



JOHN ZERZAN

*Libros y Artículos*

✳La catástrofe del postmodernismo.

✳Esas cosas que hacemos.

✳Futuro primitivo.

✳La psicología de las masas del sufrimiento.

✳Otear el futuro, entrevista a John Zerzan.

Reeditado por:

**Tierra verde**

Editorial libertaria y animalista

## La catástrofe del Posmodernismo

*John Zerzan*

**Título original:** *"The Catastrophe of Postmodernism"*

**Traducción:** *Round Desk*

Madonna, "¿Nos estamos divirtiendo aún?", periódicos de supermercado, Milli Vanilli/1, realidad virtual, "shop 'till you drop [compra hasta caer rendido], la Gran Aventura de PeeWee/2, el "empowerment" [lo que permite hacer algo lo mejor posible] del New Age/Computer/3, mega-tiendas, Talking Heads/4, películas basadas en tiras cómicas, consumo "verde". Una construcción de lo resueltamente superficial y cínico. Anuncio de Toyota: "Nuevos valores: ahorro, cuidado personal... todas esas cosas". Almacén al por menor: "Contenidos de Estilo"; "Why ask Why? Try Bud Dry" [¿Por qué preguntar por qué? Prueba Bud Dry]; mirar la televisión interminablemente mientras nos burlamos de ella. Incoherencia, fragmentación, relativismo -hasta e incluyendo el desmantelamiento de la propia noción de significado (¿porque el récord de la racionalidad ha sido tan pobre?); adopción de lo marginal, mientras se ignora cuán fácilmente los márgenes se han puesto de moda. "La muerte del sujeto" y "la crisis de la representación".

Posmodernismo. Originariamente un tema de la estética, ha colonizado "áreas cada vez más amplias", según Ernesto Laclau, "hasta convertirse en el nuevo horizonte de nuestra experiencia cultural, filosófica y política". "La creciente convicción", como la tiene Richard Kearney, "de que la cultura humana tal como la hemos conocido... ha

llegado ahora a su fin". Especialmente en los EE.UU., es la intersección de la filosofía postestructuralista con la cada vez más amplia condición de la sociedad: un *ethos* especializado y, mucho más importante, la llegada de lo que la sociedad industrial moderna había anticipado. El posmodernismo es la contemporaneidad, un embrollo de soluciones a plazos en todos los niveles, donde destacan la ambigüedad, la negativa a examinar los orígenes o los fines, tanto como el rechazo de los planteamientos de oposición, "el nuevo realismo". Al no significar nada y no ir a parte alguna, el pm [posmodernismo] es un milenarismo invertido, una realización de conjunto del sistema de "vida" tecnológico del capital universal. No resulta accidental que la Universidad de Carnegie-Mellon, que en los años 80 fue la primera en exigir que todos los estudiantes estuvieran equipados con ordenadores, estableciera "el primer programa de estudios postestructuralista del país".

El narcisismo del consumidor y un "¿qué más da?" universal señalan el fin de la filosofía como tal y el esbozo de un paisaje, de acuerdo con Kroker y Cook, de "desintegración y decadencia sobre la irradiación de fondo de la parodia, el *kitsch* y el agotamiento". Henry Kariel concluye que "para el posmodernismo, es sencillamente demasiado tarde para oponerse al impulso de la sociedad industrial". Superficie, novedad, contingencia: no hay ningún fundamento a mano para criticar nuestra crisis. Si el posmodernismo típico se resiste a conclusiones generalizables, en favor de un supuesto pluralismo y de una perspectiva abierta, también es razonable (si se nos permite utilizar tal palabra) predecir que si y mientras vivimos en una cultura completamente pm, ya no sabremos cómo formular eso.

### La primacía del lenguaje y el fin del sujeto

Desde el punto de vista del pensamiento sistemático, la creciente preocupación por el lenguaje es un factor clave explicable por el clima pm de enfoques estrechos y de retroceso. El llamado "descenso al

lenguaje", o "giro lingüístico", ha impuesto la presunción posmodernista-postestructuralista de que el lenguaje constituye el mundo humano y el mundo humano la totalidad del mundo. Principalmente en este siglo [el siglo XX], el lenguaje fue ocupando la parte central de la filosofía, entre figuras tan diversas como Wittgenstein, Quine, Heidegger o Gadamer, en tanto crecía la atención hacia la teoría de la comunicación, la lingüística y la cibernética, y los lenguajes informáticos demostraban un énfasis similar durante décadas en la ciencia y la tecnología. Este bien pronunciado giro hacia el lenguaje fue adoptado por Foucault como un "salto decisivo hacia una forma de pensamiento completamente nueva". De una manera menos positiva, se lo puede explicar al menos parcialmente desde la perspectiva del pesimismo que siguió al declive del impulso de oposición de los años 60. La década del 70 fue testigo de un alarmante repliegue dentro de lo que Edward Said llamó el "laberinto de la textualidad", como opuesto a la ocasional actividad intelectual rebelde del período anterior.

Quizá no sea paradójico que el "fetichismo de lo textual", como señaló Ben Agger, "desplegara su atracción en una época en que los intelectuales eran despojados de sus palabras". El lenguaje se degrada cada vez más, vaciado de sentido, sobre todo en su uso público. Ya no se puede confiar en las palabras, y esto forma parte de una amplia corriente antiteórica, detrás de la cual se oculta una derrota mucho mayor que la de los '60: la de la herencia completa de la racionalidad de la Ilustración. Hemos dependido del lenguaje como de la doncella supuestamente fiel y transparente de la razón, ¿y adónde nos ha llevado? Auschwitz, Hiroshima, miseria psíquica de las masas, destrucción inminente del planeta, por mencionar sólo unas pocas cosas. Abrazamos el posmodernismo, con sus vueltas evidentemente extravagantes y fragmentadas. *Saints and Postmodernism* (1990), de Edith Wyschograd, no sólo da testimonio de la ubicuidad del "enfoque" pm –no hay, en apariencia, ningún campo fuera de su alcance-, sino que además reflexiona convincentemente sobre la nueva orientación: "El

posmodernismo, como estilo discursivo 'filosófico' y 'literario', no puede apelar francamente a las técnicas de la razón, instrumentos ellas mismas de la teoría, sino que debe forjar nuevos y necesariamente misteriosos medios para socavar los fervores de la razón".

El antecedente inmediato del posmodernismo/postestructuralismo, imperante en los años 50 y buena parte de los 60, se organizó en torno a la centralidad que otorgaba al modelo lingüístico. El estructuralismo aportó la premisa de que el lenguaje constituye nuestro único medio para acceder al mundo de los objetos y de la experiencia y su ensanche; de que el significado surge completamente del juego de las diferencias dentro de sistemas de signos culturales. Levi-Strauss, por ejemplo, explicó que la clave de la antropología yace en el descubrimiento de leyes sociales inconscientes (por ejemplo, aquellas que regulan los vínculos matrimoniales y de parentesco), que están estructuradas como el lenguaje. Fue el lingüista suizo Saussure quien subrayó, en un paso muy influyente para el posmodernismo, que el significado no reside en una relación entre una proposición y aquello a lo que se refiere, sino en la relación de unos signos con otros. La creencia saussuriana en la naturaleza cerrada, autorreferencial del lenguaje, implica que todo está determinado dentro de éste, llevando al abandono de nociones extrañas como alienación, ideología, represión, etc., y concluyendo que lenguaje y conciencia son prácticamente lo mismo.

Dentro de esta trayectoria, que rechaza la concepción del lenguaje como un medio externo desplegado por la conciencia, aparece el también muy influyente neofreudiano Jacques Lacan. Para él, no sólo la conciencia está impregnada completamente por el lenguaje y no existe por sí misma aparte del lenguaje; incluso "el inconsciente está estructurado como un lenguaje".

Pensadores anteriores, Nietzsche y Heidegger especialmente, ya

habían sugerido que un lenguaje diferente o una relación modificada con el lenguaje podía traer de algún modo nuevas e importantes intuiciones. Con el giro lingüístico de los tiempos más recientes, hasta el concepto de un individuo que piensa como base del conocimiento llegó a ser dudoso. Saussure descubrió que "el lenguaje no es una función del sujeto hablante", sino que por el contrario es el que le da voz a éste, ocupando así la primacía. Roland Barthes, cuya carrera se desarrolla en los períodos estructuralista y postestructuralista, decidió que "es el lenguaje el que habla, no el autor", observación a la que se equipara la de Althusser de que la historia es "un proceso sin sujeto".

Si el sujeto es visto esencialmente como una función del lenguaje, la sofocante mediación de éste y la del orden simbólico en general ascienden al primer lugar de la agenda. Así, el posmodernismo se flagela tratando de comunicar lo que se encuentra más allá del lenguaje, "para mostrar lo inmostroable". Mientras tanto, dada la duda radical introducida en cuanto a la disponibilidad para nosotros de un referente en el mundo exterior al lenguaje, lo real desaparece de la reflexión. Jacques Derrida, la figura central del *ethos* posmodernista, procede como si la conexión entre las palabras y el mundo fuera arbitraria. El objeto mundo no desempeña ningún papel para él. El agotamiento del modernismo y la aparición del posmodernismo requieren, antes de volver a Derrida, unos pocos comentarios más sobre los precursores y el cambio más amplio en la cultura. El posmodernismo plantea cuestiones sobre la comunicación y el significado, de manera que la categoría de la estética, al menos, se convierte en problemática. Para el modernismo, con su feliz creencia en la representación, el arte y la literatura mantienen como mínimo cierta promesa de aportar una visión de realización y armonía. Hasta el fin del modernismo, la "alta cultura" fue considerada como un depósito de sabiduría moral y espiritual. Ahora no parece existir tal creencia, al revelar quizá la ubicuidad de la cuestión del lenguaje el vacío dejado por el fracaso de los otros candidatos a unos comienzos promisorios para la imaginación humana. En los años 60 el modernismo pareció haber

alcanzado el fin de su desarrollo, abriendo paso el canon austero de su pintura (por ejemplo, Rothko o Reinhardt) a los esponsales del acrílico *pop art* con la cultura de consumo comercial vernácula. El posmodernismo, y no sólo en las artes, es el modernismo sin las esperanzas y sueños que hicieron soportable la modernidad.

En las artes visuales, se verifica una extendida tendencia "fast food", en la dirección de un entretenimiento fácilmente consumible. Howard Fox observa que "tal vez la artificiosidad sea la principal cualidad del arte posmoderno". Una decadencia o agotamiento del desarrollo se observa también en las sombrías pinturas de Eric Fischl, donde a menudo cierto horror parece acechar bajo la superficie. Esta cualidad vincula a Fischl, pintor pm esencial de Norteamérica, a la igualmente siniestra *Twin Peaks* y a la figura pm esencial de la televisión, David Lynch. La imagen, desde Warhol, es autoconscientemente una mercancía reproducible mecánicamente y ésta es la razón de fondo tanto de la superficialidad como de la nota común espectral y ominosa.

El eclecticismo tan frecuentemente notado del posmodernismo es un reciclaje arbitrario de fragmentos de aquí y de allá, especialmente del pasado, que a menudo asume la forma de la parodia y del *kitsch*. Desmoralizado, desrealizado, deshistorizado, el arte ya no puede tomarse a sí mismo en serio. La imagen no se refiere ya en primer lugar a algún "original", situado en alguna parte del mundo "real"; se refiere, y de manera creciente, sólo a otras imágenes. Así, refleja lo perdidos que estamos, cuán separados de la naturaleza, en el mundo cada vez más mediado del capitalismo tecnológico.

El término posmodernismo se aplicó por primera vez, en los años 70, a la arquitectura. Christopher Jencks escribió sobre una propuesta antiprograma y propluralista, el abandono del sueño modernista de la forma pura en favor de la escucha de "los múltiples lenguajes de la gente". Más honestas son la celebración de Las Vegas de Robert Venturi

y la admisión por parte de Piers Gough de que la arquitectura pm no se interesa más por la gente de lo que lo hizo la arquitectura modernista. Los arcos y columnas puestos en los compartimientos modernistas son una frágil fachada de la travesura y la individualidad, que ciertamente no transforma las concentraciones anónimas de riqueza y poder por debajo.

Los escritores posmodernistas cuestionan los fundamentos mismos de la literatura, en vez de seguir creando la ilusión de un mundo externo. La novela reorienta su atención sobre sí misma. Donald Barthelme, por ejemplo, escribe historias que parecen recordarle siempre al lector que son artificios. Al protestar contra la exposición, el punto de vista y otros patrones de la representación, la literatura pm exhibe su incomodidad con las formas suavizadas y domesticadas por los productos culturales. Mientras el distante mundo se vuelve más artificial y su sentido menos sujeto a nuestro control, el nuevo planteamiento revelaría más bien la ilusión aun a costa de no decir ya nada. Aquí y en todas partes el arte lucha contra sí mismo, y sus anteriores exigencias de ayudarnos a comprender el mundo se desvanecen, en tanto el concepto de imaginación incluso pierde su fuerza.

Para algunos, la pérdida de la voz narrativa o el punto de vista es equivalente a la pérdida de nuestra capacidad para situarnos a nosotros mismos históricamente. Para los posmodernistas esta pérdida representa cierta liberación. Raymond Federman, por ejemplo, ensalza en la ficción venidera el hecho de que "estará en apariencia libre de cualquier significado... deliberadamente ilógica, irracional, irrealista, no deductiva e incoherente".

La fantasía, en ascenso durante décadas, es una forma común del posmodernismo, que lleva consigo el recordatorio de que lo fantástico enfrenta a la civilización con las propias fuerzas que ésta debe reprimir para sobrevivir. Pero es una fantasía que, igualando a la desconstrucción y a los elevados niveles de cinismo y resignación en la sociedad, no cree

en sí misma hasta el punto de una gran comprensión o comunicación. Los escritores pm parecen ahogarse en los pliegues del lenguaje, transmitiendo poca cosa más que su actitud irónica respecto a las más tradicionales exigencias de verdad y sentido de la literatura. Quizá sea característica la novela de Laurie Moore, *Like Life* [Como la vida] (1990), cuyo título y contenido ponen de manifiesto una retirada de la vida y una inversión del Sueño Americano, en el que las cosas sólo pueden ir a peor.

### **La celebración de la impotencia**

El posmodernismo subvierte dos de los principios centrales del humanismo de la Ilustración: el poder del lenguaje para configurar el mundo y el poder de la conciencia para dar forma a un yo. De este modo nos encontramos con el vacío posmodernista, la noción general de que el anhelo de emancipación y libertad prometidos por los principios humanistas de la subjetividad no puede ser satisfecho. El pm considera al yo como una convención lingüística. Como señaló William Burroughs: "Nuestro 'yo' es un concepto completamente ilusorio".

Resulta obvio que el alabado ideal de la individualidad ha estado bajo presión durante mucho tiempo. El capitalismo, en realidad, ha hecho una profesión de fe de la exaltación del individuo mientras lo destruía (a él y a ella). Y las obras de Marx y Freud han hecho mucho por mostrar como descaminada e ingenua la creencia en el yo kantiano racional y soberano a cargo de la realidad, junto a sus intérpretes estructuralistas más recientes, Althusser y Lacan, que han contribuido a la empresa y la han actualizado. Pero en esta época la presión es tan extrema que el término "individuo" se ha vuelto obsoleto, siendo reemplazado por el de "sujeto", que incluye siempre el aspecto de estar sujetado (como, por ejemplo, en el término más antiguo "súbdito del rey/5). Incluso ciertos radicales libertarios, como el grupo Interrogaciones en Francia, se suman al coro posmodernista para rechazar al individuo como un juicio de valor, debido a la degradación de la categoría por la ideología y la historia.

Así, el pm revela que la autonomía ha sido mayormente un mito y que los acariciados ideales de dominio y voluntad son similarmente engañosos. Pero si junto con esto se nos prometió un nuevo y serio intento de desmistificar la autoridad, oculta detrás de las máscaras de una "libertad" humanista burguesa, lo que en realidad se consiguió fue una dispersión del sujeto tan radical como para volverlo impotente, incluso no existente, como cualquier clase de agente. ¿Quién o qué queda para lograr la liberación, o es ésta una idea fantástica más? La actitud posmoderna necesita esto: borrar a la persona, en tanto que la existencia misma de su propia crítica depende de ideas desacreditadas como la de subjetividad. Fred Dallmayr, al reconocer el extendido atractivo del antihumanismo contemporáneo, advierte que las primeras víctimas son la reflexión y el sentido de los valores. Afirmar que somos en primer lugar instancias del lenguaje significa obviamente despojarnos de nuestra capacidad para comprender el todo, en una época que nos convoca urgentemente a hacerlo. No es de extrañar que para algunos el pm sea igual, en la práctica, a un mero liberalismo sin sujeto, mientras que las feministas que intentan definir o reclamar una identidad femenina autónoma serán también, probablemente, disuadidas.

El sujeto posmoderno, lo que presumiblemente ha quedado de la máscara del sujeto, parece ser sobre todo la personalidad construida por y para el capital tecnológico, descrita por el teórico de la literatura marxista Terry Eagleton como "la red dispersa, descentrada, de vínculos libidinales, vaciada de sustancia ética e interioridad psíquica, la función efímera de este o aquel acto de consumo, experiencia mediática, relación sexual o tendencia de la moda". Si la definición de Eagleton del no-sujeto actual tal como fue anunciado por el pm es infiel al punto de vista de éste, resulta difícil encontrar fundamentos para distanciarse de su acerbo resumen. Con el posmodernismo, incluso la alienación se disuelve, ípuesto que ya no hay sujeto para ser alienado! La fragmentación y la impotencia contemporáneas difícilmente podrían ser anunciadas más completamente, o la ira existente y el desamor más plenamente

ignorados.

## **Derrida: desconstrucción y "différance"/6**

Por ahora, es suficiente lo dicho sobre el trasfondo y los rasgos generales. El planteamiento posmoderno específico más influyente ha sido el de Jacques Derrida, planteamiento que se conoce desde los años 60 como desconstrucción. En filosofía, el posmodernismo significa sobre todo los escritos de Derrida, y esta perspectiva, la más temprana y la más extrema, ha encontrado una resonancia mucho más allá de la filosofía, en la cultura popular y su entorno.

Ciertamente, el "giro lingüístico" se relaciona con la aparición de Derrida, lo que hace que David Wood llame desconstrucción al "cambio absolutamente inevitable de la filosofía actual", no obstante plantear una ineludible dificultad como lenguaje escrito. Este lenguaje no es inocente o neutral, sino que lleva consigo un considerable número de supuestos que han sido el impulso de su desarrollo, y muestra lo que Derrida ve como la naturaleza fundamentalmente autocontradictoria del discurso humano. El Teorema de Incompletitud del matemático Kurt Gödel afirma que cualquier sistema formal puede ser, o bien consistente o bien completo, pero no ambas cosas. De una manera bastante parecida, Derrida declara que el lenguaje se vuelve constantemente contra sí mismo, de modo tal que, analizado de cerca, nunca decimos lo que queremos decir, o nunca queremos decir lo que decimos. Pero como los semiólogos antes de él, también sugiere al mismo tiempo que un método desconstrutivo podría desmitificar los contenidos ideológicos de todos los textos, interpretando todas las actividades humanas esencialmente como textos. La contradicción básica y la estrategia de encubrimiento inherente a la metafísica del lenguaje en su más amplio sentido se podrían poner al descubierto, de lo que resultaría un tipo de conocimiento más profundo.

Lo que opera contra esta última exigencia, con su promesa política insinuada permanentemente por Derrida, es precisamente el contenido de la desconstrucción; ésta considera el lenguaje como una fuerza independiente en movimiento constante, que no permite una estabilización del significado o una comunicación precisa, como se ha dicho más arriba. A este flujo generado internamente, lo llamó "différance", y esto es lo que lleva a la idea misma de significado a la destrucción, junto a la naturaleza autorreferencial del lenguaje, que, como se observó anteriormente, sostiene que no hay ningún espacio más allá del lenguaje, ningún "ahí fuera" para el significado que exista de algún modo. La intención y el sujeto son aplastados, y lo que se revela no son cualesquiera "verdades internas", sino una proliferación infinita de significados posibles generados por la *différance*, el principio que caracteriza a la lengua. El significado dentro del lenguaje también se hace elusivo por la insistencia de Derrida en que éste es metafórico y, por tanto, no puede transmitir directamente la verdad, una noción tomada de Nietzsche y que borra la distinción entre filosofía y literatura. Todas estas intuiciones contribuyen supuestamente a la naturaleza audaz y subversiva de la desconstrucción, pero también plantean con seguridad algunas preguntas básicas. Si el significado es impreciso, ¿cómo el razonamiento y los términos de Derrida no son también imprecisos, imposibles de fijar? Éste ha replicado a sus críticos, por ejemplo, que no tienen claro su significado, mientras que su "significado" es que no puede haber ningún significado definible, claro. Y aunque su entero proyecto se dirige, en un sentido importante, a subvertir todas las pretensiones del sistema a cualquier clase de verdad trascendente, eleva la *différance* al estatus trascendente de cualquier primer principio filosófico.

Para Derrida, ha sido la valorización del habla por encima de la escritura lo que ha llevado al pensamiento occidental a pasar por alto la ruina que el lenguaje en sí mismo provoca en la filosofía. Al privilegiar la palabra hablada, se produce un falso sentido de inmediatez, la noción inválida de que en el habla se presenta la cosa misma y la representación

triunfa. Pero el habla no es más "auténtica" que la palabra escrita, no es en absoluto inmune al fracaso del lenguaje para entregarnos exacta o definitivamente los bienes (de la representación). Es el deseo extraviado de presencia lo que caracteriza a la metafísica de Occidente, un deseo irreflexivo de éxito de la representación. Es importante notar que a causa de que Derrida rechaza la posibilidad de una existencia inmediata, ataca la eficacia de la representación, pero no la categoría en sí misma. Se burla del juego, pero igual lo juega. La *différance* (más tarde, simplemente "différence") pasa a ser indiferencia, debido a la inaccesibilidad de la verdad o el significado, y desemboca absolutamente en el cinismo.

Muy temprano discutió Derrida los pasos falsos de la filosofía en el área de la presencia, en relación a la búsqueda atormentada de ésta por Husserl. Luego desarrolló su teoría de la "gramatología", donde devolvió a la escritura su propia primacía, en contraste con el sesgo fonocéntrico de Occidente, o su valorización del habla. Lo hizo, sobre todo, criticando a aquellas figuras mayores que cometieron el pecado de fonocentrismo, incluidos Rousseau, Heidegger, Saussure y Levy-Strauss, lo cual no significa que no reconociera su deuda con los tres últimos.

Como si recordara las implicaciones obvias de su planteamiento destructivo, los escritos de Derrida se alejaron en los años 70 de las discusiones filosóficas directas precedentes. *Glas* (1974) [extractos en castellano, revista *Anthropos*, Barcelona, suplemento 32, mayo 1992, trad. de C. de Peretti y L. Ferrero] es una mezcla de Hegel y Genet, en la que la argumentación es reemplazada por la libre asociación y los malos juegos de palabras. Aunque desconcertante incluso para sus más fervientes admiradores, *Glas* está ciertamente en consonancia con el principio de la ambigüedad inevitable del lenguaje y busca subvertir las pretensiones del discurso metódico. *Spurs* (1978) [*Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. de M. Arranz, Valencia, Pre-textos, 1981] es un extenso estudio sobre Nietzsche que finalmente se centra no en lo publicado por

éste, sino en la nota manuscrita en el margen de uno de sus cuadernos: "He olvidado mi paraguas". Existen posibilidades infinitas, y sobre las cuales no se puede tomar decisión alguna, en cuanto al significado o importancia –si alguna tiene- de este comentario garabateado. Ésta, por supuesto, es la manera de Derrida de sugerir que lo mismo se puede decir de todo lo que escribió Nietzsche. El lugar que ocupa el pensamiento, según la deconstrucción, está claramente (digamos mejor, oscuramente) al lado de lo relativo, de lo fragmentado, de lo marginal.

Indudablemente, el significado no es algo que se pueda atribuir, si es que siquiera existe. Al comentar el *Fedro*, de Platón, el maestro de la descomposición llega tan lejos como para afirmar que "como cualquier otro texto, [éste] no puede ser abarcado, al menos de una manera virtual, dinámica, lateral, por la totalidad de las palabras que componen el sistema del lenguaje griego".

Ligado a esto, tenemos la oposición de Derrida a las oposiciones binarias, como literal/metafórico, serio/divertido, profundo/superficial, naturaleza/cultura, *ad infinitum*. Las considera como jerarquías conceptuales básicas, pasadas de contrabando principalmente por el propio lenguaje, el cual crea la ilusión de nitidez u orientación. Declara además que la obra deconstruccionista de derrocamiento de estos pares, que valorizan a uno de los dos términos por encima del otro, lleva a un derrocamiento político y social de las jerarquías reales, no conceptuales. Pero rechazar automáticamente todas las oposiciones binarias es una propuesta metafísica en sí misma; de hecho, pasa por alto la política y la historia, más allá del fallo de ver en los opuestos, con todo lo impreciso que éstos puedan ser, nada más que una realidad lingüística. En el desmantelamiento de todos los binarismos, la deconstrucción apunta a "concebir la diferencia sin oposición". Lo que en pequeñas dosis podría parecer un intento saludable, el escepticismo sobre lo nítido, sobre las caracterizaciones de lo uno/o lo otro, procede a la muy cuestionable prescripción de rechazar todo lo que sea inequívoco. Decir que no puede

haber ninguna postura de sí o no, es equivalente a la parálisis del relativismo, en el que la "impotencia" se convierte en la estimada compañera de la "oposición".

Quizás el caso de Paul De Man, quien extendió y profundizó las posiciones deconstruccionistas seminales de Derrida (y en opinión de muchos, superándolo), sea instructivo. Poco después de la muerte de De Man, en 1985, se descubrió que de joven había escrito varios artículos periodísticos antisemitas y pro-nazis en la Bélgica ocupada. La categoría de este brillante deconstruccionista de Yale, y en realidad, para algunos, el valor filosófico y moral de la deconstrucción misma, fue puesta en cuestión por la sensacional revelación. De Man, como Derrida, había subrayado "la duplicidad, la confusión, la falsedad que damos por supuestas en el uso del lenguaje". A mi entender, coherente con esto, a pesar de su descrédito, fue el tortuoso comentario de Derrida sobre el período colaboracionista de De Man: en resumen, "¿cómo podemos juzgar, quién tiene derecho a decir?" Un testimonio ruin de la deconstrucción, considerada hasta cierto punto como una etapa entre los antiautoritarios.

Derrida anunció que la deconstrucción "instigaba a la subversión de todo reino". En realidad, él mismo se ha mantenido dentro del académicamente seguro reino de la invención de cada vez más ingeniosas complicaciones textuales, para seguir en actividad y evitar reflexionar sobre su propia situación política. Uno de los conceptos centrales de Derrida, la diseminación, describe el lenguaje, bajo el principio de la diferencia, no tanto como una rica cosecha de significados sino como una especie de pérdida y derramamiento infinitos, con el significado que aparece en todas partes y se evapora prácticamente a la vez. Este flujo del lenguaje, incesante e insatisfactorio, es el paralelo más perfecto de aquello en que consiste el meollo del crédito al consumo y su circulación infinita de no-significación. Así, Derrida, inconscientemente, eterniza y universaliza la vida sometida, convirtiendo a la comunicación humana en



su imagen. El "todo reino" que deseaba ver subvertido por la desconstrucción ha sido, en su lugar, extendido y considerado como absoluto.

Derrida representa tanto la muy trillada tradición francesa de la explicación de textos, como la reacción contra la veneración igualmente francesa por el lenguaje clasicista cartesiano, con sus ideales de claridad y equilibrio. La desconstrucción emergió también, en cierta medida, como parte del elemento original de la cercana revolución de 1968, especialmente la revuelta estudiantil contra la esclerosada educación superior en Francia. Algunos de sus términos clave (por ejemplo, diseminación) fueron tomados de las lecturas heideggerianas de Blanchot, con lo cual no se le pretende negar al pensamiento de Derrida una significativa originalidad. Presencia y representación se ponen permanentemente una a otra en tela de juicio, mostrando al sistema subyacente como infinitamente agrietado, y esto en sí mismo es una contribución importante.

Desgraciadamente, la transformación de la metafísica en una cuestión de escritura, en la que los significados se escogen prácticamente a sí mismos y no pudiéndose demostrar así que un discurso (y por consiguiente un modo de acción) sea mejor que otro, parece menos que radical. La desconstrucción es abrazada ahora por los titulares de los departamentos de inglés, las asociaciones profesionales y otros cuerpos de importancia porque plantea el tema de la representación tan débilmente. La desconstrucción de la filosofía de Derrida admite que debe dejar intacto el propio concepto cuya falta de fundamentos revela. En la medida en que encuentra insostenible la noción de una realidad independiente del lenguaje, la desconstrucción no puede prometer la liberación de la famosa "casa-prisión del lenguaje". La esencia del lenguaje y la primacía de lo simbólico no son abordados realmente, pero se los muestra tan ineludibles como inadecuados son para la satisfacción. Ninguna salida; como declaró Derrida: "No se trata de lanzarse a un

nuevo orden no represivo (no hay ninguno)".

### **La crisis de la representación**

Si la contribución de la desconstrucción es una erosión de nuestra certidumbre en la realidad, ella olvida que la realidad –la publicidad y la cultura de masas, para mencionar sólo dos ejemplos superficiales- ya ha consumado esto. Así, el punto de vista esencialmente posmoderno expresa el movimiento del pensamiento desde la decadencia hasta su elegía, o fase pos-pensamiento, o como lo sintetizó John Fekete, "la crisis más profunda del espíritu occidental, la pérdida de vigor más honda".

La sobrecarga de representación de hoy sirve para subrayar el empobrecimiento radical de la vida en la sociedad de clases tecnológica – la tecnología es privación. La teoría clásica de la representación sostenía que el significado o verdad antecedió y ordenaba las representaciones que transmitía. Pero ahora podemos vivir en una cultura posmoderna donde la imagen ha llegado a ser menos la expresión de algo individual que el producto de una tecnología consumista anónima. Cada vez más mediada, la vida en la Era de la Información está controlada crecientemente por la manipulación de los signos, los símbolos, el *marketing* y las encuestas. Nuestra época, dice Derrida, es "una época sin naturaleza".

Todas las formulaciones de lo posmoderno concuerdan en percibir una crisis de la representación. Derrida, como se observó, empezó a cuestionar la naturaleza misma del proyecto filosófico en cuanto fundado en la representación, planteando ciertas cuestiones insolubles sobre la relación entre representación y pensamiento. La desconstrucción socava las exigencias epistemológicas de la representación, al mostrar que el lenguaje, por ejemplo, resulta inadecuado para la tarea de la representación. Pero este socavamiento

elude abordar la naturaleza represiva de su objeto, insistiendo, otra vez, en que la presencia pura, el espacio más allá de la representación, sólo puede ser un sueño utópico. No puede haber un contacto no mediado o comunicación, sólo signos y representaciones; la desconstrucción es una búsqueda de la presencia y la plenitud interminable y necesariamente pospuesta.

Jacques Lacan, compartiendo la misma resignación que Derrida, por lo menos muestra algo más en lo que se refiere a la esencia maligna de la representación. Ampliando a Freud, determinó que el sujeto está constituido y alienado a la vez por su entrada en el orden simbólico, especialmente el lenguaje. Mientras rechaza la posibilidad del retorno a un estado de pre-lenguaje en el que la promesa rota de la presencia se podría cumplir, al menos puede captar la apoplejía fundamental en que consiste la sumisión de los libres deseos al mundo simbólico, la capitulación de la singularidad ante el lenguaje. Lacan llamó indecible al gozo porque éste sólo puede darse propiamente fuera del lenguaje: esa felicidad que es el deseo de un mundo sin la fractura del dinero o la escritura, una sociedad sin representación.

