UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

CARNAVAL

ARMANDO BARTRA

DOS MIRADAS A LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

ISBN 607477836-6

Primera edición: 29 de enero de 2013

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud, Coyoacán
04960 México, D.F.
Tel. (52) (55) 5483 7060
pubcsh@correo.xoc.uam.mx
http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx

ISBN: 978-607-477-836-6

CONCEPTO EDITORIAL Y PRODUCCIÓN • mc editores
Selva 53-204
Col. Insurgentes Cuicuilco, Coyoacán
04530 México, D.F.
Tel. (52) (55) 5665 7163
mceditores@hotmail.com

DESARROLLO CREATIVO Y DISEÑO • Miguel Ángel Leyva Romero

Hecho en México / Made in Mexico

CARNAVAL

ARMANDO BARTRA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades
Casa abierta al tiempo

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general • Enrique Pablo Alfonso Fernández Fassnacht
Secretaria general • Iris Santacruz Fabila

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA UNIDAD XOCHIMILCO
Rector • Salvador Vega y León
Secretaria • Patricia E. Alfaro Moctezuma

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Director • Jorge Alsina Valdés y Capote
Secretario Académico • Carlos Alfonso Hernández Gómez
Jefe de la Sección de Publicaciones • Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL
José Luis Cepeda Dovala (presidente) / Ramón Alvarado Jiménez
Roberto M. Constantino Toto / Sofía de la Mora Campos
Arturo Gálvez Medrano / Fernando Sancén Contreras

COMITÉ EDITORIAL
Jaime Osorio Urbina (presidente)
Verónica Alvarado Tejeda / Aleida Azamar Alonso
Anna María Fernández Poncela / Felipe Gálvez Cancino
Ignacio Gatica Lara / Laura Patricia Peñalva Rosales
Alberto Isaac Pierdant Rodríguez / Carlos Andrés Rodríguez Wallenius
José Alberto Sánchez Martínez / Araceli Soní Soto

ASISTENCIA EDITORIAL • Varinia Cortés Rodríguez

ÍNDICE

Í N D I C E

FIN DE PARTIDA 12

AQUELARRE: LA UTOPÍA VIVIDA 17

EL MITO REVOLUCIONARIO 54

TIEMPO DE CARNAVAL **60**

ESTRATEGIAS GROTESCAS DESDE LA COLONIALIDAD **72**

MUSAS Y GALLINAS: LOS MAITINES DE JUANA INÉS **102**

¿HACER LA AMÉRICA? **130**

CARNES TOLENDAS MESOAMERICANAS 136

UNA REVOLUCIÓN GROTESCA 146

POSDATA: CARNAVALIZAR LA POLÍTICA, POLITIZAR EL CARNAVAL 150

CARNAVAL

ACERCAMIENTOS AL GROTESCO SOCIAL AMERICANO

CARNAVAL

ACERCAMIENTOS AL GROTESCO SOCIAL AMERICANO

CARNAVAL
ACERCAMIENTOS AL GROTESCO SOCIAL AMERICANO

CARNAVAL

ACERCAMIENTOS AL GROTESCO SOCIAL AMERICANO

Los mitos revolucionarios permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares que se preparan para entrar en una lucha, no son descripción de cosas sino expresión de voluntades.

*Georges Sorel**

Una remitologización está en germen [...] La actividad política, en lugar de haberse desacralizado definitivamente, ha sido en nuestro tiempo el soporte de una nueva experiencia de lo sagrado.

*Jean Pierre Sironneau***

¿Qué son estos apuntes que trazo yo aquí sino figuras grotescas y cuerpos monstruosos, compuestos por miembros diversos, sin método determinado, sin otro orden ni proporción que el azar?

*Michel de Montaigne****

FIN DE PARTIDA

FIN DE PARTIDA

El término de nuestra época, el colapso de la civilización, el descalabro múltiple que he llamado Gran Crisis para distinguirla de sus hermanas pequeñas y menos malignas, reanima ancestrales sentimientos colectivos. Antiguas vivencias apocalípticas que creímos superadas pero en el cruce de milenios se cuelan otra vez en las pesadillas compartidas de la humanidad: rumores subterráneos y luces en el cielo anuncian el fin de un ciclo y la llegada del Fuego Nuevo, rompe el silencio la trompeta de Israfil, el juicio inapelable de la Parusía nos espera a la salida de los multicinemas.

