición de la herramienta, de la relación con la herramienta, que la convierte en un instrumento neutro, indiferente a la mano que lo maneja, que designa a todos sus usuarios como intercambiables. El pensamiento, en el sentido de Deleuze, plantea el mismo problema. No es el "mismo pensamiento" según ratifique categorías estereotipadas, con "vocación consensual", surgidas de dilemas ineludibles y de alternativas infernales, o que es solidario de trayectos de aprendizaje siempre locales, nunca generalizables como tales.

Con el objeto de nombrar esta diferencia, tomaremos la distinción que Deleuze y Guattari propusieron entre "mayoría" y "minoría"[39].

Mayoritario es todo pensamiento, toda posición que se considere "normal" y que defina toda divergencia como un desvío de la norma, es decir, como lo que debe ser explicado (ella piensa así porque es una mujer). Minoritarios son los grupos a los que no se les podría ocurrir el deseo, hasta la idea, de que todo el mundo sea como ellos. Diremos que todo pensamiento que se defina como válido "legalmente" —independientemente del hecho de que las personas a las que sin embargo concierne sean capaces de pensar—, y que toda herramienta que pretenda ser "neutra" por lo que respecta a esta diferencia, son "mayoritarios". En ambos casos, el pensamiento o la herramienta están marcados por el tipo de economía que permite juzgar una situación, que también define a la "gente", independientemente de lo que piensen de esto, como medios para un fin que es definido para ellos, pero sin ellos.

La mayoría no pasa por el número. Un grupo puede ser minúsculo y mayoritario, basta para eso que los temas que propone se definan como "legalmente" válidos para todos. Correlativamente, si lo que Deleuze y Guattari llaman minoría no piensa en volverse mayoritario, no es porque cultivara de manera egoísta su particularidad, sino porque aquellos y aquellas que pertenecen a esta minoría conocen

39. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, París, Minuit, 1980, sobre todo pp. 356-358. [Hay versión en castellano: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1988.]

el lazo entre pertenencia y devenir. Contrariamente a la toma de conciencia, la experiencia del devenir no trae aparejado el sueño de su generalización. Quienes conocieron un devenir alpinista o matemático no sueñan con un mundo poblado de alpinistas o de matemáticos. Si piensan en otrxs, siempre será en otras minorías, con las cuales serían posibles algunas conexiones, encuentros y alianzas que no homogeneizan lo heterogéneo sino que dan a cada uno nuevas potencias de actuar y de imaginar. De fabular.

Puede comprenderse aquí el alcance y los límites del papel de sondeadores que intentamos mantener. Los meros enunciados generales recaen en lo que nos envenena. No podemos dar respuesta a las "grandes cuestiones", sobre todo a aquellas que preocupan a los herederos de Marx. No tenemos ninguna gran teoría, sino la preocupación de encontrar las palabras para no aplastar el presente. Sólo sabemos que los discursos que describieron a esa clase obrera como una gran fuerza independiente de cualquier medio, definida por una vocación universal desde su inicio, es decir, por una "buena voluntad" intrínseca, nos encerraron en las categorías de la fidelidad o de la traición, nos tomaron como rehenes.

No tenemos tiempo que perder con los pobres sustitutos que se proponen en estos tiempos, los "ciudadanos" o la "sociedad civil", promovidos al estatuto de inmensa fuente de sabiduría y de soluciones. En la actualidad la escuela, a la que se confía las queridas cabecitas morochas, rubias o pelirrojas por tan largos años, descubre que en el pasado no pudo producir el tipo de ciudadanía mínimo, consensual y tranquilizador cuya carga había asumido sino gracias a una confianza compartida en el porvenir, el progreso, el mérito. Sin esta confianza, que la escuela aprovechaba sin poder inspirarla, ya no sabe cómo funcionar. Las evidencias mayoritarias hacían como si fuera "normal" lo que nunca cae por su propio peso: la producción de personas capaces de pensar. La idea de un ciudadano pensante, responsable y desinteresado, figura de una legitimidad inalienable, hoy confiscada pero que bastaría con recuperar, es una ficción muy poco interesante.

No basta con denunciar una mentira, como si de ello pudiera deducirse la verdad. No hay simetría entre mentira y verdad cuando la verdad no es disociable de un devenir. Toda mayoría, incluso si se trata de un grupo cuantitativamente ínfimo, siempre define una situación a partir de generalidades que la superan, por eso siempre fabrica rehenes. Pero el devenir nunca se produce "en general", por la liberación de los rehenes. Las obligaciones que dan a una situación el poder de hacer pensar no se decretan, se cultivan.

16

Intersticios

El estado cultiva el arte pragmático de particularizar los problemas, como largo tiempo ocurrió en los Países Bajos. En el pasado se pudo envidiar la flexibilidad inteligente del estado holandés frente al surgimiento de nuevos problemas como el de las drogas.[40] Y sin embargo hay que afirmar también que lo que se deja al estado siempre es redefinido por el estado, en los términos de su propia percepción. Y que las categorías de las percepciones estatales siempre significan un poner fuera del juego las dinámicas minoritarias, un sacar de la dimensión política a lo situacional. Por eso el grado cero de la política, su forma mayoritaria, es la reivindicación de que el estado cumpla con sus responsabilidades. Nunca se pone una situación en política sin saber que se "hace" política, porque abandonar ese grado cero es pasar de una posición con vocación mayoritaria, neutra, a la construcción minoritaria de un problema.

No hay que confiar en el estado. Sin embargo, en el medio malsano que es el nuestro, nunca se pone la suficiente atención. En todo momento pueden surgir oposiciones, así como encontrarse entre la espada y la pared o tener que seleccionar entre los puros y los traidores. Así, si se identificara "no confiar en el estado" con el imperativo "una sola vía de salvación, lo que escapa al estado", toda definición de situación sería tomada como rehén por un imperativo general, y el más temible de todos: el que arma a los adeptos de la pureza. Por eso nos gusta la imagen del intersticio. El intersticio no se define ni en contra ni respecto del bloque al que sin embargo pertenece. Crea

40. Véase Isabelle Stengers y Olivier Ralet, *Drogues. Le défi hollandais*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, Le Plessis-Robinson, 1991.

sus propias dimensiones a partir de los procesos concretos que le confieren su consistencia y su alcance, aquello sobre lo cual recae y aquello para quien es importante.

Qué puede hacer un intersticio es una incógnita, con la salvedad de que la noción de intersticio requiere el plural. La belleza de la ciencia de los materiales, en su caso, es el hecho de haber vuelto irresolubles las grandes relaciones de causa a efecto, porque aprendió a dirigirse a los materiales como un medio para intersticios, fallas o fisuras. La cuestión de saber de qué es capaz un material cuando se le aplica una tensión —recuperar luego su forma original, permanecer plegado, romperse— depende de los intersticios, pero ningún intersticio tiene en sí mismo el poder de causar cualquier cosa. El intersticio, en efecto, no responde, sino que suscita nuevas preguntas. Y estas preguntas —por ejemplo, ¿dónde se detiene un intersticio?, ¿dónde se encuentra la indiferencia del bloque a aquello que lo desune?— carecen de una respuesta general, independiente del proceso concreto que define el bloque como medio para los intersticios. Es este hecho de ser irresoluble lo que nos interesa, porque se opone a los juicios *a priori* que desmembran las dinámicas minoritarias a golpes de dilemas insoslayables "o bien... o bien...". Formular tales preguntas es aprender a "pensar por el medio"[41].

Antes de la intervención de los "colectivos de autoayuda" de los usuarios de drogas ilícitas, los buenos espíritus, con justa razón, podían afirmar que la cuestión de las drogas no era más que un síntoma, que el "verdadero" problema era la pobreza, la exclusión, el malestar de los suburbios, etc. Tenían "razón", por supuesto, porque sus razones permitían denunciar lo mentiroso de la cruzada antidrogas que movilizaba a polis, profesionales psi, asistentes sociales, jueces y hasta "pensadores", grandes intérpretes de lo que significa tomar drogas (por supuesto ilícitas). Pero esas razones también se

41. Retomamos aquí la expresión, y un poco del pensamiento, de Gilles Deleuze (véase Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*, París, Flammarion, 1977). [Hay versión en castellano: *Diálogos*, trad. de José Vázquez, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1997.]

asociaban con la identificación de los interesados con víctimas, no con protagonistas de una situación que era la suya.

Cuando en los años noventa se crearon en Francia las asociaciones "Reducir los daños" y "Autoayuda de los usuarios de drogas" (ASUD)[42], cuando los "toxicómanos" se caracterizaron como "usuarios no arrepentidos de drogas ilegales", no víctimas sino *ciudadanos como los otros*, la mano cambió. No las leyes, por cierto, sino el "medio", la manera en que esas leyes son vividas por muchos protagonistas: dejaron de ser autoevidentes y fueron encaradas como productoras de la mayoría de los efectos hasta entonces atribuidos a las drogas y utilizados para justificar su prohibición. Pudo comenzar un proceso de aprendizaje, que recayó en lo que importaba a aquellos y aquellas a quienes ese proceso había resultado capaz de reunir. Y este proceso, por minoritario que fuese (evidentemente, la mayoría de los "drogadictos" no formaban parte), contribuyó a transformar la mirada de muchos participantes sobre el "todo drogadicto" —si algunos pueden hacerlo, entonces estamos obligados a pensarlos a todos de otro modo—, a darles un agarre allí donde padecían, allí donde parecían destinados a transformar el "es muy necesario" en credo, el credo de los "secuaces". En pocas palabras, uno de los efectos de la intervención de los colectivos de autoayuda fue mostrar que uno puede estar equivocado al tener razón, cuando esa razón, mayoritaria, hace abstracción de lo que formula los problemas y de cómo los formula.

Hablamos de un problema *que reúne*, no de un problema *por resolver*. Porque una de las generalidades más mortíferas es la confusión entre la fabricación del problema y su solución tal y como es exigida por quienes preguntan: "Pero ¿qué proponen ustedes?". El que formula esta pregunta se ubica en el "bloque" porque, a menudo con buena voluntad, se trata de preguntar al intersticio lo que permitirá cerrarlo. Pero la reanudación de esta pregunta, en el seno del intersticio, forma parte de la fabricación de dicho intersticio, de no ser

42. Véase Anne Coppel, *Peut-on civiliser les drogues? De la guerre à la drogue à la réduction des risques*, París, La Découverte, 2002.

así habrá una desunión productora de rehenes, una selección entre los "puros" y los "traidores" en potencia: entre aquellos para quienes sólo cuenta la diferencia que hay que mantener entre el intersticio y el bloque y aquellos que sean sospechosos de considerar, o de aceptar, el cierre del intersticio. Lo que importa es la creación de las maneras de hacer y de pensar que se resisten al imperativo de tener que responder a la cuestión en los términos en que ella se formula, de las maneras de mantener viva la memoria de algo bastante simple: en general, hay razones para desconfiar de quien plantea semejante cuestión. El estado que, llegado el caso, se vuelve todo oídos, no es un buen padre de quien uno estaría legítimamente autorizado a esperar comprensión, al que se debería lealtad.

Sin embargo, no se trata de definir al estado como Enemigo, prestándole así una coherencia, una personalidad de la que carece. Siempre se las ve uno con funcionarios que trabajan bajo el imperativo del "es muy necesario", pero no todos, no todas son "secuaces": bajo la prueba de la posibilidad de hacer las cosas de otro modo, algunos/algunas son susceptibles también de vacilar, de ser infectados por un precario sentido de lo posible. Es a la vez una oportunidad y una trampa. Nunca hay que confiar en la buena voluntad de aquellos que son y siguen siendo actores de los órganos del estado; pero ponerlos entre la espada y la pared, pedirles que traicionen, es contribuir a convertirlos en "secuaces". Es excluir *a priori* la existencia, siempre precaria, siempre pensable, nunca "natural", de posibilidades de crear, vale decir, de fabricar una inteligencia de lo heterogéneo como heterogéneo, donde cada término es una ocasión para el otro de experimentar su posición un poco de otro modo.

Una política de los intersticios, pues, debería cuidarse de todo juicio general que recaiga en la diferencia entre intersticio y bloque, entre el "verdadero" intersticio y lo que habría sido "recuperado". La fabricación de un intersticio crea, a su cuenta y riesgo, su "medio", la manera en que se distinguen su "interior" y su "exterior". La trampa que llaman "recuperación" designa el momento en que el exterior redefine el interior en sus propias condiciones, y esto bajo

el dominio de los "es muy necesario" que ratifican la norma común, mayoritaria. Pero no basta por ejemplo que una asociación reciba una ayuda del estado para que sea condenada como "recuperada". Puede serlo, por cierto, y sobre todo si las relaciones de actividad exigidas por los poderes públicos, en vez de ser la ocasión de un mantenimiento inteligente y deliberado a distancia, se convierten en el momento en que se deben rendir cuentas y someterse al tipo de cuentas que exige el estado. Lo que era intersticio se ha convertido entonces en "órgano", dando al estado nuevas posibilidades de percepción y de acción. Pero la misma cuestión del informe de actividades puede convertirse en materia de fabricación política lograda. El intersticio, entonces, supo ser la ocasión que constituye una prueba, que logra crear una diferencia entre los "secuaces" estatales diligentes y aquellos y aquellas que, gracias a él, hacen la experiencia de que les resulta posible convertirse en partes activas, en su modo propio, de lo que se aprende. Y esto sin tener que hacer una elección heroica cuya imposición es como un secuestro y permite oponer a los "puros" y a los "condenados".

Un intersticio nace a menudo de una ruptura, pero también puede nacer de una operación de obstrucción. Tomemos el ejemplo de lo que se puede llamar hoy el "acontecimiento OGM", es decir, el hecho de que, en su caso, el consenso anticipado, fundado en la consigna "innovación técnico-industrial = progreso", fue malogrado e impugnado políticamente. Por cierto, se puede afirmar que las "conferencias de ciudadanos" que fueron inauguradas en esta ocasión tenían como primer objetivo "tranquilizar", restaurar el consenso al reconocer la legitimidad de las inquietudes y la necesidad de tomarlas en cuenta en la "gestión" de la innovación. El tema no era llevar al debate público lo que atañe solamente a los *stakeholders*,[43] aquellos que representan los verdaderos intereses, muy ciegos, muy

43. Los "depositarios de una postura", o las "partes interesadas", nos dice el diccionario. No es anodino señalar que, en la jerga gerencial "moderna" (inclusive en francés), los *stakeholders*, "asociados" de la empresa (sus asalariados, sus clientes, sus proveedores), serían las réplicas virtuosas —que no serían suficientemente escuchadas— de los *shareholders*, sus accionistas siempre sospechados ...

egoístas, que definen la innovación en cuestión. No se trató de dejar que algunos "irresponsables" interrogaran la manera en que, por ejemplo, se define la producción agrícola en nuestros países, y las consecuencias de esta definición no sólo aquí sino también en otras partes, en los países cuyo "desarrollo" supuestamente deseamos. Tranquilizar al público, ciertamente, pero sobre todo no plantear un problema político.

Algunxs aprovecharon la oportunidad de esta operación de obturación, y el "descubrimiento" que trajo con ella: si son consultados en un modo que no presuponga la pasividad reactiva, "cualquier ciudadano" es capaz de formular preguntas molestas y salir del papel de ignorante inquieto que se le suele atribuir. Un intersticio muy interesante se abrió en el bloque de los sociólogos profesionalmente consagrados hasta entonces al rol de intérpretes de las "percepciones que tiene el público de los riesgos". Es decir, en términos más crudos, al rol de especialistas de la distribución, según los parámetros pertinentes, de las diferentes maneras que tiene la "gente" de "imaginarse" que hay riesgos. Algunos sociólogos aprovecharon la ocasión y pusieron en marcha dispositivos de consulta para favorecer los procesos de construcción de posiciones y de preguntas, en vez de interesarse una y otra vez por "explicar" la opinión en términos de influencia, de *habitus* o de dominio.[44]

Se dirá: ¿qué pueden hacer algunos sociólogos contra lo que va a obturar el intersticio abierto por el descubrimiento de que los ciudadanos son capaces de construir una posición? En efecto, lo que es previsible es sin duda alguna el reino de los procedimientos ciegos —los procedimientos fueron respetados, por lo tanto el resultado es legítimo— y la profesionalización de las consultas, con esa nueva generación de secuaces en preparación que serán los "animadores"

... de verse cegados por la obsesión de la ganancia a corto plazo: otra variante de la alternativa infernal.

44. Véase el programa de investigación "Perception des OGM par le public en Europe", <www.inra.fr/Internet/Directions/SED/science-gouvernance/PABE/PABE-Summary-FR.pdf>.

destinados a "responsabilizar", a "estructurar el debate", a "favorecer el consenso". Diremos que aquel o aquella que objeta de esta manera contribuye a cerrar la microfisura, a perpetuar la antipolítica de lo probable contra la creación política de lo posible.

Los chinos parecen "pensar por el medio" mejor que nosotros, si creemos en su proverbio: "El loco tira del brote joven, el sabio escarda alrededor". El loco, aquí, es aquel que evalúa y juzga olvidando que forma parte del medio, y la condena, la desconfianza, la irrisión son otras tantas maneras bastante seguras de deshacer lo que se arriesga en un modo vulnerable. Pero es también, a veces, el que ensalza, el que transforma un intersticio en camino de salvación. Así, estamos en ocasiones un poco asombrados del interés suscitado por esa muy bella invención de algunos usuarios de la informática: el GNU, la licencia pública general, que autoriza a cualquiera a utilizar y a modificar un programa bajo esa licencia, pero define a todo programa derivado como parte de la misma licencia. Es un hallazgo soberbio, la construcción de un intersticio dotado de los medios de su autopropagación gracias al desvío exitoso de la vocación usual del derecho de propiedad. Pero de ahí a ver en esto el signo precursor de lo que aniquilará al capitalismo... Sería más sabio —en la forma china— celebrar ese acontecimiento en un modo que dé ideas a otros, y sobre todo no en el modo de la profecía.

Buscar desesperadamente a aquellos que tomarán el lugar de la clase obrera, aquellos sobre quienes se hará descansar la salvación del mundo, es la manera más segura de aplastar los intersticios. Incluso si, un día, un movimiento social se volviera capaz de hacer una campaña pública diciendo "No queremos ese medicamento x", es decir, de molestar a la vez a los laboratorios farmacéuticos y a la lógica estatal, habría que afirmar, una y otra vez, que se trata de un acontecimiento local importante, y no del signo anunciador del gran cambio. Los intersticios tienen necesidad de ser protegidos contra el gran viento de una esperanza que les adjudica un rol en búsqueda de actor, y los constituyen en rehenes de ese rol.