La incapacidad para generar significados simbólicos es, irónicamente en cierto modo, el problema básico del posmodernismo. Éste culmina su actitud en la frontera entre lo que puede ser representado y lo que no puede serlo, una solución a medio camino (en el mejor de los casos) que se niega a negar la representación. (En lugar de ofrecer aquí argumentos en favor del punto de vista que considera lo simbólico como represivo y alienante, remito al lector a los primeros cinco ensayos de mi *Elements of Refusal* [Left Bank Books, 1988], que tratan sobre el tiempo, el lenguaje, el número, el arte y la agricultura como extrañamientos culturales debidos a la simbolización.) Mientras tanto, un público alejado y exhausto pierde interés en el presunto solaz de la cultura, y con la profundización y espesamiento de la mediación surge el descubrimiento de que quizás éste haya sido siempre el

significado de la cultura. Sin embargo, no es ciertamente insólito hallar que el posmodernismo no admita que la reflexión está en los orígenes de la representación, insistiendo en la imposibilidad de una existencia no mediada.

En respuesta a la añoranza de la totalidad perdida de la precivilización, el posmodernismo dice que la cultura ha llegado a ser tan fundamental para la existencia humana que no hay posibilidad de ahondar debajo de ella. Esto, por supuesto, recuerda a Freud, quien reconoció la esencia de la civilización como supresión de la libertad y la totalidad, aunque decidiese que el trabajo y la cultura eran más importantes. Freud fue lo suficientemente honesto como para admitir la contradicción o no-reconciliación implícita en la opción a favor de la naturaleza mutilante de la civilización, mientras que el posmodernismo no lo es.

Floyd Merrell señala que "una clave, tal vez la principal del pensamiento de Derrida", fue su decisión de colocar la cuestión de los orígenes fuera de discusión. Y así, mientras aludía en toda su obra a una complicidad entre los supuestos fundamentales del pensamiento de Occidente y la violencia y la represión que han caracterizado a la civilización occidental, rechazó, principalmente y de manera muy influyente, cualquier noción de origen. Después de todo, el pensamiento causal es uno de los objetos de burla del posmodernismo. La "Naturaleza" es una ilusión, de manera que ¿qué podría significar "antinatural"? En lugar del espléndido "Bajo el pavimento está la playa" de los situacionistas, tenemos el rechazo famoso de Foucault, en *Las palabras y las cosas*, a la noción completa de la "hipótesis represiva". Freud nos dio la comprensión de la cultura como inhibidora y generadora de neurosis; el pm nos dice que la cultura es todo lo que podemos tener, y que sus fundamentos, si es que existen, no son asequibles a nuestro entendimiento. El posmodernismo es aparentemente lo que nos queda cuando se completa el proceso de modernización y la naturaleza ha

desaparecido para siempre.

No sólo el pm repite la frase de Beckett en *Final de partida*, "no hay más naturaleza", sino que también rechaza que alguna vez haya habido algún espacio reconocible fuera del lenguaje y la cultura. La "naturaleza", declaró Derrida discutiendo a Rousseau, "nunca ha existido". Una vez más, se descarta la alienación; este concepto implica necesariamente una idea de autenticidad que el posmodernismo considera ininteligible. En esa línea, Derrida se refirió a "la pérdida de lo que nunca ha tenido lugar, de una autopresencia que nunca ha sido dada, sino sólo soñada..." A pesar de las limitaciones del estructuralismo, por otra parte, el sentimiento de comunión con Rousseau de Levi-Strauss dio testimonio de su búsqueda de los orígenes. Negándose a dejar de lado la liberación, ni desde la perspectiva de los comienzos ni desde la de las metas, Levi-Strauss no dejó de anhelar nunca una sociedad "intacta", un mundo no fracturado donde la inmediatez no ha sido rota aún. En este punto, Derrida, peyorativamente con seguridad, presenta a Rousseau como un utópico y a Levi-Strauss como un anarquista, advirtiendo contra un "paso más allá hacia una especie de anarquía original ", que sólo sería una peligrosa ilusión.

El peligro real consiste en no cuestionar, en el nivel más básico, la alienación y la dominación que amenazan con derrotar completamente a la naturaleza, lo que queda de natural en el mundo y en nosotros mismos. Marcuse comprendió que "el recuerdo de la gratificación está en el origen de todo pensamiento, y el impulso por recuperar la gratificación pasada es el motor oculto detrás del proceso del pensar". La cuestión de los orígenes abarca también la cuestión total del nacimiento de la abstracción y, de hecho, de la conceptualidad filosófica como tal, y Marcuse se acercó, en su búsqueda de lo que tendría que constituir unas condiciones de la existencia sin represión, a una confrontación con la propia cultura. Ciertamente nunca escapó completamente de la impresión "de que algo esencial ha sido olvidado" por la humanidad.

Similar es el breve pronunciamiento de Novalis: "La filosofía es nostalgia". Por comparación, Kroker y Cook aciertan indudablemente cuando concluyen que "la cultura posmoderna es un olvido, el olvido de los orígenes y de los fines".

### **Barthes, Foucault y Lyotard**

Volviéndonos hacia otras figuras del postestructuralismo/posmodernismo, merece ser mencionado ahora Roland Barthes, quien muy pronto a lo largo de su carrera se convirtió en un pensador estructuralista de primer orden. Su *Grado cero de la escritura* expresaba la esperanza de que el lenguaje pudiera ser empleado de una manera utópica, y que hay códigos de control en la cultura que se pueden destruir. Sin embargo, a principios de los años 70, se alineó con Derrida, al considerar el lenguaje como una ciénaga metafórica, cuya metaforicidad no se admite. La filosofía se encuentra confundida por su propio lenguaje, y el lenguaje en general no puede reclamar el dominio de lo que discute. Con *El imperio de los signos* (1970), Barthes ya había renunciado a cualquier intención crítica y analítica. Aparentemente dedicado a Japón, este libro es presentado "sin la pretensión de describir o analizar ninguna realidad, sea cual fuere". Varios fragmentos tratan de formas culturales tan diversas como el *haiku* [poema breve japonés] o las tragaperras, como partes de una especie de paisaje antiutópico en el que dichas formas no poseen ningún significado y todo es superficie. *El Imperio* puede ser calificado como el primer intento completamente posmoderno de ofrecer, y en la primera mitad de los años 70, la noción de su autor del placer del texto, encarado de la misma manera que el desdén de Derrida por la creencia en la validez del discurso público. La escritura se ha convertido en un fin en sí mismo; la estética meramente personal, en la consideración dominante. Antes de su muerte en 1980, Barthes había denunciado explícitamente "cualquier modo intelectual de escritura", en especial cualquier cosa que oliese a política. Hacia la época de su última obra, *Barthes por Barthes*, el

hedonismo de las palabras, equiparándose a un dandysmo de la vida real, consideraba los conceptos no desde el punto de vista de su validez o invalidez, sino únicamente en cuanto a su eficacia como tácticas de la escritura.

En 1985, el sida se llevó a la influencia más ampliamente conocida del posmodernismo, Michel Foucault. Llamado a veces "el filósofo de la muerte del hombre" y considerado por muchos como el mayor de los discípulos modernos de Nietzsche, sus amplios estudios históricos (por ejemplo, sobre la locura, las prácticas penales o la sexualidad), lo hicieron bien conocido, aparte de que éstos por sí mismos sugieren diferencias entre Foucault y el relativamente más abstracto y ahistórico Derrida. Como hemos dicho, el estructuralismo había devaluado con energía al individuo a partir de fundamentos mayormente lingüísticos, en tanto que Foucault caracterizaba al "hombre (como) sólo una invención reciente, una forma que no ha cumplido aún los doscientos años, un simple pliegue de nuestro conocimiento que pronto desaparecerá". Su énfasis está puesto en la explicación del "hombre" como aquello que se representa y se produce como un objeto, específicamente como una invención implícita de las modernas ciencias humanas. A pesar de su estilo personal, las obras de Foucault se hicieron mucho más populares que las de Horkheimer y Adorno (por ejemplo, la *Dialéctica de la Ilustración*) o las de Erving Goffman<sup>7</sup>, en la misma línea de descubrir el programa secreto de la racionalidad burguesa. Foucault señaló que fueron las tácticas "individualizadoras" puestas en juego por las instituciones clave a comienzos del siglo XIX (la familia, el trabajo, la medicina, la psiquiatría, la educación), con sus roles disciplinarios y normalizadores dentro de la modernidad capitalista emergente, las que crearon al "individuo" por y para el orden dominante.

Típicamente pm, Foucault rechaza el pensamiento originario y la noción de que hay una "realidad" detrás o por debajo del discurso prevaleciente de una época. Además, el sujeto es una ilusión creada

esencialmente por el discurso, un "yo" contituido más allá de los usos lingüísticos imperantes. Y así, ofrece sus detalladas narraciones históricas, llamadas "arqueologías" del saber, en lugar de concepciones teóricas, como si ellas no llevaran consigo ninguna ideología o supuestos filosóficos. Para Foucault no hay fundamentos de lo social que puedan ser aprehendidos más allá del contexto de los variados períodos, o epistemes, como los denomina; los fundamentos cambian de una episteme a otra. El discurso dominante, que constituye a sus sujetos, aparentemente se da forma a sí mismo; es éste un planteamiento bastante inútil para la historia, que resulta sobre todo del hecho de que Foucault no hace referencia alguna a los grupos sociales, sino que se centra por completo en sistemas de pensamiento. Otro problema surge de su concepción de que la episteme de una época no puede ser conocida por aquellos que actúan dentro de ella. Si la conciencia es precisamente la que, según el propio Foucault, no logra ser consciente de su relativismo, o saber lo que podría tener en común con epistemes precedentes, entonces la propia conciencia elevada y abarcadora de Foucault resulta imposible. Esta dificultad es reconocida al final de *La arqueología del saber* (1972), pero permanece sin respuesta, como un problema inocultable y obvio.

El dilema del posmodernismo es este: ¿cómo es posible afirmar la categoría y validez de sus enfoques teóricos, si no se admiten ni la verdad ni los fundamentos del conocimiento? Si eliminamos la posibilidad de fundamentos o modelos racionales, ¿sobre qué base podemos operar? ¿Cómo podemos entender qué clase de sociedad es aquella a la que nos oponemos y, menos aún, llegar a compartir semejante entendimiento? La insistencia de Foucault en el perspectivismo nietzscheano nos traslada al pluralismo irreductible de la interpretación. Sin embargo, Foucault relativizó el conocimiento y la verdad sólo en cuanto estas nociones se vinculan a sistemas de pensamiento distintos a los suyos. Cuando se lo presionaba sobre este punto, admitía que era incapaz de justificar racionalmente sus propias opciones. De tal modo, el liberal Habermas declara que los pensadores modernos como Foucault, Deleuze o Lyotard

son "neoconservadores", al no ofrecer ninguna argumentación coherente para orientarnos en una dirección social antes que en otra. La adopción pm del relativismo (o "pluralismo") significa también que no hay nada que pueda impedir la perspectiva de que una tendencia social reclame el derecho a imponerse sobre otra, ante la imposibilidad de determinar los modelos.

El tema del poder, de hecho, fue central para Foucault y los modos en que lo trató son reveladores. Escribió sobre las instituciones significativas de la sociedad moderna como unidas por una intencionalidad de control, un "continuum carcelario" que expresa la lógica final del capitalismo, de la cual no hay escape. Pero el poder en sí mismo, determinó, es una red o campo de relaciones donde los sujetos son constituidos como los productos y los agentes de aquél. Todo participa así del poder, y de tal forma nada se obtiene intentando descubrir un poder opresivo, "fundamental", para luchar en contra de él. El poder moderno es insidioso y "viene de todas partes". Como Dios, está en todos los sitios y en ninguno a la vez.

Foucault no encuentra ninguna playa debajo de los adoquines, ningún orden "natural" en absoluto. Sólo existe la certeza de regímenes de poder sucesivos, a cada uno de los cuales se debe resistir de algún modo. Pero la aversión típicamente pm de Foucault a la entera noción de sujeto humano hace muy difícil ver de dónde podría provenir esa resistencia, no obstante su concepción de que no hay resistencia al poder que no sea una variante del poder mismo. Respecto al último punto, Foucault alcanzó un callejón sin salida adicional, al considerar la relación del poder con el conocimiento. Llegó a verlos como inextricable y ubicuamente ligados, implicándose directamente el uno al otro. Las dificultades para seguir diciendo algo sustancial a la luz de esta interrelación hizo que renunciara a la larga a una teoría del poder. El determinismo implícito significó, en primer lugar, que su compromiso político se hiciera cada vez más superficial. No resulta difícil entender

por qué el foucaltismo fue enormemente promovido por los medios, mientras que el situacionismo, por ejemplo, era ignorado.

Castoriadis se refirió una vez a las ideas de Foucault sobre el poder y la oposición a éste, como "Resistid si eso os divierte, pero sin una estrategia, porque entonces ya no seréis más proletarios, sino poder". El propio activismo de Foucault ha intentado encarnar el sueño empirista de una teoría -y una ideología- libre de teoría, la del "intelectual específico" que participa en luchas limitadas, particulares. Esta táctica considera a la teoría sólo en su uso concreto, como un maletín de herramientas *ad hoc* para campañas específicas. Sin embargo, a despecho de sus buenas intenciones, la circunscripción de la teoría a una serie de "herramientas" inconexas y perecederas no sólo rechaza una concepción general explícita de la sociedad, sino que también acepta la división general del trabajo que está en el corazón de la alienación y la dominación. El deseo de respetar las diferencias, el saber particular y demás rechaza la sobrevaluada tendencia totalitaria y reductiva de la teoría, pero sólo para aceptar la atomización del capitalismo avanzado con su fragmentación de la vida en las estrechas especialidades que son el ámbito de tantos expertos. Si "estamos atrapados entre la arrogancia de analizar el todo y la timidez de inspeccionar sus partes", como señalara adecuadamente Rebecca Comay, ¿de qué modo la segunda alternativa (la de Foucault) representa un avance sobre el reformismo liberal en general? Esta parece ser una cuestión especialmente pertinente cuando se recuerda hasta qué punto la empresa total de Foucault estuvo orientada a desengañarnos de las ilusiones de los reformadores humanistas a lo largo de la historia. De hecho, el "intelectual específico" viene a ser un intelectual más experto, un intelectual más liberal que ataca problemas específicos antes que la raíz de éstos. Y al contemplar el contenido de su activismo, que se desarrolló principalmente en el campo de la reforma penal, la orientación es casi demasiado tibia como para calificarla incluso de liberal. En los años 80, Foucault "intentó reunir, bajo la égida de su cátedra del Colegio de Francia, a historiadores, abogados, jueces,

psiquiatras y médicos relacionados con la ley y el castigo", de acuerdo con Keith Gandall. A todos los policías. "El trabajo que hice sobre la relatividad histórica de la forma prisión", dijo Foucault, "fue una incitación para tratar de pensar en otras formas de castigo". Obviamente, aceptaba la legitimidad de esta sociedad y la del castigo; no más sorprendente fue su descalificación final de los anarquistas como seres infantiles por sus esperanzas en el futuro y su fe en las posibilidades humanas.

Las obras de Jean-François Lyotard [1924-1998] son significativamente contradictorias unas con otras –algo que en sí mismo es un rasgo pm–, pero también expresan un tema posmoderno central: que la sociedad no puede y no debe ser entendida como un todo. Lyotard es el primer ejemplo del pensamiento antitotalizador hasta el punto de que él mismo ha resumido el posmodernismo como "incredulidad hacia las metanarraciones" o concepciones generales. La idea de que es nocivo tanto como imposible captar el todo, forma parte de una enorme reacción en Francia contra las influencias del marxismo y del comunismo. Mientras que el principal objetivo de Lyotard es la tradición marxista, alguna vez muy fuerte en la política francesa y la vida intelectual, da un paso más y rechaza la teoría social *in toto*. Por ejemplo, ha llegado a creer que cualquier concepto de alienación –la idea de que una unidad originaria, totalidad o inocencia, está fracturada por la fragmentación y la indiferencia del capitalismo– desemboca en un totalitarismo que intenta unificar la sociedad coercitivamente. De un modo característico, su *Economía libidinal*, de mitad de los años 80, denuncia la teoría como terror.

Se podría decir que esta reacción extrema sería improbable fuera de una cultura tan dominada por la izquierda marxista, pero una mirada más atenta nos señala que ella concuerda perfectamente con la más amplia y desilusionada condición posmoderna. El rechazo en masa por Lyotard de los valores de la Ilustración poskantiana incluye, después de

todo, la comprensión de que la crítica racional, al menos en la forma de los confiados valores de las teorías metanarrativas kantiana, hegeliana y marxista, ha sido bajada del pedestal por la depresiva realidad histórica. De acuerdo con Lyotard, la era pm significa que todos los mitos consoladores de supremacía intelectual y verdad han llegado a su fin, reemplazados por una pluralidad de "juegos del lenguaje", la noción wittgensteiniana de "verdad" en cuanto algo que se comparte y circula con carácter provisional, sin ninguna clase de garantía epistemológica o fundamento filosófico. Los juegos del lenguaje son una base tentativa, limitada y pragmática, para el conocimiento; a diferencia de los conceptos comprensivos de la teoría o la interpretación histórica, dependen del acuerdo de los participantes para su valor-uso. El ideal de Lyotard es así una multitud de "pequeñas narraciones" en lugar del "dogmatismo inherente" a las metanarraciones o grandes ideas. Desgraciadamente, semejante planteamiento pragmático tiene que adaptarse a las cosas como son, y depende de que se impida el consenso prácticamente por definición. De tal modo, el enfoque de Lyotard es de limitado valor para crear una ruptura a partir de las normas cotidianas. Aunque su saludable escepticismo antiautoritario considera la totalización como opresiva o coercitiva, lo que pasa por alto es que el relativismo foucaultiano de los juegos del lenguaje, con su acuerdo libremente contraído en cuanto al significado, tiende a sostener que todo tiene la misma validez. Como concluyó Gerard Raulet, el rechazo resultante a la concepción general obedece realmente a la lógica existente de la homogeneidad antes que al propósito de ofrecer, de algún modo, un refugio para la heterogeneidad.

Descubrir que el progreso es sospechoso es, por supuesto, prerrequisito de cualquier enfoque crítico, pero la búsqueda de la heterogeneidad debe incluir la conciencia de su desaparición y la investigación de las razones de por qué desapareció. El pensamiento posmoderno se comporta por lo general como si ignorara completamente la noticia de que la división del trabajo y la mercantilización están

eliminando las bases de la heterogeneidad social o cultural. El pm pretende preservar lo que prácticamente no existe y rechaza el pensamiento más amplio necesario para habérselas con la empobrecida realidad. En este área es de interés examinar la relación entre el pm y la tecnología, que resulta ser de decisiva importancia para Lyotard.

Adorno descubrió que el camino hacia el totalitarismo contemporáneo fue preparado por el ideal de la Ilustración del triunfo sobre la naturaleza, también conocido como razón instrumental. Lyotard ve la fragmentación del conocimiento como esencial para combatir la dominación, lo cual niega la concepción general necesaria para comprender que, por el contrario, el aislamiento que es el conocimiento fragmentado olvida la determinación social y el propósito de este aislamiento. La celebrada "heterogeneidad" no es mucho más que el efecto fragmentador de una totalidad dictatorial que él quisiera ignorar. La crítica nunca ha estado más descartada que en el positivismo posmoderno de Lyotard, que parece descansar sobre la aceptación de la racionalidad técnica que desiste de la crítica. De manera nada sorprendente, en la era de la descomposición del significado y de la renuncia a ver lo que la totalidad de los meros "datos" quiere decir realmente, Lyotard abraza la informatización de la sociedad. Un poco a la manera del nietzscheano Foucault, Lyotard cree que el poder es cada vez más el criterio de la verdad. Encuentra a su socio en el pragmatista posmoderno Richard Rorty, quien asimismo da la bienvenida a la tecnología moderna y está profundamente adherido a los valores hegemónicos de la sociedad industrial actual.

En 1985, Lyotard montó una espectacular exposición *high-tech* en el Centro Pompidou de París, presentando las realidades artificiales y la obra por ordenador de artistas tales como Myron Krueger. En la inauguración, su organizador declaró: "Queríamos... señalar que el mundo no está evolucionando hacia una mayor claridad y simplicidad, sino más bien hacia un grado de complejidad en el que el individuo se

puede sentir muy abandonado, pero en el que realmente puede llegar a ser más libre". Evidentemente, las concepciones generales están permitidas si coinciden con los planes de nuestros amos para nosotros y para la naturaleza. Pero el punto más específico yace en la "inmaterialidad", el título de la exposición y un término lyotardiano que él asocia con la erosión de la identidad, la caída de las barreras estables entre el yo y el mundo producida por nuestra implicación en los laberínticos sistemas social y tecnológico. No es necesario decir que Lyotard aprueba estas condiciones, celebrando, por ejemplo, el potencial "pluralizador" de las nuevas tecnologías de la comunicación –del tipo de las que desensualizan la vida, aplanan la experiencia y extirpan el mundo natural. Escribe Lyotard: "Todo el mundo tiene derecho a la ciencia", como si poseyera la más mínima comprensión de lo que significa la ciencia. Preceptúa el "libre acceso público a los bancos de memoria y de datos". Una espantosa visión de la liberación, de algún modo resumida en esto: "Los bancos de datos son la enciclopedia del mañana; son la 'naturaleza' para los hombres y mujeres posmodernos".

Frank Lentricchia llamó al proyecto desconstruccionista de Derrida "una elegante e imponente concepción del mundo sólo igualada en la historia de la filosofía por Hegel". Es una ironía obvia que los posmodernistas necesiten una teoría general para apoyar su afirmación en lo tocante a por qué no puede y no debe haber teorías generales o metanarraciones. Sartre, los teóricos de la *gestalt* y el sentido común nos dicen que lo que el pm descarta como "razón totalizante" es en realidad inherente a la percepción misma: como norma, vemos un todo, no fragmentos aislados. Otra ironía la aporta la observación de Charles Altieri sobre Lyotard, de que "este pensador tan agudamente consciente de los peligros inherentes a las narraciones dominantes, está, sin embargo, completamente comprometido con la autoridad de la abstracción generalizada". El posmodernismo anuncia un sesgo antigeneralista, pero sus practicantes, quizás Lyotard especialmente, mantienen un muy elevado nivel de abstracción al discutir la cultura, la

modernidad y otros temas por el estilo, los cuales ya son, desde luego, vastas generalizaciones.

"Una humanidad liberada", escribió Adorno, "no sería de ninguna manera una totalidad". No obstante, estamos anclados en el presente a un mundo que es uno y que nos totaliza hasta el extremo. El posmodernismo, con su celebrada fragmentación y heterogeneidad, puede elegir olvidarse de la totalidad, pero la totalidad no se olvida de nosotros.

### **Deleuze, Guattari y Baudrillard**

La "esquizo-política" de Deleuze surge, al menos en parte, del prevaleciente rechazo pm a una concepción global, a un punto de partida. Llamado también "nomadología", y utilizando una "escritura rizomática", el método de Deleuze aboga por la desterritorialización y la descodificación de las estructuras de dominación, mediante los cuales el capitalismo será desalojado a través de su propia dinámica. Con su ocasional colega Felix Guattari, con quien comparte/8 una especialización en psicoanálisis, tiene la esperanza de ver la tendencia esquizofrénica del sistema intensificada hasta el punto de fractura. Deleuze parece compartir, o al menos se halla muy cerca de hacerlo, las absurdas convicciones de Yoshimoto Takai de que el consumo constituye una nueva forma de resistencia.

Esta ignominia de negar la totalidad por la estrategia radical de impulsarla a desembarazarse de sí misma, recuerda también el impotente estilo pm de oponerse a la representación: los significados no penetran en un centro, no representan nada más allá de su alcance. "Pensamiento sin representación", es la descripción que hace Charles Scott del enfoque de Deleuze. La esquizo-política celebra las superficies y las discontinuidades; la nomadología es lo opuesto a la historia.

Deleuze incluye asimismo el tema posmoderno de "la muerte del sujeto" en la bien conocida obra suya y de Guattari, *El Antiedipo*, y en las que le siguen. Las "máquinas deseantes", formadas por el acoplamiento de partes, humanas y no humanas, sin ninguna distinción entre ellas, intentan reemplazar a los seres humanos como foco de su teoría social. En oposición a la ilusión de un sujeto individual en la sociedad, Deleuze traza el retrato de un sujeto que ya no es más reconociblemente antropocéntrico. A pesar de su intención supuestamente radical, uno no puede evitar la sensación de una aceptación de la alienación e incluso de un regodearse en el extrañamiento y la decadencia.

A principios de los años 70, Jean Baudrillard reveló los fundamentos burgueses del marxismo, sobre todo su veneración por la producción y el trabajo, en su *Espejo de la producción* (1972). Esta contribución aceleró el declive del marxismo y del Partido Comunista en Francia, ya en estado de confusión después del papel reaccionario jugado por la izquierda en los levantamientos de mayo del 68. Desde entonces, sin embargo, Baudrillard ha llegado a representar las tendencias más oscuras del posmodernismo y ha emergido, especialmente en los EE.UU., como una estrella pop para ultrahastados, famoso por sus desencantados puntos de vista acerca del mundo contemporáneo. Aparte de la desdichada sintonía entre la morbosidad casi alucinatoria de Baudrillard y una cultura en descomposición, también es verdad que éste (junto con Lyotard) ha sido magnificado a causa del espacio vacío que se esperaba llenase siguiendo los pasos, en la década de los 80, de pensadores relativamente profundos como Barthes o Foucault.

La descripción deconstructiva de Derrida de la imposibilidad de un referente fuera de la representación llega a ser, para Baudrillard, una metafísica negativa en la que la realidad es transformada por el capitalismo en simulaciones que no cuentan con ningún respaldo. Baudrillard cree que la cultura del capital ha llegado, más allá de sus fisuras y contradicciones, a una posición de autosuficiencia que él



interpreta como una representación casi de ciencia-ficción de la sociedad totalmente administrada de Adorno. Y no puede haber ninguna resistencia, ninguna "marcha atrás", en parte porque la alternativa sería esa nostalgia por lo natural, por los orígenes, tan obstinadamente excluida por el posmodernismo.

"Lo real es aquello de lo cual es posible ofrecer una reproducción equivalente." La naturaleza ha sido dejada tan atrás que la cultura determina la materialidad; más específicamente, la simulación mediática configura la realidad. "El simulacro no es nunca lo que oculta la verdad... es la verdad la que oculta que no hay nada. La simulación es verdadera." La "sociedad del espectáculo" de Debord... pero en un estadio de implosión del yo, de la acción y de la historia dentro de un vacío de simulaciones tales que el espectáculo sólo está al servicio de sí mismo.

Es obvio que en nuestra "Era de la Información" las tecnologías de los medios electrónicos han llegado ser crecientemente dominantes, pero la exageración de la negra visión de Baudrillard es igualmente obvia. Subrayar el poder de las imágenes no debe oscurecer las causas materiales subyacentes ni los objetivos, a saber, el beneficio y la expansión. La afirmación de que el poder mediático significa que lo real ya no existe, está relacionada con su declaración de que el poder "ya no puede estar fundado en ninguna parte"; y ambas son falsas. Una retórica embriagante no puede borrar el hecho de que la información esencial de la Era de la Información tiene que lidiar con las duras realidades de la eficiencia, la contabilidad, la productividad y otras cosas por el estilo. La producción no ha sido reemplazada por la simulación, a menos que se pueda decir que el planeta está siendo asolado por meras imágenes, lo cual no significa que una aceptación progresiva de lo artificial no ayude enormemente a la destrucción de lo que queda de natural.

Baudrillard sostiene que la diferencia entre realidad y representación se ha derrumbado, arrojándonos a una "hiperrealidad"

que es siempre y solamente un simulacro. Curiosamente, parece no sólo reconocer la inevitabilidad de este desarrollo, sino también celebrarlo. Lo cultural, en su sentido más amplio, ha alcanzado una fase cualitativamente nueva en la cual el propio reino del significado y la significación ha desaparecido. Vivimos en "la era de los acontecimientos sin consecuencias", donde lo "real" sólo sobrevive como categoría formal, y esto, supone, es bienvenido. "¿Por qué tendríamos que pensar que la gente desea repudiar su vida cotidiana para buscar una alternativa? Por el contrario, desean hacer de ello un destino... ratificar la monotonía mediante una monotonía mayor." Si debiera haber alguna "resistencia", su receta para ello es similar a la de Deleuze, quien pretendía incitar a la sociedad a convertirse en más esquizofrénica. Es decir, consiste por completo en aquello que es permitido por el sistema: "Ellos quieren que consumamos... Muy bien, consumamos cada vez más, y lo que sea; con cualquier propósito inútil y absurdo". Ésta es la estrategia radical a la que llama "hiperconformidad".

En muchos puntos, uno sólo puede adivinar a qué fenómenos remiten las hipérboles de Baudrillard, si es que remiten a alguno. El movimiento de la sociedad de consumo tanto hacia la uniformidad como hacia la dispersión quizás sea visto fugazmente en algún pasaje... pero, ¡ay!, sólo cuando la afirmación parece, y demasiado a menudo, infinitamente ampulosa y ridícula. Este radical mayor de los teóricos posmodernos, convertido ahora él mismo en un objeto cultural de máxima venta, se ha referido al "siniestro vacío de todo discurso", sin tener conciencia evidentemente de que la frase era una adecuada referencia a sus propias vacuidades.

El Japón puede no ser calificado de "hiperrealidad", pero es digno de mención que su cultura parezca estar incluso más enajenada y ser más posmoderna que la de los EE.UU. A juicio de Masao Miyoshi, "la dispersión y muerte de la subjetividad moderna, de la que hablaron Barthes, Foucault y muchos otros, es manifiesta desde hace tiempo en

Japón, donde los intelectuales se han quejado crónicamente de la ausencia de individualidad". Un torrente de información ampliamente especializada, provista por expertos de todas clases, echa luz sobre el *ethos* consumista japonés de alta tecnología, en el que la indeterminación del significado y una alta valorización de la novedad incesante se dan la mano. Yoshimoto Takai es tal vez el crítico cultural nacional más prolífico; en cierto modo no parece tener nada de extravagante para muchos que también sea modelo de moda masculina, que ensalza las virtudes y los valores de la compra.

El autor de la extraordinariamente popular *Somehow, Crystal* (1980), Yasuo Tanaka, fue cuestionablemente el fenómeno cultural japonés de los años 80, en los que esta descocada novela consumista, repleta de nombres de marcas (un poco como *American Psycho*, 1991, de Bret Easton Ellis), dominó la década. Pero es el cinismo, incluso más que la superficialidad, lo que parece marcar ese amanecer total del posmodernismo en el que aparentemente se encuentra Japón: cómo se podría explicar, si no, que los análisis más incisivos del pm que se han hecho allí –*Now is the Meta-Mass Age* [Ahora es la Era de la Meta-masa], por ejemplo– estén publicados por la Parco Corporation, la principal empresa de venta minorista y *marketing* del país. Shigesatu Itoi es una estrella de los medios, con su propio programa de televisión, numerosas publicaciones y una aparición permanente en las revistas. Sucede simplemente que redactó una serie de *spots* sobre el estado de las artes (chillones, fragmentados, etc.) para Seibu, la cadena de grandes almacenes más grande e innovadora del Japón. Donde el capitalismo existe en su forma más avanzada, posmoderna, el conocimiento es consumido exactamente de la misma forma en que uno se compra ropa. El significado es neutro, irrelevante; el estilo y la apariencia lo son todo.

Estamos llegando rápidamente a un sitio triste y vacío, que el espíritu del posmodernismo encarna demasiado bien. "Nunca en ninguna civilización anterior la gran preocupación metafísica, las preguntas

fundamentales por el ser y el significado de la vida han parecido tan completamente remotas e inútiles", según Frederic Jameson. Peter Sloterdijk encuentra que "el malestar en la cultura ha asumido una nueva cualidad: aparece como un cinismo difuso y universal". La erosión del significado, impulsada por una reificación y una fragmentación intensificadas, hace que el cínico aparezca por todos lados. Psicológicamente un "melancólico fronterizo", ahora es "una figura de masas".