El inesperado fin de los tiempos –de nuestros tiempos que nos vendieron como eternos– dramatiza lo efímero de la modernidad. Y en la encrucijada miramos al pasado en busca de claves explicativas, en busca de inexistentes seguridades, en busca de inspiración.

en la encrucijada miramos el pasado...

En este ánimo me he propuesto abonar a la comprensión de las rebeldías, insurgencias y revoluciones con que algunos pueblos asumen los magnos retos del milenio, desempolvando conceptos referidos a prácticas ancestrales, claves añejas que las recientes teorías sociológicas sacaron de circulación como recursos válidos para interpretar nuestro presente.

Sin subestimar la capacidad explicativa de paradigmas más o menos novedosos como "acción colectiva", "acción racional", "movilización de recursos", "interaccionismo simbólico", "actor red", "conductividad estructural", "teoría de las oportunidades" y "nuevos movimientos sociales", creo que también puede ser útil mirar las experiencias debutantes a la luz de viejos resortes y añosos comportamientos como el mito, el aquelarre y el carnaval.

Un mitin, una marcha, un bloqueo carretero, la toma colectiva de espacios públicos con fines contestatarios –lo que ahora llaman "ocupar" o "acampar"– no son aquelarres ni carnavales ni ritos que actualicen mitos, no hay ahí brujas ni machos cabríos ni comportamientos previamente codificados, además de que se celebran cuando hace falta y no por fuerza en cuaresma.

Sin embargo, entre unos y otros encuentro conexiones históricas y analogías morfológicas que justifican tratar de descifrarlos empleando estrategias semejantes. No me parece impertinente, entonces, recurrir a Carlo Ginsburg,[1] quien esclareció el aquelarre, a Mircea Eliade,[2] que se ha ocupado exhaustivamente del mito y los chamanes, o a Mijail Bajtin,[3] que estudió el carnaval medieval, para arrojar luz sobre las acciones multitudinarias del presente. No creo que, en este caso, el vino nuevo se eche a perder por ponerlo en odres viejos.

añosos comportamientos como el aquelarre...

violencia simbólica... profanación... provocación burlesca...

En especial pretendo destacar el efecto desacralizador de lo grotesco como inversión del orden "natural", como violencia simbólica, como profanación,[4] como provocación burlesca, como contraveneno capaz de revertir el fatalismo y neutralizar el miedo.

Quizá una formación social pueda ser abigarrada, como quiere René Zavaleta, y un *ethos* pueda ser barroco, como sostiene Bolívar Echeverría; pero lo grotesco más que un *socius* híbrido es un *pathos* subversivo, más que un sistema una *praxis*, más que una adaptación amestizada a la modernidad un rompimiento con ella. Más que un orden, lo grotesco es un desorden, no una posibilidad sino una imposibilidad.

El hálito grotesco impregnaba las fiestas griegas a Dionisio; las bacanales y saturnales romanas; las Parodias hilarantes que interrumpían el solemne recitado de las Rapsodias homéricas; el lenguaje procaz, los vapuleos y chistes gruesos, la parafernalia fálica, los disfraces de animales y la chunga a costa de políticos o de filósofos en las primeras comedias de Aristófanes; los aquelarres, carnavales y fiestas de los locos, de la Edad Media; los chascarrillos con que el Arlequín de la Comedia del Arte tomaba por asalto la escena y rompía la trama; la estridente irrupción de los payasos en el curso de los arriesgados actos circenses; el "preferiría no hacerlo" con que Bartleby desobedece las instrucciones de su jefe;[5] **la sistemática y parsimoniosa destrucción de un automóvil por Laurel y Hardy en *Two Tars*.**

Hoy, en cambio, de lo que se trata es de carnavalizar la política. El desafío es seguir sacando al carnaval de la cuaresma y de su acotamiento como espectáculo, empleando sus poderosos recursos en desquiciar el orden que nos agobia.