17

Ecosofía

En *Las tres ecologías*, dirigidas a aquellos y aquellas comprometidos en la creación de una ecología política, Félix Guattari hablaba en 1989 de la necesidad de una "ecosofía", de una sabiduría, podría decirse, del medio, o de lo que acabamos de llamar un "pensamiento por el medio". Un muy bello término, medio, y que da (por una vez) la ventaja al francés sobre el inglés, puesto que designa a la vez el desafío que constituye su medio para todo ser viviente, y el desafío para el pensamiento de escapar al dominio de las razones primeras o últimas, aquellas que arman una posición mayoritaria. Puesto que quien sostiene tales razones ya no puede dar a los demás otro rol sino aquel de tener que ser iluminados, convencidos, movilizados.

Pero quien piensa por el medio evidentemente no se somete a su medio, se ubica respecto de él en una relación experimental, vale decir, a la vez pragmática y especulativa. Lo que no tiene nada de una renuncia, salvo a los tipos de poder que conjugan el doble sentimiento de la verdad y del deber, y que convergen en la denuncia de las apariencias seductoras. No pensamos teoría contra teoría, porque toda teoría trasciende lo que importa a quien piensa "por el medio". A cualquier escala que sea, lo que importa en primer lugar será siempre, más acá de toda teoría, la "reconquista de un grado de autonomía creativa en un campo particular"[45].

¿Cómo caracterizar la reconquista de un grado de autonomía creativa en un modo tal que no pueda ser confundida con una figura

45. Félix Guattari, *Les Trois Écologies*, París, Galilée, 1989, p. 72. [Hay versión en castellano: *Las tres ecologías*, trad. de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta, Valencia, Editorial Pre-Textos, 2000.]

clásica de la liberación o de la toma de conciencia, estando a partir de entonces la "reconquista" en peligro de reducirse a "recuperar lo que fue confiscado"? ¿Cómo escapar a los dilemas insoslayables donde lo que está en juego se presenta siempre en los términos de juicios sobre las "verdaderas causas", lo que debe el objeto de la única reconquista que valga, cualesquiera que fuesen las consecuencias? ¿Cómo definir la reconquista en un modo que no envenene la ratificación "progresista" de las destrucciones estatales-capitalistas? El capitalismo sería una fuente de alienación, de acuerdo, pero por lo menos habría destruido el resto de las alienaciones y en consecuencia, a pesar de él mismo, daría sus condiciones de posibilidad a una emancipación general... En pocas palabras, ¿cómo escapar a lo que controla el muy singular "sistema brujo" al que nos enfrentamos, "sistema brujo sin brujos", inseparable de un mundo donde, justamente, la brujería no es más que superstición?

Hoy en día sabemos en carne propia que los vínculos destruidos o humillados no engendran los individuos libres y responsables con los que soñaba la teoría. Ni en otras partes ni aquí. Por lo tanto pensamos que la ecosofía, sabiduría de los medios, implica en primer lugar tomar conciencia de la índole devastada de esos medios, es decir, también desconfiar como de la peste de todas las perspectivas que identificaran "desastre ecológico" con tabla rasa para la "reconquista".

Lo que no significa que haya que hacer diametralmente lo contrario, pasar de la descalificación a la identificación con una sabiduría que habríamos perdido o destruido. Somos bastante reincidentes, oscilamos entre el triunfalismo y la culpabilidad, entre la arrogancia y el culto a lo que la arrogancia destruyó. Y con certeza nos sentiremos decepcionados si pensamos que basta con dar el beso de la paz a lo que desafortunadamente habíamos definido como un sapo. Hoy como ayer, sería pensarnos en una posición dominante, capaces de hacer y deshacer. Con el objeto de escapar al dominio de ese sueño de grandeza, diremos que reconquistar supone primero un aprendizaje que implique cierta humildad: aprender a reanudar

lazos con antiguas prácticas que el capitalismo ha deshonrado, y de las que habíamos creído, de manera triunfalista, poder abstenernos. Prácticas que hablaban de prudencia en un mundo temible, de creación posible a pesar de la guerra siempre probable.

Querríamos que se vuelva a pensar la palabra "comercio", porque es uno de esos términos que, catastróficamente, fueron vaciados de su sentido y asociados al dominio capitalista. En todos los países pobres donde se instala el capitalismo, trabaja en destruir el comercio e instala "redes de distribución". Pero la pregunta "¿Hay aquí, con ellos, una manera de comerciar?" es probablemente una de las más antiguas preguntas humanas, y el verdadero arte del comercio es el arte de la negociación. Un arte que se extiende mucho más allá del campo de los bienes de consumo habituales, y que es mucho más exigente que el "comercio civilizado" honrado por los pensadores del siglo XVIII como sinónimo de relaciones finalmente pacíficas entre humanos. En muchas tradiciones cuidar es saber negociar con potencias invisibles, es *comerciar* con ellas. Es aprender lo que esas potencias, convertidas en enemigas, quieren como reparación. Los sanadores que saben negociar con los invisibles no son "gente de fe" ni creyentes ingenuos. Y es necesario haber participado en un "regateo", en los países donde ese arte aún se cultiva, para comprender cómo la misma palabra puede designar indisociablemente el intercambio de bienes pero también el de las ideas, el "comercio de los espíritus", como se decía.

Comerciar, se dirá, es calcular cuando justamente se trataría de escapar a los cálculos. Desconfiemos de esta última fórmula, porque lo que escapa al cálculo con bastante facilidad puede ser identificado con lo incalculable. Y lo incalculable puede ser una figura de la trascendencia a la que uno se somete... cualesquiera que sean sus consecuencias. Lo que importa desde el punto de vista pragmático es el modo de cálculo. En el arte del comercio hay una especie de técnica de conjuración, un artificio que obliga a ralentizar, a abrir el espacio donde puede ser planteada la cuestión del modo de cálculo, un desvío que permite evitar que el intercambio sea definido

por evidencias psicológicas inertes, o por un "valor mercantil" cuyo rol trascendente es asignar un lugar predeterminado a aquellos que intercambian.

Podríamos decir que en ambos casos, comercio de bienes y de ideas, se conjura la pendiente de aquello que los economistas llaman la "minimización del costo de la transacción". El arte del comercio es "costoso", en tiempo y en paciencia, pero eso es lo que hace que quienes comercian estén como obligados por una relación cuya existencia depende de ellos, como operando la coproducción de ellos mismos en relación, y de aquello que los relaciona.

Hermes, como muchos otros dioses similares, era dios de los mercaderes, de las escrituras y de los ladrones, dios de la astucia —*trickster*— y del intercambio. Un dios impuro, muy poco edificante. Es muy normal. Cualquiera que entra en relación puede ser engañado, traicionado; todo comerciante sabe que debe prestar atención a sus propios intereses, que no debe dejarse llevar nunca por un fuerte entusiasmo, jamás "tener confianza". Y sin embargo, como todo pragmatismo, el comercio supone un "dar un voto de confianza", no al otro, sino de la posibilidad de la relación. Al hecho de que la guerra, el saqueo, el sometimiento no definen el único horizonte "realista". *Calculemus!*, decía Leibniz, matemático y filósofo pero también diplomático. No se trataba en absoluto de la exhortación a tener que someterse a un modelo general, sino de la producción de dos procesos inseparables: el que crea la "consistencia" del problema, las dimensiones que hay que mantener juntas y que son requeridas para que produzca sus propias posibilidades de solución, y el que crea el "nosotros" de la situación problemática, aquellos y aquellas que aceptan que esa situación no encontrará otra respuesta sino aquella de la cual, juntos, se volverán capaces.

Calculemus es perfecto para la nueva referencia, aparecida en el curso de estos últimos años marcados por las nuevas estrategias capitalistas fundadas en la generación de patentes, en la apropiación de lo que hasta entonces, formalmente por lo menos, era definido como bien común. Referencia a la historia de los *enclosures* de Inglaterra,

el proceso de cercamiento de los espacios comunes (*commons*) alrededor de los cuales se organizaba la vida de las comunidades campesinas. Todo marxista sabe que esa nueva definición del "derecho de propiedad", que ahora coincide con el derecho de abusar, privó a los campesinos de aquello de lo que dependían, produjo pobres necesitados de asistencia o los echó hacia las ciudades donde iban a dar a las industrias la materia prima para una explotación ilimitada (la famosa fase de "acumulación primitiva" del capital). La novedad —que es perfectamente ilustrada por el movimiento que se organizó alrededor del GNU en informática— es la aparición de movimientos de resistencia al carácter abusivo de la apropiación, siempre tal apropiación, pero sin comprometerse en la generalidad que constituiría la abolición del propio derecho de propiedad.

A la noción de abuso, siempre local aunque en adelante prolifera en todas partes, responde entonces aquella, muy poco profética, de *usuarios*. Por supuesto, es difícil proclamar: "Usuarixs de todos los países, ¡uníos!". Cada movimiento es particular, y por lo tanto se expone a la acusación de "particularismo", es decir, al tipo de desconfianza que suscitaron por parte de los pensadores radicales los movimientos que "traicionaban" la necesaria universalidad de la movilización. Los pensadores de la movilización no se equivocan: esos movimientos, que no dejaron de existir y de recrearse bajo diversos ropajes y con nuevos objetivos, no ofrecen ninguna garantía. Dejados a sí mismos, aislados, considerados con sospecha, tienen incluso todas las posibilidades de desaparecer o de ser absorbidos por lógicas de gestión.

Pero se trata de un problema práctico. Ya sea la prensa, las redes de Internet, las formas cooperativas, las organizaciones políticas, los SIL (sistemas de intercambio locales), las organizaciones no gubernamentales, las asociaciones de pacientes que financian programas de investigación, los comités de organización más diversos, ningún intersticio tuvo jamás una garantía de supervivencia *a priori*, todos pueden ser fagocitados por el estado o el capitalismo. Pero ninguno está tampoco condenado por adelantado. Todos pueden

ser concebidos como experimentaciones, aprendizajes. Y todos necesitan lo que cada uno aprende. Lo que también significa que cada uno necesita reconocerse y ser reconocido como aquello cuyo aprendizaje es importante para todos.

En esta circunstancia pensamos que hay mucho que aprender de los movimientos de usuarios. Porque el usuario se define por el uso, un término muy interesante porque puede no quedar reducido a la simple utilización. Un objeto es definido por su utilidad, mientras que una cosa puede entrar en múltiples usos, y ningún usuario, en cuanto tal, puede tener la pretensión de estar en posición de definirlo. De hecho, todo uso es minoritario. Con conocimiento de causa las asociaciones de autoayuda se presentaron como agrupaciones de "usuarios" de drogas, porque sabían que la droga es algo que desborda sus definiciones de consumo, médicas o psicosociales. Precisamente por eso es susceptible de reunir a los protagonistas más heterogéneos: ninguno puede tener la pretensión de poseer su acceso verídico, del que todos los otros debieran poder ser deducidos. Las drogas son aquello cuyos usos hay que aprender, aquello alrededor de lo cual deben articularse determinados usos, porque es temible y, en cuanto tal, debe ser objeto de atención.

Por cierto, la noción de usuario puede estar tan distorsionada como se quiera, y ya lo está. No bien se oye hablar de "derechos de los usuarios", no bien se acepta entre los "usuarios" a protagonistas que se definen como "clientes", *stakeholders* cuyas necesidades deben ser satisfechas cueste lo que cueste, la distorsión ha ocurrido. Al cliente, por definición, supuestamente no le importan los medios gracias a los cuales serán satisfechas sus exigencias. Y puede comprenderse por qué aquellos que dirigen los servicios públicos, privatizados o no, hoy están muy orgullosos de abandonar el término de *usuario* por el de *cliente*, aquel que exige ser bien servido, aquel en cuyo nombre podrán ser desmanteladas las reglas heredadas de antiguas elecciones de solidaridad. El modelo cliente/prestatario de servicio está incluso en vías de convertirse en la regla en el seno de las mismas empresas: cada uno debe satisfacer y exige ser satisfecho. Que en todas partes reine el justo, aunque cruel, cálculo de la oferta y la demanda.

No estamos diciendo que los movimientos de usuarios —que, un poco en todas partes en la actualidad, intentan pensar en contra de las definiciones que oponen entre sí a los usuarios— constituyen la gran fuerza del porvenir, aquella que ocupará *el* rol de avanzada en la lucha anticapitalista. Pero esos movimientos nos interesan mucho más que los movimientos de ciudadanos, porque no proceden de una ficción estatal. Más bien nos aportan en primer lugar el recuerdo de un pasado violentamente destruido, aquel donde los usos fabricaban vínculos. También nos hablan, por ejemplo, del precio que los trabajadores de los servicios públicos y que sus sindicatos pagaron, y siguen pagando, por la definición estatal de su rol, convirtiéndose entonces el usuario en un "cualquiera" anónimo, a quien se ruega que no se inmiscuya en lo que no le atañe, de quien se sospecha estar manipulado por aquellos cuyo objetivo sería debilitar los derechos de los trabajadores. Cuando la operación de desmantelamiento ha comenzado realmente, los usuarios, en efecto, se inmiscuyeron bastante poco en aquello que, al parecer, no los interpelaba.

Pero los movimientos de usuarios también pueden aportar el testimonio de invenciones bastante notables, de trayectorias de aprendizaje bastante innovadoras para hacer callar las grandes proclamas según las cuales el pasado de las comunidades campesinas definitivamente ha muerto, estando el hombre moderno en adelante atomizado, incapaz de pensar más allá de sus intereses inmediatos. Según todas las apariencias, cuando los usuarios, con intereses potencialmente conflictivos, se reúnen en un modo en que no se trata de arbitrar, de permitir y de prohibir, sino de considerar juntos aquello de lo cual todos dependen en modos diferentes, entonces son capaces de crear, concretamente, porque dejan de ser cualquiera, los medios de discernir entre uso y abuso, entre maneras de hacer y derecho de hacer. Y esto porque piensan no como ciudadanos —un hombre, un voto—, sino a partir de aquello que los vincula y los obliga a entrar en comercio unos con otros.

Los *calculemus* usuarios no son interesantes sino cuando son descritos en la particularidad de sus éxitos, pero estos últimos son

susceptibles de dar ideas, de ayudar a resistir a los "Es muy necesario" que siempre se basan en la hipótesis de individuos incapaces de pensar por y con los otros. Y sobre todo cuando resisten a las seducciones de la garantía. Los usuarios no ofrecen ninguna garantía. Siempre pueden convertirse en *stakeholders*.

Y es precisamente por eso, porque no se puede tener confianza en ellos, sino que su fuerza eventual tiene una necesidad vital de las prácticas del "dar un voto de confianza" y del "prestar atención", que los usuarios son una de las imágenes que nos aproximan a aquellos que "tienen necesidad de pensar".

18

Creación política

El hecho "que la gente piense" es una condición necesaria, algo de lo cual la "izquierda" tiene necesidad. Pero no es una condición suficiente. Definirla como tal sería dejarse engañar por la muy débil utopía "espontaneísta": bastaría con renunciar a las grandes teorías, dejar hacer a la "creatividad" de grupos minoritarios que fabrican sus propias coordenadas, experimentando su propia localidad, para que milagrosamente lo que nos aferra ceda y se derrumbe.

La cuestión no es en absoluto criticar a tales grupos sino separar su éxito eventual de la cuestión que nos preocupa, aquella que nos hace sondeadores. Hemos relacionado la eficacia del sistema brujo con el que nos enfrentamos con la destrucción de lo político. La idealización de la creatividad espontánea ratifica esta destrucción, identificando sobre todo la política con un poder que no habría que tomar. Sin embargo, la cuestión política no es en lo más mínimo una cuestión que queremos imponer a todo grupo minoritario, a la manera de un imperativo que arma un juicio. En cambio, queremos sostener que la lucha política también designa una cuestión de creación, y no una suerte de emergencia espontánea en el seno de un medio que bastaría con caracterizar como una "cooperación de cerebros". No se hace política sin saberlo.

Tampoco aquí se puede olvidar la ecosofía. Porque la mayoría de las veces es el sentimiento de la urgencia, de la necesidad de un compromiso que no pueda ser denunciado como simple producción de un goce ético-estético, lo que envenena a los grupos que intentan hacer política. Esto forma parte de la eficacia del sistema brujo con el que nos enfrentamos: no admite parangón para dividir

a aquellos que quieren enfrentarlo, inclusive cada uno en el interior de sí mismo, juzgado por sí mismo en nombre de esa urgencia a cuya altura jamás se está. No es sorprendente que una y otra vez vuelva la tentación de una lectura histórica que confiere a un grupo particular el privilegio de una posición "legal", indisociable de su identidad práctica.

Así ocurre estos últimos años con aquellos que se denominan *hackers*, lo que no significa en primer lugar piratas informáticos sino más bien habilidosos libres, susceptibles y capaces de soslayar lo que obstaculiza su libertad. En *Un manifiesto hacker* de McKenzie Wark, publicado en 2004,[46] a los *hackers* les atribuyen una práctica e "intereses de clase" que los ubican más allá de los intereses particulares de los "explotados", cuyo horizonte se limitaría a una colectivización de la propiedad. *Hacker* sería quien lucha por una información libre y gratuita y cuestiona toda forma de apropiación, inclusive del productor sobre lo que produce. Preocupación ecosófica: el *hacker* del *Manifiesto* ciertamente constituye un protagonista nuevo y totalmente temible (por otra parte definido como un casi terrorista por aquellos que exigen del estado leyes cada vez más represivas contra todas las formas de pirateo). Sólo tenemos miedo de que lo *hacker* se defina de la forma "progresista" que escamotea la cuestión política porque formula el problema en clave de derechos sin cuestionar la propiedad de los saberes ni de sus *usos*. La política comienza cuando se pasa a la cuestión de las prácticas que activen la necesidad que tienen los grupos minoritarios de mantenerse unidos.

En *Mil mesetas*, Deleuze y Guattari evocaron una "creación itinerante", que implica un "pueblo ambulante de gente que toma el relevo"[47], en contraste explícito con una ciudad modelo, pero tal vez también, en forma implícita, con el nomadismo absoluto a la manera *hacker*. La ciudad modelo es un modelo mayoritario —cada uno

46. McKenzie Wark, *A Hacker Manifesto*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2004. [Hay versión en castellano: *Un manifiesto hacker*, trad. de Laura Manero, Barcelona, Alpha Decay, 2006.]
47. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 483.

en su lugar, justo o por lo menos merecido—, pero el nomadismo, si bien define todo modelo como materia para tomar y desviar, es vulnerable a la pasión de desengañar en cuanto fin en sí mismo. La itinerancia y el pasaje de los relevos, por su parte, implican fabricaciones, siempre relativas, de localidades. Aquellos y aquellas que itineran siempre están en alguna parte, nunca "no importa dónde", siempre están comprometidos por esa experimentación, aquí y ahora, en ese terreno, nunca recorriendo libremente un espacio liso, donde todo da lo mismo. En cuanto a los que toman el relevo evocados por Deleuze y Guattari, ciertamente no están sometidos a un modelo o a una norma de fidelidad que autorizara el relevo, pero sin embargo la práctica del relevo no puede confundirse con el derecho de adueñarse y de poner en circulación.