La capitulación posmoderna ante el perspectivismo y la decadencia no tiende a ver el presente como alienado –seguramente un concepto pasado de moda–, sino más bien como normal y hasta placentero. Robert Rauschenberg: "Me siento realmente apenado por las personas que piensan que cosas como las jaboneras, los espejos o las botellas de Coca-cola son feas, porque están rodeadas de cosas como éstas todo el día, y esto debe hacerlos desgraciados". No es sólo ese "todo es cultura", la cultura de la mercancía, lo que es ofensivo; también lo es la definición pm de lo que es por su negativa a formular distinciones cualitativas y juicios. Si el posmoderno nos hiciera al menos el favor, inconscientemente, de registrar la descomposición e incluso la depravación de un mundo cultural que acompaña y apoya el terrorífico empobrecimiento actual de la vida, esa podría ser su única "contribución".

Todos somos conscientes de las posibilidades que podemos tener de tolerar, hasta su autodestrucción y la nuestra, un mundo fatalmente fuera de foco. "Obviamente, la cultura no se disuelve simplemente porque las personas estén alienadas", escribió John Murphy, y añadió: "Hay que inventar un extraño tipo de sociedad, sin embargo, para que la alienación sea considerada la norma".

Mientras tanto, ¿dónde hay vitalidad, denegación, la posibilidad de crear un mundo no-mutilado? Barthes proclamaba un nietzscheano

"hedonismo del discurso"; Lyotard aconsejaba: "Seamos paganos". ¡Semejantes bárbaros salvajes! Por supuesto, su asunto real es vago y carente de energía, una esterilidad académica completamente relativizada. El posmodernismo nos deja desesperanzados en un corredor interminable; sin una crítica viva; en ninguna parte.

---

Notas del traductor

1 Grupo musical

2 Serie de TV.

3 Tienda de informática.

4 Grupo musical.

5 En inglés, *subject* es "sujeto" (en su doble acepción de individuo y de sujeto del conocimiento) y también "súbdito".

6 "Différance" proviene del verbo francés *différer*, que significa al mismo tiempo "posponer" y "ser diferente de". Es un neologismo de Derrida. En francés, *diferencia* es "différence".

7 Erving Goffman (1922-1982), sociólogo y antropólogo canadiense, autor, entre otras obras, de *Forms of Talk*, *Gender Advertisements*, *Presentation of Self in Everyday Life* y *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*.

8 Deleuze (1925) murió en 1995.

## ESAS COSAS QUE HACEMOS

John Zerzan

Anarchy, 45, primavera-verano 1998.

### REIFICACIÓN\*

Del latín "re", o cosa, reificación significa, esencialmente, cosificación; un poco en el sentido en que Theodor Adorno, entre otros, afirmaba que la sociedad y la conciencia han sido casi completamente cosificadas. A través de este proceso, las prácticas y las relaciones humanas llegan a ser vistas como objetos externos. Lo que está vivo termina siendo tratado como una cosa inerte o abstracción. Se trata de un cambio de los acontecimientos que se experimenta como natural, normal, inmutable.

En *Tristes Trópicos* Claude Lévi-Strauss ofrece una imagen de este proceso de reificación en términos de atrofia de la civilización occidental: "como un animal viejo cuya espesa piel ha formado una costra imperecedera alrededor de su cuerpo, la cual, al evitar que la piel pueda respirar, termina por acelerar su proceso de envejecimiento" Esta pérdida de sentido, inmediatez y energía espiritual en la civilización occidental constituye igualmente un tema importante en los trabajos en los trabajos de Max Weber, el cual, se interesa también en la reificación de la vida moderna. Que esta falta de vida y de encanto parezcan de algún modo inevitables e inmutables, y sean, en gran parte, admitidas,

precisamente, como una concesión, es un importante resultado de la reificación, algo inseparable de ella.

¿Cómo llegaron las actividades y relaciones humanas a separarse de sus sujetos y a adoptar una “vida” como de cosa, por ellas mismas? Y, dada la evidente mengua de la creencia en las instituciones y categorías sociales, ¿qué mantiene unidas las “cosas” en la sociedad cosificada?

En un mundo comprendido de forma creciente por las más rígidas formas de extrañamiento, términos como reificación o alienación ya no se encuentran en la literatura que supuestamente se ocupa de ese mundo. Aquellos que declaran no tener ideologías son a menudo los más constreñidos y determinados por esa ideología dominante que son incapaces de ver, y es posible que el mayor grado de alienación se alcance allí donde la conciencia no llega. El término reificación fue ampliamente usada en la definición que de él dio el marxista Georg Lukacs, a saber: una forma de alienación resultado del fetichismo de la mercancía de las modernas relaciones de mercado. Las condiciones sociales y la situación del individuo se han convertido en una función misteriosa e impenetrable en lo que comúnmente denominamos capitalismo de consumo. Somos aplastados y cegados por la fuerza reificante de la etapa del capital que comenzó en el siglo XX.

Pienso, no obstante, que puede ser útil retomar el término reificación para establecer un significado más profundo y dinámico. Lo simple y directamente humano está siendo en realidad evacuado de un modo tan cierto como que la naturaleza misma ha sido domesticada y convertida en un objeto. En el universo helado de las mercancías, el reinado de las cosas sobre la vida resulta obvio, y la frialdad que Adorno vio en el principio básico de la subjetividad burguesa está alcanza nuevos mínimos.

Pero si la reificación es el elemento central a través del cual la

forma mercancía impregna toda la cultura, es también mucho más que eso. Kant conoció el término, y fue Hegel, poco después, quien hizo un mayor uso de él (y de la objetivación, su equivalente aproximado). Él descubrió una ausencia radical del ser en el corazón del sujeto; es aquí donde podemos indagar fructuosamente.

El mundo se nos presenta por sí mismo – y nosotros lo representamos. Pero, ¿de dónde viene la necesidad de hacer esto? ¿Sabemos lo que realmente simbolizan los símbolos? ¿Será cierto que deben ser poseídos y no representados?. Los signos son, básicamente, señales, esto es, correlativos; los símbolos, sin embargo, son sustitutos. Como explica Husserl, “el símbolo existe efectivamente en el momento en que se introduce algo más que vida” Es posible que la reificación sea el corolario inevitable, o un subproducto, de la simbolización misma.

Como mínimo, parece haber fundamentos reificados en todas las estructuras de dominación. Calendarios y relojes formalizan e incluso reifican el tiempo, el cual fue, probablemente, la primera reificación de todas. Una estructura social dividida supone un mundo reificado principalmente, porque es una estructura simbólica de roles e imágenes, no de personas. El poder cristaliza en las redes de dominación y jerarquía tan pronto como la reificación entra a formar parte de la ecuación. En el productivista mundo actual, la extrema división del trabajo alcanza plenamente su significado original. Cada vez más pasivos y faltos de sentido, nos reificamos sin parar a nosotros mismos. Nuestro creciente empobrecimiento nos aproxima a aquella condición en la que apenas somos meras cosas.

La reificación permea la cultura posmoderna, en la cual sólo las apariencias cambian y parecen estar vivas. Lo espantoso de nuestra posmodernidad puede ser visto como un destino de la historia de la filosofía, un destino que va más allá de ella. La historia, como tal historia, comienza como una pérdida de integridad, como la inmersión en una

trayectoria externa que desgarrar el yo en partes. La negación de la elección humana y de su efectivo ejercicio es tan vieja como la división del trabajo; sólo su drástico desarrollo o plenitud es nuevo.

Hace unos 250 años el romántico alemán Novalis se lamentaba porque “el sentido de la vida se ha perdido” El cuestionamiento generalizado del sentido de la vida sólo puede aparecer en torno a este momento -justo cuando el industrialismo realiza su más temprana irrupción. Desde entonces, la erosión del sentido se ha acelerado rápidamente, recordándonos que la función sustitutiva de la simbolización es también una prótesis. El reemplazamiento de la vida por lo artificial, como la tecnología, implica una cosificación. La reificación es también, al menos en parte, un imperativo técnico.

La tecnología es “la habilidad para organizar hasta tal punto el mundo, que no necesitamos experimentarlo”. Se supone que debemos negar lo que hay de vivo y natural en nuestro interior para asentir a la dominación de la naturaleza no-humana. La tecnología se ha convertido, sin lugar a dudas, en el gran vehículo de la reificación. Sin olvidar que está inmersa y encarna una esfera del capital, la reificación nos subordina a nuestras propias creaciones objetivadas. “Las cosas están en el poder y conducen la humanidad” señaló Emerson a mediados del siglo XIX. No se trata de un giro reciente de los acontecimientos; refleja, más bien, el código maestro de la cultura *ab origino*. La separación de la naturaleza, y su consiguiente pacificación y manipulación, hace que uno se pregunte, ¿está desvaneciéndose el individuo? ¿ha sido la cultura misma la que ha puesto esto en marcha? ¿cómo es posible que una expresión tan reificada como “Los niños son nuestro más preciado recurso” no le parezca a todo el mundo repugnante?

Somos cautivos de mucho más que lo meramente instrumental, alimento para el funcionamiento de otros objetos manipulables, pero también de lo continuamente simulado. Nos hayamos exiliados de la

inmediatez, en un espacio descolorido y aplanado en el que el pensamiento lucha por desaprender su alienado condicionamiento. Merleau-Ponty falló en su búsqueda pero, al menos, ayudó a encontrar una ontología primordial de la visión anterior a la ruptura entre sujeto y objeto. Es la división del trabajo, y sus resultantes formas conceptuales de pensamiento, lo que permanece invariable, retrasando el descubrimiento de la reificación y del pensamiento reificado.

Después de todo, es nuestra forma entera de conocer lo que ha sido deformado y disminuido, y esto debe ser entendido como tal. La “inteligencia” es ahora una externalidad a medir, equiparable a la pericia para manipular símbolos. La filosofía se ha convertido en la racionalización más elaborada de la reificación. Y de un modo más general, el ser mismo es constituido como experiencia y representación, como sujeto y objeto. Esta conclusión debe ser criticada de un modo tan fundamental como sea posible. El elemento vivo, activo, del conocimiento, debe ser desvelado, por debajo de la reificación que lo enmascara. El conocimiento, a pesar de la ortodoxia contemporánea, no es computación. El filósofo Ryle vislumbró que la forma de pensamiento más básica puede ser aquella que no cuenta con representación simbólica. Nuestras nociones de la realidad son producto de un sistema simbólico construido, cuyos componentes se han solidificado a lo largo del tiempo en reificaciones y objetivaciones, del mismo modo en que la división del trabajo fundió la dominación de la naturaleza y la domesticación del individuo.

El pensamiento capaz de producir cultura y civilización es distante, no sensorial. Se abstrae del sujeto y deviene un objeto independiente. Eso quiere decir que las sensaciones son mucho más resistentes a la reificación que las imágenes mentales. El discurso platónico es un primer ejemplo de pensamiento que procede a expensas de los sentidos, mediante la separación radical entre percepciones y conceptos. Adorno llama la atención sobre una variante más saludable,

cuando observa que en los escritos de Walter Benjamin “el pensamiento acosa al objeto, como si tocándolo, oliéndolo, probándolo, quisiera transformarse a sí mismo”. Y Le Roy está probablemente muy cerca de este indicio cuando dice que “renunciamos a la concepción sólo para querer la percepción”. Históricamente determinado, en el sentido más profundo del término, el aspecto reificado del pensamiento es una “desventura” cognitiva más.

Husserl, entre otros, concibió la representación simbólica como originalmente diseñada para ser un suplemento temporal de la auténtica expresión. La reificación entra en escena, de forma un tanto paralela, cuando la representación pasa del estatus de noción usada para propósitos específicos al de objeto. Sean o no adecuadas estas tesis, parece, al menos, evidente que existe una fisura ineluctable entre la abstracción del concepto y la riqueza de la red de fenómenos. En este sentido es importante la conclusión de Heidegger de que el auténtico pensamiento es “no-conceptual”, una especie de “escucha reverencial”.

Siempre de la mayor relevancia es la violencia que un *ethos* pertinazmente invasor perpetra contra la experiencia vivida. Gilbert Germain ha comprendido cómo el *ethos* promueve decididamente un “olvido de la relación entre el pensamiento reflexivo y la experiencia perceptual directa del mundo del que éste proviene y al cual debería volver”. Y Engels apuntó de pasada que “la razón humana se ha desarrollado de acuerdo con la alteración humana de la naturaleza”, una manera suave de referirse a la relación entre objetivación, razón instrumental y la progresiva reificación.

En cualquier caso, el pensamiento de la civilización ha trabajado para reducir la abundancia que todavía se las arregla para rodearnos. La cultura es una pantalla a través de la cual nuestras percepciones, ideas y sentimientos son filtrados y domesticados. De acuerdo con Jean-Luc Nancy, la cosa más importante que representa el pensamiento

representacional, es su límite. Heidegger y Wittgenstein, posiblemente los pensadores más originales del siglo XX, terminaron, siguiendo estas líneas de pensamiento, negando la filosofía. El reificado mundo de la vida elimina progresivamente lo que lo cuestiona. La literatura sobre la sociedad produce cada vez menos cuestiones básicas sobre la sociedad, y el sufrimiento del individuo es ahora raramente tenido en cuenta para nivelar esta sociedad incuestionada. La desolación emocional es vista casi completamente como un efecto de anormalidades cerebrales o químicas “naturales”, sin que tenga nada que ver con el contexto destructivo en el que el individuo, generalmente, ha soportado su condición narcotizada.

En un nivel más abstracto, la reificación puede ser neutralizada confrontándola con la objetivación, la cual es definida de un modo que pone a ésta en tela de juicio. En este sentido, la objetivación pretende significar una conciencia de la existencia de sujetos y objetos, y el hecho de ser uno mismo tanto sujeto como objeto. Hegel, en esta línea, se refiere a ella como la esencia última del sujeto, sin la cual no puede haber desarrollo. Adorno veía en una cierta reificación un elemento necesario en el necesario de objetivación humana. Al volverse más pesimista a cerca de la realización de una sociedad desreificada, Adorno usa reificación y objetivación como sinónimos, consumando una retirada desmoralizada de la diferencia que, sin duda, cada término reclama.

Creo que puede ser instructivo aceptar los dos términos como sinónimos, no para terminar aceptando ambos, sino para considerar la idea de exploración de la alienación. Dicha alienación requiere una alienación del sujeto con respecto al objeto, la cual es fundamental, parecería, para el propósito de reconciliarlos. ¿Cómo fui a parar a este horrendo presente, definible como una condición en la cual el sujeto reificado y el objeto reificado se oponen mutuamente? ¿Cómo es que, como William Desmond estableció, “la intimidad del ser es disuelta en la antítesis moderna de sujeto y objeto”?

Del mismo modo que el mundo es modelado por medio de la objetivación, así ocurre con el sujeto: percibe el mundo como un campo de objetos abiertos a la manipulación. La objetivación se presenta como la base para la dominación de la naturaleza, como su otro externo, alienado. Aún más claro es el uso del término por Marx y Lukacs, como el camino natural por el cual los humanos dominan el mundo.

El movimiento que va de los objetos a la objetivación, de la realidad a las construcciones de la realidad, es también el movimiento hacia la dominación y la mixtificación. La objetivación es el punto de despegue de la cultura, en el que la domesticación se hace posible. Alcanza su máximo potencial con la división del trabajo; el principio del intercambio mismo se mueve en el nivel de la objetivación. Los trabajos de Kafka, por otro lado, describen el resultado de la objetivación de la lógica cultural, con su asombrosa ilustración de un paisaje reificado que aplasta al sujeto.

La representación y la producción son los planes de la reificación, la cual consolida y extiende su imperio. Por último, la orientación distanciadora, domesticadora, de la reificación decreta la creciente separación entre unos sujetos reducidos, endurecidos, y un campo de la experiencia igualmente objetivado. Como dice la corriente situacionista, hoy el ojo sólo ve cosas y sus precios. La génesis de esta perspectiva es mucho más antigua de lo que su formulación denota; el proyecto de desobjetivación puede obtener fuerza de la condición humana que prevalecía antes del desarrollo de la reificación. Se requiere un “futuro primitivo” donde una vida enredada con el mundo, y una fluida, íntima, relación con la naturaleza, reemplazará el cosificado reino de la civilización simbólica.

El síntoma más temprano de la vida alienada es la muy gradual aparición del tiempo. Como primera y más primordial reificación, el tiempo es virtualmente sinónimo de alienación. Ahora estamos tan

profundamente acostumbrados y regulados por este “ello”, el cual, por su puesto, no tiene una existencia concreta, que pensar en una época precivilizada, fuera del tiempo, es extremadamente difícil.

El tiempo es el síntoma de los síntomas por venir. La relación entre sujeto y objeto debe haber sido radicalmente diferente antes de que la distancia temporal llegara a la psique. Ha venido a colocarse sobre nosotros como una cosa externa – antecesor del trabajo y de la mercancía, separada y dominante como fue descrito por Marx. Esta fuerza de des-representación implica que la des-reificación significaría un retorno al presente eterno en el que vivíamos antes de entrar en la fuerza atractiva de la historia.

E. M. Cioran se pregunta: “¿Cómo puede contribuirse a rechazar lo absurdo del tiempo, su marcha hacia el futuro, y todos los sin sentidos sobre la evolución y el progreso? ¿Por qué ir hacia delante? ¿Por qué vivir en el tiempo?” La petición de Walter Benjamin de romper la reificada continuidad de la historia, estaba basada, de un modo un tanto parecido, en su anhelo por la integridad y unidad de la experiencia. En un determinado punto, el momento mismo se vuelve importante y no cuenta con otros momentos “en el tiempo”.

El reloj fue, por supuesto, el que consumió la reificación, disociando el tiempo de los acontecimientos humanos y los procesos naturales. Entonces, el tiempo era completamente exterior a la vida y estaba encarnado en el primer artilugio completamente mecánico. En el siglo XV Giovanni Tortelli escribió que el reloj “parece estar vivo, ya que se mueve por su propio impulso” El tiempo había pasado a medir sus contenidos, ya los contenidos no miden el tiempo. Solemos decir que “no tenemos tiempo”, pero es la reificación básica, el tiempo, el que nos tiene a nosotros.

La vida fragmentada no puede convertirse en la norma sin la

victoria anterior del tiempo. La complejidad, particularidad y diversidad de todas las criaturas vivientes no puede perderse en el territorio estandarizado de lo cuantitativo sin esta objetivación clave. La pregunta por el origen de la reificación es una cuestión apremiante que rara vez ha sido perseguida de un modo suficientemente profundo. Un error frecuente ha sido confundir inteligencia con cultura; es decir, la ausencia de cultura es vista como equivalente a la ausencia de inteligencia. Esta conclusión se agrava aún más cuando la reificación es vista como inherente a la naturaleza del funcionamiento de la mente. Desde Thomas Wynn y otros, sabemos ahora que los humanos pre-históricos eran nuestros iguales en inteligencia. Si la cultura es imposible sin objetivación, de ello no se desprende que ésta sea inevitable, o deseable. Pese a lo receloso que era Adorno con la idea de los orígenes, admitió que, en sus orígenes, la conducta humana no contenía la objetivación. De un modo similar, Husserl fue capaz de referirse a la integridad primordial de todas las conciencias antes que a su disociación.

Captar este tipo de vida se ha probado, a lo sumo, como esquivo. Lévi-Strauss comenzó su trabajo antropológico con tal cuestión en mente: “Había estado buscando una sociedad reducida a su expresión más simple. Esta de los *nambikawara* era tan perfectamente simple que todo lo que podía encontrar eran existencias humanas”. En otras palabras, en realidad estaba buscando cultura simbólica y se veía mal equipado para reflexionar sobre el significado de su ausencia. Herbert Marcuse quería que la historia de la humanidad se amoldara a la naturaleza como una armonía sujeto-objeto, pero sabía que la “historia es la negación de la naturaleza”. La perspectiva posmoderna celebra positivamente la presencia reificante de la historia y la cultura negando la posibilidad de que un estadio pre-objetivacional haya existido nunca. Habiendo sido vencidos por la representación- y el resto de los presupuestos de la esterilidad del pasado, el presente y el futuro- difícilmente podría esperarse que los posmodernistas exploraran la génesis de la reificación.

Si no la reificación original, el lenguaje es la más importante en sus consecuencias, como piedra de toque de la cultura representacional. El lenguaje es la reificación de la comunicación, un movimiento paradigmático que determina cualquier otra separación de la mente. La variación que presenta el filósofo W.V. Quine con respecto a esto, es que la reificación aparece con la pronunciación.

“En el principio era el verbo”, el principio de todo esto, que nos está matando, limitando nuestra existencia a muchas cosas. Corolario de la simbolización, la reificación es una esclerosis que asfixia aquello que tiene vida, que es abierto, natural. En el lugar de la existencia se eleva el símbolo. Si nos resulta imposible coincidir con nuestro ser, arguye Sartre, en *El ser y la nada*, entonces lo simbólico es la medida de esta falta de coincidencia. La reificación sella el pacto, y el lenguaje es su uso universal.

Una mediación simbólica exhausta, que cada vez tiene menos que decir, prevalece en un mundo donde la mediación es ahora vista como el hecho central, incluso determinante, de la vida. En una existencia sin vitalidad o sentido, no queda nada más que el lenguaje. La relación del lenguaje con la realidad ha dominado la filosofía durante el siglo XX. Wittgenstein, por ejemplo, estaba convencido de que la fundación del lenguaje y del significado lingüístico es la base primordial de la filosofía.

Este “giro lingüístico” se muestra aún más profundo si consideramos la totalidad de sentidos específicos del lenguaje, incluyendo su impacto original como un radical cambio de rumbo. El lenguaje ha sido fundamental para la obligación de objetivarnos a nosotros mismos, en un medio que crecientemente nos resulta ajeno. Así, para Heidegger resulta absurdo decir que la verdad sobre el lenguaje es que éste se resiste a ser objetivado. El acto reificante del lenguaje empobrece la existencia mediante la creación de un universo de significado suficiente en sí mismo. El caso extremo de “suficiente en sí



mismo” es el concepto de “Dios”, y su definición última es, de modo revelador, “Yo soy el que soy” (Éxodo 4:14): Hemos llegado a considerar la naturaleza separada, auto-inclusiva de la objetivación, como la cualidad más alta, por lo que parece, en vez de cómo la degradación de lo “meramente” contingente, relacional, conectado.

Hace tiempo que ha sido reconocido que el pensamiento no es dependiente del lenguaje, por más que el lenguaje limite las posibilidades de pensamiento. Gottlob Frege se preguntaba, si es posible pensar de un modo no reificado, ¿cómo se explica el que el pensamiento pueda siempre ser reificado?. La respuesta no se encontraría en el campo elegido por él, la lógica formal..

En realidad, el lenguaje ha de proceder como un objeto externo al sujeto, y moldea nuestro proceso cognitivo. La teoría psicoanalítica clásica ignora al lenguaje, pero Melanie Klein estudia la simbolización como un precipitante de la ansiedad. Traduciendo la intuición de Klein en términos culturales, la ansiedad por la erosión de un mundo no-objetivado, provoca el lenguaje. Experimentamos “la urgencia de empujar contra el lenguaje” cuando sentimos que hemos renunciado a nuestras voces, y son dejadas sólo con el lenguaje. Lo enorme de esta pérdida es sugerido en la definición de C.S. Pierce del “sí mismo” como consecuencia de la simbolización; “mi lenguaje”, al contrario, “es la suma total de mi ser mismo”, concluyó. Dada esta clase de reducción, no es difícil estar de acuerdo con Lacan en que la iniciación en el mundo simbólico genera una persistente añoranza que procede de la ausencia del mundo real. “La expresión hablada no es más que un sustituto”, escribió Joyce en *Finnegans Wake*.

El lenguaje refuta toda apelación a lo inmediato desacreditando lo singular e inmovilizando lo móvil. Sus elementos son entidades independientes de la conciencia que los pronuncia, los cuales, en cambio, agobian dicha conciencia. De acuerdo con Quine, esta reificación juega

un papel en la creación de un “sistema estructurado del mundo”, impidiendo las libres intenciones de la pura experiencia. Quine no reconoce los aspectos que limitan su proyecto. En su incompleto trabajo final, el fenomenólogo Merleau-Ponty comienza a explorar cómo el lenguaje disminuye una riqueza original, cómo, en realidad, trabaja contra la percepción.

En efecto, el lenguaje, como un medio separado, facilita un sistema estructurado, basado en sí mismo, que se enfrenta a la anárquica “libertad de fines” de la experiencia. Lo consigue, básicamente al servicio de la división del trabajo, evitando el aquí y ahora de la experiencia. “Ver es olvidar el nombre de la cosa que uno ve”, una afirmación anti-reificación de Paul Valéry, nos sugiere cómo las palabras se interponen en el camino de la aprehensión directa. Los murngin del norte de Australia ven el acto de dar nombre como una especie de muerte, como la pérdida de una integridad original. Un movimiento de pivote de la reificación tuvo lugar cuando sucumbimos a los nombres y nuestros nombres llegaron a ser inscritos en cartas. Quizá cuando más necesidad tenemos de expresarnos por nosotros mismos, entera y completamente, es cuando el lenguaje más claramente revela su reductiva e inarticulada naturaleza.

El lenguaje mismo corrompe, como declaró Rousseau en su famoso sueño de una comunidad despojada de él. El camino más allá de la aceptación de la reificación implica romper con el viejo hechizo de la representación.

Otro camino básico de la reificación es el ritual, el cual se origina como medio de inculcar el orden conceptual y social. El ritual es un esquema de acción objetivado, incluyendo una conducta simbólica que estandarizada y repetitiva. Esta es la primera fetichización de la cultura, y apunta de un modo decisivo hacia la domesticación. En relación a esto último, el ritual puede ser visto como el modelo original de calculabilidad

de la producción. Siguiendo estos argumentos, Georges Condominas cambió la distinción comúnmente hecha entre ritual y agricultura. Su trabajo de campo en el Sureste asiático le permitió ver el ritual como un componente integrante de la tecnología de la agricultura tradicional

Mircea Eliade ha descrito los ritos religiosos como reales sólo hasta el punto en que imitan o repiten simbólicamente algún tipo de evento arquetípico, añadiendo que la participación sólo es sentida como genuina hasta el punto de esa identificación; esto es, sólo hasta el punto en que el/la participante deja de ser él mismo o ella misma. De este modo, el repetitivo acto ritual está estrechamente relacionado con la esencia despersonalizadora y devaluadora, de la división del trabajo y, al mismo tiempo, se acerca a una virtual definición del proceso mismo de reificación. Perderse uno mismo sometándose a un acontecimiento anterior, congelado: llegar a reificarse, algo que debe su supuesta autenticidad a alguna reificación anterior.

La religión, como el resto de la cultura, brota de la falsa idea de la necesidad de luchar contra las fuerzas de la naturaleza. Los poderes de la naturaleza son reificados, junto con aquellos de sus equivalentes religiosos o mitológicos. Desde el animismo al deísmo, lo divino se desarrolla contra un mundo natural descrito como amenazador y caótico. J.G. Fraizier vio los fenómenos religiosos y mágicos como “la conversión consciente de lo que ha sido hasta ahora considerado como ser viviente, en sustancias impersonales”. Deificar es reificar, y un descubrimiento realizado por el arqueólogo Juan Vadeum en noviembre de 1997, nos ayuda a situar el contexto de domesticación de este movimiento. En Chiapas, Méjico, Vadeum encontró cuatro tallas de piedra mayas que representan los “abuelos” originales del poder y la sabiduría. Significativamente, estas figuras de importancia seminal para la religión y la cosmología mayas simbolizan la guerra, la agricultura, el comercio y los tributos. Como apuntó Feuerbaach, todo paso importante en la historia de la civilización humana empieza con la religión, y la religión

sirve a la civilización tanto sustantiva como formalmente. En su aspecto formal, la naturaleza reificada de la religión es la contribución más potente de todas.

El arte es la otra temprana objetivación de la cultura, la cual es la que lo convierte en una actividad separada y le otorga realidad. El arte es también una cuasi-utópica promesa de felicidad, siempre incumplida. La traición reside en gran parte en la reificación. De acuerdo con Heidegger, “ser una obra de arte significa fundar un mundo” pero este contra-mundo es impotente contra el resto del mundo objetivado del cual forma parte.

Georg Simmel describió el triunfo de la forma sobre la vida, el peligro que representa para la individualidad el sometimiento a la forma. El dualismo de la forma y el contenido es el anteproyecto de la reificación misma, y participa en las divisiones básicas de la sociedad de clases. En lo básico, hay una similitud abstracta y de algún modo estrecha en todas las manifestaciones estéticas. Ello es debido a una severa restricción de lo sensual, enemigo número uno de la reificación. Y, recordando a Freud, es la represión del Eros lo que hace posible la cultura. ¿Puede ser casualidad que los tres sentidos excluidos del arte- tacto, olfato y gusto sean los sentidos del amor sensual?.

Max Weber reconocía que la cultura “aparece como la emancipación del hombre del ciclo orgánicamente prescrito de la vida natural. Por esta razón,” continuaba, “todo paso delante de la cultura, parece condenado a conducir a una pérdida de sentido aún más devastadora”. A la representación de la cultura le sigue el placer por la representación, que reemplaza al placer por sí mismo. El deseo de crear cultura ignora la violencia en y de la cultura, una violencia que es inevitable dadas las bases de la cultura en la fragmentación y la separación.

Para Homero, la idea de la barbarie era inseparable de la

ausencia de agricultura. Cultura y agricultura han estado siempre relacionadas por su base común de la domesticación; perder lo natural que hay dentro de nosotros es perder la naturaleza que está fuera. Uno deviene una cosa con el propósito de dominar las cosas.

Hoy día la cultura del capitalismo global abandona su pretensión de ser cultura, al mismo tiempo que la producción de cultura excede la producción de bienes. La reificación, el proceso de la cultura, domina cuando todo espera la naturalización, en un entorno constantemente transformado que es “natural” sólo en el nombre. Los objetos mismos –e incluso las relaciones “sociales” entre ellos- son vistas como reales sólo en tanto que son reconocidos como existentes en el espacio mediático o en el ciberespacio.

Una reificación que domestica lo representa todo; incluyéndonos a nosotros, sus objetos. Y esos objetos poseen cada vez menos originalidad o aura, como han planteado muchos comentaristas desde Baudelaire y Morris a Benjamin y Baudrillard”. “Ahora se esparcen desde América cosas vacías e indiferentes, cosas falsas, una vida postiza”, escribió Rilke. Mientras tanto todo el mundo natural se ha convertido en un mero objeto.

La práctica posmoderna se para las cosas de su historia y contexto, como en el recurso de insertar “comillas” o elementos arbitrariamente yuxtapuestos de otros períodos en la música, la pintura o las novelas. Eso da a los objetos una cierta autonomía desarraigada, mientras que los sujetos tienen poca o ninguna.

Parecemos ser objetos destruidos por la objetivación, con nuestra grandeza y autenticidad perdidas. Somos como el esquizofrénico que se ve a sí mismo activamente como a una cosa.

Hay una frialdad, incluso una falta de vida, cada vez más

imposible de negar. Una palpable situación de “algo ausente” es inherente al indiscutible empobrecimiento de un mundo que se objetiviza a sí mismo. Nuestra única esperanza puede residir, precisamente, en el hecho de que la locura del conjunto es sólo aparente.

Todavía sostienen algunos que la reificación es una necesidad ontológica en un mundo complejo, lo cual es exactamente lo significativo. El acto de des-reificación debe ser la vuelta a una vida simple, no dividida. La vida congelada y disimulada en las cosas no puede volver a despertar sin una vasta de-construcción de este cada vez más estandarizado, masificado, extraviado mundo.