En nuestro continente esto ya ocurre: hace unos años el vistoso pero manso carnaval boliviano de Oruro –uno entre muchos– se saltó las trancas y hoy el país entero es un carnaval. Y el 14 de agosto de 2011, los "pingüinos" de secundaria, que con otros estudiantes chilenos demandan que la educación sea gratuita, organizaron en Valparaíso una Marcha carnaval hacia la sede del Congreso, en la que hubo consignas políticas pero también disfraces, pintura corporal, batucada. Dos meses después, en Nueva York, los manifestantes de Ocupa Wall Street desfilaron por las calles de Manhattan devorando puñados de dólares y disfrazados de zombis:

muertos vivientes como los banqueros que sangran a la humanidad...

sacar el carnaval de la cuaresma...

En *Historia nocturna*, *un desciframiento del aquelarre*, ha dicho Carlo Ginsburg: "las crecientes dudas sobre la eficacia y sobre los resultados de los proyectos, sean revolucionarios o tecnocráticos, obligan a replantearse el modo en que la acción política se inserta en las estructuras sociales profundas", y más adelante llama la atención sobre la frecuencia con que encontramos "la representación de formas simbólicas análogas a milenios de distancia, en ámbitos espaciales y culturales heterogéneos", de lo que desprende la necesidad de renunciar "a algunos de los postulados esenciales de la investigación histórica, el primero de todos, el del tiempo unilineal y uniforme". Para concluir Ginsburg con una propuesta a la que me adhiero:

"La experiencia inaccesible que la humanidad ha expresado simbólicamente durante milenios a través de mitos, fábulas, ritos, éxtasis, sigue siendo uno de los centros escondidos de nuestra cultura, de nuestro modo de estar en el mundo".[6]

AQUELARRE: LA UTOPÍA VIVIDA

Si descartamos la idea de revolución como parto que alumbra lo que ya estaba presente en el viejo orden y sólo pedía que se le liberara de sus ataduras, habrá que admitir que las revoluciones verdaderas son lentas y demandan prolongados y ambiciosos programas de transformación a ejecutarse mediante ardua ingeniería social. Grandes obras públicas que en la de malas restauran lo viejo con otro nombre y con suerte "saltan fuera del progreso" –como quería Horkheimer–[7] para avanzar por sendas inéditas. Mudanzas a la postre restauradoras o de verdad revolucionarias que, sin embargo, se mueven en el terreno fangoso de la necesidad y la escasez, materializándose en **instituciones públicas y aparatos económicos que siempre crían moho y desarrollan inercias burocráticas.**

En medio de tan seria y prosaica revolución ¿dónde quedaron el humor y la poesía; dónde fue a parar la inspiración utópica entendida como vivencia liberadora y no como ruta crítica y plano constructivo de la nueva sociedad?

La utopía que aquí convoco no es Arcadia siempre pospuesta que se aleja con el horizonte sino epifanía: experiencia colectiva que escapa al torrente causal y por momentos se apropia simbólicamente del cosmos, resignificación efímera de una realidad de suyo hostil y sin sentido, experiencia extática que prefigura otro mundo posible, no como maqueta científicamente diseñada sino como vivencia compartida.

No me afano aquí –sí en otras partes– por los esbozos racionales de un mundo mejor sino por el oscuro y abarcador impulso utópico, algo parecido a las imágenes del deseo que Ernst Bloch encuentra en los actos más triviales[8] y que yo prefiero ubicar en experiencias excepcionales, auráticas,

momentos en que se actualiza el duende.

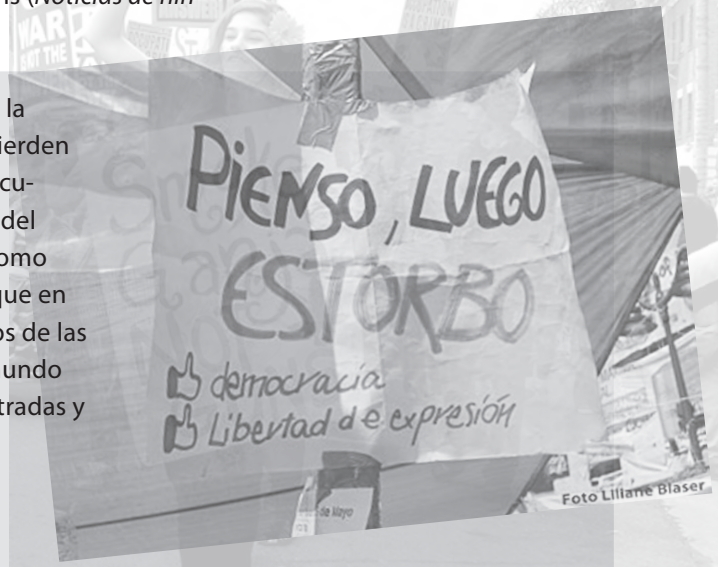
Aunque en algunos textos Slavoj Žižek parezca erigirse en Comisario Político que decide cuáles trasgresiones son auténticas y cuáles no, el esloveno sintetiza de manera inmejorable lo que yo entiendo por experiencia utópica. Más tarde volveré sobre Žižek, por el momento transcribo su provocadora idea de revolución:

momentos en que se actualiza el duende

"En una ruptura propiamente revolucionaria, el futuro utópico ni está simplemente realizado por completo, presente, ni es meramente evocado como una promesa distante [...] Es más bien como si, en una suspensión única de la temporalidad, en el cortocircuito entre el presente y el futuro, nos fuera permitido por un instante –como por acto de gracia– actuar como si el futuro utópico estuviera no completamente aquí pero sí en nuestra mano, a punto de ser agarrado. La revolución no tiene que ser experimentada como la serie de penalidades que tenemos que sufrir para la felicidad y la libertad de las generaciones futuras, sino precisamente como esas penalidades presentes sobre las que esta felicidad y libertad futuras proyectan ya su sombra. En ellas ya somos libres cuando estamos luchando por la libertad y ya somos felices mientras luchamos por la felicidad".[9]

Las utopías del Renacimiento que Esteban Krotz[10] llama "frías", son propuestas racionales en las que la esperanza popular en el Milenio deja paso a la sapiencia de los ilustrados, empezando por Bacon (*La nueva Atlántida*) y siguiendo por Moro (*Utopía*), Campanella (*La ciudad del sol*), Cabet (*Viaje a Icaria*), Bellamy (*Mirando atrás*), Morris (*Noticias de ninguna parte*), Chernichevski (*¿Qué hacer?*) y todas sus secuelas.

"Con ellas –escribe Alicia M. Barabas– el objetivo y la esperanza de un mundo mejor se desacralizan y pierden relación con la utopía popular [...] El proceso de secularización de las utopías, que se desarrolla a partir del racionalismo de la Ilustración puede entenderse como un adormecimiento de la conciencia utópica, porque en lugar de constituirse a partir de los deseos y sueños de las mayorías desposeídas, pasa a constituirse en un mundo basado en la ciencia; accesible sólo a las elites ilustradas y alejado de la creatividad de las colectividades".[11]



...la creatividad de las colectividades

otro mundo posible en las rendijas...

Para la autora, la contraparte de estos ejercicios "fríos" de prospectiva ficción son las "utopías indias" a las que llama "concretas".[12]

Hay, sin embargo, otra faceta en las utopías racionales que inaugura el Renacimiento. Rasgo patente en la frecuente referencia –implícita o explícita– a realidades empíricas que, estetizadas y extrapoladas en el espacio o en el tiempo, devienen utópicas. Enclaves relativamente separados del resto de la sociedad como los grupos de científicos laicos –lo que luego sería la Royal Society–, en Bacon; el convento, en Campanella; los talleres de artistas y artesanos, en Morris;[13] la industria aldeana, en Chernichevski.[14]

La idea de que el otro mundo posible existe, de hecho, en las rendijas de la sociedad, o de que puede edificarse en ámbitos circunscritos como los falansterios de Fourier, ha cobrado fuerza a resultas del derrumbe del socialismo tópico y la reemergencia de los movimientos campesinos e indígenas que proponen la comunidad como reducto civilizatorio.

Más allá de las Arcadias racionalistas y desangeladas, de las utopías "concretas" de los indios, de las socialidades campesinas en los márgenes, de los falansterios y otras comunas hechizas, del deseo utópico que despierta un aparador o un anuncio en la televisión... existe –pienso yo– la utopía como efímera exaltación carnavalesca, como vivencia extática, como epifanía.

Y de ésta voy a ocuparme al término de 2011 y arranque del 2012: años excepcionales, años con aura, con duende.