El pasaje del relevo implica no solamente el asidero, sino el don. El relevo, para ser tomado, debe ser dado, incluso si aquellos y aquellas que dan saben que no son dueños de lo que dan, saben que, cuando un relevo es tomado, no se trata de una simple traslación sino de una nueva creación. Félix Guattari evocaba un proceso de "catálisis existencial", donde cada "creación", o reconquista, puede suscitar repercusiones en el modo del "si es posible", y también despertar el apetito que hará existir otra posibilidad, en otra parte.

Las figuras de la itinerancia, del pasaje de relevos, de la catálisis existencial, tienen un rasgo común. Todas tienen como condición que aquello que se produce localmente —para quien piensa por el medio sólo existe lo local—, también sea producción de lo que Deleuze y Guattari llamaban deseo, y que otros llamaron "dicha". Las producciones minoritarias pueden ser laboriosas, a veces penosas, pero no dejan de diferir por naturaleza con las "tomas de conciencia" asociadas a la pérdida de las ilusiones, al reconocimiento de una verdad que trascienda lo que desde entonces no es más que ilusión. Como la experiencia de la diferencia se hace entre padecer y crear, entre aceptar en el modo del "es muy necesario" anónimo y descubrir/explorar/fabricar el grado de autonomía creativa que puede ser reconquistado, nada tiene que ver con la versión clásica de la

emancipación como levantamiento de la alienación, que constituye un modelo eminentemente general, generalizable sin recreación. Diremos que esta experiencia es lo que ocurre cuando una situación recibió lo que nunca le pertenece legítimamente, o nunca "naturalmente": el poder de obligar a pensar.

Curiosamente, si una práctica deja vislumbrar el lazo entre "autonomía creativa" y "obligación", es la de los científicos. Más precisamente la de los científicos cuando —y en la medida en que— esa práctica que los compromete no se reduce a un método que supuestamente garantiza la producción de un saber objetivo. Es decir, cuando —y en la medida en que— esa práctica implica el logro de algo que "fragua". Ya hemos visto que, en el caso de los experimentadores, ese logro puede llamarse producción de un "hecho" cuya interpretación resistirá a las objeciones. En este caso puede decirse que el "hecho logrado" adquirió lo que los hechos en general no tienen, a saber: la capacidad de poner de acuerdo a aquellos que están interesados en eso. A esta definición del logro corresponde una obligación: un experimentador estará obligado a reconocer toda objeción como legítima y bienvenida, a condición de que esa objeción sea "competente", provenga de un objetor obligado a pensar y a imaginar a través de la misma definición del logro.

La objeción competente supuestamente no persigue otro fin más que participar en la puesta a prueba de la proposición que cuestiona, supuestamente hace abstracción de cualquier otro tipo de interés. Precisamente por eso el desarrollo de las prácticas experimentales, que confieren a la verificación del logro experimental el poder de obligar a pensar, es históricamente inseparable del desarrollo de comunidades de "colegas competentes". Estas comunidades reivindicaron una autonomía que les permite afirmar, contra la imposición de otros criterios, la especificidad de su juicio según el cual una idea o una proposición no tienen valor por sí mismas, y que sólo importa la verificación de su eventual capacidad para poner de acuerdo a los colegas. La autonomía creativa, en este caso, significa en consecuencia la creación de espacios que reúnan a los

"competentes", aquellos y aquellas que acepten ser obligados por el desafío de un logro particular —no generalizable— que los hace pensar, imaginar, objetar.

Pero el ejemplo de los científicos tiene otro aspecto, el de una catástrofe política y ecosófica. Y nos da la ocasión de recalcar la ambigüedad del término "autonomía", cuya significación varía porque lo que reivindica su autonomía define tanto lo que es como su medio. Los científicos no presentaron sus logros como siempre, selectivos y arriesgados, sino como garantizados por un método, y lo que es más, un método general, todoterreno, asociado a valores igualmente generales de objetividad y de racionalidad. Por consiguiente, favorecieron la confusión entre lo que los reunía y lo que se llamará pseudociencias (en la medida en que ellas reducen aquello a lo que se enfrentan a lo que puede ser observado y cuantificado). Y defendieron la autonomía que necesitaban definiendo por contraste a los "no científicos" como subjetivos e irracionales, es decir, definiendo ese medio como aquello de lo que debían ser protegidos. La autonomía reivindicada por los científicos los consagra entonces a ser los únicos interlocutores válidos de los poderes públicos y a las industrias, no porque fueran racionales, sino porque tienen los medios de alimentar sus investigaciones a cambio de sus "consecuencias".

Este ejemplo es la exacta antítesis de una práctica de toma de relevos. La toma de relevo habría requerido una definición itinerante de lo que es un logro, una definición que debe reinventarse cuando una situación debiera congregar no ya a colegas competentes sino otros tipos de objetores, que no comparten las mismas obligaciones. Lo que las ciencias dieron a aquellos que las alimentaban no es solamente la posibilidad de nuevos poderes de hacer sino también, y a veces sobre todo, el poder de hacer callar, de suprimir las objeciones en nombre de una racionalidad científica apolítica. Ecopatología.[48]

48. Ejemplo del poder de hacer callar: el "eso no es más que un efecto placebo", que pone en la misma bolsa (de basura) a todas las medicinas inventadas en otros mundos.

Toda práctica minoritaria que, para expresar su necesidad de autonomía, no tiene más que palabras mayoritarias, no podrá encarar su medio sino en términos misioneros, ecopatológicos: aportar a los "otros" lo que les falta, sin perjuicio de aliarse con todos los poderes susceptibles de definir a esos "otros" como débiles y "en falta". Y por eso mismo habrá perdido toda posibilidad de defenderse en un modo político cuando, como ocurre hoy en día, los poderes en los que confiaba ya no respeten las distancias y se propongan someter directamente aquello de lo que hasta entonces se habían beneficiado respetando ciertas formas. Tristeza y resentimiento: ya no "se" nos respeta, "se" exige que nuestros trabajos sean evaluados en términos de "consecuencias", ya sea pasados por el tamiz de los intereses que los alimentan, ya obligados y canalizados por patentes obtenidas o por obtener.

No hay motivos para regocijarse del proceso contemporáneo de transformación de las prácticas científicas, que exige que los científicos se sometan como los otros al "es muy necesario" y engendren nuevos tipos de "secuaces". Esto sería caer en la trampa, siempre la misma trampa: regocijarse de una destrucción capitalista como de un acto de justicia que afecta a aquellos que, de todos modos, eran indignos de ser defendidos. En cambio, es importante proponer otro modo de dramatización de lo que les ocurre, que rechaza la nostalgia de una edad de oro donde el estado alimentaba la búsqueda "desinteresada", y que combate los temas apocalípticos del género "ascenso de la irracionalidad".

Y la misma necesidad de inventar se plantea cada vez que el estado desmantela aquello que, en otros tiempos, había elegido alimentar, en nombre de valores mayoritarios. La Ciencia, la Cultura, la Seguridad social no pueden ser defendidas en nombre de un pasado donde el estado supuestamente era fiel a su misión. Por eso, en todos estos casos, debe tratarse de creación política, de una "reconquista", contra los valores convergentes, mayoritarios, en cuyo nombre lo que es atacado se había convertido en un "asunto de estado".

A todas luces, hay una disimetría radical entre una política mayoritaria, la que moviliza alrededor de valores consensuales —la defensa de la Ciencia, la Cultura, la Seguridad social—, y un proceso de creación política. Por otra parte, no se trata de abandonar una en nombre de la otra: no hay ninguna razón para no luchar contra el nuevo despliegue de las estrategias estatales-capitalistas, contra el proceso de redefinición de aquello que los poderes públicos (en toda escala) dejan hacer al capitalismo, y de aquello que el capitalismo manda hacer a los poderes públicos. Este tipo de movilización responde a la urgencia, y pensamos que nada se perderá en reconocerlo, es decir, en abandonar toda referencia pedagógico-triunfalista del género: esta vez "ellos" van demasiado lejos, "la gente" va a comprender, y... ("X, estás jodido, el pueblo está en la calle"). Pero se trata de pensar aquello de lo que tiene necesidad el proceso de creación política, es decir, en primer lugar protegerlo de aquello que lo envenena.

¿Cómo volverse capaz de creación si esa capacidad no es un derecho latente, que los interesados recuperarían cuando se supriman las injusticias de que son víctimas? Es decir, si ese "volverse capaz" es del orden del acontecimiento. En primer lugar, hay que proteger el acontecimiento de las ideas de espontaneidad y de imprevisibilidad. Seattle constituyó un acontecimiento, pero eso fue largamente preparado. Hay un arte del acontecimiento. Pero la palabra "arte" es un poco demasiado tranquilizadora: eso suscita sentimientos muy elevados, pero no obliga a pensar. También podría hablarse de "poética". De la misma manera que "arte" comunica con oficio, poética conserva un lazo con el "hacer", el "fabricar", la "poiética".

No obstante, con el objeto de resistir a las posibilidades de una adhesión demasiado inmediata, nos atreveremos a proponer que, al grito "Tener necesidad de que la gente piense", responda una cuestión *técnica*.

19

Empowerment

Emplear la palabra "técnica" es provocar. Pero no lo hacemos por placer: provocar porque los reflejos condicionados negativos que suscita esta palabra forman parte de los problemas que queremos diagnosticar. Hay un problema cada vez que se encuentran ligados el tipo de historia que nos produjo y cualquier cosa del orden de una evidencia.

El escollo que aquí se trata de nombrar es el sentimiento de desprecio escandalizado que, de manera previsible, puede suscitar la idea de que el fracaso o el logro puedan comunicar con una cuestión "técnica", no con una cuestión de verdad. ¡Estamos tan acostumbrados a oponer técnica y verdad, fabricación y autenticidad, manipulación y autonomía! No diremos que estas oposiciones que nos envenenan son producidas por el capitalismo, pero pensamos que forman parte de lo que nos hace vulnerables a esas operaciones de captura, aquello de lo que el capitalismo se ha beneficiado y que da por supuesto. Que las cosas sean definidas como manipulables y que los humanos se tomen por sujetos autónomos es exactamente lo que el capitalismo necesita.

Por lo tanto, se trata de afirmar que la evidencia según la cual la técnica es por definición un instrumento de dominación, la negación de la libertad humana, es el producto de nuestra historia, marcada por un desfase bastante extraordinario. Las técnicas llamadas "materiales", desde que el capitalismo se propuso "liberar las fuerzas productivas", no dejaron de producir nuevas posibilidades, de inventar los medios de "mandar hacer" las cosas más notables a electrones, bacterias, virus, y tantos otros seres de los cuales la

humanidad no tenía la menor idea hace dos siglos... Y estos medios no tienen gran cosa que ver con la dominación, y mucho menos con el aprendizaje de aquello de lo que tales seres pueden ser capaces.

En cambio, las únicas "técnicas humanas" que han progresado son aquellas, muy conocidas, que favorecen lo contrario del pensamiento, la adhesión (de los consumidores, de los trabajadores, de los electores, de los militantes, etc.). Basta con referirse a lo que se comete en la institución escolar, y a esa pseudociencia que se llama pedagogía, para inferir que no hemos aprendido gran cosa, más bien lo contrario, a propósito de lo que hace a uno capaz de aprender. Pero también para pensar que no es por azar. Al igual que la prisión según Michel Foucault, la escuela no está hecha para aprender a partir de sus fracasos. En cambio, no admite parangón para producir la adhesión a la selección que ella practica: cada uno tiene su oportunidad; el éxito se merece.

Quienes participaron en reuniones que supuestamente reúnen a seres "libres" sabe que la buena voluntad democrática, los "Todo el mundo tiene el derecho de expresarse", "Cada uno tendrá su turno", "No, no tenés la palabra, otros la pidieron antes", no bastan para que alguien se vuelva capaz. Si se pudiera amplificar las voces del silencio, en grupos a los que sin embargo reúne la elección minoritaria de no someterse, se oiría el bullicio triste de los resentimientos, de las impotencias, de los enconos hacia sí mismo: "No voy a complicar todavía más la situación"; "Están todos de acuerdo"; "Van a decir que soy un traidor"; "Los que hablan son siempre los mismos"; "De todas maneras, no tengo nada que proponer"; "Saben más que yo"; "Dirán que tengo miedo"; "Si nadie lo dice es porque es una idiotez"; "Puesto que nadie se interesa en lo que digo, me callo".

La mayoría de quienes nos leen hicieron la experiencia de la manera en que la exaltación inicial puede así transformarse, subrepticiamente, a pesar de la mejor de las buenas voluntades, en una toma de rehenes: serán rehenes quienes callen sus dudas con el objeto de no traicionar la homogeneidad del grupo. Hasta que todo cruja, bruscamente, bajo la prueba, y que cada cual por su lado, sin ayuda, en

la desconfianza mutua, se vea confrontado con la hora de la verdad, con la hora de la elección: reedición vergonzosa o derrota heroica.

Y hay algo peor. Pensamos en la manera en que terminan tantas luchas efectivas cuando se transforman (con un odio que podría decirse desaforado) y se excomulga a quienes proponen contentarse con lo que se ganó. Mala alegría, como si por fin uno se las viera con el enemigo. Aquí están finalmente desenmascarados los traidores, aquellos que, puestos entre la espada y la pared, rechazan la "lucha hasta el final" y muestran así su verdadera cara. Éste es el momento de la verdad que permitirá que lxs "purxs" se conozcan mutuamente y se separen del resto: no somos más que algunxs, pero la Causa ha ganado porque fueron desenmascarados e identificados quienes, de todos modos, la habrían traicionado. A menudo, quienes se fueron señaladxs como "traidores" confirmarán ese juicio: se convertirán en secuaces, artesanos leales y amnésicos de la reforma eventualmente obtenida. Pero entre aquellos que "cambiaron de camiseta", ¿no había más que gente que quería aprovecharse de la lucha? Cuando la operación de juicio purificador se adueña de una situación y la toma como rehén, ¿no destina a quienes son rechazados a unirse al enemigo con el que ya se los ha identificado?

Todo esto es la inclinación "natural". Y nuestra hipótesis es que contrarrestar esta inclinación exige, no ideales de buena voluntad susceptibles de reforzar la toma de rehenes, sino la producción de las técnicas, de los artificios que permiten escaparles. Los activistas que hicieron la elección de la estrategia de confrontación no violenta fueron inventores de tales técnicas, porque su elección tornaba crucial su propia vulnerabilidad a esa inclinación natural. En efecto, ellos debían aprender cómo resistir a la prueba que implica toda acción no violenta: no ceder a lo que es, y sigue siendo, una tentación —¿cómo no golpear al rati que está golpeando a uno de nuestros amigos?— en una situación donde el adversario haría todo lo posible para alentarlo. Tuvieron que preguntarse cómo producir, en el proceso mismo de decisión en cuanto a la acción, una fuerza que se sostenga en la acción, mientras que cada uno de los miembros del grupo se verá individualmente confrontado con la tentación. Lo

que se aprendió es el peligro de todos los procedimientos de decisión colectivos —inclusive por otra parte aquellos de ese colectivo del que cada unx formamos parte— que corren el riesgo de hacer callar a algunos, de tomarlos de rehenes o de aprovechar su silencio.

Los modos de decisión "por consenso" están muy de moda en la actualidad, pero se olvida un poco demasiado que el desafío del consenso tal y como fue experimentado por los practicantes de la no violencia no se limita a evitar una decisión de mayoría contra minoría, a rechazar el veredicto: "Ustedes se expresaron, votamos y perdieron, someterse 'democráticamente'". Si el consenso se convierte simplemente en un nuevo imperativo que define lo que hay que alcanzar, puede ser productor de efectos de terror todavía más intensos que la decisión por mayoría.

Las técnicas llamadas de *empowerment*[49] experimentadas por los activistas no violentos[50] tenían precisamente la vocación de evitar las mezclas inextricables entre terror y lealtad que tal imperativo es susceptible de suscitar, y el objetivo de hacer que aquellxs que participan en un colectivo sean capaces de pensar, de tomar posición, de crear juntos aquello de lo cual ninguno era capaz por separado.

49. Esta palabra, *empowerment* [que mantendremos, pese a que la RAE ha aceptado el término "empoderamiento". (N. del T.)], es difícil de traducir en francés. Lo peor de lo que fue propuesto fue "responsabilización", que entonces comunica directamente con la elección "libre y responsable" de suscribir un fondo de pensión, de trabajar setenta horas por semana, etc. Pero no es solamente por eso por lo que dejamos el término en inglés. También lo hicimos para saludar a aquellos y aquellas que se atrevieron a crear, allí donde las teorías de la alienación pretendían dar la solución. Otro tanto ocurrirá más adelante con la palabra *reclaim*: la ausencia de una palabra francesa que convenga se refuerza con la ausencia (relativa) —en el mundo "francohablante"— de prácticas de las cuales la cultura afirma a la vez los venenos que se trata de curar y el hecho de que aquí la buena voluntad no basta.

50. Estas técnicas se transmiten ante todo por Internet (véase <www.uproot.info/bibliography.doc> para una bibliografía). Como motor de búsqueda, no olvidarse de añadir "direct action" a *empowerment* y consenso, para no verse ahogado por la literatura "gerencial". Véase también Starhawk, *Femmes, magie et politique*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003, y *Truth or Dare*, San Francisco, Harper, 1990.

Realmente se trata de técnicas, de puesta a punto de artificios y de procedimientos. Así fueron creados y experimentados pragmáticamente coerciones y sobre todo roles. Quienes se hacen cargo de un rol, sobre todo durante un proceso de deliberación, tienen la tarea de enriquecer un proceso de toma de decisiones, y el rol significa que sus intervenciones deben escapar a toda interpretación psicológica o intencional.

Así, aquel o aquella que asume el rol de la "serpiente" tiene la responsabilidad de señalar el silencio de algunos, o el hecho de que otros objetaron, pero no fueron escuchados, y a partir de entonces se callan. Sin embargo, la serpiente no es una justiciera, una defensora de los débiles. No denuncia a quienes hablan, los obliga a ir más despacio. Correlativamente, no se trata de comprender lo que "querían decir" aquellos y aquellas que no fueron escuchados, o lo que callan aquellos y aquellas que no hablan, ni tampoco interpretar su actitud en un modo psicológico. El rol de la serpiente afirma lo irresoluble de las razones, el rechazo deliberado de formular la cuestión de saber si la inquietud, el silencio, la objeción tímida y rápidamente tragada designan personas en cuanto personas o aspectos que interesan a la situación misma que se expresa a través de ellas. Aquello que los mismos interesados, llegado el caso, pudieron vivir en un modo por su cuenta (¡no me escuchan, estoy ofendida, estoy ofendido!) se transforma en un ingrediente necesario de un proceso que nada tiene de psicológico.