Hasta fecha muy reciente –hasta la civilización- la naturaleza fue un sujeto, no un objeto. En las sociedades de cazadores-recolectores no existía una división estricta o una jerarquía entre lo humano y lo no humano. Es preciso restaurar la naturaleza participativa de las conexiones desvanecidas, aquella condición en que el sentido estaba vivo, no objetivado en una cuadrícula de cultura simbólica. La visión tan positiva que tenemos ahora de la prehistoria supone una perspectiva de recuerdo anticipatorio: ahí está el horizonte de la reconciliación sujeto-objeto.

Esta anterior participación con la naturaleza es el reverso de la dominación y el distanciamiento que se encuentra en el corazón de la reificación. Nos recuerda que todo deseo es un deseo de relación, tanto reciproca como animada. Hacer de ello algo cercano, o presente, constituye un proyecto práctico gigantesco, que pondrá fin a esta época oscura.

JOHN ZERZAN\*

(Traducción de Francisco Campuzano)

---

\* Este trabajo, titulado originalmente "Things We Do", apareció en la revista *Anarchy* (Columbia), nº 45, primavera-verano de 1998.

\* John Zerzan es un filósofo y sociólogo. Vinculado al ala "primitivista" del anarquismo norteamericano, su nombre saltó relativamente a la fama tras los acontecimientos de Seattle de hace dos años, de los cuales se les considera inspirador. Colabora habitualmente con la revista *Anarchy*.

## FUTURO PRIMITIVO

*John Zerzan*

La división del trabajo, que tanto ha contribuido a sumergirnos en la crisis mundial de nuestro tiempo, actúa cotidianamente para impedirnos comprender el origen del horror actual. Mary Lecron y otros académicos afirman, eufemísticamente, que, hoy en día, la antropología está "amenazada por una fragmentación grave y destructiva".

Shanks y Tilley se hacen eco de un problema similar "el objetivo de la arqueología no es solamente interpretar el pasado, sino transformar la manera en como es interpretado en beneficio de la reconstrucción social actual". Evidentemente las ciencias sociales, por si mismas, se limitan a la perspectiva y la profundidad de visión que permitirían una reconstrucción como esta. En el apartado de los orígenes y del desarrollo de la humanidad, el abanico de disciplinas y subdisciplinas cada día más ramificado -antropología, arqueología, paleontología, etología, paleobotánica, etnoantropología, etc- reflejan el efecto reductor y incapacitante del que la civilización ha dado muestras desde sus inicios.

La literatura especializada puede, a pesar de todo, proporcionar una idea altamente apreciable, a condición de abordarla con el método y la vigilancia apropiados, a condición de tener la decisión de atravesar los límites. De hecho las deficiencias en el pensamiento ortodoxo corresponden a las exigencias de una sociedad cada vez más frustrante. La insatisfacción con la vida se transforma en desconfianza frente a las mentiras oficiales que sirven para justificar estas condiciones de existencia; esta desconfianza, permite así mismo esbozar un cuadro más fiel del desarrollo de la humanidad. Se ha explicado exhaustivamente la renuncia y la sumisión que caracterizan la vida moderna por las

"características de la naturaleza humana". Así mismo, el límite de nuestra existencia precivilizada, hecha de privaciones, de brutalidad y de ignorancia acaba por hacer aparecer la autoridad como un beneficio que nos salva del salvajismo. Aun se invoca al "hombre de las cavernas" y al "hombre de neanderthal" para indicarnos donde estaríamos sin la religión, el Estado y los trabajos forzados.

Ahora bien, esta visión ideológica de nuestro pasado ha sido radicalmente modificada en el curso de las últimas décadas gracias al trabajo de universitarios como Marshall Shalin. Se ha asistido a un cambio casi completo en la ortodoxia antropológica de importantes consecuencias. Se admite a partir de ahora que antes de la domesticación -antes de la invención de la agricultura, la existencia humana pasaba esencialmente en el ocio, que descansaba en la intimidad con la naturaleza, sobre una sabiduría sensual, fuente de igualdad entre sexos y de buena salud corporal. Tal fue nuestra naturaleza humana durante aproximadamente dos millones de años, antes de nuestra sumisión a los curas, los reyes y los patrones.

Recientemente se ha hecho otra revelación sorprendente, ligada a la primera y dándole otra amplitud, que muestra lo que hemos sido y lo que podríamos ser. El principal motivo de rechazo a las nuevas descripciones de la vida de los cazadores recolectores consiste, en considerar este modo de vida con condescendencia, como el máximo a que podía llegar la especie en los primeros estadios de su evolución. Así los que aun propagan esta visión consideran que habría un largo período de gracia y de existencia pacífica y que los humanos simplemente no tenían la capacidad mental para cambiar su simplicidad por complejidad social y técnica. Se ha dado otro golpe decisivo al culto a la civilización cuando hoy en día vemos que la vida humana ignoró durante mucho tiempo la alienación y la dominación, pero también que, como han demostrado las investigaciones llevadas a término en los años 80 por los arqueólogos John Fowlett, Thomas Wynn y otros, los humanos de la época poseían una inteligencia como mínimo igual a la nuestra. La antigua tesis de la "ignorancia" fue borrada de un plumazo y nuestros orígenes aparecían con una luz nueva.

Con la finalidad de colocar la cuestión de nuestra capacidad mental en su contexto, es útil pasar revista a las diversas interpretaciones (a menudo cargadas de ideología) de los orígenes y del desarrollo de la humanidad. Robert Ardrey pinta un cuadro patriarcal y sanguinario de la prehistoria, como han hecho en un grado ligeramente menor, Desmond Morris y Lionel Tiger. En la misma dirección, Sigmund Freud y Konrad Lorenz han descrito la depravación innata de la especie, aportando así su piedra en el edificio de la aceptación de la jerarquía y del poder.

Afortunadamente un cuadro mucho más plausible ha acabado por emerger, correspondiendo a un conocimiento global de la vida paleolítica. El compartir y repartir los alimentos ha sido finalmente considerado como un aspecto importante en la vida de las primeras sociedades humanas. Jane Goodall y Richard Leakey, entre otros, han llegado a la

conclusión este ha sido uno de los elementos clave en el acceso al estadio de Homo, hace al menos dos millones de años. Esta teoría avanzada, en los inicios de los años 70 por Linton, Zihlman, Tanner y Isaac, ha acabado por ser la dominante.

Uno de los elementos convincentes a favor de la tesis de la cooperación, contra la de la violencias generalizada y de la dominación de los machos, es la de la disminución, ya en los primeros estadios de la evolución, de la diferencia de talla entre machos y hembras. El dimorfismo sexual era inicialmente muy pronunciado: caninos prominentes o "dientes de combate" entre los machos y caninos mucho más pequeños entre las hembras. La desaparición de los grandes caninos entre los machos apuntala la tesis según la que la hembra de la especie operó una selección a favor de los machos sociables y compartidores. La mayor parte de los simios actuales tienen los caninos más largos y gruesos entre los machos que entre las hembras, la hembra no tiene elección.

La división sexual del trabajo es otra cuestión fundamental en los principios de la humanidad; es aceptada casi sin discusión e incluso expresada por el orden mismo de la expresión cazadores recolectores (a partir de ahora recolectores cazadores). Actualmente se admite que la recolección de alimentos vegetales, que durante mucho tiempo se consideró un dominio exclusivo de las mujeres y de importancia secundaria frente a la caza, sobrevalorada como actividad masculina, constituía la principal fuente de alimentos. Siendo así que las mujeres no dependían, de manera significativa de los hombres para alimentarse, parece probable que, al contrario de toda división del trabajo, la flexibilidad y el reparto era la regla.

Como muestra Zihlman, una flexibilidad general de comportamiento habría sido la característica principal de los primeros tiempos de la especie humana. Joan Gero ha demostrado que los útiles de piedra podían haber sido utilizados tanto por hombres como por mujeres, y Poirier nos dice que "ninguna prueba arqueológica apoya la teoría según la cual los primeros humanos han practicado la división sexual del trabajo". No parece que la busca de alimento haya obedecido a una división del trabajo sistemática, fuese la que fuese, y es muy probable que la especialización por sexo se hiciese muy tarde en el curso de la evolución humana.

Así, si la primera adaptación de nuestra especie se centró en la recolección, ¿cuando apareció la caza? Binford sostiene que ninguna señal tangible de prácticas carniceras indica un consumo de productos animales hasta la aparición, relativamente reciente, de humanos anatómicamente modernos. El examen al microscopio electrónico de dientes fósiles encontradas en Africa Oriental indican un régimen esencialmente compuesto por frutos, igualmente el examen similar de útiles de piedra provenientes de Koobi Fora, en Kenia, de 1,5 millones de años de antigüedad muestran que se usaban para cortar vegetales.

La situación "natural" de la especie es evidentemente la de una

dieta formada en gran parte por alimentos vegetales ricos en fibra, al contrario de la alimentación moderna de alto contenido en materias grasas y proteínas animales, con su secuela de desordenes crónicos. Nuestros primeros antepasados utilizaban "su conocimiento detallado del entorno, en una especie de cartografía cognitiva" para procurarse las plantas que servían a su subsistencia. Al contrario, testimonios arqueológicos de la existencia de caza no aparecen sino muy lentamente a lo largo del tiempo.

Por otra parte numerosos elementos vienen a contradecir la tesis de que la caza estaba muy extendida durante los tiempos prehistóricos. Por ejemplo las pilas de osamentas en las que antes se veía una prueba de matanzas masivas de mamíferos, han resultado al examinarlas vestigios de inundaciones o de guaridas de animales. Según esta nueva aproximación, las primeras cacerías significativas habrían aparecido hace 200.000 años, o más tarde. Adrienne Zihlman, llegó a la conclusión de que "la cacería apareció relativamente tarde en la evolución", y "no existía antes de los últimos 100.000 años". Los investigadores no han encontrado pruebas de cacerías importantes de grandes rumiantes antes de una fecha aun más cercana, al final del paleolítico superior, justo antes de la aparición de la agricultura.

Los objetos más antiguos conocidos son los útiles de piedra tallada de Hadar, en el Africa Oriental. Gracias a los métodos de datación precisos, utilizados hoy en día, se estima que podrían remontarse a 3,1 millones de años. El principal motivo para atribuir estos objetos a la mano del hombre es que se trata de útiles fabricados utilizando otro útil, característica encontrada sólo en humanos -en el estado actual de nuestros conocimientos -. El Homo habilis designa lo que se considera la primera especie humana conocida, este nombre ha sido asociado a los primeros útiles de piedra. Los objetos corrientes en madera o hueso, menos duraderos y más raros en los inventarios arqueológicos, eran también utilizados por el Homo habilis en Africa y Asia, y testimonian una adaptación "remarcablemente simple y eficaz".

En este estadio nuestros antepasados tenían un cerebro y un cuerpo más pequeño que el nuestro, pero Poitier hace notar que "su anatomía postcraniana era muy parecida a la de los humanos modernos", y Holloway afirma que los estudios de las marcas endocraneales de este período indican una organización cerebral fundamentalmente moderna.

Igualmente, ciertos útiles de más de dos millones de años de antigüedad prueban el predominio de los diestros, por la manera en que están talladas las piedras. La tendencia a utilizar prioritariamente una mano, se traduce entre los modernos en caracteres típicamente humanos, estos son la lateralización pronunciada del cerebro y la separación marcada de los dos hemisferios cerebrales. Klein concluye que esto "implica casi con certeza capacidades cognitivas y de comunicación fundamentalmente humanas.

Según la ciencia oficial, el Homo erectus es otro gran antecesor del Homo sapiens; habría aparecido hace casi 1,75 millones de años en el momento en que los humanos salían de los bosques para esparcirse por las sabanas africanas, más secas y más abiertas. A pesar de que el volumen del cerebro no se corresponde con la capacidad intelectual, el volumen craneal del Homo erectus es en este punto similar al de los hombres modernos del mismo género, y han de haber tenido muchos comportamientos idénticos.

Como dice Johanson y Edey: "si hay que comparar Homo erectus dotado de un cerebro más grande que el de Homo sapiens -sin considerar sus otras particularidades- será necesario permutar sus nombres específicos" el Homo neanderthalensis, que nos habría precedido directamente, poseía un cerebro ligeramente más grande que el nuestro. Por tanto este desafortunado hombre de neanderthal no se puede describir como una criatura primitiva y tosca -según la ideología hobessiana dominante, a pesar de su inteligencia manifiesta y su fuerza colosal.

Por otra parte, desde hace poco tiempo, la misma clasificación como especie constituye una hipótesis dudosa. Efectivamente, nuestra atención estaba atraída por el hecho de que especímenes fósiles provenientes de diversas especies de Homo "presentase rasgos morfológicos intermedios", cosa que contradice, por obsoleta, la división arbitraria de la humanidad en categorías sucesivas y separadas. Fegan, por ejemplo, nos enseña que "es muy difícil trazar una frontera taxonómica clara entre Homo erectus y Homo sapiens arcaico de una parte y Homo sapiens anatómicamente moderno de otra". Igualmente, Foley hace notar que "las distinciones anatómicas entre Homo erectus y Homo sapiens son pequeñas". Jelinek afirma rotundamente que "no hay ninguna buena razón anatómica o cultural" para separar erectus y sapiens en dos especies, y concluye que los humanos desde el paleolítico medio, por lo menos, "pueden considerarse como Homo sapiens". El formidable retroceso en el pasado en la datación de la aparición de la inteligencia, de la que hablaremos más adelante, se ha de ver desde la confusión actual sobre el tema de las especies, a medida que el modelo evolucionista prácticamente dominante llega a sus límites.

Pero la controversia sobre la clasificación de las especies no nos interesa más que en relación con el conocimiento de la manera de vivir de nuestros antepasados. A pesar del carácter mínimo que se puede esperar encontrar después de miles de años, se entrevé un poco la textura de aquella vida y de los aspectos, a menudo elegantes, que precedieron a la división del trabajo.

El "puñado de útiles" de la región de la garganta de Olduvai, hecha célebre por Leakey, contiene "al menos seis tipos de útiles claramente identificables" que se remontan a 1,7 millones de años aproximadamente. Es allí donde aparece el hacha acheliana con su gran belleza simétrica, que fue utilizada durante un millón de años. Con su forma de lámina remarcablemente equilibrada, respira gracia y facilidad de uso, para ser

un objeto bien anterior a la época de la simbolización. Isaac ha hecho notar "las necesidades de útiles afilados pueden ser satisfechas por las diversas formas engendradas a partir del modelo "oldovisiense" de piedra tallada", y se pregunta como se ha podido pensar que un "incremento de la complejidad equivale a una mejor adaptación". En esta época lejana, según señales de corte sobre osamentas, los hombres se servían de los tendones y pieles arrancadas de los cadáveres de animales para confeccionar cuerdas, sacos y fieltros. Otros elementos hacen pensar que las pieles servían de tapicería mural y de asientos en los habitáculos, y algas de jergón para dormir.

El uso del fuego se remonta a casi dos millones de años y, podría haber aparecido antes, si no fuese por las condiciones tropicales reinantes en Africa en los inicios de la humanidad. El dominio del fuego, permitía incendiar las cuevas para eliminar los insectos y calentar el suelo, elementos de confort que aparecen tempranamente en el paleolítico.

Algunos arqueólogos consideran aun que todos los humanos anteriores al Homo sapiens -del que la aparición oficial se remonta al menos a 300.000 años- son considerablemente más primitivos que nosotros, "hombres completos". Per, a parte de las pruebas citadas anteriormente, de la existencia de un cerebro anatómicamente "moderno" entre los primeros humanos, esta inferioridad se ve de nuevo contradecida por trabajos recientes, que demuestran la presencia de una inteligencia humana acabada casi desde el nacimiento de la especie humana. Thomas Wynn estima que la fabricación del hacha acheliana exige "un grado de inteligencia, característico de adultos completamente modernos". Gowlett examina el "pensamiento operatorio" necesario en el uso del martillo, del reparto de fuerza al escoger el ángulo de fractura apropiado, según una secuencia ordenada, y la flexibilidad necesaria para modificar el proceso sobre la marcha, ha deducido que eran necesarias capacidades de manipulación, de concentración, de visualización de la forma en tres dimensiones y de planificación, y que estas exigencias "eran comunes entre los primeros humanos, hace al menos dos millones de años, y esto es una certeza, no una hipótesis".

La duración del período paleolítico sorprende por la débil transformación de las técnicas. Según Gerhard Kraus, la innovación, "a lo largo de dos millones de años y medio, medida por la evolución del utillaje de piedra es prácticamente nula". Considerada a la luz de lo que ahora sabemos de la inteligencia prehistórica, este estancamiento es especialmente descorazonador para muchos especialistas de las ciencias sociales. Para Wymer, "es difícil comprender un desarrollo de una tal lentitud".

Al contrario, a mi, me parece muy plausible, que la inteligencia, la conciencia de la riqueza que proporciona la existencia del recolector cazador, sea la razón de la marcada ausencia de "progreso". Parece evidente que la especie ha, deliberadamente, rehusado la división del

trabajo, la domesticación y la cultura simbólica hasta una fecha reciente.

El pensamiento contemporáneo, en su salsa postmoderna, niega la realidad de una división entre naturaleza y cultura; a pesar de todo, dada la capacidad de juicio de los seres humanos antes de la llegada de la civilización, la realidad fundamental es que durante un tiempo muy largo ha escogido la naturaleza en detrimento de la cultura.

Es corriente igualmente encontrara simbólico todo gesto u objeto humano, posición que, de una manera general forma parte del rechazo de la distinción entre naturaleza y cultura. Ahora bien, es de la cultura como manipulación de formas simbólicas de base de lo que tratamos aquí. Me parece igualmente claro que ni el tiempo reificado, ni el lenguaje escrito, con certeza, ni probablemente el lenguaje hablado (al menos durante buena parte del período), ni ninguna otra forma de contabilidad o arte habían tenido un lugar en la vida humana prehistórica - a pesar de una inteligencia capaz de inventarlos.

Quisiera manifestar, de pasada, mi acuerdo con Goldschmidt cuando escribe que "la dimensión oculta de la construcción del mundo simbólico es el tiempo". Como afirma Norman O. Brown, "la vida no se encorseta ni se sitúa en un tiempo histórico", afirmación que considero una llamada al hecho de que el tiempo como materialidad no es inherente a la realidad, Sió un hecho cultural, quizás el primer hecho cultural impuesto a la realidad. Es a medida que evoluciona esta dimensión elemental de la cultura simbólica que se establece la separación con la naturaleza.

Cohen ha avanzado que los símbolos "indispensables para el desarrollo y el mantenimiento del orden social", Esto implica -como indican más precisamente aun muchas pruebas tangibles- que antes de la emergencia de los símbolos, la condición de desorden que los hace necesarios, no existía. En línea análoga, Leví-Strauss remarcó que el pensamiento mítico progresa siempre a partir de la conciencia de oposición hacia su resolución. ¿Entonces, que son los conflictos, las "oposiciones2?. Entre los miles de memorias y estudios tratando temas concretos, la literatura sobre el paleolítico, no propone casi nada sobre esta cuestión esencial. Se podría avanzar la hipótesis razonable que la división del trabajo, que pasa desapercibida por la lentitud extrema de su progresión e insuficientemente comprendida por su novedad, comenzó a causar grietas ínfimas en la comunidad humana y a suscitar prácticas nocivas frente a la naturaleza. A finales del paleolítico superior, hace 15.000 años, empieza a observarse en Oriente Medio una recolección especializada de plantas y una caza también más especializada. La aparición repentina de actividades simbólicas (por ejemplo actividades rituales y artísticas) en el paleolítico superior es innegable, para los arqueólogos una de las "grandes sorpresas" de la prehistoria, dada su ausencia en el paleolítico medio. Pero los efectos de la división del trabajo y la especialización hicieron sentir su presencia en tanto que ruptura de la totalidad del orden natural- una ruptura que es necesario explicar.

Lo que es sorprendente es que esta transición hacia la civilización pueda todavía ser juzgada como inocua. Foster, parece hacerle apología cuando concluye que "el mundo simbólico se ha revelado como extraordinariamente adaptativo. Sino, ¿como Homo sapiens ha podido llegara ser materialmente el amo del mundo?". Hay ciertamente razones, como las que se pueden ver en "la manipulación de los símbolos, la esencia misma de la cultura", pero parece olvidar que esta adaptación consiguió iniciar la separación del hombre y la naturaleza, así como la destrucción progresiva de esta, hasta la terrible amplitud actual de estos dos fenómenos.

Parece razonable afirmar que el mundo simbólico nació con la formulación del lenguaje, aparecido de una manera u otra a partir de la "matriz de comunicación no verbal extendida" y del contacto interindividual. No hay consenso sobre la fecha de aparición del lenguaje, pero no existe ninguna prueba de su existencia antes de la explosión cultural de finales del paleolítico superior. El lenguaje parece haber operado como un agente inhibidor, como medio de someter la vida a un control mayor, de poner trabas a las olas de sensaciones a las que el individuo pre-moderno era receptivo. Visto así, se habría producido verosimilmente un alejamiento a partir de esta época, de la vida de apertura y de comunicación con la naturaleza, en dirección a una vida orientada hacia la dominación y la domesticación que siguieron a la aparición de la cultura simbólica. No existe por otra parte, ninguna prueba definitiva que permita creer que el pensamiento humano es, por el hecho de pensar con palabras, el más evolucionado -por poco que se tenga la honestidad de apreciar el grado de acabamiento de un pensamiento. Existen numerosos casos de enfermos que habiendo perdido, después de un accidente o de otra degradación del cerebro, el sentido de la palabra, comprendida la capacidad de hablar silenciosamente con uno mismo, son de hecho capaces de pensar coherentemente de todas las maneras. Estos datos nos convencen de que la "aptitud intelectual humana es de un empuje extraordinario, incluso en ausencia de lenguaje".

En términos de simbolización en la acción, Goldschmidt acierta cuando estima que "la invención del ritual en el paleolítico superior podría ser el elemento estructural que dio un mayor impulso a la expansión de la cultura". El ritual ha jugado el papel de eje en lo que Hodder ha denominado "el despliegue incesante de estructuras simbólicas y sociales" que han acompañado la llegada de la mediación social. Es como un medio de consolidar la cohesión social como el ritual fue esencial; los rituales totémicos por ejemplo, refuerzan la autoridad del clan.

Se empieza a analizar el papel de la domesticación, o la "doma de la naturaleza en la ordenación cultural del salvajismo por medio del ritual. Todas las evidencias no indican que, la mujer como categoría cultural, a saber, un ser salvaje o peligroso, data de este período. Las figurillas rituales de "Venus" aparecen hace 25.000 años, y parecen ser un ejemplo

de las primeras representaciones simbólicas de la mujer con finalidades de representación y de dominación. Más concretamente aun, la sumisión de la naturaleza salvaje se manifiesta en esta época por la caza sistemática de los grandes mamíferos, actividad de la que el ritual es parte integrante.

Se puede considerar también la práctica chamánica del ritual como una regresión en relación con el estadio donde todos compartían una conciencia que hoy consideraríamos extrasensorial. Cuando sólo los expertos pretenden poder acceder a una percepción superior, que antes era de disfrute común, se acentúan y facilitan nuevos renunciamientos a favor de la división del trabajo. El retorno a la felicidad por el ritual es un tema mítico casi universal, con, entre otras maravillas, la promesa de la disolución del tiempo medible eternidad. Este tema del ritual pone el dedo en la llaga que pretende curar, como hace la cultura simbólica en general.

El ritual como medio de organizar las emociones, como método de orientación y de constricción cultural, gobierna el arte, faceta de la expresión ritual. Para Grans "no hay demasiadas dudas que las diversas formas del arte profano proceden del arte ritual". Se detecta el comienzo de un malestar, el sentimiento de que una autenticidad directa, más antigua ... está a punto de desaparecer. La Barre tiene razón al considerar que "el arte, como la religión nace del deseo insatisfecho". Al principio abstraída por el lenguaje, después de una manera más orientada por el ritual y el arte, la cultura entra en escena para responder artificialmente a las angustias espirituales o sociales.

El ritual y la magia dominaron, probablemente, los orígenes del arte (en el paleolítico superior) y sin duda jugaron un papel esencial, mientras la división del trabajo se imponía progresivamente, en la coordinación y la conducta de la comunidad. En el mismo orden de ideas, Pfeiffer vio en las célebres pinturas parietales europeas del paleolítico superior el primer método de iniciar a los niños en unos sistemas sociales que se habían vuelto complejos, la educación fue entonces necesaria para el mantenimiento de la disciplina y del orden. Y el arte podría haber contribuido en el control de la naturaleza, por ejemplo facilitando el desarrollo de una noción primitiva de territorio.

La aparición de la cultura simbólica, transformada por su necesidad de manipular y de dominar, abrió la vía a la domesticación de la naturaleza. Después de dos millones de años de vida humana pasados respetando la naturaleza, en equilibrio con otras especies, la agricultura modificó toda nuestra existencia y nuestra manera de adaptarnos, de una manera desconocida hasta el momento. Nunca antes una especie había conocido un cambio radical tan profundo y rápido. La autodomesticación por el lenguaje, por el ritual y el arte inspira la dominación de animales y plantas que le siguen. Aparecida hace solo 10.000 años, la agricultura ha triunfado rápidamente pues la dominación genera por si misma, y exige continuamente, su reforzamiento. Una vez difundida, la voluntad de producir ha sido tanto más productiva cuanto más se ejercía eficazmente,

y de hecho tanto más predominante y adaptativa.

La agricultura permite un grado creciente de división del trabajo, crea los fundamentos materiales de la jerarquía social y inicia la destrucción del medio. Los curas, los reyes y el trabajo obligatoria, la desigualdad sexual, la guerra ... son algunas de las consecuencias inmediatas.

Mientras que los humanos del paleolítico tenían un régimen alimenticio extraordinariamente variado, se alimentaban de varios miles de plantas diferentes, la agricultura redujo notablemente sus fuentes de aprovisionamiento.

Dada la inteligencia y el basto saber práctico de la humanidad durante la edad de piedra, se puede hacer la pregunta "¿porqué la agricultura no ha aparecido, por ejemplo, un millón de años antes, en lugar de solo 8.000 años?" . Antes he aportado una breve respuesta al formular la hipótesis de una lenta e insidiosa progresión de la alienación, fundamentada sobre la división del trabajo y la simbolización. Pero al considerar sus desastrosas consecuencias resulta un fenómeno espantoso. Así, como dice Binford: "la cuestión no es argumentar porqué la agricultura de desarrollo tan tarde, sino ¿porqué se ha desarrollado tan rápido?". El final del modo de vida recolector cazador ha implicado un descenso de la talla, de la estatura y de la robustez del esqueleto, y aparece la caries dental, las carencias alimentarias y las enfermedades infecciosas. Se observa "en conjunto una bajada de la calidad -y seguramente de la duración - de la vida humana" concluyen Cohen y Aremelagos.

Otra consecuencia ha sido la invención del número, inútil antes de la existencia de la propiedad de las cosechas, las bestias y la tierra, que es una de las características de la agricultura. El desarrollo de la numeración ha hecho crecer la necesidad de tratar a la naturaleza como una cosa a dominar. La escritura era también necesaria para la domesticación, para las primeras formas de transacción comercial y de administración política. Leví Strauss ha demostrado de una manera convincente que la función primera de la comunicación escrita ha sido favorecer la explotación y la sumisión, las ciudades y los imperios, por ejemplo, hubieran sido imposibles sin ella. Se ve aquí claramente uniéndose a la lógica de la simbolización y al crecimiento de capital.

Conformismo, repetición y regularidad son las claves de la civilización triunfante, reemplazando la espontaneidad, el asombro y el descubrimiento característicos de la sociedad humana preagrícola que sobrevivió de esta manera durante mucho tiempo. Clark habla de "la amplitud del tiempo de ocio" del recolector cazador, y concluye que "fue esto y el modo de vida agradable que lo acompañaba, y no las penurias y el largo trabajo cotidiano, lo que explica porqué la vida social fue tan estática".

Uno de los mitos más vivos y más extendidos es la existencia de una edad de oro, caracterizada por la paz y la inocencia, antes de que, alguna cosa, destruyera aquel mundo idílico y nos redujese a la miseria y el



sufrimiento. El Eden, a cualquiera que sea el nombre que se le dé, era el mundo de nuestros antepasados recolectores cazadores; este mito expresa la nostalgia de aquellos que trabajan sin respiro y en la servidumbre, ante una vida libre y mucho más fácil, pero ya perdida.

El rico ambiente habitado por los humanos antes de la domesticación y la agricultura, hoy en día ha desaparecido prácticamente. Para los raros recolectores cazadores supervivientes, quedan solamente las tierras marginales, los sitios aislados y no reivindicados por la agricultura y la conurbación. A pesar de esto, los escasos recolectores cazadores que consiguen todavía escapar a la presión enorme de la civilización, están en el punto de mira para transformarlos en esclavos (es decir, campesinos, sujetos políticos, asalariados), están todos ellos influenciados por los pueblos exteriores.

Duffy nota así, que los recolectores cazadores que ha estudiado, los Mbuti de África Central, han sido aculturados por los agricultores-ciudadanos de los alrededores durante centenares de años y, en menor medida por generaciones de contacto con la administración colonial y los misioneros. Por tanto parece ser que una voluntad de vida auténtica que viene del fondo de los siglos persiste entre ellos, "tratad de imaginar", nos pide Duffy, "un modo de vida donde la tierra, el alojamiento y la alimentación son gratuitos, y donde no hay dirigentes, ni patronos, ni políticos, ni crimen organizado, ni impuestos, ni leyes. Calculad la ventaja de pertenecer a una sociedad donde todo se reparte, donde no hay ricos ni pobres y donde el bienestar no significa la acumulación de bienes materiales". Los Mbuti nunca han domesticado animales ni han cultivado vegetales.

Entre los miembros de las bandas no agrícolas existe una combinación remarcablemente sana de baja cantidad de trabajo y abundancia material. Bodley ha descubierto que los San (conocidos con el nombre de bosquimanos) del árido desierto de Kalahari, en el Sur de África, trabajan menos y menos horas que sus vecinos agricultores. De hecho en períodos de sequía, es a los San a quien se dirigen los agricultores para sobrevivir. Según Tanaka, pasan "una parte extraordinariamente corta de tiempo trabajando, y la mayor parte en descansar y distraerse", otros observadores han notado la vitalidad y la libertad de los San comparadas con las de los campesinos sedentarios, así como la seguridad relativa y la falta de preocupaciones de su vida.

Flood ha remarcado que los aborígenes de Australia consideran que "el trabajo requerido para labrar y plantar no está compensado por las ventajas que reporta". En un plano general, Tanaka ha revelado la abundancia y equilibrio de los alimentos vegetales en todas las primeras sociedades humanas así como en todas las sociedades de recolectores cazadores modernos. De la misma manera, Festinger habla del acceso entre los humanos del paleolítico "a considerables cantidades de comida sin gran esfuerzo", añadiendo que "los grupos contemporáneos de recolectores cazadores se desenvuelven muy bien, incluso cuando han sido arrinconados hacia hábitats muy marginales.

Como Hole y Flannery han resumido "ningún grupo sobre la tierra dispone de más ocio que los recolectores cazadores, que consagran lo mejor del tiempo al juego, a la conversación y al relax". Disponen de más tiempo libre, añade Binford "que los obreros industriales y agrícolas modernos, incluso más que los profesores de arqueología".

Como dice Veneigen, los no domesticados saben que solo el presente puede ser total. Esto significa que viven la vida con una inmediatez, una densidad y una pasión incomparablemente más grande de cómo la vivimos nosotros. Se ha dicho que ciertas jornadas revolucionarias valen siglos; mientras, "nosotros contemplamos el antes y el después y suspiramos por lo que no es....".