Los años 11 y 12 del tercer milenio fueron de desmecatadas carnestolendas donde el Corán y la Biblia compartían en buen plan las alharaquientas plazas magrebíes; *pandemonium* altermundista de encimosos ocupa y chimiscoleros piratas cibernéticos; aquelarre contestatario donde grotescos activistas, unos tiernitos y otros que ya no se cuecen al primer hervor, suplían con ventaja a las brujas y los machos cabríos del Medioevo... Quizá en 2011 y 2012 no cambiamos el mundo pero sin duda lo hicimos menos siniestro y opresivo, más aireado y luminoso.

activistas que ya no se cuecen al primer hervor...

Los meses tumultuosos que a mediados del siglo XIX llamaron la *Primavera de los pueblos*, parecen repetirse en el arranque del tercer milenio. Una exaltación carnavalesca transfronteriza que va del primero al tercer mundo y de regreso.

jóvenes iracundos...

Las crisis recesivas son infartos, ataques al corazón del sistema que se ensañan con la economía de los países ricos. Así, la remota Islandia resultó emblema de las rebeldías causadas por la primera debacle financiera del milenio, pasando de ser el país con mejor calidad de vida a sociedad en pacífica pero caladora revolución. El alzamiento convocado en 2008 por el músico Hördur Torfason, ya derrocó al gobierno, nacionalizó la banca, desconoció la deuda externa y eligió un "consejo de justos" para que, en consulta con los 320 mil islandeses e islandesas, haga una nueva Constitución.

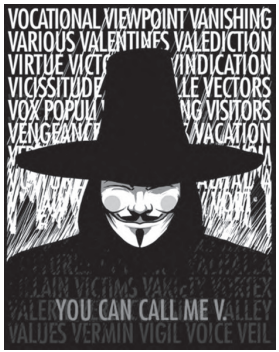
Casi al mismo tiempo que los vikingos se inconformaban, en Grecia se alzaban los *aganaktismeni*: jóvenes iracundos que desde la plaza Syntagma se oponen al remedio que quiere poner la Unión Europea a su desbalance financiero, consistente en que los países paguen la deuda pública a costa del futuro de las nuevas generaciones cargando el fardo de la crisis sobre los hombros de pobres y clases medias. El testimonio de un *aganaktismeni* ilustra bien el talante neoutópico de los activistas del tercer milenio:

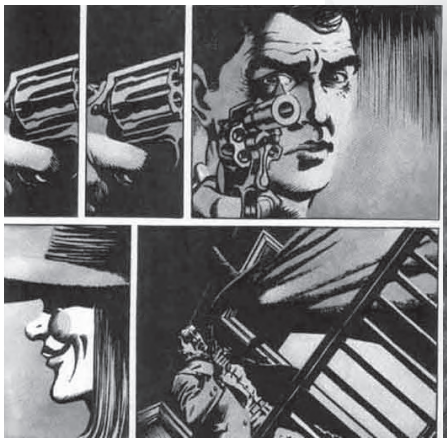
"¿Cómo se hace la revolución? No lo sé. Pero hoy, en Grecia, se despliega desobediencia popular en todos lados. Vivimos dentro de su sistema, vivimos entre ellos, pero pensamos, actuamos y respiramos como si estuviéramos más allá de su mundo cerrado. Nos sentimos más libres. Rompemos todos los días la disciplina que intentan imponer [...] Vivimos entre ellos y sin ellos, trabajando por la mañana y participando en marchas, protestas, asambleas en la tarde [...] Creamos en cada barrio pequeños grupos de apoyo para no pagar los impuestos, para reconectar la luz en las casas que no pueden pagar, para ocupar los espacios de trabajo, para reaprender a hacer las cosas a nuestra manera, para no sentirnos solos...". [15]

Cuatro años después se incorporan a las rebeldías societarias los indignados españoles que el 15 de mayo de 2011 inician una serie de concentraciones –luego "acampadas"– que irradian de la madrileña Plaza del Sol a más de 700 plazas de todo el país. Las demandas son semejantes a las que se corean en la Isla de los Vikingos y en la Plaza Syntagma, pues también en España la crisis recesiva disparó la pobreza y el desempleo juvenil rebasa el 40 por ciento.