La indecidibilidad artificiosamente creada es aquí la condición del acontecimiento: al devenir —en el sentido fuerte de esa palabra, "devenir"— una cosa de todos, la heterogeneidad que enriquecía el proceso de decisión puede ser entendida como testimonio de la heterogeneidad de la situación misma.

De un acontecimiento semejante puede decirse: la situación que "tiene necesidad de que la gente piense", y que debe hacerlos capaces de pensar, efectivamente recibió la fuerza de hacerlos pensar. Aquellos y aquellas que están reunidos alrededor de una decisión que deben tomar o de una cuestión que deben resolver, ya no se

respetan "entre humanos", sino que saben y sienten que si la manera en que encaran la situación se aprovecha del silencio de algunos, la que habrá sido mutilada es la creación del problema propuesto por esta situación. En consecuencia, no se trata de una regla moral que traduce un ideal al que cada quien debería someterse, sino de una regla pragmática, cuyo valor radica en lo que hace existir. El rol de la serpiente no tiene sentido independientemente de la transformación que induce: un proceso que requiere, no que sus protagonistas se expresen, sino que se vuelvan capaces de ser obligados a pensar por y para la situación.

Pero el *empowerment* no está en absoluto restringido a los procesos de decisión. ¡Lo que se interpretó, disertó y discutió sobre esos grupos de mujeres que, desde los años setenta, aprendieron que necesitaban reunirse "sin hombres" en ciertas situaciones! Se las llamó "brujas", y era un insulto, pero de hecho ellas realizaban allí, sin nombrarlo, el primer gesto de las brujas: trazar el círculo, crear el espacio de protección necesario a la práctica de lo que expone, de lo que se pone en riesgo para transformar. Incansablemente, en esos grupos, todas escuchaban a cada una narrar una historia personal que hasta entonces era el tesoro secreto, íntimo, de sus sufrimientos privados. Y no se trataba de denunciar, puesto que estaban entre ellas, sino de asistir, en el sentido fuerte del término, a la aparición de una versión nueva de lo que a todas les había ocurrido. Se trataba de participar en un acontecimiento cuyo desafío era el pensamiento, el "volverse capaz de pensar juntas" lo que cada una había creído único, vergonzoso, inconfesable.

No en un modo teorizado, reflexivo en el sentido en que la reflexividad traduce un distanciamiento, hay que insistir en esto. Sino reflexivo ciertamente, en el sentido en que un sonido se refleja de cuerpo vibrante en cuerpo vibrante, en que uno ya no tiene que saber quién es la fuente del sonido y quién lo repercute, en otro modo, con otras tonalidades. No el triunfo de lo mismo, en el sentido en que esa mismidad designaría un objeto bien definido, una materia con una teoría, sino la creación de una cuestión que

transforme. Esas reuniones de mujeres feministas están asociadas a aquello que, en ocasiones, se oye como un eslogan: "Lo personal es político". En cuanto eslogan todoterreno se trata de algo bastante aterrador, como todos los juicios todoterreno. En el interior de los círculos de mujeres se trataba de un devenir, de una recreación de la potencia de pensar y de actuar allí donde hasta entonces no existían más que víctimas.

Ahora podemos ser más precisos y distinguir a partir de estos dos ejemplos lo que opone las técnicas de *empowerment* y las técnicas psicosociales acostumbradas, que suscitan la adhesión. Estas últimas se asemejan (falsamente) a las técnicas llamadas materiales, porque pretenden valer para todos, es decir, deber su eficacia a una definición de lo humano de aspecto científico, pero que siempre lo explicará en términos de sumisión, de debilidad. Por otra parte, es bastante extraordinario que cuanto más nos caracteriza una descripción como sometidos (a nuestros genes, nuestros circuitos neuronales, nuestras ideologías, nuestros sistemas de dominación, nuestra posición en el campo social, nuestro inconsciente, nuestras creencias culturales, etc.), más "científica" parece. En contraste, una técnica de *empowerment* no se presenta como derivada de una teoría que la legitime. Se experimenta, y no vale sino en la medida en que es eficaz, en que posibilita lo que sin embargo no puede explicar: el acontecimiento de un devenir capaz de pensar y sentir en un modo que escapa a las generalidades que requieren una adhesión.

Por eso a esas técnicas les conviene el calificativo un poco despreciativo que a veces se reserva las técnicas llamadas "precientíficas" o "no científicas": son "recetas". En efecto, lo que usualmente se reprocha a las recetas es que no tienen el poder de explicar por qué "funcionan" en términos que trasciendan la situación en la que "funcionan": no tienen el poder de describir una situación en un modo inmediatamente generalizable a otras situaciones. En otros términos, las recetas siempre son "minoritarias". Pero es precisamente la razón por la cual pueden hacer el relevo (o ser robadas): ninguna puede ser tomada sino siendo retomada, reinventada,

modificada o, si se intenta otra receta, interrogada para aprender en qué conviene prestar atención.

Por consiguiente, debemos reformular nuestro enunciado. La creación política, el pueblo de los que relevan, requiere una cultura de las recetas, inasimilables a teorías. Recetas que bien podrían ser lo que un grupo que experimenta debiera volverse capaz de narrar, en un modo pragmático, interesado tanto por los logros como por los fracasos, con el objeto de que catalicen las imaginaciones y fabriquen una experiencia "del medio" que evite que cada nuevo grupo tenga que "reinventarlo todo".

En particular, no hay que engañarse. Quien dice receta no dice técnica blanda, técnica de segundo orden. Si las recetas de *empowerment* no remiten a una teoría que las justifique es porque la cuestión de la justificación es una cuestión pobre respecto de lo que designa su éxito, el acontecimiento de un devenir. Tales recetas no explican, no apuntan —a la manera de un protocolo experimental— a garantizar la reproducción de lo que se trata de lograr, ni tampoco a definir ese éxito a partir de las condiciones que la hicieran reproductible. Un acontecimiento no es reproductible, pero sí es posible explorar las posibilidades de hacer que se repita. Las recetas de *empowerment* corresponden a un arte de la repetición, cada vez diferente y cada vez arriesgada.

A la repetición del acontecimiento le conviene una forma de "dar gracias", que la protege de su transformación legal. Y "proteger" las técnicas de *empowerment* es tanto más necesario cuando el término, de hecho, ya está deshonrado. Lo hemos observado, en la actualidad se habla de *empowerment* cuando se trata de intimar a los "débiles" a "motivarse", a "responsabilizarse", a "activarse", a aceptar que no hay derechos sin deberes. Y también se habla de eso cuando se trata de destruir todavía un poco más lo que fue políticamente construido, es decir, de destejer los procedimientos "pesados y conservadores" que traban la posibilidad de que los "verdaderos actores" de una situación aprovechen de la mejor manera posible las oportunidades que ella les ofrece. ¡Que florezcan las mil flores

de las transformaciones decididas por aquellos y aquellas a quienes ellas atañen! ¡Que en todas partes se reúnan las "partes interesadas" —los *stakeholders*— finalmente liberadas de las coerciones estatales y administrativas! Que se pongan de acuerdo en lo mejor de sus intereses respectivos, que se movilicen por el bien de la empresa, de la escuela, de la universidad, del hospital, del barrio, etc. El mercado juzgará.

No obstante, atreverse a defender esa palabra, *empowerment*, es comprometerse contra la brujería en vez de padecer sus efectos de captura, de deplorar su distorsión o, peor, de justificarla diagnosticando por dónde el *empowerment* era efectivamente vulnerable a la captura. Pero para eso hay que emplear palabras que resistan al agarre, que no puedan ser pronunciadas impunemente por un cuadro de la OMC o por un patrón.

La palabra "magia" es una de aquellas. Como lo escribe la bruja neopagana Starhawk,[51] pronunciar la palabra magia es ya un acto de magia: la palabra prueba, compromete, expone a la burla. Obliga a sentir aquello que, en nosotros, se encabrita, y que es tal vez precisamente lo que nos hace vulnerables a la captura. Por eso decidimos exponer a nuestros lectores y lectoras a una última prueba, y exponernos de ese modo también nosotros mismos: tratar de tomar en serio a esos norteamericanos y norteamericanas que se bautizaron a sí mismos "brujas neopaganas"[52] y cultivaron la herencia de las técnicas de la acción no violenta en un modo que conjuga "resistir a la captura" y "aprender a dar gracias".

51. Starhawk, *Femmes, magie et politique*, *op. cit.*, p. 39.
52. *Witches* en inglés no tiene género. Hay hombres *witches*, lo cual habrá que recordar cuando hablemos de "brujas".

20

Reclaim

Si la singularidad del capitalismo es ser un "sistema brujo sin brujos", luchar contra semejante sistema exige hacer visibles, sensibles, sus procedimientos. Pero también exige que no se abandone lo que es capturado, como si la operación de captura constituyera un juicio de verdad. No diremos: "Eso fue capturado, por lo tanto, era capturable".

Mucho menos lo diremos cuando se trata de la sociedad que ejerce su control a través del compromiso y la motivación, es decir, de la automovilización sin fin, que es evidente cuando quien trabaja debe involucrarse en cuerpo y alma, cuando el desocupado debe estar dispuesto a aceptar cualquier cosa porque, sin trabajo, no sería más que un muerto en vida. Porque lo que es "capturado" es sin lugar a dudas el trabajo vivo mismo, incluso lo que se llamaba el "alma" en el tiempo en que todavía se hablaba de los "ladrones de alma". Ya no se trata de un pseudocontrato —tu tiempo de trabajo a cambio de un salario—, sino de una captura "en cuerpo y alma".

Cuando tiene éxito una operación de captura, se aprenderá más bien a aullar, a llorar, a encontrar palabras que se alzan como lamentaciones para expresar esa deshonra, para transformarla en fuerza que obliga a pensar/sentir/actuar. Precisamente porque las brujas activistas contemporáneas han aprendido ese arte (o *craft*) de la transformación ellas nos importan, por eso nos convertimos aquí en su relevo.

Podría decirse, a la manera de Deleuze a propósito de la izquierda y la derecha, que entre el arte de esas brujas y el trabajo de los secuaces capitalistas, mucho más que una oposición hay una diferencia de

naturaleza. La oposición es perfectamente compatible con cierta homogeneidad; por ejemplo, la homogeneidad de la sumisión a los dilemas insoslayables que se instalan no bien razonamos como si fuéramos la cabeza pensante de la humanidad. El arte de las brujas es el de una resistencia a esa sumisión, una resistencia a los "es muy necesario" que los secuaces convertirán en un principio de legitimidad. Precisamente de este arte testimonia el hecho de que los textos de Starhawk, subidos a la Web a partir de Seattle, fueron traducidos un poco en todas partes de manera espontánea.[53] Como si poseyeran esa virtud de catálisis existencial de que hablaba Guattari. Como si hicieran pensar y sentir en un modo que uno tiene ganas de propagar porque hizo la experiencia de su eficacia, la de un antídoto contra los dilemas que envenenan lo posible que nació en Seattle.

Ese arte lo aprendieron las brujas en el momento de la mayor desolación, en la elección de Ronald Reagan en 1980. Fue entonces cuando se produjo la mutación de una tradición (re)nacida en Inglaterra y exportada a California, la tradición Wicca.[54] Ésta se convirtió en un campo de experimentación, al cultivar el arte de los rituales susceptibles de dar a los herederos y herederas de las luchas no violentas, antiimperialistas, ecologistas, la fuerza de resistir la prueba. Las recetas brujas fueron así reinventadas en un modo político, al tiempo que conservan su capacidad para apelar explícitamente a lo que no depende de la buena voluntad sino del acontecimiento que hace que uno sea capaz de pensar y de sentir. Mientras que un sistema brujo puede funcionar sin brujos que se reconozcan como tales, quienes hicieron la elección de nombrarse brujas y activistas formularon la hipótesis de que resistirle, aprender

53. Una parte de estos textos fue reunida en Starhawk, *Parcours d'une altermondialiste. De Seattle aux Twin Towers*, París, Les Empêcheurs de penser en rond, 2003. Todos fueron traducidos de manera voluntaria y gratuita.
54. El movimiento Wicca redescubrió-resucitó-rehabilitó a las brujas demonizadas por sus perseguidores cristianos. Y recreó sus ritos dirigidos a una Diosa Tierra, potencia inmanente que fue llamada entre los hombres Artemisa, Astarté, Atenea, Melusina, Isis, Cerridwen, Brigid, Hécate, Lilith. Y muchos otros nombres más.

a luchar contra él imponía recuperar y reinventar viejos recursos cuya destrucción tal vez contribuyó a nuestra vulnerabilidad. Y cuya descalificación, que ratificaba su destrucción en nombre del progreso, produjo nuestra vulnerabilidad.

Nombrarse "brujas" forma parte de este aprendizaje. Desde este punto de vista fue crucial la experiencia de algunos/as que vinieron a defender poblaciones *nativas*, indígenas, amenazadas, y a quienes se les preguntó: "Son muy amables en venir a ayudarnos, pero ¿quiénes son ustedes, de dónde vienen?". Pregunta a la que no podían dar respuesta aquellos y aquellas cuya lucha (feminista, no violenta, antiimperialista) no tenía otra cosa sino palabras todoterreno, que denunciaban la injusticia y la opresión. Porque esas palabras anulaban al otro que formulaba la pregunta, le decían: "A mí no me importa quiénes sean ustedes, lo que me trajo aquí es la injusticia y la opresión de que son víctimas". Pero también pregunta terrible para aquellos y aquellas que venían a buscar la sabiduría espiritual de los indios, una vía de salvación por conversión.

Nombrarse "brujas", entonces, era aprender a presentarse en un modo que incluyese la última gran erradicación que no haya involucrado a los pueblos colonizados sino el lugar mismo donde se inventaba el capitalismo. Era *reclaim*[55] la herencia de las vencidas, de aquellas que nuestra compasión pacifista, psicologizada —las desdichadas viejas inofensivas, víctimas de la superstición— deshonra todavía hoy de manera rutinaria. Afirmarse neopaganas era recordar (pagano significa primero campesino) que aquello que fue vencido y destruido, al mismo tiempo que las brujas, fueron las comunidades campesinas, aquellas cuya existencia dependía de los *commons* de los que fueron expropiadas.

Las palabras inventadas por las brujas contemporáneas no proclaman tanto las reivindicaciones legítimas, las luchas justas, los derechos inalienables, sino que revelan la desgarradura del mundo, su dolor y las fuerzas pequeñas, obstinadas, únicas, que como las

55. A la vez "conquistar" y "recuperar", según el diccionario.

hierbas que crecen en los menores intersticios, son capaces de dislocar el cemento, de hacer crujir el hormigón.[56] Y para ser capaces de expresar tales palabras debieron, como las feministas y tras sus pasos, aprender a pensarse ellas mismas en un modo que exponga esa desgarradura, y que haga otro tanto con la dicha del poder que asciende y vuelve, del que nadie es propietario porque no puede ser apropiado, solamente "reconquistado".

Reclaim es la palabra que tal vez le faltaba a Guattari cuando hablaba de "reconquista". En el punto más alejado de *reconquista*[57], cruzada contra las fuerzas del mal, esa palabra asocia irreductiblemente curar y reapropiarse, reaprender y luchar. No decir "Eso es nuestro" (*cf.* el triste eslogan "Todo es nuestro, nada es de ellos"), no pensarse víctimas, sino volverse capaces de habitar otra vez las zonas de experiencia devastadas.

No somos brujas, y no podemos hacer el relevo de la diosa a la que apelan los rituales de las brujas. En cambio, queremos tratar de aprender a partir de la prueba que ellas nos proponen. Y más particularmente a partir del dilema ineludible que podríamos vernos tentados a oponerles. Porque nosotros "ya no creemos" en las fuerzas sobrenaturales, y sobre todo no queremos adherir a una "fe salvadora". ¿No habrá ganado el capitalismo si debemos concluir que, para resistir a su dominio, hay que fabricarse una religión? ¿Debemos deliberadamente someternos a prácticas cuyo objetivo sería volver a cerrar nuestros ojos finalmente abiertos, "desilusionados"?

Si se pudiera identificar a las brujas neopaganas con una "verdadera" tradición, auténtica, todo iría bien, porque nos acostumbramos a tolerar la supervivencia de las tradiciones, hasta de respetar su sabiduría inmanente. La prueba radica en la índole "fabricada", experimental de sus rituales y a la indecidibilidad a la cual nos confrontan. Si se pudiera decir que ellas "creen" en su diosa, que sus ritos expresan la creencia, la cuestión estaría resuelta, en el sentido de que podríamos ponerlos a cómoda distancia, explicar lo que ellas

56. Starhawk, *Parcours d'une altermondialiste*, *op. cit.*, p. 32.
57. Así en el original. [N. del T.]

hacen mediante creencias que no compartimos. Pero lo que nos presentan no se deja identificar con una creencia.

Si se les dijera: "Pero su diosa no es más que una ficción", ellas sin duda sonreirían y nos preguntarían si creemos que una ficción carece de poder, o que detrás de toda ficción se disimula algo que debería poder ser explicitado en términos aceptables, científicos, racionales o intelectualmente confiables. Algo que tranquiliza. Y ésa es la razón por la cual esa exigencia de ser tranquilizadxs nos pone del lado de lxs creyentes, de aquellos que creen poder seleccionar, poder separar las "verdaderas" causas de lo que no sería más que superstición, de lo que no remitiría más que a un conjunto de causalidades de tipo psicológico, esas causalidades que siempre explican la debilidad, nunca el devenir.

Lo que incomoda, lo que es difícil de aceptar, es que las brujas son pragmáticas, radicalmente pragmáticas: verdaderas técnicas experimentadoras, que experimentan sobre los efectos y las consecuencias. Tenemos la costumbre de buscar "detrás" de la técnica lo que la justificaría, lo que garantizaría, pero que garantizaría ¿contra qué?

Aquí es donde pueden precipitarse todas las razones por las cuales nos sentimos incómodos, tentados de hacer más preguntas. Esas razones, desde las generalidades referentes a la credulidad humana hasta los precedentes históricos catastróficos (los nazis, las sectas, etc.), son respetables, pero también pueden ser venenos. Y lo son no bien son producidas para proteger a otras personas que aquellos y aquellas que objetan y que, la mayoría de las veces, se consideran ellos mismos, ellas mismas, como autosuficientes, como no teniendo ninguna necesidad de tales paparruchadas.