Los Mbuti estiman que "con un presente convenientemente pleno, las cuestiones del pasado y el futuro se arreglan por sí solas". Los primitivos no tienen necesidad de recuerdos y no dan, generalmente, ninguna importancia a los aniversarios ni al recuento de la edad. En cuanto al porvenir, tienen tan pocos deseos de dominar lo que todavía no existe como de dominar la naturaleza. Su conciencia de una sucesión de instantes mezclándose en el flujo y el reflujo del mundo natural, no impide la noción de las estaciones, pero no constituye una conciencia separada del tiempo que les impida el presente.

Pero aunque los recolectores cazadores actuales comen más carne que sus antepasados prehistóricos, los alimentos vegetales constituyen todavía lo esencial de su menú en las regiones tropicales y subtropicales. Los San del Kalahari y los Hazda de África Oriental, donde la caza mayor es más abundante que en el Kalahari, dependen de la recolección en un 80% de su alimentación. La rama iKung de los San recolecta más de un centenar de vegetales diferentes y no presentan ninguna carencia alimentaria: Su régimen se parece al sano y variado de los recolectores cazadores australianos. El régimen global de los recolectores cazadores es mejor que el de los agricultores, la carestía es muy rara y su estado global de salud es generalmente superior, con muchas menos enfermedades crónicas.

Laure Van der Post se maravillaba ante la exuberancia de la risa de los San -una carcajada que sale "del centro del vientre, una risa que no se oye nunca entre civilizados", El juzga que es una señal de gran vigor y de una claridad de sentidos que se resiste todavía a los asaltos de la civilización. Truswell y Hansen podrían decir la misma cosa de otro San, que había sobrevivido a un combate con las manos desnudas contra un leopardo, herido, había conseguido herir también al animal.

Los habitantes de las islas Andaman, al oeste de Tailandia, no se someten a ningún dirigente; ignoran toda representación simbólica y no crían ningún tipo de animal doméstico. Se ha observado igualmente entre ellos la ausencia de agresividad, la violencia y la enfermedad; sus heridas curan con una rapidez sorprendente, y su vista, igual que su oído, es singularmente aguda. Se dice que han declinado desde la intrusión de los europeos a mediados del siglo XIX, pero presentan todavía rasgos físicos remarcables, como una inmunidad natural a la malaria, una piel

suficientemente elástica para no presentar casi las arrugas que asociamos a la vejez y dientes de una fuerza increíble, Cipriani cuenta haber visto chicos de 10 a 15 años doblando clavos entre las mandíbulas. Hay muchos testimonios de una costumbre de vigor en Andaman, consistente en recolectar la miel sin ningún vestido protector: "no les pican nunca, viéndoles tenía la impresión de estar frente a algún misterio antiguo, perdido para el mundo civilizado".

De Vries ha hecho todo tipo de comparaciones permitiendo establecer la superioridad de los recolectores cazadores en materia de salud, entre ellas la ausencia de enfermedades degenerativas y mentales, así como la capacidad de dormir sin dificultades ni molestias. También notó que estas cualidades se erosionan poco a poco con el contacto con la civilización.

En el mismo orden de ideas, se dispone de gran número de pruebas no solamente del vigor psíquico y emocional de los primitivos sino también de su remarcada capacidad sensorial. Darwin ha descrito a los habitantes del extremo sur de América que vivían casi desnudos en condiciones de frío extremas. Igualmente Peasley ha observado aborígenes australianos que pasaban la noche en el desierto a muy bajas temperaturas "sin ningún tipo de vestido".

Levi-Straus ha explicado su sorpresa al saber que una determinada tribu de América del Sur pueden ver el planeta Venus a plena luz del día, proeza comparable a la de los Dogon de África, que consideran Sirio B como la estrella más importante, una estrella visible sólo con potentes telescopios. En la misma vía, Boyden ha descrito la capacidad de los bosquímanos para ver, a ojo desnudo, cuatro de las lunas de Júpiter.

En el libro *The Harmless People*, E. Marshall ha explicado como un bosquímano se había dirigido con precisión hacia un punto situado en una basta planicie, "sin matorrales ni árboles para marcar el lugar", y había señalado con el dedo una hebra de hierba con un filamento de liana casi invisible que había marcado meses antes, en la estación de las lluvias, cuando era verde. El tiempo se había tornado caluroso y al volver a pasar por aquel sitio, obtuvo una suculenta raíz donde había marcado con su ligadura.

También en el desierto del Kalahari, Van der Post ha reflexionado sobre la comunicación entre los San y la naturaleza, hablando de un nivel de experiencia que "se podría incluso llamar mística". Por ejemplo parecen saber lo que se experimenta cuando se es un elefante, un león, un antílope, un lagarto, un ratón, una mantis, un boobab, una cobra o un amarillis, por citar solo algunos de los seres entre los que transcurre su vida". Parece casi banal comentar que a menudo se queda uno sorprendido ante la habilidad de los recolectores cazadores para seguir una pista desafiando toda explicación racional.

Rohrlich-Leavitt ha hecho notar que "los datos de los que disponemos muestran que generalmente los recolectores cazadores no buscan delimitar un territorio propio y marcan una ligamen bilocal;

ignoran la agresión colectiva y rechazan la competencia entre grupos, reparten libremente los recursos, aprecian el igualitarismo y la autonomía personal en el cuadro de la cooperación de grupo y son indulgentes y tiernos con los niños". Decenas de estudios hacen del reparto y del igualitarismo el carácter distintivo de estos grupos. Lee ha hablado de "la universalidad (del reparto) entre los recolectores cazadores", igual que en la obra de Marshall se reseña una "ética de la generosidad y de la humildad" demostrando una tendencia fuertemente igualitaria entre los recolectores cazadores. Tanaka proporciona un ejemplo típico: "el rasgo de carácter más apreciado es la generosidad, y el más despreciado la avaricia y el egoísmo".

Baer a reportado que "el igualitarismo y el sentido democrático, la autonomía personal y la individualización, el sentido protector y el instinto alimentador" como las virtudes cardinales de los no civilizados; y Lee ha hablado "de una aversión absoluta por las distinciones jerárquicas entre los pueblos recolectores cazadores del mundo entero". Leacock y Lee ha precisado que "toda presunción de autoridad" en el seno del grupo "provoca el enfado o la cólera entre los iKung, como se había reportado también entre los Mbuti, los Hazda y los montañeses de Naskapi entre otros. "Hasta el padre de una familia extendida no pueden decir a sus hijos y a sus hijas lo que han de hacer. La mayoría de los individuos parecen actuar bajo sus propias reglas internas", ha descrito Lee sobre los iKung de Botswana. Ingold ha estimado que "la mayor parte de las sociedades de recolectores cazadores, han dado un valor supremo al principio de la autonomía individual", equivalente al descubrimiento de Wilson de "una ética de la independencia" que es común a las "sociedades abiertas en cuestión". El antropólogo de campo Radin ha llegado a decir que "en la sociedad primitiva se deja campo libre a todas las formas concebibles de expresión de la personalidad. No se emite ningún juicio moral sobre ningún aspecto de la personalidad humana como tal".

Observando la estructura social de los Mbuti, Turnbull se ha sorprendido al encontrar "un vacío aparente, una ausencia de sistema interno casi anárquico". Según Duffy, "los Mbuti son naturalmente igualitarios: no tienen ni jefes ni reyes, y las decisiones que conciernen a la banda son tomadas por consenso". En este tema, como en otros muchos, se encuentra una diferencia enorme entre recolectores cazadores y los campesinos. Las tribus de agricultores bantús, como los Saga, que rodean a los San, están organizados por la aristocracia, la jerarquía y el trabajo, mientras que los San no conocen otra cosa que el igualitarismo, la autonomía y el compartir. La domesticación es el principio que preside esta diferencia radical.

La dominación en el seno de una sociedad no es posible sin la dominación de la naturaleza. Por el contrario en las sociedades de recolectores cazadores, no existe ninguna jerarquía entre la especie humana y las otras especies animales, de la misma manera que las relaciones que unen a los recolectores cazadores son no jerárquicas.

Es característico, los recolectores cazadores consideran a los animales que cazan como iguales, y este tipo de relación fundamentalmente igualitaria ha durado hasta la llegada de la domesticación.

Cuando el alejamiento progresivo de la naturaleza se convirtió en dominación social patente (agricultura) no cambiaron solamente los comportamientos sociales. Los relatos de los marineros y exploradores que llegaron a las tierras "recién descubiertas" aseguraban que ni los pájaros ni los mamíferos tenían miedo de los invasores humanos. Algunos grupos de recolectores cazadores no cazaban antes de tener contacto con el exterior, por ejemplo los Tasadai de Filipinas; y si la mayor parte de estos supervivientes practican la caza "no se trata de un acto agresivo" y suscita incluso una especie de arrepentimiento. Hewitt ha notado lazos de simpatía que unen cazador y cazado entre los bosquímanos que contactó en el siglo XIX.

Por lo que hace a la violencia entre recolectores cazadores, Lee ha descubierto que "los iKung encuentran horroroso luchar y encuentran estúpida a la gente que se pelea". Según la narración de Duffy, los Mbouti "consideran toda violencia entre individuos con mucho horror y disgusto, y no lo representan nunca en sus danzas o en sus juegos teatrales". El homicidio y el suicidio, concluye Bodley, son "realmente excepcionales" entre los plácidos recolectores cazadores. La naturaleza guerrera de los pueblos indígenas de América ha sido, a menudo, fabricada a fragmentos para dar una apariencia de legitimidad a la conquista de los europeos; los recolectores cazadores comanches conservaron sus maneras no violentas durante siglos antes de la invasión europea, y solo llegaron a ser violentos con el contacto con una civilización dedicada al pillaje.

Entre numerosos grupos de recolectores cazadores, el desarrollo de la cultura simbólica, que condujo rápidamente a la agricultura, estaba ligado, a través del ritual, con la vida social alienada. Bloch ha descubierto una correlación entre los niveles de ritual y de jerarquía. Y Woodburn ha establecido una conexión entre la falta de ritual y la ausencia de papeles especializados y de jerarquía entre los Hazda de Tanzania.

El estudio de Turner sobre los Ndembou de África Occidental ha revelado una profusión de estructuras rituales y de ceremonias destinadas a equilibrar los conflictos nacidos del hundimiento de una sociedad anterior más unida. Estas ceremonias y estas estructuras tienen una función política de integración. El ritual es una actividad repetitiva; las consecuencias de las reacciones que engendra tienen el efecto de un contrato social. El ritual hace comprender que la práctica simbólica, a través de la pertenencia a un grupo y de las reglas sociales, esta indisolublemente unida a la dominación. El ritual nutre la aceptación de la dominación, y, como se ha demostrado a menudo, conduce a la creación de roles de mando y de estructuras políticas centralizadas. El monopolio de las instituciones ceremoniales prolonga netamente la

noción de autoridad y podría, incluso ser la autoridad formal original.

Entre las tribus de agricultores de Papua, la autoridad y la desigualdad que ella implica está fundada sobre la participación en la iniciación ritual jerárquica o sobre la mediación de un chamán. Vemos en el rol de chamán una práctica concreta donde el ritual sirve para la dominación de algunos individuos sobre el resto de la sociedad.

Radin ha descrito "la misma tendencia marcada", entre los chamanes y hombres medicina de los pueblos tribales de Asia y América del Norte "a organizar y desarrollar la teoría según la cual solo ellos están en comunicación con lo sobrenatural". Esta exclusividad parece darles un poder a expensas de los otros; Lommel ha constatado "un aumento de la influencia psicológica del chamán desequilibrando la de los otros miembros del grupo". Esta práctica tiene implicaciones muy evidentes sobre las relaciones de poder en otros dominios de la vida, y contrasta con períodos anteriores en que las autoridades religiosas estaban ausentes.

Los Batuques de Brasil tienen entre ellos chamanes que afirman dominar ciertos espíritus y tratan de vender sus servicios sobrenaturales a clientes, de una manera parecida a los gurus de las sectas modernas.

Según Muller, los especialistas en este tipo de "control mágico de la naturaleza, acaban naturalmente por controlar también a los hombres". De hecho, el chamán es a menudo el individuo más influyente de las sociedades pre-agrícolas y está en posición de poder institucionalizar el cambio. Johannessen propone la tesis de que la resistencia a la innovación que era la cultura de la recolección fue vencida por los chamanes, por ejemplo entre los indios de Arizona y Nuevo México. Igualmente Marquard sugiere que las estructuras de autoridad ritual han jugado un papel importante en la puesta en marcha y la organización de la producción agrícola en América del Norte. Otros especialistas en los grupos americanos han visto un ligamen importante entre el papel de los chamanes en la dominación de la naturaleza y la puesta bajo tutela de las mujeres.

Berndt ha demostrado la importancia entre los aborígenes australianos de la división sexual ritual del trabajo en el desarrollo de los roles sexuales negativos, y Randolph ha hecho notar que "la actividad ritual es necesaria para crear tanto hombres como mujeres adecuados". No existe en la naturaleza ninguna razón para la división entre sexos, explica Bendre. "Debieron ser creadas por la prohibición y el tabú, se convirtieron en naturales mediante la ideología del ritual".

Pero la sociedad de recolectores cazadores por su misma naturaleza, rechaza el ritual y su potencialidad de domesticar a las mujeres. La estructura (¿ausencia de estructura?) de las bandas igualitarias, incluso aquellas más centradas en la caza, comporta, en efecto, la garantía de la autonomía de los dos sexos: Esta garantía se basa en que los productos de subsistencia están disponibles por igual para las mujeres que para los hombres, y además el éxito de la banda depende de la cooperación fundamentada sobre la autonomía. Las esferas

de cada sexo están a menudo separadas de una manera u otra, pero en la medida en que la contribución de las mujeres es al menos igual a la de los hombres, la igualdad social entre sexos constituye "un carácter mayor" de las sociedades de recolectores cazadores. De hecho numerosos antropólogos han constatado que en los grupos de recolectores cazadores el estatus de las mujeres es superior al que tienen en los otros tipos de sociedad.

Para todas las grandes decisiones, ha observado Turnbull entre los Mbouti, "los hombres y las mujeres tiene igualmente voz en las asambleas, la caza y la recolección son igual de importantes una que la otra". Existe una diferenciación sexual -sin duda más marcada que entre sus antepasados lejanos- "pero sin ninguna idea de superioridad o de subordinación". Según Post y Taylor, entre los iKung, los hombres hacen, de hecho, jornadas más largas que las mujeres.

Respecto al tema de la división sexual del trabajo, corriente entre los recolectores cazadores contemporáneos, es necesario precisar que esta división no es de ningún modo universal. No más de lo que era en la época de Tácito, cuando escribía a propósito de los Fenni de la región báltica, que "las mujeres siguiendo sus propios deseos cazan como los hombres, y consideran su suerte mejor que la de las otras que se lamentan en los campos", o también, cuando el historiador bizantino Procopio descubría, en el siglo VI, que los Serithifinni de la región que es actualmente Finlandia "no trabajan nunca el campo, ni hacen cultivar a sus mujeres, sino que sus mujeres se juntan con los hombres para cazar".

Las mujeres tiwi de la isla Melville cazan normalmente, como las mujeres agta de Filipinas. En la sociedad Mbouti, hay poca especialización según el sexo. "Incluso la caza es una actividad común", hace notar Turnbull, certificando que, entre los esquimales tradicionales, es (o era) una empresa cooperativa llevada a cabo por todo el grupo familiar.

Darwin descubrió en 1871 otro aspecto de la igualdad sexual; "entre las tribus totalmente bárbaras, las mujeres tienen más poder para elegir, rechazar o seducir a sus amantes o, y en consecuencia, para cambiar su marido, de lo que se podría creer". Los iKungs y los Mbouti son buenos ejemplos de esta autonomía femenina, como han hecho notar Marshall y Thomas. "Aparentemente las mujeres cambian de marido cada vez que están insatisfechas con su compañero. Marshall ha descubierto también que la violación es extraordinariamente rara, casi desconocida, entre los iKung.

Un curioso fenómeno concerniente a las mujeres recolectoras cazadoras, es su capacidad de impedir la preñez en ausencia de todo tipo de anticonceptivo. Diversas hipótesis han sido formuladas y rechazadas, por ejemplo que la fertilidad esté ligada a la cantidad de grasa del cuerpo. La explicación que parece plausible se apoya en el hecho de que los humanos no domesticados están más en armonía con su ser físico que nosotros. Los sentidos y los procesos físicos no les son extraños ni se les hacen grandes; el dominio sobre la fecundidad es sin duda menos

misterioso para aquellos para los que el cuerpo no se ha vuelto un objeto externo sobre el que se actúa.

Los pigmeos del Zaire celebran las primeras menstruaciones de las chicas con una gran fiesta de gratitud y alegría. La mujer joven experimenta el orgullo y el placer, y todo el grupo demuestra su felicidad. Por el contrario, entre los aldeanos agricultores, una mujer que tiene la menstruación es considerada impura y peligrosa, y se la tiene en cuarentena por un tabú. Dramper se impresionó por las relaciones distendidas e igualitarias entre hombres y mujeres San, con su suavidad y respeto mutuo, tipo de relación que perdura, mientras los san continúan siendo recolectores cazadores.

Duffy ha descubierto que todos los niños de un campamento Mbouti llaman padre a todos los hombres y madre a todas las mujeres. Los niños de los recolectores cazadores se benefician de más atención y cuidados y más tiempo de dedicación que los de las familias nucleares aisladas por la civilización. Taylor ha descrito "un contacto casi permanente" con sus madres y con otros adultos de los que se benefician los niños bosquimanos. Los bebés iKung estudiados por Ainsworth presentan una precocidad marcada del desarrollo de las primeras actitudes cognitivas y motrices. Eso se atribuye tanto a la estimulación favorecida por una libertad de movimientos sin trabas, como al nivel de calor y proximidad física entre los padres y los niños.

Draper ha podido observar que la "competición en los juegos está prácticamente ausente entre los iKung, igual que Shostack observa que "los chicos y chicas iKung juegan de una manera parecida y comparten la mayor parte de los juegos". Ha descubierto también que no se prohíbe a los niños los juegos sexuales experimentales, esta situación es pareja a la libertad de los jóvenes Mbouti durante la pubertad "se libran con deleite y alegría a la actividad sexual preconjugal". Y los Zoumi "no tienen ninguna noción de pecado", como dice Ruth Benedict en la misma línea de ideas, "la castidad como estilo de vida está mal considerada..... Las relaciones agradables entre sexos no son más que un aspecto de las relaciones agradables entre humanos.... La sexualidad es un hecho banal en una vida feliz".

Coontz y Henderson recogen numerosos apoyos a la idea de que las relaciones entre sexos son extremadamente igualitarias en las sociedades de los recolectores cazadores más rudimentarias. Las mujeres juegan un papel esencial en la agricultura tradicional, pero no se benefician con el estatus correspondiente a su contribución, al contrario de lo que pasaba en las sociedades de recolectores cazadores. Con la llegada de la agricultura, fueron domesticadas igual que las plantas y los animales. La cultura que se estableció por la instauración del orden nuevo, exigía la sumisión autoritaria de los instintos de la libertad y la sexualidad. Todo desorden ha de ser perseguido, lo que es más elemental y espontáneo atado con cuerda corta. La creatividad de las mujeres y su ser mismo en tanto que personas sexuadas son aplastados para dar lugar al papel, expresado en las grandes religiones campesinas, de la Gran madre, es

decir, el ser fecundo y nutricional, suministrador de hombres y de alimentos.

Los hombres de la tribu de los Munduruc, cultivadores de América del Sur, utilizan una misma fórmula para hablar de la sumisión de las plantas y de las mujeres: "las domamos con la banana". Incluso Simone de Beauvoir ha reconocido en la equivalencia arado/falo el símbolo de la autoridad masculina sobre la mujer. Entre los jíbaros de la amazonia, otro grupo de agricultores, las mujeres son las bestias de carga y la propiedad personal de los hombres; "la captura de mujeres adultas constituye el motivo de muchas guerras" para estas tribus de las planicies de América del Sur. Así, el trato brutal y el aislamiento de las mujeres parecen ser funciones de las sociedades agrícolas y, en estos grupos, las mujeres continúan hoy en día ejecutando la mayor parte del trabajo.

La caza de cabezas es practicada por los grupos mencionados más arriba, forma parte de la guerra endémica que libran por la posesión de las tierras cultivables; la caza de cabezas y el estado de guerra casi permanente existen también entre las tribus de agricultores de las llanuras altas de Papua-Nueva Guinea. Las investigaciones del matrimonio Lemski han llegado a la conclusión de que la guerra es muy rara entre los recolectores cazadores, pero se torna extremadamente frecuente en las sociedades agrícolas. Como expresa sucintamente Wilson: "la venganza, la querrela, la matanza, la batalla y la guerra parece aparecer con los pueblos domesticados y los caracteriza".

Los conflictos tribales, afirma Godelier, "se explican principalmente por la dominación colonial" y no se ha de considerar que su origen reside "en el funcionamiento de las estructuras pre-coloniales". Es cierto que el contacto con la civilización puede haber tenido un efecto desestabilizador y provocar una degeneración, pero puede suponerse que el marxismo ortodoxo de Godelier (de aquí su resistencia a preguntarse sobre la relación entre domesticación y producción) no es ajeno a un juicio como este. Así se puede decir que los esquimales de Cooper, que conocen una tasa significativa de homicidios en el seno del grupo, deben esta violencia al impacto de las influencias exteriores, pero hay que hacer notar que ellos crían perros para trineo desde hace mucho tiempo.

Arens ha afirmado que, el fenómeno del canibalismo es una ficción inventada y extendida por los agentes de la conquista exterior. Pero existen pruebas de esta práctica entre, aquí también, los pueblos tocados por la domesticación. Los estudios de Hogg, por ejemplo, revelan su presencia entre determinadas tribus africanas fundadas sobre la agricultura y moldeadas por el ritual. El canibalismo es generalmente una forma cultural de control del caos, en el que las víctimas representan la animalidad o todo aquello que ha de ser domado. Es significativo que uno de los grandes mitos de los habitantes de las islas Fidji "como los fidjianos fueron caníbales", es literalmente un cuento sobre la plantación. Igualmente los aztecas pueblo fuertemente domesticado y sensible a la cronología, practicaba el sacrificio humano como un rito destinado a calmar las fuerzas rebeldes y mantener el equilibrio de una sociedad muy jerarquizada. Como Norbeck ha señalado, las sociedades no

domesticadas, "culturalmente empobrecidas" no conocen el canibalismo ni el sacrificio humano.

En cuanto a uno de los elementos subyacentes fundamentales de la violencia en las sociedades más complejas, las fronteras, Barnes, ha descubierto que "en la literatura etnográfica, los testimonios de luchas territoriales entre recolectores cazadores son extremadamente raras. Las fronteras iKung son vagas y nunca vigiladas, los territorios de los Pandaram cabalgan los unos sobre los otros, los Hazda se desplazan libremente de una región a otra, las nociones de frontera y violación de frontera tienen poco sentido o ninguno entre los Mbuti; y los aborígenes australianos rechazan cualquier demarcación territorial o social. Una mentalidad fundada sobre la hospitalidad y no sobre la exclusión.

"Lo mío y lo tuyo, semilla de discordia, no tiene lugar entre ellos", escribía Pietro el 1511 a propósito de los indígenas que encontró en el décimo viaje de Cristóbal Colón. Según Post, los bosquímanos no tienen "ningún sentido de posesión" y Lee observa que no operan "con ninguna dicotomía marcada entre los recursos del ambiente natural y la riqueza social". Como ya hemos dicho, existe una línea de demarcación entre naturaleza y cultura, y los no civilizados han elegido la primera.

Existen muchos recolectores cazadores que podrían transportar todo lo que necesitan en una sola mano, y a grosso modo mueren con todo lo que tenían al venir al mundo.

Hubo un tiempo en que la humanidad lo compartía todo; con la irrupción de la agricultura la propiedad se volvió esencial, y una especie pretendió poseer el mundo. Nos encontramos ante una distorsión que la imaginación difícilmente podría haber concebido.

Shalin ha hablado de esto de una manera elocuente: "los pueblos primitivos del mundo tienen pocas posesiones, pero no son pobres. La pobreza no es una determinada cantidad pequeña de bienes; no es una relación entre medios y finalidades, es antes que nada, una relación entre las personas. La pobreza es un estatus social. Y en tanto que tal es una invención de la civilización".

La "tendencia habitual" de los recolectores cazadores "a rechazar la agricultura hasta que les es impuesta de modo absoluto", expresa una división entre naturaleza y cultura, bien presente en las ideas de los Mbuti según las que cualquiera que se vuelva aldeano, deja de ser Mbuti. Saben que la banda de recolectores cazadores y los pueblos campesinos son sociedades opuestas con valores antagonistas.

Llega sin embargo un momento en que el factor crucial de la domesticación se pierde de vista "las poblaciones de recolectores cazadores de la costa oeste de América del Norte, conocidos por los historiadores, son atípicos con relación a otros cazadores recolectores". Como dice Kelly, "las tribus de la costa Nordeste rompen todos los estereotipos sobre los recolectores cazadores". Estos cazadores recolectores tenían su principal medio de subsistencia en la pesca, presentaban rasgos ajenos, como la jerarquía, la guerra y la esclavitud. Per casi siempre se olvida el hecho de que cultivaban tabaco y criaban

perros.

Así pues, incluso esta célebre anomalía comporta caracteres que la relacionan con la domesticación. En la práctica, el ritual más que nada, después de la producción, parece afirmar y favorecer, con las formas de dominación que le acompañan, los diferentes aspectos del declinar de la vida humana después de una larga y feliz era anterior.

Thomas proporciona otros ejemplos tomados de América del Norte, los chochonis del Gran valle y las tres sociedades que la componen, los chochonis de las montañas Kawich, los chochonis del río Reese y los chochonis del valle de Owens. Los tres grupos conocían diferentes niveles de agricultura, marcados por un sentido creciente del territorio (o de la propiedad) y de la jerarquía y correspondiéndose estrechamente a los diferentes grados de domesticación.

"DEFINIR" un mundo desalienado sería imposible, incluso indeseable, pero creo que podemos y debemos intentar desenmascarar el no-mundo de hoy en día y como hemos llegado a él. Hemos tomado un camino malo y monstruoso con la cultura simbólica y la división del trabajo; nos hemos ido de un lugar de encanto, de comprensión y de totalidad para ir a parar a la ausencia en que nos encontramos, en el corazón de la teoría del progreso. Vacía y cada vez más vacía, la lógica de la domesticación, con sus exigencias de total dominación, nos muestran la ruina de una civilización que arruina todo lo demás. Presumir de la inferioridad de la naturaleza favorece la dominación de sistemas culturales que no tardaran en volver la tierra inhabitable.

El postmodernismo nos dice que una sociedad sin relaciones de poder no puede ser más que una abstracción. ¡¡Es mentira!! Al menos si no aceptamos la muerte de la naturaleza y de todo aquello que fue y podría ser de nuevo.

Turnbull ha hablado de la intimidad de los Mbuti y el bosque, y de su manera de danzar como si hiciesen el amor con el bosque. En una vida donde los seres son iguales, una vida que no es una abstracción y que se esfuerza por mantenerse hoy en día, ellos "DANZAN CON EL BOSQUE, DANZAN CON LA LUNA".

Traducción de Llavor D´Anarquía

## La psicología de las masas del sufrimiento

*John Zerzan*

Hace ya un tiempo, poco antes de las revoluciones de los sesenta, cuyo espíritu todavía pervive en esferas menos públicas y directas, Marcuse, en su libro *El hombre unidimensional*, describía una población satisfecha y feliz. Con la angustia omnipresente de hoy en día, ¿a quién podríamos describir así? La crítica que late aquí es profunda, aunque incompleta.

Muchas teorías han anunciado el deterioro de los últimos reductos de la individualidad; pero de ser así, si la sociedad avanza hacia la homogeneización y domesticación totales, ¿cómo es que permanece esa tensión constante que causa semejante sufrimiento y desorientación? Estamos llegando a una situación insostenible, en un contexto de enfermedad emocional crónica y generalizada.

Marx predijo, erróneamente, que el profundo empobrecimiento material traería consigo la revolución y la caída del capital. ¿No será este creciente sufrimiento psíquico lo que está haciendo resurgir la revolución? ¿No podría ser ésta la última esperanza de resistencia?

Así y todo, es obvio que el mero sufrimiento no garantiza nada.

"El deseo no busca la revolución, es revolucionario por derecho propio", señalan Deleuze y Guattari en su *Anti-Edipo*. Posteriormente, al tratar el tema del fascismo, nos recuerdan que la gente ha deseado en contra de sus propios intereses y que aún están ampliamente extendidas la humillación y la esclavitud.

Sabemos que tras la represión psíquica se esconde la represión social, que muestra signos de ceder ante un enfrentamiento necesario con la realidad en todas sus dimensiones. La reflexión sobre lo social no debe llevarnos a ignorar lo personal, porque eso sólo repetiría, invirtiendo los términos, el principal error de la psicología. Aunque en la pesadilla actual cada uno tiene sus propios miedos y limitaciones, no hay una ruta liberadora que olvide la primacía del conjunto total. Estrés, soledad, depresión, aburrimiento: la locura del día a día.

Una tristeza cada vez mayor que nos hace reconocer, al menos visceralmente, que las cosas podrían ser diferentes. ¿Cuánta alegría queda en la sociedad tecnológica, en este lugar de alienación y ansiedad? Los epidemiólogos de la salud mental consideran que sólo el veinte por ciento de la población está libre de síntomas psicopatológicos. Es decir, representamos la "patología de la normalidad" marcada por el empobrecimiento psíquico y crónico de una sociedad insana.

Enfermo preocupado (1988), de Arthur Barsky, diagnostica el estado de

salud de la sociedad norteamericana en la que, pese a todos los avances médicos', nunca ha existido una "necesidad tan grande de constante atención médica". Las crisis familiares y de la vida personal en general han llevado, según este diagnóstico, a una búsqueda de la salud, de salud emocional) concretamente, que ha alcanzado proporciones verdaderamente industriales. Una vida laboral cada vez más tóxica en el sentido más amplio del término, unida a la desintegración familiar, mantienen en funcionamiento la maquinaria de la salud.

Pero para una población inmersa en sus miserias y dramáticamente más interesada que nunca en el cuidado de la salud, el modelo dominante de atención médica es una parte más del problema, no su solución. Así, Thomas Bittker escribe sobre "La industrialización de la psiquiatría americana" (*American Journal of Psychiatry*, Feb. 1985) y Gina Kolata señala la gran desconfianza que existe hacia la figura de) médico, ya que la medicina se ve tan sólo como un negocio más (*New York Times*, 20 Feb. 1990). El desorden mental que acarrea seguir adelante tal y como están las cosas se trata actualmente casi por completo con bioquímica, para reducir la conciencia individual de una angustia socialmente inducida. Los tranquilizantes son hoy día las drogas más extendidas mundialmente y los anridepresivos batan records de ventas. Se obtiene así un alivio temporal (al margen de los efectos secundarios y sus propiedades adictivas), mientras todos nos hundimos un poco más. En "¿Por qué toda esa gente dice que nunca tiene tiempo?" (*New York Times*, 2 Enero 1988), Trish Hall señala la pesada carga que supone el día a día y concluye que "todos parecen sentirse desbordados" por ella.

El informe Gallup de Octubre de 1989 reveló que las enfermedades relacionadas con el estrés se están convirtiendo en la principal amenaza de los puestos de trabajo en EE.UU. En California, entre 1982 y 1986, se quintuplicaron las bajas por estrés. Las cifras más recientes ponen de manifiesto que en casi dos tercios de los programas de asistencia al empleo se presentan síntomas psiquiátricos o de estrés.