el emblema de Anonymous *votando por todo el mundo...*

El 17 de septiembre del mismo año Estados Unidos se amanece con un movimiento de jóvenes –y no tanto– que pretende acampar en Wall Street y al ser expulsado se planta en el cercano Parque Zuccotti, al que rebautiza como Plaza de la Libertad. Este fue "el inicio del inicio", como dicen ellos. Con el paso de los días, Ocupa Wall Street se transforma en una emergencia popular nacional a la que apoyan los sindicatos, que convoca a personalidades de distintos ámbitos, que van desde Lou Reed hasta Philip Glass, pasando por el legendario Pete Seeger, Salman Rushdie, Noam Chomsky, Jonathan Demme, Joan Báez y Naomi Klein entre otros. Una convocatoria que, además de los famosos, moviliza a decenas de miles en diversas ciudades del país. El 2 de noviembre de 2011, en la importante terminal marítima de contenedores de Oakland, una huelga de hecho y una movilización en la que participan más de 50 mil personas, logra bloquear el puerto. Los ocupa de Oakland y de la vecina Berkeley, se reconocen herederos de los movimientos que hace medio siglo se escenificaron ahí: la fundación en 1966 de los *Black Panters*





Alan Moore, ácrata él mismo...

(Panteras negras), y el arranque del *Free Speech* (Libre expresión) en la Universidad de California. Pero también son legatarios de iconos de la cultura popular industrial como el historietista inglés **Alan Moore**, autor en los ochenta del pasado siglo de la serie *V de vendetta*, que relata las aventuras de un embozado y subversivo anarquista que se mueve en una ficticia sociedad fascista muy parecida a la Gran Bretaña de Margaret Thatcher. La máscara del héroe, inspirada en el rostro del conspirador católico inglés Guy Fawkes, es el emblema del grupo de piratas cibernéticos que firma como *Anonymous* y ha sido retomada por los manifestantes de todo el mundo. Activistas que también recuperan algunas de las posturas políticas de Moore, ácrata él mismo y guionista de cómics novelados tan espléndidos como *Watchmen* y *From Hell*, quien en reciente entrevista propone:

"Si queremos que se haga algo en el siglo XXI, el mensaje parece ser: No votes por alguien que dice que va a hacer algo, porque lo más probable es que no lo haga. Si quieres que pase algo en el siglo XXI, hazlo tú mismo".[16]

Indignados con un manejo de la crisis económica que premió a los culpables y castiga a las víctimas, los integrantes del movimiento, que se identifican como "el 99%", no han consensuado un pliego formal de demandas, pero cuando se les reclama su falta de programa responden: "El programa somos nosotros".

"Aquí están los dos elementos más importantes para el gran activismo: la ira y la diversión", declaró un contestatario veterano. "Por primera vez en mi vida me siento en casa", proclama una pancarta en la Plaza de la Libertad.

En el número uno de la revista *Tidal: Occupy Theory, Occupy Strategy*, impreso en diciembre de 2011, el movimiento estadounidense se explica:

"Nos nacieron en un mundo de fantasmas e ilusiones que han perseguido nuestras mentes a lo largo de todas nuestras vidas [...] Crecimos en este mundo de pantallas e hipérbole e imaginería surrealista [...] No tenemos una idea clara de cómo se siente realmente la vida [...] Hemos venido a Wall Street como refugiados de esta tierra nativa de sueños, buscando asilo en la realidad [...] ¿Qué queremos de Wall Street? Nada, porque nada puede ofrecernos [...] Hemos venido a desvanecer nuestros fantasmas [...] a construir relaciones genuinas entre nosotros y con el mundo; y a recordarnos que otro camino es posible...".

Les pedimos que despierten;
que rechacen la idea de que
las cosas no pueden cambiar; que no compren
un mundo en el que pocos ganan y muchos pierden;
que se den cuenta
de que si las estructuras que nos han oprimido
están temblando es porque tenemos el
poder de hacer que nos regresen lo que
es nuestro; que se indignen ante lo indignante,
que no volteen la cara al dolor;
que escuchen los gritos de los excluídos, los perseguidos,
los caídos;que también alcen la voz y sean parte de
esta lucha pacífica ; que vivan más allá de sí mismos
y nos ayuden a cambiar esta realidad.
Seamos un solo movimiento,
una sola fuerza y cambiemos de una vez por todas
a nuestro país.

¡Por una democracia auténtica, #YoSoy132!