Y es en referencia a esos "otros", definidos por su vulnerabilidad, como aquellos y aquellas que objetan y piden garantías exclamarán: "Pero eso sería abrir la puerta a...". Y no podrán aceptar que una proposición pragmática no tenga un más allá, no tenga otra respuesta a sus objeciones sino aquella que requiere toda receta, cualquiera que fuese: la necesidad de "prestar atención".

Las brujas neopaganas aprendieron que la técnica, o el arte, el *craft* que ellas llaman magia no es en primer lugar lo que se trata de recuperar, en el sentido de secreto auténtico. Es lo que se trata de *reclaim*, de reactivar. Y esto conservando el saber de que un arte semejante impone prestar atención, protegerse, es decir, primero y sobre todo no creerse autosuficiente. Ellas (re)aprendieron la necesidad de trazar el círculo, crear el espacio cerrado donde puedan ser convocadas las fuerzas de las que tienen una necesidad vital.

Las fuerzas de las que ciertamente tendrían necesidad los "usuarios", si deben resistir a la tentación de confundir uso y utilización. De las que tal vez tengan necesidad los nómadas *hackers*, cuando piensan la toma contra la apropiación, pero abstraen el hecho de que "tomar" implica "recibir".

Las fuerzas de las que saben que tienen necesidad las asociaciones de alcohólicos anónimos, que descubrieron que quienquiera que piense que puede salir airoso solo frente al alcohol, por la potencia de su voluntad propia, siempre será vencido. El combate contra el alcohol comienza, no por el reconocimiento de su propia debilidad, a lo cual responde la consigna "¡Sé fuerte!", sino por el reconocimiento de la imposibilidad de salir a flote solo, porque uno se las ve con un poder tanto más temible cuanto más intente uno sustraerse, un poder al que hay que aprender a dirigirse. "Alcohólico un día, alcohólico siempre" es la afirmación requerida para establecer otras relaciones con el alcohol.

Tal vez toda creación política tiene necesidad de que quienes están involucradas e involucrados en ella, sepan producir lo que necesitan para que la situación les obligue a pensar/sentir. El círculo de la pragmática bruja es una respuesta a esa necesidad. Hace existir una situación en un modo irreductible a la "libre expresión" de las opiniones individuales.

Trazar el círculo es fabricar un cierre, una separación, el espacio de una experiencia irreductible a la psicología individual, y que más bien cuestiona a aquellos que se nombran individuos: todos aquellos,

todas aquellas que se reúnen, bocones o ansiosos, paranoicos o quejumbrosos, buscapleitos o sedientos de buen entendimiento, están primero e igualmente "infectados", "envenenados", aunque en modos diferentes, y todos igualmente tienen necesidad de lo que ninguno de ellos puede producir solo.

No obstante, a diferencia de aquel de los alcohólicos anónimos, aquí el círculo no tiene por vocación aprender otro modo de relación con lo que lo ha capturado, con el objeto de, fuera del círculo, poder recuperar una vida "normal". A diferencia de aquel de los científicos, no se define contra un mundo que luego se trataría de conquistar y convertir. A diferencia de aquel de las feministas y los no violentos, no sólo incluye a protagonistas humanos. Lo que allí es convocado, aquella que, dicen las brujas, "vuelve" es aquella a quien se dará gracias por el acontecimiento que hace capaz de abrirse y de aprender. Que hace capaz de salir y de encontrar de otro modo lo que, en primer lugar, hizo falta poner afuera. Honrar a la diosa es aprender a la vez a cerrar y a producir en el interior el "grito" de un mundo que requiere que uno aprenda cómo unirse a él.

Salir, dicen ellas, para "hacer el trabajo de la diosa", un trabajo que la diosa no les dicta, cuyo sentido es producido cada vez, aquí y ahora: no en nombre de una teoría, de consignas abstractas, sino con la libertad del oportunismo. Una muy bella palabra, "oportunismo", puesto que designa el sentido, que es una fuerza, de lo que es oportuno, de lo que conviene a una situación, el sentido de *esa* situación "concreta", acompañada del halo de lo que puede volverse posible. Una palabra destruida por aquellos que quieren que sea una teoría lo que guíe la acción y garantice las elecciones sin tener que producir la fuerza de pensarlas.

Nosotros, que no somos brujas, podemos entender la manera en que ellas invocan a esa diosa inmanente en la que no se trata de creer, pero a quien son atribuidos los poderes del cambio: "Ella cambia todo cuanto toca, y todo cuanto toca cambia"[58]. La eficacia de ese

58. Starhawk, *Femmes, magie et politique*, *op. cit.*, p. 126.

ritornelo[59] es atribuirle el poder del cambio, sobre todo, y especialmente, para no atribuírselo a uno mismo; honrar el cambio como creación, en vez de convertirlo en algo "natural": no tienes más que hablar, si tienes algo que decir; y resistir al juicio volviéndose capaz de discernir por dónde puede pasar un cambio.

"Hacer el trabajo de la diosa" es a la vez aprender a aprovechar las oportunidades por donde puede pasar un cambio y aprender a "dejar a la diosa" lo que no le corresponde a nadie. La diosa no es "sobrenatural", no "sabe mejor", no se pone en lugar de la teoría y no es referencia en una argumentación. La eficacia propia de las recetas que la convocan es la capacidad de resistir a las maneras de hablar que atribuyen a aquellos y aquellas que luchan la responsabilidad aplastante, desesperante, de concebir una acción que esté "a la altura".

No se trata de rechazar —confianza idiota— el sentimiento de la desmesura entre aquello de lo que uno es capaz y el saber que "todo debería cambiar", sino acogerlo precisamente en su desmesura: rechazar que cualquiera lo convierta en un argumento, en un arma, en un instrumento de movilización con vocación mayoritaria, siempre mayoritaria, y barra las posibilidades precarias en nombre de la urgencia global.

"Los círculos se hacen y se deshacen", dicen las brujas, lo cual significa dos cosas indisociables: ninguna situación en sí misma es decisiva, ninguna autoriza el juicio y la selección; y cualquier

59. Tomamos la palabra de Deleuze y Guattari, que en *Mil mesetas* llaman ritornelo a aquello que, a la vez, cierra, crea un "hogar" y suscita el movimiento de salida. En el capítulo "Del ritornelo" se distinguen los ritornelos románticos, donde se trata de alcanzar las fuerzas de la tierra, de lo natal y del pueblo, y los ritornelos "cósmicos", que captan y tornan perceptibles fuerzas "no visibles", "no pensables", irreductibles a una identidad mítica. Y Deleuze y Guattari subrayan que esta distinción es técnica, nada más que técnica (*Mille Plateaux*, p. 422). Tal vez podría decirse que la manera en que la tradición Wicca fue reinventada, transformada en técnica experimental de resistencia al capitalismo, por su parte, da testimonio de una extraña indecidibilidad entre tierra y cosmos.

situación puede ser deliberada, experimental, colectivamente "fabricada" para evitar que se relacione su verdad con un *modus moriendi*, con una manera de probar por la muerte que sin lugar a dudas uno había sido bien elegido. Todo círculo es la exploración de un *modus vivendi*, lo que permite vivir esa situación en un modo tal que, si se deshace, aquellos y aquellas que hayan participado en su fabricación saldrán más vivos, habiendo aprendido y siendo capaces de enseñar a otros lo que aprendieron, capaces de participar en otros círculos, en otras fabricaciones.

Ningún relevo tiene el poder de definir la manera en que será retomado, pero corresponde a la sabiduría "ecosófica" de las brujas neopaganas pasar el relevo sin apelar a otra cosa que a aquello que exige la situación. Después de Ginebra, y a propósito de la represión violenta y de la tentación de hacer responsables a los anarquistas del Black Block, Starhawk escribía: "Quiero ganar esta revolución. No creo que tengamos los medios ecológicos y sociales de llevar a cabo otra si ésta fracasa. Y las posibilidades de ganarla son tan bajas que no podemos permitirnos ser cualquier otra cosa sino inteligentes, buenos estrategas y unidos unos con otros"[60]. Frente a la urgencia, no podemos permitirnos cualquier otra cosa que aprender a pensar, contra la tentación de dejar que el sentimiento de la urgencia nos domine.

La proposición bruja no requiere la conversión de aquellos y aquellas a quienes se dirige. Cuando las brujas se dirigen a los otros, en suma no hacen sino relevar, repercutir —catálisis existencial— la cuestión que a ellas mismas las transformó. Nos dicen sus recetas y nos preguntan: "Y ustedes, ¿de dónde sacan sus capacidades de aguantar y de actuar? ¿Cómo logran crear las protecciones que requiere el medio envenenado en que todos vivimos? ¿Qué los protege contra la vulnerabilidad que el enemigo común no deja de aprovechar? ¿Cómo hacen? ¿Qué han aprendido?"

Y fue precisamente porque no se trataba de conversión sino de comercio —intercambio de "buenos procedimientos"— por lo que hicimos la experiencia, sin culpabilidad pero con perplejidad y

60. Starhawk, *Parcours d'une altermondialiste*, *op. cit.*, p. 110.

cierto pavor, de la pobreza de nuestras respuestas, y de la necesidad de luchar contra lo que envenena los espacios donde podrían crearse esas respuestas. Eso es lo que nos "obligó" a tomar la posición de sondeadores.

Sobre todo, no concluir

En uno de sus mensajes posteados en el sitio www.anticapitalisme.net, Patlotch planteaba la cuestión que es la de todo ensayo pragmático: "Estaría bueno saber hasta qué punto es *pase lo que pase*[61], ya que según el caso cierra o abre a la escucha, a la percepción y al eventual interés para cada uno de adueñarse de lo que aquí lanzamos".

Cuestión que nos acompañó a lo largo de toda la composición de este texto, pero que no nos impidió asumir riesgos que la prudencia habría aconsejado evitar. Terminar con las brujas, por ejemplo, nos expone, y lo sabemos, a la conclusión: así que es eso el modelo que proponen, eso hacia lo cual nos llevaban subrepticiamente. No pasa: negativa categórica.

Aquellos y aquellas para quienes habrá "pasado" tal vez hayan percibido que es más o menos lo contrario: para producir el desafío pragmático, que se opone a todas las garantías teóricas, hemos sentido la necesidad de fabricar lo que constituye una verdadera prueba para nuestros hábitos de pensamiento. Se trataba de ir hasta el punto en que la lucidez crítica —a la que estamos apegados, como cualquiera — se encuentra implicada en el desafío de divergir de su doble triunfalista, el espíritu crítico. Y no se puede alcanzar ese punto en el modo en que los filósofos llaman generalmente reflexivo, que refleja sobre sí mismo, que lleva la luz crítica allí donde aún reinaba una seguridad oscura. Porque semejante modo reflexivo hace de nosotros, hoy igual que ayer, la cabeza pensante, aquella que enfrenta los dilemas últimos sin nunca interrogarse sobre aquello que la nutre, atribuyéndose a sí misma una fuerza que entonces testimonia sin saber honrarla.

Así escrito, esto tiene un aspecto muy místico, mientras que es muy práctico (como toda mística, de hecho). Lo que se trata de honrar

61. En el original *ça passe ou ça casse*, literalmente "o pasa o rompe", verbos que en este capítulo son utilizados repetidamente para expresar esas dos posibilidades, en cuyo caso traduciremos por "pasar" y "no pasar". [N. del T.]

no está aquí en cuestión; puede ser también la esperanza de aquellos que murieron apelando al porvenir, es decir, a *nosotrxs*, de quienes depende que hayan muerto o no por nada. En cambio, y ésa era la dificultad propia de nuestro texto, dificultad de escritura, dificultad de lectura, la prueba designa la idea misma que habría que honrar, nutrir lo que nos nutre, no definirlo como "bueno para todxs".

Nuestro texto es difícil porque, a cada paso, debía contrarrestar la posibilidad de que pase "demasiado fácilmente", con la idea por ejemplo de que todas esas historias de brujería y de *empowerment* bien pueden ser útiles "psicológicamente", pero que es bueno para los otros que tienen necesidad de tal ayuda. Para que esto tenga una posibilidad de pasar como era necesario que pasara, había que asumir el riesgo de que no pase.

Otra dificultad es que no hemos respondido a ninguna de las cuestiones que son noticia, y que no hemos desplegado ninguna gran perspectiva de porvenir. Sin embargo, nosotros que nos hemos presentado como aquellos que forman parte de los herederos de Seattle, no podemos ignorar las vacilaciones y el desamparo que carcomen esa herencia, y cuyas insuperables lecciones sacan ya los carroñeros, los especialistas del análisis *post mortem*.

No dimos nuestra "opinión" sobre temas aflictivos, como por ejemplo la condena que recayó sobre la "ley francesa sobre el velo" en el Foro social europeo de Londres en noviembre de 2004. O la presencia de Tariq Ramadan en ese foro. Lo cual no significa que consideremos insignificantes esas cuestiones penosas. Sino que lo que importa para nosotros es la diferencia que se debe hacer entre un movimiento de opinión —la opinión siempre tiene una opinión sobre todo— y un movimiento que sepa prestar atención a la diferencia entre las cuestiones que padece y aquellas que logra (re) crear. Aprender a defendernos contra los problemas estereotipados, a resistir a las movilizaciones, a favor o en contra, fue uno de nuestros *leitmotiv*.

Prestemos atención es la súplica de los sondeadores. No se trata solamente de suplicar que los escuchen a "ellos", como si ese rol fuera

atribuible a algunos en un modo específico. Por cierto, el artificio —el de una intervención como la nuestra o el que establecen las técnicas de *empowerment*— pasa por la adopción de roles. Pero esos roles también son maneras de sostener juntos, en tensión, dimensiones que pertenecen a la experiencia de cada uno. Los lanzadores de sonda no se dirigen a otros que no podrían prestar atención, no pueden ser oídos sino en la medida en que ese "saber prestar atención" pertenece a todos, aunque la mayoría de las veces, en nuestro mundo, sea remitido a cualidades "psicológicas" privadas, esas cualidades que se atribuyen de manera privilegiada a las mujeres.

Si tantas veces cuestionamos la noción de "teoría", es precisamente en la medida en que la mayoría de las veces corresponde a la economía del "prestar atención", a un principio de juicio *a priori* que separa lo que debe guiar el pensamiento y lo que puede ser derivado a la anécdota. De tal modo, una vez más nos hemos expuesto, esta vez a la acusación de empirismo antiintelectual. Sin embargo, no hay nada más exigente, intelectual, afectiva e imaginativamente, que el proceso de creación de un problema, sobre todo si ese proceso debe ser político, vale decir, colectivo.

La teoría, *tal como la cuestionamos*, es lo que permite ahorrarse este proceso, así como también el aprendizaje de lo que requiere y de aquello a lo cual obliga. Ahorro que permite movilizar. Y una vez más, esto puede no pasar, porque una respuesta es previsible: la creación política a la que apelamos en todos los niveles, ¿no tiene necesidad de la paz? ¿No estamos en guerra, enfrentados con algo que es capaz de destruir de un revés de la mano todos los montajes sutiles y precarios que habríamos elaborado? ¿No es una peligrosa utopía soñar con paz en tiempos de guerra?

Aquellos y aquellas para quienes lo que hemos intentado habrá "pasado" habrán sentido la trampa. Y si la sintieron es en la medida en que habremos logrado crear una resonancia con la experiencia que sin duda padecieron todas esas situaciones donde la referencia a la guerra fabricó rehenes y devoró a aquellos a quienes movilizaba.

Y terminó por convencerlos de que no había nada que hacer, sometiéndolos al "es muy necesario".

Hablamos en presente, bajo la prueba del presente de este año 2004, inscrito con otros en esta guerra de nuevo tipo entablada desde hace más de un cuarto de siglo. Nuestra obsesión por el poder del "es muy necesario" probablemente no nos habría habitado en la época en que el capitalismo podía adornarse con los encantos del progreso, cuando las alternativas que no dejaba de construir podían ser descritas como condiciones del progreso.

Considerarlas "infernales", oponerles la creación política, es situarse tras la ruptura del encanto, en el momento en que nos vemos obligados a enfrentar el hecho de que la construcción puede continuar a más y mejor sin el sostén del progreso. No diremos que el capitalismo muestra su verdadera cara —no pensamos que la tenga—, pero nos vemos en la obligación de romper no solamente con toda ambición de tipo "pedagógico" sino también con el conjunto de las economías de pensamiento que permitía el progreso. Si hay un porvenir digno de tal nombre, no podrá reducirse a la apropiación, por aquellos que son sus verdaderos productores, de los frutos del progreso.

Relacionar como lo hemos hecho el dominio capitalista con la fabricación de secuaces capturados por un "es muy necesario", que se ha convertido en un fin en sí mismo, es por lo tanto tratar de pensarlo no en su verdad teórica, sino en el presente. No se trata de definir, sino de proponer un modo de agarre. Y ese modo de agarre tiene como primera característica el tener una necesidad vital del "prestar atención", que se debe cultivar incluso en tiempos de guerra, sobre todo en tiempos de guerra. Nada de lo que hemos propuesto puede sostenerse sin eso. Así, sabemos que "nombrar a los secuaces" puede conducir tanto a un nuevo modo de denuncia como a un nuevo modo de culpabilización. Y que hablar de *empowerment* en una época en que esa palabra sirve de bandera a todas las empresas de desmantelamiento que se pueden reunir bajo la sigla "neoliberalismo" es exponernos a la acusación de hacerle el juego al adversario,

de debilitar las resistencias colectivas que son hoy más indispensables que nunca.

En otros términos, sin lugar a dudas tenemos necesidad de que aquellos y aquellas que nos leen "piensen", porque hemos dado al espíritu crítico la posibilidad de elegir con qué cuerda colgarnos. A menos que ni siquiera se tome el trabajo de hacerlo, aterrado de que no encontremos otra cosa para oponer al capitalismo que una magia que haga casi tautológica la acusación de "ilusionismo".

Debíamos hacer la apuesta de esa vulnerabilidad si queríamos dirigirnos a quienes nos leen apelando a su fuerza, y no en connivencia con aquellos que se definen a sí mismos como fuertes pero esgrimen la debilidad de los "otros" como instrumento de censura y de autocensura. Es la gran palabra del pragmatismo: "dar un voto de confianza" sin no obstante tener confianza, dar un voto de confianza en el sentido de que es el "voto" lo que cuenta, el proceso que sólo puede tener éxito si suscita aquello de lo que de él depende.

Y por lo tanto, sobre todo no concluir, porque la conclusión pertenece a aquellos y aquellas para quienes eso tuvo éxito, para quienes eso pudo pasar, porque las palabras que les hemos propuesto los ayudaron a darle un voto de confianza a lo que ya sentían.