En su *Locura moderna*. (1986), Douglas La Bier se preguntaba "¿Qué tiene el trabajo hoy en día para que resulte tan dañino?" Encontramos la respuesta en multitud de estudios que nos advierten que la 'oficina ¿el mañana de la Era de la Información no es mucho mejor que el barracón obrero del pasado. La informatización permite una instrucción neotaylorista del trabajo que en realidad sobrepasa a todas las técnicas de control anteriores. La 'disciplina tecnológica' que pesa cada vez más sobre los oficinistas llevó a Curt Supplee a escribir un artículo de junio de 1990 en el *Washington Post* que concluye: "Hemos visto el futuro, y duele". Unos meses antes, Sue Miller describía en el *Baltimore Evening Sun* otro aspecto de este trabajo tóxico, haciendo referencia a un estudio psicológico nacional según el cual un noventa y tres por ciento de las mujeres americanas "sufre una epidemia de tristeza".

Mientras tanto, siguen subiendo los niveles de suicidio y homicidio en los EE.UU. y el ochenta por ciento de la población admite haber pensado

alguna vez en quitarse la vida. El suicidio adolescente se ha incrementado enormemente en las tres últimas décadas, y el número de jóvenes internados en hospitales mentales se ha disparado desde 1970. Hay multitud de formas de evaluar el sufrimiento: la obesidad crónica entre los niños se ha elevado más del quince por ciento en los últimos veinte años; ahora son relativamente comunes entre las chicas jóvenes los desórdenes alimenticios profundos (bulimia y anorexia); las disfunciones sexuales son cada vez más frecuentes, al igual que los ataques de pánico y ansiedad, que parecen tomar el relevo a la depresión como la enfermedad psicológica más extendida; el aislamiento y el sentido del absurdo siguen haciendo que el evangelismo televisivo y los cultos ridículos resulten atractivos para muchos. La lista de síntomas culturales es casi interminable. Dejando aparte su función generalmente escapista, muchos de los filmes contemporáneos reflejan esta enfermedad; léase, por ejemplo, *Un cine de la soledad*: Penn, Kubrick, Scorsese, Spielberg, Aitman, de Robert Philip Kolker. Muchas novelas recientes son todavía más implacables al describir la desolación y la degradación de la sociedad y de la juventud; por ejemplo *Menos que cero*, de Bret Easton Ellis, *Cabeza de familia 2020*, de Fred Pfall y *El artista noqueado*, de Harry Crews, por nombrar sólo algunas.

En este contexto de empobrecimiento psíquico, lo que ocurre con las costumbres y valores preestablecidos es de especial interés para situar mejor la "psicología de masas" y su significado.

Multitud de indicios ponen de manifiesto que la demanda de gratificación instantánea es cada vez más apremiante, lo cual levanta las críticas tanto de la derecha como de la izquierda. El fraude de tarjetas de crédito alcanzó el billón y medio de dólares en 1988, siendo el caso más común el impago de facturas, que se duplicó entre 1980 y 1990. Asimismo, los impagos de los créditos federales se cuadruplicaron entre 1983 y 1989. En Noviembre de 1989, en una acción sin precedentes, la Marina de los EE.UU. se vio obligada a suspender todas sus operaciones durante 48 horas debido a una oleada de accidentes que causó muertos y heridos. En la moratoria se acordó efectuar una revisión de seguridad, que reavivó la discusión sobre el abuso de drogas, el absentismo, el personal no cualificado y otros problemas que amenazaban el buen funcionamiento de la Marina.

Mientras tanto aumentaba el número de robos en el empleo. En 1989 el Departamento de Policía de Dallas informó de un incremento del veintinueve por ciento en los pequeños robos en las empresas, y un informe nacional dirigido por London House afirmaba que el sesenta y dos por ciento de los empleados de empresas de comida rápida admitía haber robado en su puesto de trabajo.

A principios de 1990 el FBI reveló que el robo en tiendas subió hasta un treinta y cinco por ciento durante 1984, recortando drásticamente el beneficio del pequeño comercio.

El mes de noviembre de 1988 batió records de abstención electoral, continuando con el descenso en la participación que se venía

produciendo desde la década de los sesenta. Las puntuaciones medias en los exámenes de acceso a la universidad bajaron durante los años setenta y ochenta, tras lo cual subieron ligeramente para continuar su descenso en 1988. A principios de los ochenta, Arthur Levin apreciaba "un cinismo y una falta de confianza generalizados" en los estudiantes universitarios, retratados en su libro Cuando murieron los sueños y los héroes, mientras que a finales de la década, Robert Nisbet, en La era presente: progreso y anarquía en Norteamérica, denunciaba los desastrosos efectos que provocaba en el sistema la actitud apática de las generaciones más jóvenes. George F. Will, por su parte, nos recuerda que cualquier construcción social, incluida la autoridad del gobierno, descansa "en la voluntad popular de creer en ella", y el economista de Harvard Harvey Liebenstein le secunda en Dentro de la empresa, donde insiste en que las empresas deben depender del tipo de trabajo que sus empleados quieran hacer.

Los institutos nacionales gradúan actualmente a menos del setenta por ciento de los estudiantes que ingresan. Como dice Michael de Courcy Hinds (New York Times, 17 febrero 1990), "los educadores estadounidenses están haciendo todo lo posible para mantener a los niños en las escuelas"; al mismo tiempo se está incrementando el número de personas de todas las edades que no quiere aprender a leer ni a escribir. David Harman reflejaba esta (frústante situación en Analfabetismo: un dilema nacional (1987). La respuesta parece ser que la alfabetización y la escolarización se valoran únicamente por su influencia en el mundo laboral. El rechazo a la alfabetización no es más que otro signo del profundo desapego y creciente desencanto frente al sistema. A mediados de 1988, el informe Hooper indicaba que el trabajo se consideraba una de las principales cargas de la vida, y 1989 arrojó el menor incremento de la productividad anual desde la recesión de 1981. La 'epidemia' de la droga, que costó al gobierno veinticinco billones de dólares en la década de los ochenta, amenaza a la sociedad de una forma más sutil, mediante el rechazo al trabajo y al sacrificio. No hay batalla contra la droga que pueda cambiar la situación mientras se siga defendiendo este paisaje de dolor y falsos valores. Crece con fuerza la necesidad de escapar, y el orden social, enfermo, se resiente de este abandono y de la corrosión constante que provoca.

Desgraciadamente, el mayor 'escape' es aquel que conserva el desorden actual: lo que Sennett ha llamado "la importancia creciente de la psicología en la vida burguesa". Aquí se incluye la extraordinaria proliferación de nuevas terapias desde los sesenta, y junto a este fenómeno, el ascenso de la psicología, convertida en la religión predominante. En la Sociedad Psicológica el individuo se contempla a sí mismo como un problema. Esta ideología supone el aislamiento del individuo porque niega lo social; la psicología rehusa considerar a la sociedad como un todo que comparte la responsabilidad de las condiciones que se dan en cada ser humano.

Las ramificaciones de esta ideología se pueden observar por todas partes.

Por ejemplo, en los consejos que oímos cuando el trabajo y el estrés nos han sobrepasado: "tómame un respiro", "ríete", "quítale hierro", etc. O en las exhortaciones moralizantes sobre el reciclaje, como si la ética personal de consumo fuera una respuesta real a la crisis ecológica causada por la producción industrial. O en el "Programa para promover la autoestima. California 1990", como solución al enorme hundimiento social de dicho estado. Esta postura deja campo libre a la alienación, la soledad, la desesperación y la ansiedad, impidiéndonos llegar a la raíz de nuestro mal. Privatiza la angustia y sugiere que sólo pueden obtenerse respuestas no-sociales. Este "artificio de simple introspección", en palabras de Adorno, que invade todos los aspectos de la vida americana, hace que las experiencias nos resulten incomprensibles, perpetuando así nuestra opresión.

Esta "visión terapéutica del mundo" ha dado lugar a una cultura tiranizada por lo terapéutico, donde contraemos enfermedades mentales en nombre de la salud mental. Con la creciente influencia de los expertos del comportamiento también aumentan la impotencia y la extrañeza; ahora la vida moderna ha de ser interpretada por los nuevos expertos y sus divulgadores. Pasajes (1977), de Gail Sheehy, por ejemplo, analiza los acontecimientos de la vida sin hacer referencia alguna al contexto histórico o social, desvirtuando así toda su reflexión sobre el "yo autónomo y libre". Corazón gestionado (1983), de Arlie Russell Hochschild, se centra en la "comercialización de los sentimientos humanos" en un sector económico en expansión, y consigue eludir cualquier crítica a la totalidad, ignorando la existencia de la sociedad de clases y la infelicidad que ésta produce.

Cuando la sociedad se convierte en adicta (1987) es un intento absolutamente incoherente de Anne Wilson Schaef de negar, a pesar del título, la existencia de la sociedad, tratando exclusivamente el terreno personal. Y éstos se encuentran entre los menos escapistas de la avalancha de libros terapéuticos que inundan librerías y supermercados. Claramente, la psicología ignora todo sentido de colectividad o solidaridad y participa en la desintegración social que sufrimos hoy en día. Su intención es cambiar nuestra personalidad, evitando toda reflexión sobre los efectos del capitalismo, burocrático y consumista, sobre nuestras vidas o nuestras conciencias.

Considérese la Solución al estrés (1988) de Samuel Klarreich: "Podemos determinar en gran

medida qué es lo que nos puede producir estrés y cuánto interferirá en nuestras vidas por las

posturas irrespetuosas que mantengamos en el puesto de trabajo". Bajo el signo de la productividad, se adiestra al ciudadano para residir de por vida de un mundo industrial, una circunstancia que, como comentaba Ivan Ilich, no es ajena al hecho de que todos somos posibles pacientes del terapeuta, o por lo menos podemos llegar a aceptar su visión del mundo.

En la Sociedad Psicológica, cualquier conflicto social se eleva



automáticamente a la condición de problema psíquico para poder achacarlo al individuo como un problema privado. La escolarización produce en el niño una resistencia casi universal que se clasifica, por ejemplo, como "hiperactividad", y se trata con drogas o con ideología psiquiátrica. En lugar de reconocer la protesta del niño, se invade su vida para asegurarse de que no escape a la red terapéutica.

El conformismo social, basado en su mayor parte en sucesivas experiencias de derrota y resignación, fomenta la idea de que el terreno personal es el único en el que tiene cabida la autenticidad. Louise Banikow cita las palabras de un desesperado ciudadano perteneciente al mundo de los solteros: "Mis ambiciones ahora son solamente personales. Todo lo que quiero hacer es enamorarme". Pero esa demanda de plenitud, limitada por la psicología, responde a un hambre tan atroz y a un nivel de sufrimiento tal que amenaza con romper las cadenas de ese mundo interior prescrito. La indiferencia ante la autoridad, la desconfianza hacia las instituciones y el nihilismo en expansión indican que el terapeuta no puede satisfacer al individuo ni salvaguardar el orden social.

Toynbee afirmaba que toda cultura decadente promueve la ascensión de una nueva iglesia que dé esperanza al proletariado, mientras atiende tan sólo a las necesidades de la clase dirigente.

Es posible que, antes de lo que creemos, la gente empiece a darse cuenta de que esta nueva iglesia es la psicología; es posible que ésa sea la razón por la cual tantas voces de la terapia adviertan a sus rebaños contra expectativas irreales de lo que podría ser la vida.

Durante más de medio siglo, el sistema consumista y burocrático ha buscado medios de control y predicción para cubrir sus necesidades de regulación y jerarquía. La misma ideología apaciguadora de la psicología, en la que el yo es la forma de realidad por excelencia, ha servido a estas necesidades de control y debe la mayoría de sus supuestos a Sigmund Freud. Para Freud, con su teoría wagneriana de los instintos guerreros y la división arbitraria del individuo en ello, yo y super-yo, las pasiones del individuo eran primitivas y peligrosas. La tarea de la civilización era reprimirlas e inmovilizarlas. El edificio entero del psicoanálisis, según Freud, está basado en la teoría de una represión necesaria; es obvio que de este modo se ayuda a la dominación. La cultura humana se ha establecido mediante el sufrimiento; la renuncia constante al deseo es imprescindible para la continuidad de la civilización; el trabajo se sostiene con la energía del amor reprimido; todo como consecuencia de la "agresividad natural de la naturaleza humana", un hecho eterno y universal, por supuesto.

Freud, totalmente consciente de la fuerza deformadora de la represión, consideraba que la neurosis podía caracterizar todo lo humano. A pesar de su miedo al fascismo tras la I Guerra Mundial, contribuyó a su ascenso al justificar la renuncia a la felicidad. Reich se refiere a Freud y a Hitler con idéntica amargura, observando que "pocos años después, un genio

patológico, llevando hasta sus últimas consecuencias la ignorancia y el miedo a la felicidad, arrastró a Europa al límite de la destrucción bajo el lema de la renuncia heroica".

Con el complejo de Edipo, fuente inevitable de culpa y represión, Freud se muestra de nuevo como un consumado hobbesiano. El complejo de Edipo sirve de vehículo a los tabúes que se aprenden a través de la experiencia infantil (masculina) de miedo hacia el padre y deseo por la madre. Se basa en el cuento de hadas reaccionario que Freud ideó sobre una horda primordial dominada por un patriarca poderoso que poseía a todas las mujeres disponibles, y que fue asesinado y devorado por sus hijos. Esto no es más que falsa antropología, y muestra claramente uno de los errores básicos de Freud, el de asimilar la sociedad a la civilización. Existen hoy pruebas convincentes de que la vida precivilizada fue un tiempo de igualdad en el que no existía la dominación, y desde luego no el extraño patriarcado que Freud ideó, origen de nuestro sentido de la culpa y la vergüenza. El estaba convencido de la validez del complejo de Edipo y de la necesidad de la culpa en beneficio de la cultura.

Freud consideraba que la vida psíquica estaba encerrada en sí misma, y no influenciada por la sociedad. Esta premisa lleva a una visión determinista de los primeros años e incluso de los primeros meses de vida, y a juicios como el siguiente: "el miedo a ser pobre surge de un erotismo anal regresivo". Detengámonos en su Psicopatología de la vida diaria, y en sus diez ediciones entre 1904 y 1924, a las que se añadieron continuamente nuevos ejemplos de 'deslices' o usos inconscientemente reveladores de las palabras. No encontraremos un solo ejemplo, a pesar de las muchas revueltas que tenían lugar en aquellos años en Austria y los países vecinos, en el que Freud detecte un 'desliz' relacionado con el miedo a la revolución por parte de los burgueses, ni siquiera miedos sociales relacionados con las huelgas, la insubordinación, o casos similares. Parece más que probable que tales deslices no reprimidos, asociados a tales asuntos, fueran simplemente excluidos de sus posturas universalistas y ajenas a la historia.

Vale la pena comentar también el 'descubrimiento' freudiano del instinto de muerte. En el colmo de su pesimismo, opuso Eros, el instinto vital, a Thanatos, el deseo de muerte y destrucción, un componente fundamental de nuestra especie, imposible de erradicar. "El propósito de toda vida es la muerte", afirmó en 1920. Aunque pueda resultar pedestre anotar que este descubrimiento venía acompañado de la carnicería de la I Guerra Mundial, un matrimonio cada vez más infeliz y la progresión de su cáncer de mandíbula, no hay equivocación posible al reconocer el servicio que sus teorías prestaron a la legitimación de la autoridad. La asunción del instinto de muerte, es decir, la idea de que la agresión, el odio y el miedo siempre estarán con nosotros, es contraria a toda posibilidad de liberación. En décadas posteriores, el trabajo de Melanie Klein sobre el instinto de muerte se abrió paso en los círculos dirigentes ingleses, precisamente por su análisis de las restricciones sociales como medio de

represión de la agresividad. El principal neofreudiano en la actualidad, Lacan, también parece considerar inevitables el sufrimiento y la dominación; concretamente, sostiene que el patriarcado es una ley de la naturaleza.

Marcuse, Norman O. Brown y otros han revisado la obra de Freud tomando sus ideas en un sentido más descriptivo que prescriptivo; su validez está limitada por la orientación que toman sus oscuras visiones, aplicables exclusivamente a la vida alienada, más que a cualquiera de los mundos sociales, reales o imaginables. Hay también muchas feministas freudianas; no obstante, sus esfuerzos por aplicar el dogma psicoanalítico a la opresión de las mujeres parecen más ingeniosos.

Freud consideraba el "principio femenino" más cercano a la naturaleza, menos sujeto a la represión que el del macho. Pero, fiel a sus valores generales, calificó como un avance esencial de la civilización la victoria de la intelectualidad masculina sobre la sensualidad de la mujer. Lo más triste de los numerosos intentos de recuperación de Freud es su ausencia total de crítica a la civilización: su obra entera sitúa a la civilización en la cima de los valores.

Para aquellos que pretendan solamente reorientar el edificio freudiano, es básica la advertencia de Foucault de que la intención de cualquier sistema "es extender nuestra participación en el sistema presente".

En el campo de las diferencias de género, Freud afirmaba sin tapujos la inferioridad de la mujer. Su visión de las mujeres como hombres castrados es un claro caso de determinismo biológico: anatómicamente hablando son simplemente inferiores y están condenadas por ello al masoquismo y a la envidia de pene.

No pretendo profundizar en este breve análisis de Freud, pero ya debería resultar obvio que su renuncia a postular cualquier valor más allá de los inherentes a la ciencia 'objetiva' (Nuevas conferencias introductorias, 1933) carece de todo fundamento. Y a este error esencial podríamos añadir la naturaleza arbitraria de prácticamente toda su filosofía. Divorciado, como se ha dicho, del grueso de la realidad social -los ejemplos en este sentido serían innumerables, pero valdría citar la teoría de la seducción, según la cual el abuso sexual es, en su mayor parte, fantasía- cualquier inferencia freudiana podría reemplazarse plausiblemente por otra opuesta. En general, nos encontramos ante "una doctrina plagada de mecanismos, cosificación y universalismo arbitrario", como resume Frederick Crews.

En cuanto a sus logros personales con el tratamiento, Freud nunca fue capaz de curar de forma permanente a uno solo de sus pacientes, y ciertamente el psicoanálisis no se ha mostrado mucho más efectivo desde entonces. En 1984, el Instituto Nacional de Salud Mental estimó que más de cuarenta millones de americanos eran enfermos mentales, mientras que un estudio de Regier, Boyd y otros, (Archivos de psiquiatría general. Noviembre 1988) concluyó que el quince por ciento de la población adulta tenía algún "desorden psi quítrico". Una dimensión obvia de esta

situación es la familia contemporánea que, en palabras de Joel Kovel, "ha caído en un agujero de permanente crisis", tal y como indica el flujo interminable de individuos emocionalmente inestables que terminan en manos de la industria de la salud mental.

Si la alienación es la esencia de todas las condiciones psiquiátricas, entonces la psicología sería el estudio de los alienados; sin embargo, faltaría el reconocimiento de que esto es así. Para los cánones de Freud y la Sociedad Psicológica, el efecto de la sociedad sobre el individuo, que le impide reconocerse, es irrelevante para el diagnóstico y el tratamiento. De este modo la psiquiatría se apropia del dolor y la frustración que paralizan al individuo, los redefine como enfermedades y, en algunos casos, se muestra capaz de suprimir los síntomas.

Mientras, un mundo insano continúa con su racionalidad tecnológica, que excluye cualquier rasgo espontáneo o afectivo de la vida: la persona es sometida a una disciplina diseñada a costa de su sensualidad para hacer de ella un instrumento de producción.

La enfermedad mental es un escape inconsciente y primario de este diseño, una forma de resistencia pasiva. R. D. Laing describía la esquizofrenia como un limbo psíquico que simula una especie de muerte para preservar algo de la propia vida interior. El esquizofrénico tipo ronda los veinte años y se halla en la cumbre del largo periodo de socialización, que le ha estado preparando para su incorporación a un rol en un puesto de trabajo. Pero él no es "adecuado" para este destino.

Históricamente, resulta curioso que la esquizofrenia esté íntimamente relacionada con la industrialización, como demuestra convincentemente Torrey en *Esquizofrenia y civilización* (1980).

En años recientes, Szasz, Foucault, Goffman y otros han llamado la atención sobre los presupuestos ideológicos con que se contempla la 'enfermedad mental'. El lenguaje 'objetivo' encubre con eufemismos los prejuicios culturales, como en el caso de los 'desórdenes' sexuales: en el siglo XIX la masturbación se consideraba una enfermedad, y tan sólo en los últimos veinte años la homosexualidad ha dejado de catalogarse como un trastorno psicológico.

Resulta claro el componente de clase que ha intervenido en los orígenes y en el tratamiento de las enfermedades mentales. Lo que se denomina comportamiento 'excéntrico' entre los ricos, merece entre los pobres el calificativo de desorden mental, y un tratamiento bastante diferente. Por otro lado, un estudio de Hollingshead y Redlich, *Clase social y enfermedad mental* (1958), ha demostrado que los pobres se muestran mucho más susceptibles de llegar a una situación emocional inestable. Roy Porter observó que el loco, imaginando el poder en sus manos, siente la omnipotencia y la impotencia simultáneamente. Esto nos recuerda que la alienación, la impotencia y la pobreza hacen que las mujeres sean más propensas a sufrir el colapso que los hombres. La sociedad hace que nos sintamos manipulados y, por tanto, desconfiados, 'paranoicos', ¿y quién no se deprime ante esta situación? La distancia entre la neutralidad y el

buen criterio alegados por el modelo médico y los crecientes niveles de dolor y enfermedad aumenta progresivamente, mermando así la credibilidad de la industria sanitaria.

El fracaso de los anteriores métodos de control social ha dado un gran impulso a la medicina psicológica, expansionista en esencia, en las últimas tres décadas. El modelo terapéutico de la autoridad (y el poder del profesional, supuestamente libre de prejuicios, que lo respalda) se entremezcla cada vez más con el poder del estado, instituyendo una invasión del yo que ha conseguido llegar mucho más lejos que otros esfuerzos anteriores. "No existen límites para la ambición del control psicoanalítico; si estuviera a su alcance nada se le escaparía", según Guattari.

Respecto a la medicación aplicada a los comportamientos desviados hay también mucho que decir, aparte de las sanciones psiquiátricas aplicadas a los disidentes soviéticos, o el conjunto de técnicas de control mental, incluyendo la modificación del comportamiento, que se ha introducido en las prisiones de EE.UU. El castigo ahora se acompaña del tratamiento, y el tratamiento introduce nuevas formas, más potentes, de castigo; la medicina, la psicología, la educación y el trabajo social adoptan progresivamente métodos de control y disciplina más eficaces, al tiempo que la maquinaria legal se vuelve más médica, más psicológica y más pedagógica. Pero este nuevo orden, que se asienta principalmente en el miedo y que necesita cada vez más de la cooperación de aquellos a quienes va dirigido, no garantiza la armonía cívica. De hecho, con el fracaso generalizado de este nuevo orden, la sociedad de clases está agotando sus tácticas y excusas, dando lugar a nuevas bolsas de resistencia.

La concepción de lo que hoy se denomina "salud mental comunitaria" tiene sus orígenes en el Movimiento de Higiene Mental de 1908.

Situada en el contexto de la degradación taylorista del trabajo llamada Gestión Científica, y frente a una amenazadora corriente de militancia de los trabajadores, la nueva ofensiva psicológica se apoyaba en la siguiente premisa: "la agitación individual llevada al extremo implica una mala higiene mental". La psiquiatría comunitaria representa una forma tardía y nacionalizada de esta psicología industrial, desarrollada para desviar las corrientes radicales de sus objetivos de transformación social y reprimirlas bajo el yugo de la productividad dominante. Hacia los años veinte, los trabajadores se habían convertido en el principal objeto de estudio de los profesionales de las ciencias sociales, como Elton Mayo y otros, en un momento en que la promoción del consumo como estilo de vida se empezaba a descubrir como un buen método para aliviar la inquietud colectiva e individual. Hacia finales de los años treinta la psicología industrial "había desarrollado ya muchas de las principales peculiaridades que hoy caracterizan a la psicología comunitaria" como los tests psicológicos masivos, el equipo de salud mental, los consejeros auxiliares no profesionales, la terapia familiar, las consultas externas y el consejo psiquiátrico en los negocios, como señala Diana Ralph en Trabajo

y locura (1983). El millón de hombres rechazados por las fuerzas armadas durante la II Guerra Mundial debido a su 'ineptitud mental', y el constante aumento de dolencias relacionadas con el estrés que se observó desde mediados de los cincuenta, llamaron la atención sobre la naturaleza enormemente paralizadora de la alienación industrial moderna. Se solicitó ayuda financiera al gobierno, que respondió con la legislación federal de 1963 sobre Centros de Salud Mental Comunitaria.

Armada con drogas tranquilizantes, relativamente nuevas, para anestesiar a los pobres y a los parados, se inició una nueva presencia estatal en áreas urbanas hasta entonces fuera del alcance del ethos terapéutico. No es de extrañar que algunos militantes negros vieran en estos servicios de salud mental un nuevo sistema, más refinado, de pacificación policial y de vigilancia de los guetos.

Las tribulaciones del orden dominante, siempre intranquilo frente a las masas, fueron resueltas principalmente, como en tantas otras ocasiones, por la poderosa imagen que la ciencia había creado sobre la normalidad, lo saludable y lo productivo. La autoinspección implacable, en función de los cánones de normalidad represiva establecidos por la Sociedad Psicológica, es la mejor aliada de la autoridad. La familia nuclear, en su momento, proporcionó el soporte psíquico de lo que Norman O. Brown llamaba "la pesadilla del progreso tecnológico en expansión infinita". Considerada por algunos como un bastión frente al mundo exterior, siempre ha funcionado como cadena de transmisión de la ideología reinante, más concretamente como el lugar donde se origina la psicología introvertida de las mujeres, donde se legitima su explotación social y económica y donde se ocultan las insatisfacciones sexuales.

Mientras tanto, la preocupación del estado por los niños conflictivos o delincuentes, no es sino otro aspecto del poder que se arranca a la familia, como han estudiado Donzelot y otros. En virtud de la imagen de lo que es bueno en términos médicos, el estado gana terreno y la familia pierde progresivamente sus funciones. Rothbaum y Weisz, en Psicopatología infantil y la búsqueda del control (1989), discuten el ascenso fulgurante de su profesión; La sociedad psiquiátrica (1982) de Castel, Castel y Lovell vislumbraba el día, no tan lejano, "en que la infancia estaría totalmente regida por la medicina y la psicología". De hecho, en algunos aspectos ya encontramos esta tendencia: James R. Schiffman, por ejemplo, escribió sobre uno de los síntomas de las familias destrozadas en "Aumenta de forma alarmante la cantidad de adolescentes que acaban en hospitales psiquiátricos" (Wall Street Journal, 3 febrero 1989).

La terapia es un ritual clave de esta religión psiquiátrica que nos invade. Los miembros de la Asociación Psiquiátrica Americana se elevaron de 27.355 en 1983 a 36.223 a finales de los ochenta. En 1989, un récord de veintidós millones de personas visitaron a los psiquiatras y a otros terapeutas; estos gastos se cubrían, total o parcialmente, con diversos planes de seguros. Teniendo en cuenta que tan sólo una pequeña minoría de aquellos que practican alguna de las aproximadamente quinientas

variedades de psicoterapia, son psiquiatras o especialistas reconocidos por los seguros médicos, nos podemos imaginar la magnitud del mundo de la terapia en la sombra.

Philip Rieff consideraba el psicoanálisis como "uno más de los métodos para aprender a soportar la soledad producida por la cultura"; en mi opinión esta definición se acerca bastante a las relaciones que se producen en la terapia, curiosamente distantes, circunscritas a esa situación artificial, y asimétricas. La mayor parte del tiempo una persona habla y la otra escucha. El cliente casi siempre habla de sí mismo y el terapeuta casi nunca lo hace. El terapeuta elude escrupulosamente cualquier contacto social con los clientes, lo que les recuerda que no han estado hablando con un amigo, amén de los estrictos límites de tiempo que encierran un espacio divorciado de la realidad diaria.

De modo similar, la naturaleza puramente contractual de la relación terapéutica, garantiza que en toda terapia se reproduzcan inevitablemente los mecanismos de la sociedad alienada. Tratar con la alienación mediante una relación pagada por horas supone pasar por airo la similitud entre terapeuta y prostituta, según los rasgos antes enumerados.

Gramsci definía al 'intelectual' como "el funcionario responsable del consenso", una formulación que también encaja con el rol del terapeuta. Al dirigir a otros para que concentren su "energía volitiva fuera del territorio social", como expresaba Guattari, los manipula para que acepten las constricciones de la sociedad. Al evitar todo enfrentamiento con las circunstancias sociales en las que se han desarrollado las experiencias de los clientes, el terapeuta refuerza la influencia de estas categorías sociales. Intenta centrar la atención de los clientes en las áreas llamadas 'reales', es decir, la vida personal y la infancia, dejando al margen todo lo relacionado con el trabajo y la sociedad.

La salud psicológica, objetivo de la terapia, es en su mayor parte un proceso educativo; el cliente es llevado a aceptar la metafísica y las asunciones básicas del terapeuta. Francois Rousrang, en *El psicoanálisis nunca te deja marchar* (1983) se cuestionaba porqué un método terapéutico "cuyo objetivo explícito es lograr el desarrollo de una 'capacidad de disfrute y eficiencia' (Freud), acaba tan a menudo en alienación, bien porque el tratamiento se vuelve interminable, o bien porque (el cliente) adopta el discurso, el pensamiento, las tesis y los prejuicios del psicoanalista".

Desde el famoso artículo de Hans Lysenko en 1952, "Los efectos de la psicoterapia", innumerables estudios han validado este descubrimiento: "Las personas que han recibido psicoterapia intensa y prolongada no se encuentran mejor que aquéllas en situaciones equivalentes a las que no se ha proporcionado tratamiento durante el mismo intervalo de tiempo". Por otra parte, no cabe duda de que la terapia y el consuelo hacen que mucha gente se sienta mejor, independientemente de los resultados concretos. Esta anomalía probablemente se deba al hecho de que los consumidores de terapia creen que han sido cuidados, reconfortados,

escuchados. En una sociedad cada día más fría, esto no es poco. También es cierto que la Sociedad Psicológica condiciona a sus sujetos para culparse a sí mismos, y que aquellos que más sienten la necesidad de una terapia suelen ser los más fácilmente explotables: los más solitarios, los más inseguros, los nerviosos, los depresivos, etc. Es fácil recordar aquí el viejo dicho: *Natura, sanat, medicus curat* (La naturaleza sana, el médico/consejero/terapeuta cura). Pero ¿dónde quedó lo natural en este mundo alienado, lleno de dolor y soledad, en el que nos encontramos? Ya no existe la posibilidad de rehacer el mundo. Si la terapia consiste en curar, qué otra posibilidad queda sino transformar este mundo, lo cual supondría, por supuesto, el fin de la 'sociedad de la terapia'. La Internacional Situacionista declaraba en 1963, con este mismo espíritu: "Antes o después, la I. S. debe definirse a sí misma como terapéutica". Por desgracia, conforme avanzó la década, las grandes causas comunitarias adquirieron una orientación específicamente terapéutica, principalmente cuando el espíritu de los sesenta se fragmentó en esfuerzos menores, más idiosincrásicos. La idea predominante en un principio de que "lo personal es lo político" dio paso a las preocupaciones meramente personales, mientras la derrota y la desilusión se imponían sobre el activismo ingenuo.

Nacido de las respuestas críticas al psicoanálisis freudiano, que dirigía sus miras hacia las fases más tempranas del desarrollo humano, durante la infancia, el Movimiento de Potencial Humano comenzó a mediados de los sesenta y se consolidó a principios de los setenta. Basado en el ego consciente postfreudiano, el Movimiento de Potencial Humano popularizó todo un menú de terapias, que incluía seminarios de crecimiento personal, técnicas de conciencia corporal y disciplinas espirituales orientales. Casi oculto por esa marea de soluciones parciales yace un elemento potencialmente subversivo: la noción de que la vida "puede ser un tiempo de posibilidades infinitas y gozosas", como lo expresaba Adelaide Bry. La necesidad de alivio instantáneo del sufrimiento psíquico fomentó una preocupación creciente por la dignidad y el pleno desarrollo del individuo. Daniel Yankelovich (*Nuevas Reglas*, 1981) vio la importancia cultural de esta búsqueda, concluyendo que, hacia finales de los años setenta, un ochenta por ciento de los americanos practicaba esta búsqueda terapéutica de transformación.