NOTAS SOBRE UNA LECTURA DE *LA BRUJERÍA CAPITALISTA*

Potencia y generosidad del arte de "prestar atención"

Anne Vièle

***

En 1999 nos llegaban de Seattle noticias desacostumbradas: miles de personas gritaban juntas: "¡Otro mundo es posible!". En vez de "crecimiento económico", "desarrollo", "revolución de las nuevas tecnologías", "racionalizaciones", los medios hablaban ciertamente de cosas ya conocidas —solidaridad, paz, no violencia, ecología, etc.—, pero también de la posibilidad de otro mundo, y se introducían estos nuevos términos con los cuales aprendimos a vivir: "antiglobalización" y luego, más recientemente, "altermundialismo".

Este libro, que acabo de leer y que me gustaría conversar con ustedes, no es todavía uno de esos libros sobre el movimiento altermundialista, sus autores no lo son, como muchos de nosotros. Este libro es el de gente que, como yo, tal vez nosotros, se sintieron agradablemente sorprendidos de volver a oír esa frase: "¡Otro mundo es posible!", muy diferente de: "¿Qué querés? Es el sistema, habrá que resignarse".

Pero eso no es todo: en este libro no hay una solución, una proposición de otro mundo por el cual ahora habría que luchar. Porque los autores, filósofa y editor, son como nosotros: ¡no saben qué hacer con este famoso "sistema"! Pero filósofa y editor manejan las palabras, su herramienta son las palabras, y nos proponen intentar una experiencia: ya que se trata de reflexionar en la posibilidad de otro mundo, ¿por qué no probar otras palabras, otros saberes, otras maneras de actuar?

Cuatro partes cuyos títulos lo dicen todo: "¿Qué pasó?", "Aprender a protegerse", "¿Cómo producir un agarre?", "Necesitar que la gente piense". Al correr de las páginas, palabras bastante extrañas (flujo reorganizador movible, alternativas infernales, secuaces[62], brujería, pensamiento

62. En el original *petites mains*, véase N. del T. de pp. 71.

capturado, espanto, agarre, intersticio, ecosofía, *reclaim*), palabras más conocidas también (capitalismo, progreso, protección, alienación, aprendizaje, conexión, política, *empowerment*), para acompañarnos en la reflexión sobre esta pregunta "¿Cómo hacer?" (en caso de que estemos de acuerdo con que el mundo en el cual vivimos no funciona bien). Y una conclusión con un título de lo más extraño: "Sobre todo no concluir", pero en el fondo bastante pragmático. Nos recuerda lo que ya sabíamos, la conclusión de todo libro pertenece a cada lector: "Leí este libro y esto es lo que me produjo, esto lo que retuve de interesante, etcétera".

Por lo que a mí respecta, ésta es mi conclusión. Ellos dicen: "Nuestro texto es difícil porque...". Pero yo tengo muchas ganas de tratar de dar cuenta de mi relación con lo que se dice en este libro con nuestras palabras, las que utilizamos en las cenas, los bares, las fiestas, los correos electrónicos...

En primer lugar, este libro se dirige a aquellos que oyeron algo de los acontecimientos de Seattle. Los autores nos proponen llamar a ese "algo" un "grito". Pero un grito tiene la particularidad de venir del vientre... Contracción abdominal, estamos en lo que se siente. Insisto en este punto, porque tal fue mi experiencia con este libro. Contrariamente a otros libros que, a golpes de teorías, de dispositivos, de planes, denuncian por cierto el sistema, pero de tal modo que uno tiene ganas de irse a acostar, este libro me mantuvo despierta durante varias semanas. Y no se trata de venerar a los autores, que son apenas dioses y diosas como nosotros, nada más. En pocas palabras, el mundo funciona quizá mal, pero la historia no ha terminado. ¡Y eso ya no está tan mal!

¿Qué ocurrió (en Seattle)?

Miles de personas gritaron "¡Otro mundo es posible!", y los autores respiran un poco mejor: ¡por fin! Y yo también, nosotros, tal vez... Pero con seguridad, inmediatamente después, uno se hace con ellos la siguiente pregunta: sí, yo también lo escuché ¿y ahora? Efectivamente, no es sencillo. Y sin embargo, en este libro se trata de

heredar ese grito. Heredar puede decirse también: prolongar, hacer algo con él. Pero por una vez, "hacer algo con él" no consiste en hacer inmediatamente un plan gigantesco (incomprensible y cansador), una proposición bien pensada de organización política global, un bello modelo teórico de sociedad bien estructurada, un nuevo partido, la definición de una Causa por defender u otra cosa. En el fondo, la idea es bastante sencilla y complicada a la vez.

Lo sencillo primero: el "sistema" con el que nos enfrentamos (que uno puede llamar sociedad o capitalismo) tiene la fortaleza de varios siglos de construcción, de fabricaciones diversas, de experimentaciones, de modificaciones. Cambia todo el tiempo y al mismo tiempo da una impresión de construcción sólida, indestructible, ineludible, tanto más cuanto que todos estamos adentro: un sistema, una sociedad, una roca. Al comprobar eso, ¿por qué comenzamos sistemáticamente por el final? ¿Por qué nos imponemos como necesario (obligado) el hecho de tener otra construcción de conjunto por proponer, por oponer, en vez de comenzar localmente por pequeñas proposiciones, experimentaciones, acciones a nuestra escala? No es una mala idea, ¿no?

Lo que es complicado es entonces inventar nuevas palabras y nuevas prácticas políticas experimentales, ciertamente locales, pero también y sobre todo conectadas entre sí. Conectadas, porque es más fácil hacer con los otros. Una cosa es que 1000 personas piensen cada una en su rincón "otro mundo es posible", y otra cuando cada una de ellas sabe que otras 999 personas comparten esa idea. Es así como yo comprendo la importancia de la conexión. Concentrarse en la invención de nuevas prácticas, examinarlas y prestar atención a las consecuencias significa atreverse a ser pragmático. Cito aquí tal cual la definición del pragmatismo que nos propone el texto, porque me parece que se basta a sí misma: "El pragmatismo es un arte de las consecuencias, un arte del "prestar atención" que se opone a la filosofía de la tortilla que justifica los huevos rotos". No todo es difícil en este libro...

¡Pero estamos fritos! "¿Quieren un aumento de salarios? ¿Quieren reforzar la legislación que protege a los asalariados contra los despidos? ¡Van a provocar el cierre de fábricas, van a acelerar las deslocalizaciones y dejar gente desocupada!", "Es el sistema, habrá que resignarse", "Qué macana, pero es así". Estoy casi segura de que se les ocurren montones de expresiones como éstas. Son las expresiones llamadas "alternativas infernales" en este libro. Y precisamente, el famoso sistema o capitalismo hace todo lo posible por meternos en esa situación donde creemos estar fritos. En el peor de los casos, uno está desesperado (todo esto es demasiado complicado), en el mejor se tiene como única solución denunciar: "La culpa es del capitalismo", "El sistema está podrido", o, solución terrible, "El sistema está podrido, única solución: explotarlo". Dicho de ese modo, uno es bastante impotente, se tiene la impresión de no tener ningún poder: ¡para qué!

Así que retomemos las cosas de otro modo; este sistema tiene claramente algo que ver con lo que nos envenena la vida acorralándonos con sus alternativas infernales. Denunciar sabemos, quejarnos también, pero no bien se trata de actuar, de transformar, una se siente paralizada, no sabe cómo actuar, es demasiado complicado... Más vale ir de joda o de vacaciones, en fin, quienes puedan... Pero de hecho, ¿no estaría mal planteado el problema? ¿Cómo plantearlo de otro modo?

Para empezar, en vez de "sistema" o "capitalismo", nos proponen nombrar ese truco que nos acorrala y nos envenena "flujo reorganizador movible" y, más audaz todavía, ¡"sistema brujo"! Evidentemente, no es una simplificación del problema, por el contrario, pero el problema no es sencillo. De todos modos, miremos de más cerca.

La primera proposición (flujo reorganizador movible) presenta la ventaja de tener tres términos en vez de uno: "flujo", "reorganizador" y "movible" en vez de "sistema" o "capitalismo". Me parece que "flujo" nos hace sentir bien esa impresión de conjunto, eso fluye en todas partes del mismo modo, el mismo sistema en cualquier punto

del globo, para todos, los mismos productos de consumo, el mismo sistema de gestión, los mismos puestos y un día quizá la misma lengua; "reorganizador" nos hace sentir el cambio, eso se renueva, el vocabulario cambia, los roles y las funciones también, y al mismo tiempo nos hace sentir la fuerza de esa cosa; por último, "movible" nos hace sentir esa impresión de impotencia, de estar ahogado en el sistema, tomado en la trampa, enterrado en la arena. ¡Siempre se vuelve a lo mismo! "Sistema brujo", por su parte, refuerza esa idea de impotencia, de embrujo, pero también suscitó inmediatamente en mí un eco: ¿y si todo eso no fuera tan brujo?

Sin embargo, nos dicen los autores, ¡ese flujo no se sostiene solo! Esa gran ola irresistible es activa, laboriosamente fabricada por una multitud de "secuaces" que, juntos, aguantan, conservan, mantienen conexiones, aparatajes, leyes, reglamentos, definiciones de puestos, funciones, normas, modos de pensamiento, etc. ¡La impresión de conjunto no se hace sola!

Ese momento del libro es muy importante. Llamar "secuaz" a lo que problematiza y al mismo tiempo a lo que hay que prestar atención no es anodino. En todos los casos, esa palabra no lo fue para mí. Mientras me sublevaba contra la presencia de ese término en el libro, una persona me dijo: "¿Qué te preocupa en la palabra 'secuaz'? A mí me evoca el trabajo paciente y muy técnico pero indispensable aunque invisible de las costureras debutantes[63] de las 'grandes casas de costura', que producen una suerte de obras de arte que no existirían sin esos 'secuaces', ¿no?".

Y sin embargo, si se mira más de cerca, me parece que esta definición casi enternecedora, que en efecto viene del diccionario, nos conduce a aceptar (un poco demasiado rápido, me temo) como algo normal que esas costureras sean invisibles, que no tengan nada que decir, que estén apenas al servicio de la obra de arte; obra, por su parte, producida por las grandes casas de costura. "No pensar", nos dice esta definición, actuar de manera coherente, ¡aunque el

63. Precisamente las *petites mains*. [N. del T.]

precio que se deba pagar sea volverse invisible! Porque el sistema, que bien podría haber inventado esa definición, necesita "secuaces" en el sentido de que "no piensan", de que "no dicen una palabra" (y no solamente en las casas de costura) para que el flujo reorganizador movible siga fluyendo.

Pero pensándolo bien, hay múltiples caminos que ponen en esa situación de "no pensar". Veo por lo menos cuatro (pero ciertamente hay otros): haber perdido la costumbre, no sentirse capaz, también tener miedo (de las consecuencias de sus ideas) y por último negarse a pensar. En este libro, "secuaz" = "negarse a pensar". Me llevó un tiempo comprender cómo el sentido común de "secuaz" era una trampa porque, como muchos de nosotros que confiamos en el sentido común, hice a un lado el último sentido: ¡"negarse a pensar"! Y eso lo cambia todo porque entonces los secuaces son precisamente aquellos y aquellas que, en situación, "mantienen el sistema", que rechazan toda complicación, toda nueva proposición, todo cuanto podría hacer que otro mundo es posible. Todos aquellos que, cuando oyen esa frase, dicen burlándose: "Fíjate, ellos todavía creen... ¡Qué ingenuidad!". También son por ejemplo los gerentes de recursos humanos que, acorralados a su vez, establecen planes de despido sin ninguna dificultad, sin tomarse siquiera el tiempo de decirse que un día bien podrían encontrarse en el lugar de aquellos a quienes agradecen los servicios prestados.

Me gustaría insistir en un punto difícil. Aquí hay un peligro: el enorme y fácil peligro de acusar a millones de personas de ser secuaces. Nadie está a resguardo. No están aquellos que son secuaces de un lado y aquellos que no lo son del otro, de una vez por todas (aunque algunos realmente "se pasaron de la raya", lo acepto). Eso depende también de las situaciones, por eso este sistema puede parecer brujo. Hay que tratar de sentir que a cada instante todos estamos en peligro de ser un secuaz, en peligro de negarse a pensar. Como si, por un lado, tuviéramos miedo de dar nuestra opinión, miedo de que lo que pensamos sea mal recibido (ridiculizado, despreciado, inútil) y, por el otro, miedo de recibir las proposiciones que nos hacen,

calificándolas por ejemplo de ingenuas, de no realistas, de extravagantes, diciendo que ellas no tienen nada que ver con el problema.

Evidentemente, como yo, ustedes van a pensar: "Sí, pero no es tan simple, esta Anne es una buena tipa pero hay que trabajar para vivir y no siempre se puede, etc.". Tener que trabajar para vivir no es lo contrario de pensar, proponer, deformar, insistir, matizar, enriquecer, resistir. Y todavía más para aquellos de entre nosotros que ocupamos o hemos ocupado puestos llamados "de responsabilidad", puestos "gratificantes" (que gratifican qué o a quién, me lo sigo preguntando), etc. En el fondo, es una proposición muy pragmática, por una vez, muy local, que vale para cada instante. Se trata de identificar en el seno del flujo reorganizador movible los momentos, los lugares, las ocasiones que nos dan la oportunidad de pensar, de enriquecer, de dar nuestra opinión, de tomar la palabra.

Podría pensarse que es imposible, utópico incluso. ¿Y si, muy simplemente, uno se interesara un poco más en aquellos que intentan producir lo que parece imposible, aquellos que, por ejemplo, intentan hacer funcionar una empresa que responda al desafío "ni explotadores ni explotados"? ¿Y si uno se interesara en otra cosa que en los grandes grupos? Como por ejemplo en esa PyME, Triselec Lille (empresa de puesta en valor de los desperdicios domésticos), cuyo gerente de recursos humanos y de la producción no deja justamente de repetir: "¡Reflexionar es perder tiempo para ganarlo!".

Seamos pragmáticos, es muy difícil realizar eso, lograr mantener las ganas de reflexionar, las ganas devoradoras de hacer preguntas, de enriquecer la situación, de resistir, simplemente de refunfuñar, de pensar que uno es capaz de transformar, de atreverse. "Pero ¿no podríamos hacerlo de otro modo? ¿Qué piensan de...? ¿Y si...?". Y finalmente llegamos a: "Bueno, de acuerdo, voy a cumplir con lo que dije". Todos nos vimos atrapados de tal manera, bajando los brazos, por desgracia. Los autores proponen llamar a esta situación una "operación de captura", una captura de pensamiento

(inspirada en la expresión bruja "comer el alma"). En efecto, la situación, las alternativas infernales capturan nuestras ganas de pensar, de hacer preguntas, de enriquecer todo, ellas nos embrujan. Los "secuaces", algunos de los cuales son gerentes de recursos humanos, CEOs, consultores del siglo XXI, etc., atrapados a su vez, sistemáticamente se niegan a pensar, a enriquecer la cuestión, utilizando siempre los mismos modelos o casi de organización, de gestión u otro: ellos o ellas fueron capturados.

Y llegamos así a la segunda parte: cómo aprender a protegerse (justamente de esa operación de captura).

Aprender a protegerse

Había que atreverse a hacer un desvío para plantear así el problema, porque la protección colectiva no es verdaderamente nuestra filosofía de la vida (salvo quizá para algunos, pero bueno). En el mejor de los casos, nos protegemos replegándonos sobre nosotros mismos, aislándonos, buscando las soluciones en cierta interioridad.

Pero ¿cómo protegerse colectivamente? En el libro se hace un desvío movilizando saberes diferentes de los nuestros, aquellos de los brujos. Sé que van a pensar: ¿qué significa esta historia? ¿Es un misticismo, otra secta? Bravo, resistir es una buena idea, pero déjenme por lo menos una posibilidad de presentar mis argumentos.

Si cuando se oye la palabra "brujería" se piensa en una "secta", está exactamente en la negativa a pensar las cosas de otro modo; ni siquiera se está tomando el tiempo de ensayar. Pero vale la pena hacerlo, eso es lo que hace sentir este libro. Cuando uno se enfrenta con tal flujo reorganizador movible, podría ser una buena idea sentir que tiene necesidad de los otros, que tiene necesidad de movilizar otra cosa. Felizmente, no estamos solos en el mundo. Queda aceptar el riesgo de movilizar otros saberes, otras prácticas, que además hemos denigrado. Es una aventura: en este caso ¿podemos atrevernos a mezclar nuestra supuesta "racionalidad" a

la supuesta "irracionalidad" de los otros para fabricar un mundo ni racional ni irracional?[64] Otro mundo... construir un mundo común.

Si no podemos... Entonces la lectura se detiene aquí, porque esta segunda parte comienza con: "¿Creen en la brujería?". A mí me gusta la aventura, así que seguí con delicia... Ya oigo a algunos que dicen: sí, pero habría que ponerse de acuerdo con las definiciones antes de continuar, "racionalidad" es complicado, "irracionalidad" es complicado... Por cierto, y hasta llevaré las cosas todavía más lejos. Es tan complicado que es íntimo y singular. Cada quien tiene una relación con la racionalidad y la irracionalidad... Es inútil discutir, nunca llegaremos a ponernos de acuerdo.

Y en el fondo, eso no es lo importante. El cocinero que tropieza con un nuevo gusto no lo sabe todo de los ingredientes que acaba de mezclar. Si hubiese tenido que esperar a que sean definidos todos los ingredientes antes de componer un plato, ¡desde hace largo tiempo estaríamos muertos de hambre! Su única preocupación es saborear, prestar atención a que la mezcla sea buena para él, luego se arriesga a hacer saborear (o compartir), está incluso dispuesto a añadirle sal, a rever su nueva receta si es preciso. Evidentemente, también hay secuaces gastronómicos o más bien antigastronómicos, es inútil citarlos...

64. Apenas un paréntesis para aquellos que estudiaron un poco de matemáticas; pero esto también puede interesar a los otros, después de todo. Esta historia de construcción de mundos me hace pensar en el mágico "i", que por otra parte llaman "número imaginario" en vocablos matemáticos. Pertenece al conjunto de los números complejos. Prácticamente (porque la matemática, en el fondo, es un ejercicio muy práctico), la introducción del "i" permite pasar del conjunto de los números reales al de los números complejos y resolver nuevas ecuaciones (lo posible allí donde estaba lo imposible). Recuérdese también que en matemáticas la reunión del conjunto de los números racionales y el conjunto de los irracionales constituye el conjunto de los números reales. En pocas palabras, en matemáticas, reunir racionales e irracionales no fue suficiente, hizo falta un poco de imaginario para resolver problemas que habían quedado sin respuesta. Ese paralelo peligroso, probablemente demasiado fácil y ciertamente conocido, de todos modos me deja perpleja.