Pero los métodos privatizados del Movimiento de Potencial Humano, que alcanzaron su máximo nivel con la Sociedad Psicológica, fueron incapaces, obviamente, de cumplir sus promesas de ruptura duradera y real. Arthur Janov reconocía que "todos en esta sociedad sufren mucho", pero no planteó ninguna reflexión crítica sobre la sociedad represiva que provocaba este sufrimiento. Su técnica del Grito Primigenio se califica como la cura más ridícula de los años setenta. La promesa de plenitud y poder que ofrecía la cinesiología consistía fundamentalmente en tecnologías bioelectrónicas ideadas para socializar a la gente de acuerdo con una visión del mundo y un objetivo autoritarios. La popularidad de

grupos de culto como los Moonies recuerda a los procesos para los no iniciados: aislamiento, pérdida, expectación y sugestión; los lavados de cerebro y la búsqueda con connotaciones chamánicas son utilizados por ambos.

Hablando de manipulación psicológica intensiva, los Seminarios de Preparación de Werner Erhard fueron los más populares y, en cierto modo, el fenómeno más característico del Potencial Humano.

Su fundador hizo una fortuna ayudando a los adeptos a sus seminarios a "elegir convertirse en lo que son". Con la clásica fórmula de culpar a la víctima, Erhard llevó a la gran masa de sus seguidores a una aceptación casi religiosa de una de las mentiras básicas del sistema: sus discípulos eran dócilmente conformistas porque "aceptaban su responsabilidad", la responsabilidad de haber creado las cosas tal como son. La Meditación Trascendental se mercantilizó, ayudando a sus adeptos a lograr una incorporación pasiva en la sociedad. La supuesta utilidad de la Meditación Trascendental para ajustarse a los variados "excesos y tensiones" de la sociedad moderna era uno de los principales argumentos de venta a las empresas, por ejemplo.

Atrapados en un mundo extremadamente racionalizado y tecnológico, los investigadores del Potencial Humano buscaban el desarrollo personal, la proximidad emocional y, por encima de todo, la sensación de tener algún control sobre sus vidas. Los bestsellers de autoayuda de los setenta, como Poder, Tus zonas erróneas. Cómo tomar el control de tu vida. Automación, Buscando el uno y Rompiendo tus propias cadenas, insisten en el tema del control. La doctrina de la realidad como una construcción personal, requería un control claramente definido. Una vez más, la aceptación de la realidad social como presupuesto suponía que "un entrenamiento de la sensibilidad", por ejemplo, podía traducirse en una gran insensibilidad hacia la mayor parte de la realidad, dando lugar a una mayor alienación, mayor ignorancia y mayor sufrimiento.

El Movimiento de Potencial Humano llegó al menos a popularizar la idea del fin de las enfermedades, aunque fracasó, al no poder hacer realidad dicha promesa. El conjunto de nuevas terapias invadió de forma apabullante la vida diaria, entrando en competencia con el antiguo modelo 'científico' de comportamiento, principalmente freudiano. En cuanto a las expectativas terapéuticas, apareció una esperanza fundamental, más allá del pensamiento positivo o del confesionalismo vacío.

Una forma común de autoayuda, que representa claramente un avance respecto a la terapia tradicional bajo la dirección de un experto, y respecto al adiestramiento comercializado de masas, como las 'presentaciones' y 'seminarios', es el famoso 'grupo de apoyo'. Basados en la igualdad de los miembros del grupo y ajenos a toda comercialización, los grupos de apoyo para distintos tipos de dolencia emocional se han cuadruplicado en número durante los últimos diez años.

Cuando estos grupos no están basados en la sujeción del individuo a un 'Poder Superior' y en la llamada 'ideología de los doce pasos', como

ocurre con los grupos 'anónimos' (p. e. Alcohólicos Anónimos), proporcionan una gran fuente de solidaridad y trabajan contra el aislamiento y la alienación que supone tratar la enfermedad o la dolencia al margen del contexto social.

Si el Movimiento de Potencial Humano pensaba que era posible la creación de una nueva personalidad para transformar así la vida, la corriente de la Nueva Era se ajusta más al eslogan "Crea tu propia realidad". Si se tiene en cuenta que la desolación gana terreno a diario, parece deseable crear una realidad alternativa (el eterno consuelo de la religión). La Nueva Era, en vertiginosa expansión desde mediados de los ochenta, es en esencia una negación religiosa de la realidad, más determinante que la evasión psicologista reinante.

La religión se inventa un territorio de no alienación para compensar el actual; la filosofía de la Nueva Era anuncia el advenimiento de un tiempo de paz y armonía, que transformará radicalmente el inaceptable estado presente. Se trata de una religión sin exigencias, ecléctica, un sustituto al materialismo donde vale cualquier bálsamo, cualquier sinsentido oculto: canalización, curación con cristales, reencarnación, rescates realizados por OVNI, etc. "Es cierto si tú lo crees".

Todo va bien, al menos mientras marche conforme a lo que ordena la autoridad: la ira es perjudicial y la 'negatividad' es una circunstancia que hay que evitar a toda costa. Se supone que la Nueva Era tiene sus raíces en el feminismo y la ecología; pero también el movimiento nazi tuvo su origen en los trabajadores militantes (recuérdese el Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes). Lo cual nos lleva a la principal influencia de la Nueva Era, Carl Jung. Es desconocido o resulta irrelevante para estos buscadores de la felicidad suprema que no 'juzgan' el hecho de que, en su intento por resucitar todas las viejas creencias y mitos, Jung no era tanto un psicólogo como una figura de la teología y la reacción. Es más, como presidente que fue de la Sociedad Internacional de Psicoterapia entre 1933 y 1939, dirigió su sección alemana, estrechamente relacionada con el movimiento nazi, y coeditó el Boletín de Psicoterapia junto con M. H. Göring, primo del Mariscal del Reich del mismo nombre.

Desde la aparición de Condiciones fronterizas y narcisismo patológico (1975) de Otto Kernberg, y de La cultura del narcisismo de Christopher Lasch (1978), ha ido tomando fuerza, aparentemente, la idea de que 'los desórdenes de la personalidad narcisista son el epítome de lo que nos sucede a todos, y representan la 'estructura subyacente' de nuestra era. Narciso, la imagen del amor a uno mismo y de la constante búsqueda de satisfacción, ha reemplazado a Edipo, con sus componentes de culpa y represión, como el mito de nuestro tiempo; esta corriente ha sido proclamada y aceptada más allá de la comunidad freudiana. Este cambio, que se viene produciendo desde los años sesenta, parece guardar mayor relación con la búsqueda del autodesarrollo del Potencial Humano que con la de Nueva Era, cuyos devotos se toman sus propios deseos menos

en serio. Las fórmulas comunes de la Nueva Era, tales como "tú eres infinitamente creativo", "tú tienes un potencial ilimitado", pecan de promover entre aquellos que dudan de sus capacidades de cambio y crecimiento un deseo de satisfacción vago, vacunado contra la ira. Aunque el concepto de narcisismo resulta algo escurridizo clínica y socialmente, a menudo se manifiesta de un modo tan agresivo que asusta a los partisanos de la autoridad tradicional.

Debemos añadir que la preocupación del Potencial Humano por "conectar con los propios sentimientos" no era, ni mucho menos, tan fuertemente autoafirmativa como la del narcisismo, donde los sentimientos, principalmente la ira, son más poderosos que cualquier búsqueda de autoafirmación.

La cultura del narcisismo de Lasch, donde el autor hace un análisis social de la transición de Edipo a Narciso, todavía tiene una extraordinaria influencia; se le ha dado un gran eco y mucha publicidad por parte de aquellos que lamentan este alejamiento del sacrificio interiorizado y del respeto hacia la autoridad. El 'nuevo izquierdista Lasch demostró ser un freudiano estricto y profundamente conservador, con su mirada nostálgica hacia los días de la conciencia autoritaria apoyada en una fuerte disciplina social y paternal. No hay huellas de rebeldía en la obra de Lasch, que se acoge al orden represivo existente como la única moralidad disponible. De igual modo, Neil Postman muestra su agrio rechazo a la personalidad narcisista "guiada por el impulso", en *Divirtiéndonos hasta morir* (1985). Postman moraliza sobre el declive del discurso político, que nunca más será "serio", sino "marchito y absurdo"; una circunstancia causada por la actitud comúnmente extendida de anteponer "el divertimento y el placer" a "un compromiso serio con lo público". Cabe mencionar también a Sennett y a Bookchin, dos radicales que contemplan la retirada

narcisista del marco político actual como cualquier cosa menos positiva o subversiva. Pero hasta un freudiano ortodoxo como Russell Jacoby reconocía que en la corrosión del sacrificio, "el narcisismo abriga una protesta en nombre de la salud y la felicidad individuales", y Gilíes Lipovetsky consideraba que el narcisismo francés había nacido durante las revueltas de mayo del 68.

De modo que el narcisismo es algo más que la ubicación del deseo en uno mismo, o la necesidad de mantener la identidad y la autoestima. Cada vez hay más gente 'narcisistamente preocupada; esto es producto de la falta de amor, de la alienación extrema de una sociedad dividida y de su empobrecimiento cultural y espiritual. El narcisista posee un profundo sentimiento de vacío, unido a una rabia sin límites y oculta a menudo bajo la superficie, causada por la sensación de dependencia que provoca una vida de dominación.

La teoría freudiana atribuye el rasgo de la rebeldía a un inmaduro "estancamiento en el erotismo anal", ignorando por completo el contexto social; Lasch expresa su miedo al "resentimiento e insubordinación" narcisistas, con una defensa paralela de la existencia opresiva. El deseo

iracundo de autonomía y valoración propia trae a la mente otro conflicto de valores que se relaciona con el valor en sí mismo. En cada uno de nosotros habita un narcisista que quiere ser amado por sí mismo y no por sus capacidades, ni siquiera por sus cualidades. Valor de por sí, intrínseco, una orientación peligrosamente antiinstrumental, anticapitalista. Para un terapeuta como Arnold Rothstein, "esta expectativa de que el mundo nos gratifique, sólo porque lo deseamos" es repugnante. Prescribe un largo tratamiento de psicoanálisis que, en última instancia, permitirá una aceptación de "la relativa pasividad, el desamparo y la vulnerabilidad implícitas en la condición humana".

Otros autores han visto en el narcisismo el ansia por un mundo cualitativamente diferente. Norman O. Brown se refería a su proyecto de "unión amorosa con el mundo"; la feminista Stephanie Engel ha argumentado que "la llamada al recuerdo de la dicha narcisista original nos empuja a un sueño de futuro". Marcuse veía el narcisismo como un elemento esencial del pensamiento utópico, una estructura mítica que celebra y anhela la plenitud. La Sociedad Psicológica ofrece, por supuesto, todo tipo de comodidades (desde ropa y coches hasta libros y terapias) para cada estilo de vida, en un esfuerzo vano por mitigar el apetito dominante de autenticidad. Debord afirmaba acertadamente que cuanto más cedamos al reconocimiento de nuestro yo en las imágenes predominantes de las necesidades, menos entenderemos nuestra propia existencia y nuestros deseos. Las imágenes que la sociedad nos proporciona no nos permiten sentirnos reconfortados como parte de esa sociedad, en su lugar nos invade una furibunda y ansiosa sensación de desorientación y negación, que convierte el 'narcisismo' en una configuración subversiva del sufrimiento.

Hace dos siglos, Schiller hablaba de la "herida" que la civilización ha infligido a la humanidad moderna: la división del trabajo. Al anunciar la era del "hombre psicológico", Philip Rieff distinguía una cultura "donde la técnica está invadiendo y conquistando al último enemigo: la vida interior humana, la misma psique". En la cultura de nuestra era burocrática e industrial, el delegar en expertos para que interpreten y evalúen la vida interior es el logro más maligno y opresor de la división del trabajo. Conforme nos hemos ido alienando de nuestras propias experiencias, que son procesadas, estandarizadas, etiquetadas y sujetas a un control jerárquico, surge la tecnología como el poder oculto tras nuestra miseria y como la principal forma de dominación ideológica.

De hecho, la tecnología ha llegado a reemplazar a la ideología. La fuerza que nos deforma se manifiesta constantemente, mientras que las ilusiones son expulsadas mediante el sufrimiento.

Lasch y otros pueden ofenderse e intentar ignorar la naturaleza exigente del espíritu 'psicológico' contemporáneo, pero para muchos está cobrando importancia, aun cuando el resultado sea igual de confuso.

Así la Sociedad Psicológica puede estar fallando al desviar, o incluso demorar, el conflicto mediante su pregunta favorita, "¿puede uno cambiar?". La pregunta real es si podemos obligar a cambiar al "mundo

que refuerza nuestra incapacidad para cambiar", hasta que resulte irreconocible.

## Otear el futuro, entrevista a John Zerzan.

*por Charles Hammer, Jesús Sepúlveda y Michael Wood.  
Traducción: Jesús Sepúlveda.*

John Zerzan es un escritor y pensador político que vive en Eugene, Oregón, Estados Unidos, y cuyo papel en la radicalización de las comunidades anti-autoritarias de su país durante la última década es de primordial importancia.

Esto le ha significado hostigamientos del FBI y amenazas de muerte. El grupo en el que participa -;Anarchist-Action Collective (Colectivo de acción anarquista)-; publica regularmente dos periódicos: Revolt! y The Black Clad Messenger.

Los diarios L.A. Times, Wall Street Journal y El País de España, así como la revista Spin y la cadena de televisión CBS, publicaron artículos o realizaron programas centrados en los anarquistas de Eugene después de las protestas contra la Organización Mundial de Comercio en noviembre de 1999.

Elements of Refusal (Elementos de denegación) fue el primer libro de Zerzan, una colección de ensayos reeditada en 1999 por la editorial Columbia Alternative Library. En 1994 la editorial Automedia publicó su colección Future Primitive (Futuro primitivo), libro fundamental del pensamiento anarco-primitivista.

Zerzan colabora regularmente en la revista Anarchy: A Journal of Desire

Armed (Anarquía: un diario del deseo armado).

*Este reportaje fue realizado para la revista Helicóptero el 20 de noviembre de 1999 en la casa de uno de los entrevistadores, justo una semana antes de que comenzaran los enfrentamientos en Seattle.*

**CH (Charles Hammer):** ¿Cómo caracterizarías el desarrollo de tu propio pensamiento acerca de la vida humana, la política y la sociedad desde tus años de universidad hasta ahora?

**JZ(John Zerzan):** Bueno, tengo cincuenta y seis años, así que ha pasado mucho tiempo desde entonces. No pensé que en los ochenta iba a pasar tanto tiempo leyendo textos de antropología. En los sesenta, cuando fui organizador sindical, estuve muy influenciado por las formas en que las cosas, de acuerdo a la política de la época, funcionaban organizacionalmente. Había algunas actividades feroces en las calles, pero a nivel de las fábricas la gente estaba muy temerosa de actuar. El partido de los Black Panther (panteras negras) nos preguntaba cómo organizar a los choferes de buses. Yo podía pasar hablándomela. Uno ve un problema tras otro y te preguntas cómo funciona todo esto. He pasado por diferentes permutaciones y espero aún estar abierto para aprender otras nuevas. Fui "maoísta" por un tiempo, pues estaban en las calles y yo pensé "¡Eso es!" Y luego, "¡Oh no! Después de todo esta ideología no es muy veloz que digamos". En realidad, en ese período creía en la teoría de Rudi Dutschke sobre la "gran marcha a través de las instituciones". Esa era nuestra teoría de sindicato independiente en la que trabajábamos. No sabíamos mucho acerca de lo que eso había significado para los alemanes. Sin embargo, yo estaba convencido de que si no se trabaja dentro, no hay efecto en la sociedad. ¿La gente afuera en las calles, bueno, qué van a hacer afuera en las calles? Pensaba que se tenía que atacar la cosa desde adentro y subvertir el sistema por medio de una gran marcha a través de las instituciones. Ahora estoy bastante alejado de todo eso, completamente.

**CH:** ¿Y esto es lo que motivó tu compromiso sindical?

**JZ:** Sí. Cuando estaba en San Francisco formamos un sindicato independiente. Tuvimos que hacerlo porque el principal sindicato estaba totalmente podrido. Con los años se ven cosas que te enseñan. En este caso fue un viejo llamado Donnally. Aún recuerdo su pinta. Yo era bastante joven en ese tiempo. Fue despedido diez minutos para las cinco el día en que se iba a jubilar, así no tendrían que pagarle pensión. Fue increíble. El condado de San Francisco hizo eso. Diez minutos para las cinco. Esto fue el sesenta y seis. Y todo el mundo fue al sindicato. O sea, ¡por dios! No había nadie que no creyera que eso había sido una maldad increíble. El tipo era un viejo trabajador que había pasado treinta años como asistente social. Nosotros también teníamos trabajadores de la salud en el sindicato. De todos modos lo dejaron cesante diez minutos para las cinco, así no tendrían que pagar. Pero, ¡él nunca había hecho nada! No era ningún militante. Incluso si lo hubiese sido lo que hicieron fue criminal. El sindicato dijo: "Bien, es una pena, ¿qué se le va a hacer?" Así fuimos forzados a formar un sindicato. Ellos nunca iban a hacer nada al respecto. Eso era muy militante. Nosotros siempre teníamos sit-ins y todo lo demás. No sé si hay alguna hebra o coherencia en algunas de esas cuestiones que saltan a la vista. Uno únicamente trabaja con ellas. Recuerdo que escribí en los 70 acerca de .... ;lo que llamo "material de ruptura": inclinación social, alienación, cosas que se ven en la sociedad, en las escuelas o donde sea que haya insalubridad. Justo hace poco recuerdo que estaba pensando en eso y en lo académico que me pareció en ese tiempo. O sea, en el sentido de estar conmovido, no en el sentido escolástico. Escribir sobre eso ahora, es lo mismo, pero .... ;de modo personal, me agita enormemente. Todo pasa. Es algo que se escribe, pero en la medida en que se hace peor y peor, uno no está sólo escribiendo sino que lo está viviendo y viendo en todos lados donde mira.

**JS (Jesús Sepúlveda):** ¿Este "material de ruptura" también se manifiesta en lo que llamas desórdenes sico-genéticos?

**JZ:** Sí, la gente se está volviendo alérgica a la sociedad. No es tanto la toxina particular, sino la naturaleza masiva de la alienación. Hace dos años reseñé el libro de Elaine Showalter *Hysterical Epidemics and Modern Culture* (Epidemias histéricas y cultura moderna). Ella menciona como seis problemas sico-sociales: el síndrome de la guerra del Golfo, la memoria recubierta, el síndrome de fatiga crónica, etc.. Dice que no hay ninguna cosa psicológica detrás de ellas. Eso demuestra que el asunto es mucho más profundo.

**JS:** ¿No crees que es una de las razones por la cuales lo chicos se desquician? Especialmente en los Estados Unidos, donde le disparan a la gente en las escuelas. Y quizás es porque ellos son los únicos que no han internalizado la herencia cultural de la sociedad de control. Por lo mismo, la reacción de ellos es la reacción de la parte más salvaje de la sociedad.

**JZ:** Ellos parecen estar fuera de ese control.

**JS:** Y por esa razón están reaccionando violentamente contra los sitios de adoctrinamiento cultural: las escuelas.

**MW (Michael Wood):** Si tú lees los diarios de Kip Kinkel [un estudiante condenado por asesinato en la balacera de un colegio en Springfield, Oregon] -;fueron publicados parcialmente en los periódicos- uno no puede dejar de sentirse afectado por un sentido de profunda alienación.

**JS:** Bueno, ¿no crees que eso es un síntoma de cómo este país se desmorona? Y digo esto porque me parece que aquí uno encuentra niveles de alienación que no existen en otros lados.

**JZ:** Parece que es así. Ellos se gastan billones en todos esos diferentes programas que no significan nada. No funcionan.

**CH:** Yo quería preguntarte qué piensas del uso de la tecnología en la



revolución contra el capitalismo industrial. En el Manifiesto comunista Marx da por hecho que los productos del modo de producción capitalista deben ser usados contra el sistema. ¿Qué piensas del uso de las herramientas que uno mismo pueda hacer para golpear a la maquinaria? ¿Tienes opinión o eso es algo que no te incumbe?

**JZ:** Esto es una impresión general. Tempranamente Marx tuvo un gran interés en los medios de producción, per se, esto es, en lo que es la tecnología. Para ponerlo crudamente, su énfasis se dirigió más hacia cómo obtener el control de los medios de producción: qué clase los posee y cómo la otra clase se los expropia. No es que eso fuera todo a lo que él se refiriera. Parece que cambió de un área más difícil a una que tal vez podía manejar mejor. Esperaba, al menos que se pudiera obtener el control de los medios de producción para el proletariado. Era la mejor salida a la que se pudiera aspirar. Incluso se cuestionó si esa era realmente la última respuesta. Sin embargo, yo creo que allí hay una materia temática más profunda que Marx pareció abandonar extensivamente.

**CH:** ¿Tiene eso que ver con lo simbólico?

**JZ:** Bueno, yo creo que sí. No sé adónde podría haber llegado Marx, pero ¿qué es la tecnología? De nuevo la cuestión es la división del trabajo. Es una tremenda banalidad. ¿Se acepta o no? ¿Se acepta la domesticación o no? Realmente esas son las dos cosas que la llamada crítica "primitivista" problematiza .... ;rehusa. Más tarde se llega a la cuestión de Marx: ¿Cómo se hace efectivo eso? ¿Cómo uno se apodera de los medios de producción? Digamos que son dos cosas diferentes. Aunque luego se llega a una cuestión más táctica. La gente ve la necesidad de actuar por integridad y por una relación entre si y el mundo natural que eventualmente va a ser capaz de sobrevivir. Creo que comienza a haber un interés en esto, en términos utópicos o ultra extremos, como ciertamente así lo es. La cosas se están poniendo tan mal que llevan a la

gente a pensar más profundamente. Si no estuvieran poniéndose así de mal no seríamos llevados a mirar las cosas de esta forma. Después de los sesenta, el movimiento fue derrotado porque en realidad no estábamos en el meollo de las cosas. No olvidaré nunca la vez que estaba viviendo en Newport, Oregon, justo después de haberme mudado desde San Francisco. Allí trabajé de mesero como seis meses. Unos amigos vinieron desde Seattle a verme. Manejamos a las afueras de la ciudad para nadar en un lago. Entonces alguien dijo de modo casual: "sabes que el concepto de revolución parece estar completamente" -;se me olvidó qué, pero era algo así como "vacío" o "totalmente inadecuado" -o algo por el estilo. Yo pensé para mis adentros dos cosas. Por un lado estaba pensando: "Ah, eso me molesta y no me gusta", pero la otra parte de mi estaba pensando, "bueno, de algún modo eso es correcto", aunque no tuviera idea de cómo. Entonces no pensaba en estos términos. En cierto sentido me impresionó que la última intuición fuera verdadera aunque me resistiera a ello. Por una cosa muy simple, uno se involucra en un cierto nivel y quiere creer que eso es auténtico y suficiente. Y luego uno piensa, "tal vez no lo es". Entonces hay que repensar todo. Yo creo que esa es la razón por la cual alguna gente en este país empezó a repensar todo en los setenta. "¿Qué significa realmente la revolución? ¿Cambiará las cosas lo suficiente? ¿Es eso bastante?" Pienso por ejemplo en la gente de Fifth Estate [una revista anarquista]. Y en Fredy Perlman. ¿Conocen algo del trabajo de Fredy Perlman? El murió en los ochenta. Era amigo de los de Fifth Estate y escribió Against His-story, Against Leviathan (Contra su-historia, contra el Leviatán). El fue uno de los primeros que empezó a ver este cambio. Nosotros estábamos recién fijándonos en gente como Jacques Ellul y también Marshall Sahlins en antropología, y empezando a escarbar en un nivel más profundo de la situación.

**CH:** ¿Cuando dices "nosotros" a quiénes tienes en mente?

**JZ:** A un pequeño círculo de gente desconectada. Jacques Camatte en Francia, que era un comunista-leninista convertido en hippie. El empezó

cuestionando una gran cantidad de cosas. Y puso otras tantas en pie. Tiene un ensayo titulado "Organización" en el que concluye que la organización política es una estafa. Por cierto los de Fifth Estate estaban pasmadísimos con esto porque ellos eran parte de la nueva izquierda. Pensaron que "eso era muy extremo aunque pareciera cierto". Realmente fue Perlman uno de los primeros en aceptar esto. También la cuestión de la industrialización es una clave. Además hay algunos académicos que realmente han entendido parte de esto. Sidney Pollard fue capaz de ver que hay una intencionalidad en el sistema de las fábricas. Para ponerlo en términos generales, no es una cuestión sólo económica. El sistema tiene que disciplinar a la población. Como el capitalismo no podía resolver su problema de control, empezó a centralizar a la gente en las fábricas. Allí hay que obedecer al reloj. Se puede hacer sonar el látigo de muchas formas. El proletariado llega a ser incapaz de hacer algo en la medida en que el sistema de las fábricas se desarrolla, de ahí que esté inmovilizado. Ese fue uno de los principales problemas -;y más obvios- que tuvimos con la aproximación marxista.

**MW:** Con el auge de la industrialización también vemos la estandarización de la educación y la policía moderna, lo que parece entrenar a la gente para las ramificaciones de la industrialización .... ;la forma en que concebimos el tiempo. A propósito de tu crítica de la civilización y el tiempo, ¿cómo negocias las conversaciones diarias y los entendimientos teóricos?

**JZ:** Me afecta mucho estar sujeto al tiempo. No sólo en relación a la cultura en general, sino que en relación a mí mismo. Esa es una de las diferencias, digamos, entre este lugar y lugares menos robotizados o artificiales. ¡Imagínate cuán programados estamos! Simplemente la máquina está dentro de nosotros. En cierto grado Michael Foucault habla de esto. Todas estas instituciones tienen que ser disciplinarias, o sea, la sociedad carcelaria.

**JS:** Y también nos movemos de una sociedad disciplinaria nacional a una sociedad de control transnacional: todo el proceso de globalización. ¿Cuáles crees tú que son las implicaciones del actual momento en que el capital, en su expansión imperial, está aniquilando al medio ambiente, y al mismo tiempo el anarquismo opera como un movimiento de resistencia global? En la medida que el capital se expande también crea su propia resistencia. ¿Cómo ves la posibilidad de articular un movimiento que pueda operar globalmente?

**JZ:** Me alegra ver que se esté desarrollando, pero me parece que aún hay mucho que avanzar.

**JS:** ¿No crees que la gente esté teniendo una reacción anti-sistémica en diferentes lugares del mundo? Por cierto esto no es algo planeado. Es una reacción espontánea contra la transnacionalización impuesta por la sociedad de control.

**JZ:** Claro que sí. Ciertamente la globalización engendra resistencia adonde sea que llegue y llega a todos lados. Creo que está conectada a la división del trabajo, sólo que es una división internacional del trabajo. Es la misma lógica. Es el mismo desenvolvimiento de lo que ya estaba muy presente al comienzo de todo. Es imposible no verla como una falta de misericordia o empobrecimiento en cada nivel prácticamente, y en todos lados. Por lo mismo, la resistencia se crea. Uno no se puede escapar de ella. La única otra alternativa es rendirse. Uno está forzado a luchar. Para mí, las reacciones contra la OMC (Organización Mundial de Comercio) clarifican la bancarrota del punto de vista de la izquierda liberal. Estoy completamente asombrado con lo que sale a la luz. En todo caso, en general tengo una muy mala opinión de todo eso. Parece que siempre habrá gente superficial y reformista, sin importar lo que pase, sin importar cuán iluminadoramente obvias lleguen a ser las cosas. De acuerdo a lo que he visto, parece que para los izquierdistas liberales la principal meta concerniente a la OMC es retornar a una versión del

sistema un poco anterior a la que tenemos ahora. ¿Y eso qué sentido tiene? No se quiere llegar a las raíces del problema. No se quiere reconcebir el todo. No se quiere hacer pedazos raíz y rama. De esa bancarrota, hablando del desarrollo internacional, pienso que se llegará rápidamente a lo que sea necesario. Se tiene que tener una visión y crítica mucho más profunda para luchar contra el todo y deshacerse de él. Es vano si uno lucha únicamente contra excesos diferentes de diferentes estados. ¡Es un gasto de energía absurdo! Ni siquiera puedo imaginar a alguien que piense que eso sea suficiente o tenga algún sentido. Y claro, eso es lo que la izquierda liberal tiene en mente con toda esta cosa que ellos mismos inflan. Es increíble, no quieren cambiar nada. De hecho, aparentemente ni siquiera quieren ganar de modo táctico.

**CH:** ¿Tienes en mente algo en particular, por ejemplo, un movimiento en la llamada izquierda que es .... ; indigna?

**JZ:** Bueno, no he visto nada que no lo sea. Las tonterías que leo y las cosas que veo pegadas en las paredes de las tiendas fotocopadoras son igualmente patéticas. Uno sabe la razón, me imagino. No se puede organizar auténticamente a la gente, lo que para mí significa que no se puede manipular a la gente. Que la persona ordinaria no sea capaz de comprender esto o no quiera oír aquello, no es razón para que siempre sea rebajada. "Fin al dominio corporativo", es sólo "fin al dominio corporativo". Es la vieja cantinela en la cual no quieren realmente deshacerse de las compañías corporativas. Ellos quieren refrenarlas un poco con alguna estructura de reforma burocrática. Sin mencionar el capital. Sin mencionar la tecnología. Sin mencionar la civilización. ¡Hablando de no raspar la superficie! Para nosotros parece que no se puede ser más débil o tonto. Y yo no entiendo cómo hay gente que pueda pensar de esa forma. Dicen: "bueno, esa es la manera como vemos las cosas". ¡Ridículo!

**MW:** Eso trae a colación un punto interesante. Cualquier forma de

resistencia parece estar sujeta a la cooptación de la máquina capitalista transnacional. Cualquier canción "rap" sobre atentados contra la policía está ahora en un disco compacto de Sony. La entera idea del "futuro primitivo" también ha llegado a ser cooptado como una moda. Ahora además es un término para describir una cierta corriente de moda.

**JZ:** Bueno, por eso es que es necesario ser ilegal, por un lado. No creo que se pueda cooptar la destrucción a la propiedad muy fácilmente. No veo cómo ellos van a hacer eso. Creo que tú tienes toda la razón. Se convierte en moda y se convierte en un modismo. Se convierte justamente en otra forma de venta. Como los "punk". Uno se puede comprar una polera rasgada y colgar broches. Se puede ir a los clubs y todo lo demás. Por cierto que si todavía es un show, siempre se puede hacer eso. Pero y si no lo es, ellos no pueden cooptar nada. No creo que haya habido cooptación el 18 de junio [día de la protesta internacional para "reclamar las calles" que se convirtió en una confrontación de horas entre la policía y los anarquistas de Eugene, Oregon]. Y esa es la razón por la cual algunos fueron encarcelados .... ;Ese es el otro lado de la moneda. Este no va a ser un camino fácil. No se puede sólo ir y comprar cualquier cosa para estar tranquilo.

**JS:** En La sociedad del espectáculo Guy Debord describe cómo la vida social contemporánea está mediatizada por imágenes. ¿Cuál es tu relación con los situacionistas?

**JZ:** Bueno, estuve muy influenciado por los situacionistas, a finales de los sesenta y principio de los setenta. Creo que la idea del espectáculo es un concepto muy instructivo y muy mordaz. El libro en sí mismo es demasiado marxista para mí. No se distancia lo suficiente. Pero la idea principal de que la vida cada vez es sólo una representación, me parece extremadamente importante. Aconseja en qué dirección ir. No es algo que sólo se puede contemplar o consumir o ser parte pasiva. Estoy muy influenciado por Debord y he leído todo su trabajo.

**CH:** Tu primer ensayo en Future Primitive se apoya en la Dialéctica de la ilustración de Horkheimer y Adorno. En la Dialéctica de la ilustración la represión y la cosificación parecen ser funciones de la experiencia del terror o mana. ¿Crees que el terror es un fenómeno natural o una construcción social? No tienes que escoger ninguno. Pero, ¿realmente se ve la experiencia del terror como antecedente para el desarrollo del comercio simbólico? Tengo la impresión que así es cómo Horkheimer y Adorno lo rastrearán, aunque no estoy seguro de que así sea. Me pregunto, ¿cómo es eso posible, cómo uno es lo bastante autoconciente para estar aterrado sin tener desde ya un orden simbólico estructurado?

**JZ:** Creo que has dado en el clavo. Uno se pregunta si es que Adorno y Horkheimer hubiesen tenido la etnología habrían llegado a las mismas conclusiones. En otras palabras, creo que ellos pensaron que el dominio sobre la naturaleza era necesario, de otro modo estaríamos dominados por ella al grado que ni siquiera seríamos capaces de mantener una sociedad. Parece que ellos aceptan eso como algo dado. Pero la etnología dice que esa no es la forma en que ocurrieron las cosas. Horkheimer y Adorno tenían más o menos una visión de las cosas Hobbesiano y a mí me parece que ese es todo el eje del asunto. No llegaron lo suficientemente lejos. Reverencio su trabajo. Pero no pensaron que la evidencia mostrara algo diferente, digamos que, básicamente creyeron que Hobbes estaba en lo correcto. Hobbes, por supuesto, es un gran apologista de la civilización. Pero la contra-revolución, Sahlins y todos aquellos, en los sesenta, ha triunfado al traer un nuevo paradigma: en realidad antes de la civilización la gente tenía una situación muy agradable. El modelo pasado en relación a cuán precarias eran las cosas es evidentemente falso. El asunto de Horkheimer y Adorno es muy lógico. Para mi mente, ellos toman los hechos según los entendieron, esto es, del terror y la necesidad de dominar la naturaleza. Me asombra que ellos hayan llegado tan lejos como lo hicieron. Una vez que se corrija ese punto de vista se puede ir incluso más allá. De todos modos la razón instrumental y todo el resto no tiene mucho fundamento en la necesidad. A mí me parece que la

evidencia etnológica arranca toda justificación de dominación. Y por supuesto eso se somete a la pregunta de, bueno "¿y qué? No hay forma de volver atrás". Pero eso es otra cosa. Se entiende lo que digo ¿no? Si el cambio de paradigma es válido, entonces hay algo en el corazón de la Dialéctica de la ilustración que lo niega. Ellos creían en eso porque pensaron que era cierto. Pero qué tal si no lo es .... ;

**CH:** Por tanto tú los ves aún teniendo una concepción Hobbesiana del estado de la naturaleza. En la Dialéctica de la ilustración el orden simbólico sale a la luz de la experiencia de la violencia. ¿Estás de acuerdo con eso? Estoy pensando en mana y cuando digo "violencia" hablo de terror. Ellos tienen la imagen de una figura que tiene cierta clase de experiencia de exceso. Cuando hay terror es cuando el proceso de cosificación comienza. Y entonces es cuando la mediación empieza. ¿Me imagino entonces que tu punto es que no estás seguro que tenga sentido predicar la cosificación basada en el terror?

**JZ:** Bien, sí, en la medida en que el mecanismo de producción de terror no exista. Al menos no en términos de pavor: la fuerza de la naturaleza. Primero es necesario romper con esto. Pero todo el mundo ha pasado por ello. No sólo la ilustración. Por supuesto Freud y -;o sea, ¿quién no? Seguro que funciona para mí en términos de que estructura mi propia aproximación. Si hubo uno o dos millones de años donde todo era bastante amable, y luego, ¡cresta! Sólo eso basta para despedazar todas las racionalizaciones de la civilización. Empezando con la división del trabajo y la domesticación y luego todo el resto. Luego se tiene la religión, los ejércitos, la esclavitud, la policía, etcétera. Ese es la crema de la torta. Está fundado en algo más profundo en el sentido que pienso que la división del trabajo es lo que lleva a la simbolización. Y así parece ser empíricamente. No se ven culturas simbólicas donde no hay división del trabajo. Ni siquiera es una cuestión teórica. Por uno o dos millones de años no hubo arte. Y claro, la gente tenía inteligencia. Vivían en comunión con la naturaleza. No tenían violencia organizada. Todavía me

rasco la cabeza pensando, "wow", qué emocionante y diferente mirada a las cosas. Horkheimer y Adorno no sabían eso, así que es muy impresionante que hayan llegado tan lejos como lo hicieron.

**MW:** Parece muy especulativo hablar sobre las sociedades paleolíticas como un ideal. ¿Acaso no hay evidencia que sugiera que hubo formas básicas de división del trabajo entre edad y género en las sociedades recolectoras y cazadoras paleolíticas? ¿Por ejemplo, acaso no han encontrado en algunos sitios esqueletos de mujeres y niños con canastas, pero ningún esqueleto de adultos masculinos con canastas?

**JZ:** No creo que nadie esté tratando de decir que hubo cero división del trabajo. Algunas de esas cosas no han sido resueltas. Por ejemplo, los grandes depósitos de huesos fosilizados que fueron encontrados hicieron pensar por mucho tiempo que desde el principio hubo una gran cantidad de caza de animales salvajes. Eso fue refutado cuando descubrieron que era más probable que fueran arroyos que transportaban los huesos y los depositaban en algún sitio. No eran cazadores amontonando una gran pila, tal como ellos han exterminado casi todo. No fue así en absoluto. La cuestión de la caza y la recolección ahora parece estar más abierta. Por un tiempo pareció que no hubo mucha caza hasta hace muy poco. Ahora parece que no fue así. Hay algunas áreas de la literatura que parecen no fueron del todo en blanco y negro. Ciertamente siempre hay alguna división del trabajo, aparentemente. Y algo de eso, me imagino, es inevitable. O sea, solamente las mujeres dan a luz. Si uno es viejo hay ciertas cosas que no se puede hacer. Me imagino que quizás siempre hubo algún mínimo de división del trabajo socialmente construido. Pero algunas de estas cosas son más obvias. Por ejemplo, cuando la gente dice: "Bueno, cuando tú valorizas, haces de lo primitivo un asunto completamente maravilloso. Pero, ¿qué hay de la caza de cabezas y del canibalismo y de la esclavitud?" El punto es que uno también puede encontrar eso en otros lados, tal vez con una o más excepciones. Antes de la domesticación no se tenía nada de eso. Cuando hay agricultura se

puede encontrar violencia y represión social. No de modo universal, pero por cierto en términos generales. No obstante, hasta que no surgiera la domesticación nada de eso existía. Así, una clase de cambio social básico trae otro. Como lo entiendo, no hay ejemplos de violencia organizada antes de la domesticación. Pero eso no significa que no hubiese ninguna violencia interpersonal. Seguro debe haber habido esa clase de violencia. Apuesto que no mucha. En otras palabras, no es bueno tratar de decir ni declarar de modo amplio que "no había nada de intolerancia". Pero no se tiene que ir tan lejos para suponer que lo predoméstico es muy importante.

**JS:** La violencia indiscriminada extendida en la sociedad norteamericana parece estar relacionada a la sociedad de control neoliberal. Hace poco estábamos hablando de eso en términos de las balaceras en las escuelas. También encontramos diferentes movimientos de resistencia a la globalización sin organización internacional. ¿No crees que en este escenario los grupos neo-fascistas que gustosos usarían la violencia contra todo el mundo- en realidad están creciendo al mismo tiempo que los movimientos de resistencia al sistema? Por supuesto, los fascistas ponen esto en términos de una retórica nacionalista. ¿Cómo evalúas la situación en relación ya sea al odio, la violencia o la autodefensa contra el Estado?

**JZ:** Bueno, de algún modo estoy optimista con la posibilidad de establecer algunas conexiones al menos con grupos de tipo miliciano. De hecho, creo que el próximo verano la segunda conferencia anarquista del noroeste va a realzar ese punto. Un par de personas ya están trabajando en eso por esa misma razón: tratar de tener cierta comunicación y descubrir, y quizás construir, algo sobre la base de acuerdos comunes. Es muy difícil acceder a información de este tipo. Pero hay algunos grupos que al menos están abiertos a un punto de vista anarquista. No tengo gran cantidad de información. Pero creo que es algo sorprendente que hayan tan pocas reacciones de ultra derecha. Tal vez estoy equivocado,

pero francamente no veo eso como una gran amenaza. Por un lado estoy contento que vayamos a tratar este asunto en la conferencia. Estoy en contacto con alguna gente. Hay una revista de Tulsa, Oklahoma, de orientación miliciana, llamada Paper Tigers (Tigres de papel). El editor es un anarquista. Ellos están en contacto con grupos milicianos que no son derechistas. Son anarquistas como nosotros.

**CH:** ¿Estás también pensando en los grupos de liberación de los animales y de la tierra?

**JZ:** No, ni siquiera estaba pensando en ellos, quienes obviamente están de nuestro lado, por decirlo de algún modo. Sino más bien en tipos de milicias de sobrevivientes.

**JS:** Tú esperas que las cosas tomen un rumbo distinto, pero detrás de ese deseo hay una visión utópica. En este sentido, ¿cómo coordinas este pensamiento utópico con la percepción del tiempo? ¿Cómo pones estas dos cosas juntas?

**JZ:** Primero que nada, tiendo a ver la materialidad del tiempo como sinónimo casi completo de alienación. Me parece que se puede medir uno y otro casi exactamente: mientras más sentido y presencia del tiempo haya, más se coloniza. Sólo tengo dos ensayos al respecto, pero siempre el tema me ha fascinado. Esa es otra forma de describir el cambio. En otras palabras, quizás otra manera de juzgar hasta dónde un mundo liberado se recrea o establece es viendo en qué medida uno se deshace del tiempo. Y si uno no está haciendo eso no está atacando el motivo más profundo: lo que hay detrás de todo. Pienso que para la gente eso se está volviendo bastante claro. O sea, en realidad no es discutido en esos términos, pero ¿quién no está completamente estafado, penetrado y colonizado? Uno nunca está viviendo realmente en el presente en oposición a lo que muchos antropólogos han dicho: en lo primitivo no hay nada sino presente. Es cualitativamente diferente en su forma

fundamental. No hay nada más fundamental que eso. Todas las otras ramas de las distintas alienaciones vienen del intento de conceptualizar el tiempo: la progresión.

**JS:** Por lo mismo, ¿una utopía posible sería algo así como hacer eterno el presente?

**JZ:** Exacto. ¿Qué clase de mundo se necesitaría para hacer eso? Y luego, hacer .... ;lo que sea necesario.

**MW:** Cuando se habla de utopías, se está desde ya implicado en una teleología, una noción que es un mejoramiento sobre .... ;¿algo? Sobre el pasado. Por lo mismo, ¿cómo se rompe con .... ;

**JZ:** ¿Esa contradicción?

**MW:** ....;Esa concepción lineal del tiempo y esa forma de visión o esperanza aún presente? ¿Es esa una contradicción a la que estabas tratando de llegar?

**JS:** Además la percepción teleológica del movimiento del espacio y el tiempo crea una percepción histórica, la utopía está inscrita en esa aproximación a la realidad. Estamos en una situación en la cual es necesario actuar. Necesitamos una práctica política. Pero al mismo tiempo estamos atrapados por esa contradicción ideológica, la que consiste en tener un pensamiento utópico que nos inscriba en los términos de la historia, por lo tanto, estamos negando la naturaleza. Se entiende lo que digo ¿no? Eso es algo en lo que he estado pensando en términos de tu escritura.

**JZ:** Correcto, correcto. Lo sé. Recuerdo que una crítica sobre uno de mis ensayos acerca del tiempo se refería a lo sorprendentemente lineal que era. Pero, la historia es un cuento lineal. Es una progresión lineal. Eso no

significa que la aproximación a la historia sea lineal. O sea, espero que no sea así. Vuelvo a una cuestión epistemológica. ¿Cuál es el método para conocer las cosas? Veo gente que en su personalidad es mucho más espontánea y libre que yo. Me inspiro en esa gente. Y luego, uno puede decir al mismo tiempo, ellos no entienden mucho lo que está pasando. O tal vez digo eso porque yo creo que entiendo lo que pasa. Pero, ¿tú sabes lo que digo? ¿Qué elegir? De nuevo, es la cuestión de la alienación luchando contra la alienación. Pienso que esa gente encarna el espíritu que debíamos tener. Pero también es necesario entender lo que está pasando o de otro modo uno podría hacer cosas que en realidad reproducen aquello que a uno mismo lo reprimen y ni siquiera se tiene conciencia de ello.

**JS:** Terminamos combatiendo la razón instrumental con la razón instrumental.

**MW:** Antes ya nos aproximamos a este tema en términos del lenguaje. ¿Cómo uno se ocupa de la crítica de la cosificación? A fin de criticar el lenguaje en cuanto sistema es necesario usarlo. Pero ¿hacia dónde nos lleva eso?

**JS:** Y si eso es cierto, luego el tiempo nos desencarna y eso implica dominación. En la conversación y la plática rompemos -;en la vida diaria- esa alienación. La gente aquí en realidad no habla, y como extranjero puedo ver eso muy claro. En realidad, la conversación es una gran actividad desalienante, y muy necesaria.

**JZ:** Y sabrás que incluso en los ochenta era peor. Realmente noté en Eugene una explosión de cafés al principio de los noventa y eso coincidió con una serie de diferentes batallas y desarrollos. Ahora hay una gran cantidad de espacios públicos. La Casa del Té Orgánico de Icky en el barrio Whiteaker fue destruida como un lugar público no comercial. Era una gran amenaza. Yo estuve bastante involucrado en ello. Eso fue entre

el noventa y cuatro y el noventa y siete. Los cuatro años de Icky realmente fueron algo importante.

**MW:** Fue cerrada porque aparentemente encontraron drogas o algo por el estilo ¿no?

**JZ:** Encontraron marihuana justo en la puerta de la casa de al lado y usaron eso para cerrar Icky. Esa fue la gota que derramó el vaso. Ya la habían atacado enormemente. En realidad, era un lugar bastante limpio de drogas. Tenían un gran letrero que decía: "Lleva tus drogas a otra parte". No eran fumadores de yerba. Era un refugio. Estaban más allá del asunto de la compra y la venta. Por lo mismo, tanto los mercaderes como la policía odiaban la casa. Tuvimos una campaña en beneficio de Kaczynski [condenado en la Corte Federal por una serie de bombas atribuidas al "Unabomber"] en mayo del noventa y seis. Recuerdo que, por supuesto, eso hizo la casa más impopular entre algunas personas.

**MW:** Uno mira alrededor y ve, por ejemplo, la Universidad de Oregon, que es ostensiblemente un lugar público. Es una universidad estatal. Es un espacio público, ¿y quién construye el edificio de la Escuela de Leyes? Está financiado por Phil Knight, Director Ejecutivo de la compañía Nike, que explota a anónimos trabajadores colonizados en Indonesia y El Salvador. El espacio público no existe en la forma en que existió en cierto momento. Está siendo privatizado y los intereses corporativos y privados de Phil Knight amenazan la integridad del espacio público. Esa noción de espacio público parece estar sufriendo un desmantelamiento en todos lados.

**JS:** Y esa privatización del espacio también implica una privatización del tiempo. A fin de producir esas privatizaciones es necesaria una aproximación tecnológica. Veo esto como un módulo mental -;una disposición mental. ¿No crees que tal cambio en la conciencia fue relevante para el cambio de paradigma del que has estado hablando? Por

supuesto, hay otros aspectos: agricultura, lenguaje, división del trabajo, etcétera. ¿Qué piensas acerca de ese proceso?

**JZ:** Creo que hay un conjunto de prácticas de las cuales emerge, tal vez imperceptiblemente, o al menos no con mucha conciencia. Esas son trampas. Pensar viene primordialmente a servir como una compensación por lo que ha ocurrido. Tiene sentido en tanto es un desarrollo gradual que no ha sido bien entendido. Cuando la gente se resiste, digamos que se encuentra un modo más fácil de lidiar con ello. No a través de su desmantelamiento, pero sí encontrando otras formas para curar la ruptura y hacer la separación aceptable. En otras palabras, mito y religión y todo lo demás: la cultura. Ese es sólo una manera de mirar el problema. En vez de conciencia tiendo a verlo de un modo muy diferente. Ciertas cosas pueden ocurrir y uno tiene conciencia de ello cuando ya es demasiado tarde, no hay tiempo de sentarse y pensar qué se puede hacer en relación a la existencia social. No sucede de esa manera. Uno puede decir que las condiciones materiales se escurren en uno, pero aún así eso no responde a la pregunta de porqué se escurren. Si uno mira el cuadro general en relación al tiempo es posible ser un poco más persuasivo. Estamos hablando de alrededor de un millón de años atrás o algo así y esto es lo que es tan intrigante en términos de la tecnología. En términos de la literatura de la antropología o de la arqueología estamos completamente impresionados con las pocas cosas que han cambiado. ¿Cómo se puede vivir sin tecnología? Algunos de ellos tuvieron una asombrosa dimensión estética: un balance y una gracia y una belleza de un millón de años. Uno podría decir: "Bueno, ellos estaban viviendo de un modo bastante satisfactorio ¿por qué entonces lo cambiarían? ¿Por qué empezarían a introducir estas cosas negativas, estas alienaciones? Pero no sabemos lo suficiente acerca de la conciencia. Por ejemplo, es una completa conjetura decir cuándo comenzó el lenguaje. Algunas personas dicen que fue hace treinta mil años, otros que fue hace un millón y medio. Sabemos cuando comenzó la escritura pero nada sobre el habla .... ; Con referencia a la adopción de la agricultura ocurrida hace sólo unos diez

mil años, algunas personas se preguntan: "¿Por qué les llevó tanto tiempo adoptarla?" Es más, ahora la pregunta es: "¿Por qué incluso lo hicieron? En vez de pensar que hasta hace diez mil años la gente era tan cabeza dura que no podía imaginar todo esto, ahora uno piensa que en realidad no fueron tan lerdos sino hasta hace unos diez mil años cuando empezaron todo este proceso. De hecho lo perdieron todo. Thomas Wynn del estado de Colorado estableció que la inteligencia del Homo Sapiens de hace más de un millón de años era igual a la nuestra. Obviamente no es una cuestión de conciencia, aunque uno puede replegarse en la idea de que "bueno, no pudieron hacer todas estas cosas alienantes porque no eran lo suficientemente brillantes". ¿Por qué los gatos no esclavizan a otros gatos? Bueno, no lo van a hacer porque no tienen el cerebro para hacerlo, pero qué tal si hubiesen tenido el cerebro y no lo hicieron durante un millón y medio de años, eso sugiere que no lo querían hacer. En el período del alto paleolítico uno encuentra evidentemente el primer acto simbólico: las pinturas de las cavernas que datan de algo así como de hace treinta mil años o incluso cincuenta mil. Es relativamente reciente. Se empiezan a ver prácticas religiosas. Es plausible ver la división del trabajo como el modo de producción que hay detrás y luego todo empieza a aparecer de una vez, y la agricultura no está tan lejos. A menudo pienso en esto como en una clase de enfermedad, una cosa viral. No se tiene ningún síntoma y súbitamente se manifiesta. Se apodera de todo y ahí uno queda liquidado. Existía, pero en un grado ínfimo, y luego, como un cáncer o algo como el SIDA, se expande a escala masiva y la gente dice: "Wow, todo esto ocurrió en una noche", pero probablemente no ocurrió en una noche. Al contrario, ocurrió lentamente, estableciéndose de una forma subterránea. Tal vez no era aparente, o quizás ese no es el mejor modo de mirar las cosas.

**JS:** Cambiando de tema, ¿cuál es la importancia que le das a la concentración convocada contra la OMC en Seattle?

**JZ:** Es importante en la medida que comienza a analizar y confrontar las



causas básicas de la lógica en la que estamos ahora. Tal vez en Seattle veamos que el mismo nivel de lucha al de años anteriores no sea suficiente. Mucha gente dice que la globalización parece cualitativamente una cosa nueva. No veo cómo alguien puede decir eso. Es como si a pesar de todo no quisieran entender de dónde viene y porqué y cómo. Me espanta pensar que alguien diga eso.

**MW:** Tempranamente en 1902 J.A. Hobson dispuso los mecanismos históricos de la globalización en su libro Imperialismo. Este proviene de la colonización y tiene una clara historia. A menudo uno escucha que la globalización es una cosa bastante amorfa y abstracta, cuestión que no creo. Es un proceso de poder concreto con una historia específica.

**CH:** Es una práctica colonizadora. Claramente el capitalismo parece colonizar el trabajo humano. Uno se pregunta si hablar de globalización como algo moralmente neutro -lo que tú, John, decías de la gente que habla de la globalización como algo nuevo cuando obviamente no lo es- uno se pregunta en qué medida esto ha cambiado aún más la actitud de la gente hacia el capital en vez de que se hubiese mantenido el lenguaje de la colonización. Definitivamente esto es una movida de adoctrinamiento ideológico. En lugar de decir colonización decimos globalización y qué importante es que se conecte a todo el mundo. En vez de decir imperialista, tratamos la economía global como constructora de una comunidad internacional.

**MW:** Tu mencionaste que no hay cambio cualitativo con la globalización, y en gran parte estoy de acuerdo contigo, en el sentido de que no es necesariamente algo nuevo. Pero veo un cambio cualitativo en el status de la nación. ¿No sé si estas de acuerdo conmigo? Con el colonialismo, la "nación" era algo bastante real, en la que se creía y se tenía que reproducir en términos específicos. Hoy los colonizadores son corporaciones transnacionales y la nación es a menudo secundaria en el sistema capitalista mundial. Esto no es para descartar los movimientos

nacionales que forman resistencia al capitalismo mundial, pero hoy la nacionalidad estadounidense, por ejemplo, es puesta en el mercado y es vendida. Ahora se consumen identidades. Uno compra "América" [Norteamérica]. E incluso uno compra más fácilmente "Non-American". Uno va a un restaurante "pan-asiático", por ejemplo. Algo del espacio imaginario colonial está oculto en el multi-culturalismo.

**JZ:** Por supuesto, la cuestión del nacionalismo justo está ahí. Como Chomsky, que dice que hay que concentrarse detrás del Estado porque es el único parapeto contra el capital. Así uno tiene a Hitler o a Stalin para elegir. Porque haya un cambio a cierto nivel no se concluye necesariamente que uno tenga que apoyar a uno u otro. ¿Adónde nos lleva eso? El sistema no tiene respuestas. Las respuestas las busca en el capital. Algunas de estas cosas son tan básicas que incluso parece tedioso tener que decirlas. El capital se tiene que expandir o de otro modo entra inmediatamente en crisis, es como el cáncer. El cáncer se tiene que seguir propagando. Uno no tiene que ser marxista para saber eso. Pero ellos nunca lo reconocerán. ¿Cómo movilizamos entonces a las masas que están acondicionadas para descartar a cualquiera inmediatamente cuando mencione la palabra "capital"? Esa una parte, pero la más indigna es aquella que promueve la difusión de esa forma de mirar las cosas. ¿Cuál es la alternativa entonces? La anarquía es la única oposición al sistema. Y progresivamente es la clase de anarquía que es menos izquierdizante. No creemos que realmente no hayan importantes sufrimientos específicos y concretos que estén ocurriendo actualmente. No es que sólo queramos decir: "Ah, nosotros sólo queremos pensar en las cavernas". ¿Se entiende lo que digo, no? Pero parece que la única manera de atacar este asunto específico es extirpando de raíz aquello que genera toda esta miseria, de otro modo continuará indefinidamente. Y el lunes, por ejemplo, el semanario Seattle Weekly va a publicar un artículo de nosotros al que espero no le hayan hecho ninguna edición. Y luego un artículo en el periódico Oregonian de Portland, Oregon, no sé si el domingo o el lunes, y ya me estoy temiendo cómo van a presentar las

cosas. Yo sé lo que quieren. Quieren decir: "Los anarquistas de Eugene va a ir a Seattle con la intención de incendiar todo". Así, cuando vayamos a Seattle ellos van a estar observándonos y siguiendo cada uno de nuestros pasos; así no seremos capaces ni siquiera de hacer lo poco que de otro modo habríamos sido capaces de hacer. Tal vez no debiéramos decirles nada.

**JS:** En la entrevista con Derick Jensen mencionaste que el primer paso es confrontar la realidad y luego imaginar cómo cambiarla.

**MW:** Estratégicamente, ese puede ser un lugar efectivo desde donde empezar. ¿Cuál es el siguiente paso? ¿Dónde ves tú esos cambios positivos?

**JZ:** ¿Qué podemos hacer específicamente para mejorar las cosas? Bueno, esa es una buena pregunta. La Escuela Libertaria es una. Es una escuela anarquista gratuita que comenzó en el barrio Whiteaker en Eugene, Oregon. La gente firma si tiene algo que compartir. El último año ha prosperado mucho. Y la radio pirata es otra. Respecto a la clausura de la emisora KPFA y las protestas en Berkeley el verano pasado, pensé: "Por qué no hablamos de las diez mil estaciones de radios piratas? ¿KPFA, qué mierda es eso?". Por supuesto, tengo esta terrible reacción. O cuando se habla de las escuelas: "¿Se quiere vivificar la forzada enseñanza masiva? ¿Por qué no se habla entonces de la Escuela Libertaria?" Simplemente algunas personas no quieren ver lo que pasa. Los esfuerzos contra el aburguesamiento en el barrio Whiteaker son ciertamente concretos. El periódico LA Times se centró en eso en términos de lo que le ocurrió a ese restaurante. Para evitar el aburguesamiento, al lugar le tiraron ladrillos y lo pintaron con spray hasta que tuvieran que irse. El periódico Denver Post publicó un editorial que hablaba de los anarquistas de Eugene que habían encontrado la solución contra el aburguesamiento. Al comienzo el columnista critica a los anarquistas por su inclinación a la destrucción de la propiedad, pero unos cuantos párrafos más adelante

cambia de línea y admite que esa es la única forma efectiva para detener este proceso. ¿Qué se va a hacer? ¿Votar acaso? Así, después de atravesar la rutinaria deslegitimación de los anarquistas y el repudio automático de cualquier acción ilegal, el articulista concluye, en el espacio de una columna, que esto es entendible. Se tiene una comunidad interesante, se tiene algo atractivo que está pasando y la gente que puede pagar para comprar su ingreso a esta escena experimentada viene y suben los arriendos. Toda la gente que empieza este proceso queda desplazada. Es un cliché. Es un asunto ya hecho. Por lo mismo, me estaba preguntando qué le ocurrió al punto inicial del editor en cuanto a que uno no puede inclinarse a la violencia, únicamente para decir que no hay nada que se pueda hacer.

**CH:** ¿Ves en algún otro lugar esta actitud en la que podamos tomar seriamente la idea de la destrucción de la propiedad?

**JZ:** Bueno, me parece que es una verdad de la que uno no se puede escapar, tal vez una verdad triste. Pero así es como se logran las cosas. Así es como se avanza. Uno puede estar lleno de buenas ideas y eso no significa nada. Es como lo dijo Unabomber: "Para lograr alguna atención, hemos tenido que matar gente". No es necesario llegar tan lejos, pero él estaba en lo correcto. Nunca se habría sabido nada de él o de su manifiesto si no hubiera hecho lo que hizo. Le cerraron las puertas cuando supieron que no era académico. Le preguntaron: "¿Dónde enseñas?" y él les respondió que ya no enseñaba, entonces le dijeron chao. Incluso si hubiese publicado siendo académico no habría tenido el mismo peso. Así es como pasan las cosas. La palabra "anarquista" estaba proscrita hasta que empezaron esas verdaderas batallas en el barrio Whiteaker hace dos o tres años atrás. Por un tiempo mantuvieron un cierto grado de control, pero las cosas ahora son evidentes. ¿Sin embargo cuánto cuesta para llegar a ese punto en que las cosas se vuelvan evidentes? Es gracioso. Es sólo una palabra, pero la palabra "anarquista" no se escuchó por cincuenta años. Y no es que me preocupe mucho de las

etiquetas. A menudo uso la palabra "anti-autoritarios" o algo por el estilo. El "anarquismo" no había sido usado antes para nada, y sólo lo vemos ahora que está pasando algo. No creo que haya sido recién descubierto.

**MW:** La etiquetas han funcionado históricamente en la sociedad con el fin de marcar lo que debía ser reprimido por el Estado. Pienso por ejemplo en la etiqueta "comunista". ¿Temes que "anarquista", en tanto etiqueta, cumpla la misma función, se nombre, para condenar inmediatamente o desestimar una cierta voz?

**JZ:** Sinceramente, en cierta forma lo he estado disfrutando. El bagaje que la anarquía tiene es una cosa, la cual es bastante diferente del bagaje comunista.

**JS:** Ya sea que te guste o no, te has convertido en un voz "anarquista" líder. Cuando diste una charla en la Universidad de Oregon dijiste algo acerca del FBI en Eugene. ¿Qué sabes al respecto? Justo tres minutos después de que dijeras eso, tu charla fue interrumpida por una supuesta amenaza de bomba.

**JZ:** La verdad es que no sé. Me imagino que probablemente eran sólo estudiantes conservadores que viven en residencias estudiantiles. He escuchado algunas cosas pero no estoy seguro. Un escritor independiente de Nueva York estaba entrevistando a un representante de BLM [Bureau of Land Management, Consejo de administración de tierras] y éste le dijo: "Me imagino que realmente no tiene ninguna idea de quién es el responsable del incendio premeditado en el centro de esquí de Vale, Colorado". El periodista sólo lo estaba aguijoneando. El tipo entonces replicó: "No estamos buscando medioambientalistas radicales, estamos buscando anarquistas". Justo unos cuantos días después de eso supe que mi teléfono había sido intervenido por agentes federales.

**JS:** ¿Has recibido alguna amenaza?

**JZ:** No. Aunque alguien sospechoso entró en mi casa durante el verano de 1995, lo que coincidió con la gran arremetida federal de la investigación del Unabomber. Fue después de una pieza que escribí en el periódico New York Times en la primavera de 1995. Hablaba sobre el problema de la tecnología. No sé quién fue, pero alguien vino y se llevó mi agenda y unas sandalias viejas, y nada más. No es que tenga una gran cantidad de cosas que me puedan robar, pero sí tengo un par de cachureos que alguien se podría llevar y vender. No eran adictos ni nada de eso. Parece que era alguien que sólo estaba tratando de obtener alguna información, pero ¿por que lo harían tan obviamente? Me imagino que me tenían como un sospechoso más. Pero ese era el tema del Unabomber, y claro, fue bastante bochornoso porque andaban dando palos de ciego y ni siquiera podían acusar a alguien. Por supuesto, si su hermano no lo hubiese delatado todavía no tendrían ni una sola pista. Podría haber sido otra cosa pero públicamente no he dicho nada al respecto porque no tengo ninguna evidencia. En todo caso me pareció algo gracioso. Pero nada ha pasado. Me imagino que no van a atacar a alguien que es más o menos conocido. Es mucho más fácil agarrar a alguien que no es tan conocido. Al menos así lo espero.

**MW:** ¿O sea que esperas hacerte famoso?

**JZ:** No. Digamos que, bueno, soy bien conocido aquí, y si ellos me golpearan o me inculparan de algo, pienso que les sería más difícil salirse con la suya. Además, soy un tipo de edad y en cierta medida de clase media. No tengo una gran cantidad de remaches en el cuerpo y no estoy totalmente en la bancarrota, además no soy alguien que ellos puedan patear en la calle. Aunque he visto esto varias veces, nunca me ha pasado a mí. La policía sólo me dice: "Cómo estás?" Y mencionan mi nombre para recordarme que me conocen. Pero eso no es nada.