Reanudemos el hilo. ¿Cómo protegerse entonces de esa operación de captura? Aprender a protegerse... comienza por "somos vulnerables". Pensar que uno es vulnerable no tiene nada de deprimente; por el contrario, lo que sería más bien deprimente es afirmar que uno es invulnerable, ¿no? La gente tan segura de sí misma ¿no es aburrida, hasta desagradable? Uno podría verse tentado a decir que es deplorable, pero no, estamos orgullosos de sentirnos vulnerables (¡*homo vulnerabilis*,[65] ahí estás por fin!). Y correlativamente, se trata de reflexionar en la manera de protegerse, pero *homo vulnerabilis* obliga, me parece, a reflexionar en la manera de protegerse "colectivamente".

Primera etapa, ir lentamente, poner en suspenso nuestras certidumbres, desconfiar. Tengo la impresión de que todo el mundo sabe eso, pero entonces ¿por qué nos pasamos el tiempo fabricando certidumbres? ¿Fabricando cosas que un día se volverán contra nosotros (extraño)? ¿Y además tratando de convencer a los otros (con las armas en la mano, por desgracia) de que nuestras certidumbres son las mejores? ¿No serían justamente aquellas de las que habría que desconfiar más? Preguntar a los otros lo que piensan de eso, someter nuestras certidumbres a la prueba de los otros. Ir lentamente, tomarse el tiempo de la prueba de los otros: poner en suspenso.

65. No soy antropóloga, pero qué sería un mundo donde la antropología tendría como tarea reflexionar en el "estar con los otros, ya sean humanos o no humanos", más que tratar de definir lo que es el Hombre; donde la economía fuera aquella de nunca ahorrarse las proposiciones de los otros; donde la gestión se preguntara cómo tener en cuenta todas estas proposiciones; donde la sociología celebrara a los grupos que están en vías de construirse (en vez de tratar de definir a los grupos), lo que son potencialmente capaces de hacer juntos para que eso pueda inspirar a otros; donde la etnología describiera las singularidades de las prácticas del "hacer con" para ayudarnos mejor a asociarlas; donde la filosofía tomara como punto de partida la vulnerabilidad y el acontecimiento que obliga a aprender a protegerse con los otros de sí mismo y del no sí mismo aquí y ahora; donde la política tuviera la difícil tarea de crear las condiciones de la construcción de un mundo común; etc. Algunos ya han comenzado, y poder imaginar eso no existiría sin ellos. Nunca sabré agradecerles lo suficiente.

Segunda etapa, poner en riesgo. Este pasaje es bastante complicado (en fin, me parece). Retomo. Somos vulnerables, ponemos nuestras certidumbres a prueba de los otros. Ay, ay, ay, este asunto da miedo. Exactamente, nos exponemos y hay un peligro: el de que te capturen el pensamiento, el peligro de convertirse en un secuaz. Y si nuestro interlocutor, en ese preciso momento, es un "secuaz", por desgracia a menudo ocurre (a mí, a ustedes quizá no), arriesgamos la respuesta: "Bueno, bueno, ¿por qué dudás tanto? Estás perdiendo la confianza, nunca escuchás lo que te digo" (una operación de captura ha comenzado). Aquello que los autores quisieran que uno espere aquí es más bien: "¡Vaya! ¿Cómo fabricaste esa duda? ¡Qué curioso, no lo había pensado!". En otras palabras, el cuestionamiento colectivo (dos personas es ya un colectivo) se entabla, la negativa a pensar de otro modo ha desaparecido, uno empieza a aprender con (el otro), a crear con el otro.

Volvamos ahora al capitalismo (sistema brujo, flujo reorganizador movible, alternativas infernales, secuaces, captura de pensamiento). Con la puesta en suspenso y la puesta en riesgo comenzamos a ver con nuestros propios ojos, a sentir el hecho de que nuestras categorías (nuestras certidumbres) están trucadas, que distan de ser normales, incluso que son más bien peligrosas. La idea de un mundo racional, esclarecido, no es normal; es particular (al mundo occidental). Y, consecutivamente, la idea de una sociedad donde todo se vende y todo se compra, donde nosotros seríamos *homo oeconomicus*, fundados en la racionalidad económica, tampoco es normal; es singular. Esta idea no es más que una proposición que hacen los secuaces económicos.

Es totalmente posible constituir una prueba que consista en poner en suspenso esa idea (desconfiar), luego ponerla en riesgo (vaya, una sociedad económica, qué idea curiosa, ¿estás seguro?). ¿Por qué aceptaríamos pagar el precio de vivir en una sociedad económica? Hemos dejado de ser *homo oeconomicus*, ¡ahora somos *homo vulnerabilis*! El mundo futuro es una incógnita, somos terriblemente vulnerables y es peligroso simplificar la fabricación de soluciones,

como por ejemplo decir que es suficiente "progresar". ¿Progresar cómo, hacia dónde? No es evidente que los progresos económicos, los del capitalismo, beneficien a todos (no hay más que ver los destrozos), y está fuera de cuestión ser los huevos rotos de la tortilla. Lo que le ocurre a los otros (estar fuera del circuito o ser un huevo roto) bien podría ocurrirnos si no nos protegemos. Pero protegernos, pensar, enriquecer, atreverse, no dejarse capturar, ya es entablar la transformación del circuito en vez de hacer concesiones para finalmente entrar en el circuito del sistema o del capitalismo con el corazón herido, el cuerpo afectado.

Vayamos más despacio... Los economistas no son los únicos cuestionados. También hay "secuaces" estatales que fabrican los reglamentos, las leyes, las normas, la disciplina... Que permiten abstenerse de pensamientos y sobre todo pensar por equivalencia. Pensar por equivalencia equivale a decir: "Es el mismo caso que... ¡y por lo tanto...!"; eso equivale a encasillar a la gente: hombre, mujer, desocupado, remista[66], minoría étnica, burgués platudo, pobre, parisino, depresivo, discapacitado, drogado, con contrato de calificación, etc. Todo esto serían categorías simples y normales con las cuales se podría definirnos, describirnos.

Y sin embargo, basta con escuchar su entorno, su experiencia para llegar a la conclusión de que "es el mismo caso el que" llega con bastante poca frecuencia. A menudo decimos: "siempre hago las mismas pavadas". Pero ¿acaso son realmente las mismas? ¿Hoy sería semejante a ayer? Ahora tengo ganas de decir "no" todavía más que antes; muy felizmente, porque si no, ¡depresión inmediata!

Vayamos un poco más despacio... Nos hemos acostumbrado a ocupar todo el lugar, todos los lugares, a tomar el poder sobre el otro, creando por ello la imposibilidad de aprender del otro, de hacer con los otros. Pero atención (*homo vulnerabilis*), lo que denunciamos bastante espontáneamente entre los economistas, los políticos

66. En el original *rmiste*, el que gana un RMI, *Revenu Minimum d'Insertion*, ingreso mínimo de inserción. [N. del T.]

hombres y mujeres, los psicólogos, los psiquiatras, los pedagogos también puede ocurrirnos a nosotros. Prestar atención, protegerse y sobre todo del "poder sobre" los otros. ¿Cómo entonces hacer lugar a los otros?

El problema es que en Francia, muy particularmente, a diferencia de los otros, hemos puesto lo que nos obliga (los derechos del hombre, por ejemplo) a cuenta de un universal válido para todos. Los derechos del hombre son tan universales que nos definen; y que ni siquiera pensamos ya en cuestionarlos, en negociar con ellos. Ese "universal" se ha vuelto para nosotros tan fundamental que nos resulta imposible pensar que la idea de "derecho del hombre" bien podría parecer totalmente irracional a algunos habitantes de la Amazonia. Lo recuerdo aquí, los derechos del hombre, por lo que respecta a su parte de derechos civiles y políticos, datan de 1789, por la parte económica y social de 1924, y la Declaración universal de 1948. En el origen de esto dos países: Francia y los Estados Unidos.

Vayamos todavía un poco más despacio, porque siento que este pasaje es delicado. Me parece que es importante recordar el hecho de que esta proposición universal viene de nuestros abuelos y de nuestros padres, los de Francia y de los Estados Unidos. Entre nosotros y ellos estuvo la colonización, luego la inmigración y la globalización. Esto nos dio —y nos sigue dando aquí y ahora— múltiples ocasiones de encontrar todos esos otros pueblos, y sin embargo no hemos logrado —seguimos sin lograrlo— aprovechar esas ocasiones para transformar lo que es fundamental para "nosotros" en lo que podría ser fundamental "para nosotros con ellos".

Esto me deja pensando... ¿no es un poco espantoso? No se trata aquí de cuestionar los "derechos del hombre", porque de todos modos aquellos a quienes habría que pedirles opinión o ayuda son justamente los otros pueblos. Me gustaría tanto que se tomen el tiempo de leer este libro, espero que no sea demasiado tarde... Aquello que los autores intentan aquí que veamos con nuestros propios ojos es el proceso que nos conduce a ocupar todo el lugar sin aceptar ningún cuestionamiento, ninguna negociación y, en consecuencia, ninguna

creación. En el mejor de los casos se toleran las otras proposiciones, en el peor se imponen por la fuerza, pero raramente se toma el riesgo de fabricar otra cosa con los otros.

Dejar el suelo seguro, partir a la aventura, viajar... es bueno, ¿no? Pensar así no tiene nada de liberal o neoliberal, pero, para convencerse de eso, los autores proponen reflexionar en nuestra relación con el estado. No hay por un lado el capitalismo privado y por el otro el estado, aunque sea una de esas alternativas infernales que circulan desde hace largo tiempo. Los dos están ligados, articulados. El capitalismo tiene necesidad de que los poderes estatales definan, reglamenten el mercado, los precios, la comercialización de los medicamentos, el nivel de los salarios, pero también que disciplinen a la población (eso es el trabajo de los secuaces psiquiatras, psicólogos, juristas, penalistas, pedagogos, formadores, arquitectos, etc.). Hoy en día nos dicen que hay que aprender a aprender, asumirse, ser responsable, formarse a lo largo de toda la vida, progresar en el interés de todos. E incluso si esto debe pasar por mirar los huevos rotos (los hombres y las mujeres también) con ojos desilusionados. ¿Qué vamos a hacer? Formar parte de la sociedad se merece... Si algunos hombres y mujeres se rompen, si creen destruida su vida, ¡la culpa es de ellos!

Sin embargo, si se mira más de cerca, ciertamente tenemos la costumbre de deplorar las fechorías de la colonización, del imperialismo también (sobre todo cuando se trata de los Estados Unidos)[67], "pero nos falta el espanto ante esa idea de que no sólo nos hemos considerado la cabeza pensante de la humanidad sino que, con las mejores intenciones del mundo, seguimos haciéndolo". Y sobre todo cuando con un poco de rapidez hacemos una diferencia con los otros diciendo: "¡Bueno bueno!, mira, no ven (la realidad), sueñan, creen (y no por fuerza en la religión), mientras que nosotros sabemos".

67. Parece que del otro lado del Atlántico, en noviembre de 2004, al conocer los resultados de la última elección presidencial, alguna gente lloró y gritó: "On election night, I felt an intensity of grief, rage and anguish that rivaled any of the worst nights of my life".

¿Cómo avanzar? No vamos a cuestionar todo, es imposible, ¡y además los derechos del hombre! En efecto, ¿y si empezáramos por plantear el problema político localmente? "Hacer con los otros", nos dicen los autores, no puede decirse sino localmente, en cada situación: "En cada caso, se trata de crear la capacidad de pensar en la inmanencia sin un criterio que se "salga del plan", que autorice la seguridad de un juicio en ciernes". Inmanencia, una palabra bien complicada, pero también tan sencilla. Va muy bien con la idea de "prestar atención con", porque traduce lo que uno siente todos los días: todo, en cada instante, bien podría ser importante, la menor proposición, observación, sugestión, pregunta, etcétera. Y los autores insisten en el aspecto local del problema, porque bien se trata de fabricar la "capacidad de seguir y de crear las dimensiones que requiere una situación para escapar del dominio de una alternativa infernal". Exactamente lo que hacemos con nuestro entorno, nuestros amigos, por las causas de la vida, para escapar del dominio del "¡Qué macana, pero es así!". Encontrar agarres alrededor de nosotros (no grandes explicaciones) para avanzar, no zozobrar en la depresión o la paranoia, pedir una opinión o una ayuda, encontrar recursos, recibir y tomar, experimentar, mezclar, aprender a protegerse con todo eso...

¿Cómo producir un agarre (acá y ahora)?

Retomemos el hilo, nos enfrentamos con un "flujo reorganizador movible" mantenido por secuaces que se niegan a pensar, que crean de manera permanente alternativas infernales para capturar nuestro pensamiento, volviendo ineludibles sus certidumbres: ¡no hay ninguna posibilidad de poner en suspenso o en riesgo! ¿Cómo hacer... un asidero?

Desde hace algunas páginas estamos tan orgullosos de ser vulnerables, sentimos que es importante protegernos, y que podría ser una buena idea plantear el problema localmente. Todo ocurre acá y ahora. Es inútil proponernos grandes explicaciones (no todos los problemas tienen necesidad de pasar por el nivel nacional o internacional),

grandes explicaciones que olvidan los menores detalles y a nosotros con ellos. A cada problema su dimensión: su colectivo, su espacio, sus prácticas... ¿Acaso se sublevan ustedes sistemáticamente contra el estado, la OMC o no sé qué otra cosa, cada vez que "es una macana, pero es así"? ¡Me parece que no! Entonces...

¿Cómo producir un agarre, aquí y ahora, localmente, pragmáticamente? ¿Cómo tomar la medida de cada ocasión? Entonces, bravo por la coherencia en el libro, porque en esta parte, evidentemente, no hay una solución para todo, en toda circunstancia, sino el relato de una experiencia, un "trayecto de aprendizaje". Sin embargo, esta experiencia no es anodina, porque tiene que ver con algo que me llega: la salud, el sida. En 2001, nos recuerdan los autores, treinta y nueve empresas farmacéuticas intentaron un proceso contra el gobierno sudafricano. Ese gobierno se proponía producir medicamentos antisida a menor costo. ¡Qué escándalo! ¡Violar el derecho internacional, hacer medicamentos en vez de la industria farmacéutica, precisamente aquella que, gracias a sus medios, sus inversiones y su investigación, pretendía prolongar la duración de nuestra vida y trabajar en el interés de todos! Bella alternativa infernal, ¿no?

La manera en que el gobierno de África del Sur, las asociaciones de pacientes víctimas del sida y luego algunas organizaciones humanitarias, Brasil, la directora de una empresa que se transformó en militante, India y otros aprovecharon la ocasión del proceso contra el gobierno de África del Sur para desmantelar la alternativa infernal es magníficamente narrada en el libro. Además, los autores también tuvieron la preocupación de hablarnos de lo que trajo aparejado el caso. La queja fue retirada, pero eso no es todo... La historia continuó, y aún continúa, se crearon nuevas conexiones. De tal modo que ya no es posible, ya no es tan fácil, por el momento, defender esa frase alucinante: ¡la industria farmacéutica trabaja en el interés de todos! Ese resultado del que se puede estar orgulloso no es definitivo (*homo vulnerabilis*), nada está garantizado si no lo protegemos...

Ese éxito, esa transformación, esa suerte de "toma de karate" no violenta sobre la industria farmacéutica —que ahora resulta una de las ramas industriales más detestadas (¡junto a sus secuaces!)— puede expresarse de esta manera: un colectivo constituido poco a poco supo aprovechar la ocasión de colgar su kimono, tan blanco e irreprochable, para ponerla al desnudo, en el momento del proceso contra África del Sur y después. De tal modo que el argumento "Es muy necesario que uno tenga ganancias que permitan investigar para medicamentos futuros" ya no es solamente una de esas alternativas infernales, sino una bella mentira. Los secuaces de la industria farmacéutica tenían miedo, pero miedo de una cosa bastante increíble: la llegada de la fecha de caducidad de algunas patentes. Y no cualquier patente, sino aquellas que protegen a los medicamentos de las enfermedades más peligrosas, aquellas que producen estragos al mayor número, aquellas contra las cuales es más difícil encontrar un remedio, y por ello, ¡las que engendran más ganancias! ¿Ganancias para hacer qué? Ganancias para hacer investigación en cosmética, por ejemplo. Todos esos productos cosméticos tal vez nos den una mejor cara, ¿pero eso no te da dolor de estómago?

Para que este logro sea posible, el proceso entre las empresas y el gobierno de África del Sur no bastó, también hizo falta fabricar nuevas conexiones entre los estados, las ONGs, algunos jefes de empresa que asumieron el riesgo transformándose en militantes, asociaciones de enfermos, etc. También hizo falta que algunos cambien de rol o adopten la camiseta de otros y se inviten allí donde no los esperaban. Hizo falta un poco de audacia colectiva. ¿Para qué? Para que en vez de oír esta frase: "No se detienen los relojes", se oigan proposiciones como "Si se moviliza al estado para imponer los monopolios comerciales ligados a las patentes, ¿por qué no tendría aquél el derecho de intervenir, en compensación, sobre los precios públicos de los medicamentos? (proposición de economistas norteamericanos); o incluso ¿Cómo financiar investigaciones sobre nuevos medicamentos sin pasar por la industria farmacéutica? (proposición de ONGs muy poderosas). ¿No les da ganas de inmiscuirse un poco

en lo que "no nos concierne"? ¿En aquello que, como en el caso de la industria farmacéutica, sería confiado exclusivamente a expertos, secuaces económicos, estatales, científicos, etcétera?

¿Esto es gracias a Seattle, gracias al movimiento altermundialista? Los autores piensan que "sí", pero poco importa, creo, tengo la sensación de que ya estamos más allá. Ahora somos vulnerables y pragmáticos, prestar atención es importante, y la eficacia de una experiencia —proposición, puesta en suspenso, puesta en riesgo, conexión, experimentación local pero colectiva, encontrar asideros— sólo puede verse a partir de sus consecuencias. Y algunas consecuencias son inaceptables, como el hecho de romper no huevos, sino en este caso enfermos de sida.

Pero atención, los secuaces también saben crear nuevas conexiones, incluso crear ocasiones de desconectarnos. Como por ejemplo en el caso extremadamente delicado de la cuestión de las jubilaciones o de la Seguridad social. Delicado porque crea una tensión, por cierto, entre los activos y los inactivos, pero también entre nuestros padres, nosotros, nuestros hijos, los viejos a menudo enfermos y los jóvenes en tan buena salud. La proposición actual de los secuaces económico-estatales: "Hay que recurrir a los fondos de pensión", descansa exactamente en esa tensión afectiva. Una operación de captura terrible, también, una alternativa infernal verdaderamente malsana. Porque los secuaces nos dicen que no elegir la solución de los fondos de pensión equivaldría a pedirnos a nosotros que paguemos las jubilaciones de nuestros padres, precisamente cuando, por primera vez desde hace largo tiempo, muchos hijos tienen menos ingresos que sus padres. Y también sería estrangular a nuestros hijos pidiéndoles que en el futuro paguen nuestras jubilaciones.

Se siente bastante bien en ese momento del libro por qué es tal vez una buena idea hablar de operación de captura bruja, de captura de alma y de cuerpo, a tal punto esos dos temas (salud y jubilación) son sensibles, a tal punto esas alternativas son físicamente infernales. Y sin embargo, esta historia de los fondos de pensión lleva a los jubilados (nuestros padres) a "apoyar la deslocalización de su

vieja empresa (incluso si sus hijos hubiesen podido trabajar allí), para garantizar la tasa de ganancia de la que depende la salud de sus fondos de pensión"; y nosotros, asalariados u otros, "un día, como asalariados, manifestaremos en contra de la deslocalización de nuestra empresa, por un tiempo, ¡pero la aprobaremos mañana, como futuros jubilados!

Este pasaje del libro es muy bello. Porque justamente es ese momento preciso en que, desesperado por tal perversidad, uno bajaría los brazos, dejando hacer a los secuaces económico-estatales, traicionando ese lazo tan frágil y valioso con nuestros padres y nuestros hijos, los autores nos proponen reactivar la historia. No se podía hacer una proposición más bella para ayudarnos a sentir la importancia de la resistencia al "Es muy necesario" (de los fondos de pensión), la importancia de otra conexión, aquella entre generaciones. Recuerden, nos dicen los autores, hubo un día en el pasado, en efecto, de otras proposiciones, de otros dispositivos que tal vez sería bueno reactivar. ¡Oh! Eso no tiene nada de conservador. No se trata de decir: "Era mejor antes". Eso es un poco demasiado fácil, no, no, no...

Recordemos solamente que, también en el pasado, la idea de reflexionar y actuar en forma local probablemente ya existía. Para las jubilaciones y la Seguridad social hubo otros dispositivos que aquel que conocemos, más locales, menos estatales, también menos relacionados con el capital. Reactivar la historia significa que en alguna parte, en un momento determinado, tal vez existieron proposiciones (recursos), ciertamente locales, que podrían ayudarnos a resistir a esa alternativa infernal. Hubo otras formas de mutualismo, de proposiciones que también merecen que uno se ponga a pensar colectivamente con ellas.

Necesitar que la gente piense es... la siguiente parte.

Necesidad de que la gente piense

Sí, "necesitar que la gente piense", tras la lectura de la parte precedente, ¡es un GRITO! Sueño despierta que ustedes lo oigan

conmigo. Y el grito "¡Otro mundo es posible!" ¡también se convierte en un GRITO! También se comprende toda la urgencia del prestar atención, prestar atención a no hacer un plan, un programa; toda la urgencia también de la protección colectiva.

Ahora es bastante difícil aceptar las proposiciones de las teorías de la alienación, que nos dicen que somos incapaces de "tomar conciencia de los problemas", que estamos dominados, "actuados" por el sistema (verdaderas marionetas). No sé ustedes, pero yo ahora con "flujo reorganizador movible", "sistema brujo" (¡por otra parte sin brujos!), "alternativas infernales", "secuaces", "captura de pensamiento", "protección", "puesta en suspenso", "puesta en riesgo", "agarres", "trayecto de aprendizaje", el ejemplo de la industria farmacéutica y el de los jubilados, ¡la alienación me parece un poco extraña como idea! Más bien tengo la sensación de que siempre sentimos violentamente esa captura bruja, ¡de ahí nuestras denuncias, nuestras indignaciones, nuestras cóleras, también nuestros dolores de estómago, y las lágrimas de algunos norteamericanos, iraquíes, recientemente! Adiós a la alienación, es tiempo de hacer con (nosotros)[68]... ¡La gente es capaz de pensar!

Pensar implica prestar atención a las palabras. Ciertamente, uno siente con el cuerpo, ¡pero también con las palabras! Prestar atención a las palabras es también prestar atención a los otros, es no decir demasiado rápido: "Es el mismo caso que... ¡y por lo tanto...!". Es simplemente hacer la distinción entre un migrante que vino de Mali y un migrante que vino de China. No son los mismos migrantes, basta con agregar las palabras "de Mali" o "de China". Es hacer la distinción entre la tontería que hicimos ayer y aquella que acabamos de volver a hacer hoy. Es hacer la diferencia entre las víctimas de ayer y las de hoy. Es hacer la diferencia entre las víctimas de una situación y de las personas que viven la situación y que por su testimonio bien podrían ayudar a la fabricación de la dimensión de un problema; porque es demasiado fácil designar a personas como "víctimas inconscientes y mudas". ¿Y si no fuera tan sencillo?

68. Véase N. del T. de pp. 30.

Una vez más, ¿no es aquello que ya hemos experimentado? Cuando en una situación difícil nosotros pedimos la opinión de los otros, ¿aplicamos su solución? ¿Nos consideramos como víctimas? Más bien, me parece, hacemos una endiablada mezcla, escuchando a algunos, ignorando a otros, fabricando en primer lugar un problema con nuestras palabras y las de los otros, luego una solución, ciertamente nunca ideal, pero que nos conviene. Entonces ¿por qué, cuando se trata de drogados, de desocupados, de remistas, de personas afectadas por el sida, de nuestros padres, etc., los mantenemos a distancia? ¿Por qué los ponemos en categorías (casilleros) con nuestras palabras? ¿Por qué confiamos la reflexión sobre el estudio de las soluciones posibles a expertos (de esas categorías)? Pensar comienza con prestar atención a las palabras (¡y por otra parte a los males!).

¿Cómo prestar atención a las palabras? Si entendí bien, los autores nos proponen decir que en ese proceso que consiste en mezclar, en encontrar las palabras que convienen, se presta atención a un intersticio. En efecto, "intersticio" conviene bastante bien, me parece, para hacer sentir el "con" los demás. Incluso si no se hace en absoluto lo que nos dice nuestro entorno, para ayudarnos, se fabrica una mezcla, una mezcla que está en la intersección entre las proposiciones de nuestro entorno y aquellas que uno había imaginado solo.

Más políticamente, esto equivale a decir: "Todos los ciudadanos son capaces de construir una posición, de hacer proposiciones". Y esto eventualmente podría ser una buena idea para los expertos de todo tipo, inclusive los expertos científicos y políticos, de prestar atención, de no abstenerse demasiado rápido de las proposiciones de los ciudadanos, de no mantenerlos demasiado a distancia. Si a los ciudadanos les parece que los OGM y los fondos de pensión "dan miedo" y "son inquietantes"; si se sienten perplejos cuando les dicen que las ondas, difundidas para que sus móviles funcionen, no presentan ningún peligro; si refieren historias, anécdotas, observaciones, podría ser una buena idea no hacerlos a un lado demasiado rápido...

"No saben", "tienen un miedo irracional a los OGM y a las ondas electromagnéticas", "no comprenden nada de la economía política", se oye. Pero los ciudadanos se sienten justamente vulnerables, prestan atención, piensan, observan, experimentan... Ponen a prueba (puesta en suspenso, puesta en riesgo) los OGM o las ondas electromagnéticas. Piden la opinión de su entorno, de su medio. También se toman el tiempo y el riesgo de poner a los OGM y a las ondas electromagnéticas en el medio de su vida. ¿No vale la pena que los escuchen?

Nos proponen aquí una curiosa palabra para decir lo que hacen: "ecosofía". ¡Ay, ay, ay! Sí, es cierto, uno de los autores es filósofa... Pero ¿no es simpática su proposición de definición del pragmatismo? La recuerdo: "El pragmatismo es un arte de las consecuencias, un arte del 'prestar atención' que se opone a la filosofía de la tortilla que justifica los huevos rotos". Esta definición está muy al comienzo del libro. Y, a aquellos que me siguieron hasta aquí, tengo muchas ganas de decirles: tengo la sensación de que hace un momento que estamos haciendo filosofía juntos. De paso, hasta parece que hacer filosofía comienza muy simplemente por el asombro; si prefieren, el cuestionamiento. Filosofía de la vida tal vez, ¡pero filosofía de todos modos! Entonces, ¿por qué no seríamos capaces de pensar con esa curiosa palabra: "ecosofía"? Y como prueba (que por supuesto someto a la de ustedes), la definición incluye tres palabras: ecosofía = sabiduría del medio. Prestar atención a su medio, hacer con él, con los humanos y el medio ambiente...

Simplemente, ¡filosofar no basta! Para enfrentarnos a los problemas de la vida necesitamos técnicas para "transformar los asombros". La política también tiene necesidad de creación, de técnicas para fabricar otro mundo común. Porque el sistema brujo sin brujos al que nos enfrentamos no tiene límites para dividir: dividir acá y ahora, pero también dividir el tiempo entre hoy, ayer y mañana. Sería necesario poder captar, proteger la *serendipia* de Seattle. "Serendipia", un término antiguo que designa esos pequeños azares de la experimentación o de la observación que suscitan pistas inesperadas o

ideas nuevas. Podría ayudarnos aquí, porque contiene a la vez la alegría del acontecimiento, la alegría del descubrimiento, pero también supone algunos trabajos y reflexiones previas e implica algunas verificaciones. ¡No todo se debe al azar, al fin y al cabo!

Habría saber cómo proteger el acontecimiento "Miles de personas gritaron juntas: '¡Otro mundo es posible!'" en Seattle, y la heterogeneidad de "aquello que" los condujo a Seattle. Esa multiplicidad —la reunión inesperada de pequeñas causas diferentes por defender, si ustedes quieren—, que sin embargo reunió a miles de personas en Seattle, bien podría ser otros tantos asideros para captar en el seno del "flujo reorganizador movible", otros tantos puntos de partida para reflexionar en otras formas de creación política. Prestar atención a cada pequeña proposición, porque no sabemos cómo hacer para encauzar el flujo, y cada una de ellas podría mostrarse con valiosas consecuencias.

Vayamos un poco más despacio. En primer lugar, se trata de reapropiarse de la "técnica", una cosa entre otras, que fue capturada por el sistema o el capitalismo. ¡Otra más! Sí. No sólo las alternativas infernales capturan nuestro pensamiento, sino que además el sistema se apropió de la técnica, la volvió despreciable, secundaria. No olvidarse de que para poder zafar de eso nos invitan a creer que se necesitan grandes ideas, nos machacan con que hay que comenzar por imaginar una nueva sociedad, otro mundo bien construido; en pocas palabras, nos obligan a comenzar por el fin: una bella teoría antes de la técnica. Cosa que, estarán de acuerdo con esto, por lo menos eso espero, se vuelve un poco menos evidente por lo que se dice en las páginas precedentes. El otro mundo será el resultado, no el punto de partida. Por el momento pareciera que apenas sea posible.

A manera de ejemplo (pequeño recordatorio: no hay recetas generales en este libro), nos proponen dos técnicas: *empowerment* y *reclaim*. Ahora nos pide pensar en inglés, esta Anne... Sí, pero les recuerdo, y también a mí misma: en esta parte nos hicieron salir de la alienación y nos devolvieron nuestra capacidad de pensar.

¡Y pensar con el inglés bien podría ser igual de simple que pensar con el francés! Y después de todo, es posible que los anglófonos tengan ideas y técnicas interesantes.

Esas dos palabras, entonces, *empowerment* y *reclaim*, remiten muy simplemente a pequeñas experimentaciones recientes, proposiciones técnicas para ayudarnos a transformar colectivamente algunos asideros en tomas de karate, ciertamente, pero no violentas. Las técnicas llamadas "de *empowerment*" —no aquellas que son utilizadas en las grandes empresas para motivar a los cuadros— tienen por objetivo "hacer que aquellos y aquellas que participan en un colectivo sean capaces de pensar, de tomar posición, de crear juntos aquello de lo cual ninguno era capaz por separado". No sé si ustedes tuvieron ya la ocasión de organizar colectivamente una fiesta o un regalo para celebrar a un amigo, un aniversario u otra cosa, pero eso bien podría asemejarse, ¿no?

Reclaim es más brujo, una suerte de antiveneno. Por otra parte, nos viene rectamente de norteamericanas que se dicen brujas. Bueno, evidentemente, ya veo venir a algunos y algunas: "capitalismo brujo", "captura bruja" y ahora *reclaim* inspirado en técnicas puestas a punto y experimentadas por brujas norteamericanas, ¿y después qué más? Apenas una palabrita, en todo caso. En primer lugar, los tranquilizo, más bien se trata de magia blanca,[69] esta vez. Luego, bien podría ser que lo que se llama las "recetas de las abuelas" venga de una época antigua (una época anterior a aquella de la caza de brujas). Una época donde fueron inventadas ciertas prácticas —como por ejemplo la medicina por las plantas, la utilización de abonos naturales como las ortigas, la cola de caballo u otras[70]— que fueron

69. No encasillar las "cosas" demasiado rápido; en efecto, esas brujas y esos brujos dicen ser herederos de la tradición Wicca... También habría varios tipos de brujería...
70. De paso, pareciera que estas dos plantas son totalmente eficaces para curar ciertas enfermedades de las cepas, para ayudarlas a protegerse contra algunos ataques. Sería muy posible también que al final esto —como por ejemplo la utilización de levaduras indígenas y no químicas— sirva entre otras cosas para mejorar el vino. De todos modos, atención a no meterse demasiado rápido en la fabricación y comercialización de polvo de ortiga o de cola de caballo; bien podrían ser ideas un poco brujas...

condenadas en provecho únicamente de los medicamentos y pesticidas. No se trata de renunciar a todos los medicamentos (África, las Américas, Asia los necesitan demasiado, y nosotros también) y todos los pesticidas (aunque tal vez...). Pero al igual que para la historia de las jubilaciones, aquí nos invitan a pensar que podría ser una buena idea reactivar (*reclaim*) también ciertas prácticas antiguas.

Ya ven, todos somos ciertamente vulnerables, todos hicimos la experiencia de esas situaciones en que hemos vacilado, tenido miedo, renunciado a dar nuestra opinión, ¡pero todos somos capaces de pensar, de fabricar técnicas! Por desgracia, todos pensamos un poco demasiado rápido que tendríamos que pasar por la etapa de imaginar primero una bella sociedad (hay que decir que rehacer el mundo es bastante simpático), un bello sistema anticapitalista, una Causa digna de tal nombre, para reemplazar el sistema que nos envenena o luchar contra él.

Lo que nos han propuesto aquí es más bien recuperar la confianza, sentirnos otra vez capaces de pensar y hacer con nuestro medio (social y ambiental, para utilizar palabras de moda). Pensar localmente, pensar las cuestiones en función de lo que solicita cada situación, a su medida. Sin olvidar que la técnica es importante y que tal vez en el pasado —lejano o cercano, porque la experiencia de cada uno es importante— haya recursos que nos sirvan, algunas técnicas colectivas antiguas que haya que reactivar. También nos han dicho en esta última parte que recuperar un poco de audacia colectiva, atreverse a decir lo que se piensa, proponer, escuchar, bien podría contribuir a la fabricación de un mundo común.

Carajo, ¿cómo no concluir?

La frase de los autores que figura en la conclusión —"Nuestro texto es difícil"— se me hizo insoportable por la lectura de los capítulos que acabo de tratar de narrarles. Es imposible pensar que habría sido capaz de leer este libro, que me dio la ocasión de pensar con mi cabeza y mi cuerpo y que, quizá, ustedes podrían no leerlo porque

supuestamente es difícil y además apela a los saberes brujos (doy un voto de confianza a los secuaces para la propaganda).

Como había visto de cerca la importancia del "prestar atención" y me gustó su potencia y su generosidad, estaba en un aprieto. ¿Y si efectivamente este libro era difícil? ¿Y si, por otro lado, no todo era difícil en el seno de este magnífico flujo de palabras? Eso es totalmente posible, como la posibilidad de otro mundo. ¿Cómo saberlo? ¿Cuáles son los agarres? ¿Cómo crear algo para hablar de ello? ¿Cómo compartir con ustedes lo que sentí? E incluso si estoy casi persuadida ahora de que yendo lentamente, pidiendo ayuda a otros, todo el mundo puede leer este libro, había una incertidumbre.

¿Qué hacer? Salvo escribir un pequeño texto, local, con la dimensión de nuestras cuestiones, con nuestras palabras, nuestras soluciones técnicas. Escribir un texto pensando en ustedes, con ustedes. Un texto ciertamente peligroso, porque tengo tanto miedo de traicionar a los autores, pero un texto que por lo menos intente prestar atención. Un texto también para repercutir el eco que suscitó en mí la soberbia última frase del libro: "Y por lo tanto, sobre todo no concluir, porque la conclusión pertenece a aquellos y aquellas para quienes eso tuvo éxito, para quienes eso pudo pasar, a quienes pudimos proponerles palabras que los ayuden a darle un voto de confianza a lo que ya sentían". Los autores dicen ser "sondeadores"... ¿Y nosotros?

ÍNDICE

Embrujos y contraembrujos:
Palabras para la edición castellana de *La Brujería Capitalista* 9
Escritura: La insistencia y el susurro 11
Esto que también estamos siendo 14
Vulnerabilidad y protección 18
Curanderas y gualichos 20
Coda 24

LA BRUJERÍA CAPITALISTA

Agradecimientos 29

PRIMERA PARTE: ¿Qué ocurrió?

Heredar Seattle 33
¿A qué nos enfrentamos? 42
Atreverse a ser pragmáticos 50
Alternativas infernales 60
Secuaces 71

SEGUNDA PARTE: Aprender a protegerse

¿Creen ustedes en la brujería? 79
Abandonar el suelo seguro 87
Una vez más Marx… 93
¿Dejar de creer en el progreso? 99
Aprender el espanto 107

TERCERA PARTE: ¿Cómo producir un agarre?

Un trayecto de aprendizaje 117
Suscitar nuevas conexiones 124
Es muy necesario... 130
Reactivar la historia 137

CUARTA PARTE: Tener necesidad de que la gente piense

Un grito 147
Intersticios 154
Ecosofía 161
Creación política 169
Empowerment 176
Reclaim 185
Sobre todo, no concluir 195

Notas sobre una lectura de La Brujería Capitalista: Potencia y generosidad del arte de "prestar atención" 203
¿Qué ocurrió (en Seattle)? 204
Aprender a protegerse 210
¿Cómo producir un agarre (acá y ahora)? 217
Necesidad de que la gente piense 221
Carajo, ¿cómo no concluir? 227