En mayo de 2012, en la inminencia de una elección de presidente de la República que tenía en las nuevas generaciones un público incrédulo y desatento, se desató en México una inesperada emergencia estudiantil contra la imposición del candidato de la derecha, que puso al país en el mapa de la joven rebeldía mundial.

Conocido como *#YoSoy132*, porque eran 131 los que se responsabilizaron de la primera gran repulsa estudiantil al candidato del sistema, el movimiento asemeja las insurgencias antiautoritarias de Túnez y Egipto pero apostando por hacer transitable la vía electoral; capaz de sacar a las calles a cientos de miles de personas, jóvenes y no, es más amplio y popular que las acciones de los indignados españoles y de los ocupa estadounidenses; y aunque también reivindica la educación gratuita, tiene una agenda más comprensiva que los jóvenes chilenos.

Los estudiantes ya estaban ahí, en el ciberespacio, agazapados en las redes sociales donde conviven. Y siguen en la web, que devino *pandemónium* contestatario. Pero ahora también están en las calles, transformadas en un carnaval antiautoritario lleno de humor y de ira.

Por muchos años guardaron silencio, hasta que de nuevo la nación comenzó a hablar por boca de sus jóvenes, en carteles y graffitis que despotrican del gran elector que es la tele: "la vida empieza después de los comerciales"; critican la prolongada "dictadura perfecta" del PRI, pero también los desalentadores gobiernos del PAN: "sesenta años durmiendo, doce años soñando. Yo ya desperté. ¿Y tú?"; y desnudan al ágrafo y represivo personero comicial de la derecha: "Cuando se lee poco se dispara mucho".

El movimiento #YoSoy132 es enfáticamente pacífico y en sus marchas evita causar molestias innecesarias, dañar la propiedad y afectar el moblaje urbano. Sin embargo su

violencia simbólica es extrema y sus alborozados practicantes no se detienen ante el mal gusto y lo "políticamente incorrecto". "¡Peña, puto! ¡Peña, puto!", corean denostando de mal modo a Peña Nieto, candidato de la derecha. Y tampoco le tienen miedo a lo escatológico: en la gran plaza del Zócalo y rodeada de decenas de miles de personas *La congelada de uva* –una performancera conocida– se cagó literalmente en Peña Nieto... o más bien sobre su efigie en un cartel publicitario.

Después de un mutis histórico de casi medio siglo, los estudiantes están de nuevo en las calles reivindicando la democracia "esta marcha es más grande que las del 68 ¿verdad?", pregunta esperanzado un manifestante adolescente a su acompañante canoso. Claro que es más grande, y más alegre, y más creativa… Por fin esta generación se libró del estribillo con que las anteriores fueron atosigadas por padres y abuelos: "Porque los estudiantes del 68…". En un cartel portado por jóvenes politécnicos leo:

"Somos nietos de los que no pudieron matar, hijos de los que no pudieron callar y alumnos de los que no pudieron comprar..."

Cualquiera que sea su desenlace, este es el 68 del tercer milenio. **Los del viejo 68 ya podemos morir en paz.**

los del viejo 68 ya podemos morir en paz

#YO SOY 132

PRIMER ENCUENTRO NACIONAL ESTUDIANTIL

Huexca,
Morelos.

6, 7 y 8
Julio/2012

"Si no ardemos juntos,
quién alumbrará esta oscuridad"

Además de impulsar causas justas alterando por un rato el orden (con vistas a que la alteración sea permanente), las marchas y mítines, pero sobre todo las acampadas y ocupaciones, restablecen la comunidad, la convivencia creativa y liberadora que se extravió en la barahúnda urbana. La mayoría de nosotros vive socialidades estragadas donde más allá de la familia –y aun en ella–, los nexos emocionales, intelectuales y significativos se han empobrecido. En calles, transportes públicos y centros comerciales la coexistencia es premeditadamente impersonal, en fábricas y oficinas impera la disciplina jerárquica, y las multitudinarias concentraciones en tocadas, conciertos, raves, antros y espectáculos deportivos son experiencias intensas pero unidimensionales y efímeras. Sin duda la interacción en el ciberespacio puede llegar a ser sofisticada, apasionante y duradera, pero los nexos virtuales no suplen las relaciones cara a cara, la seducción del vidrio frío no compite con la tibieza de la piel. Así lo reconoce Camila Vallejo, hasta fines de 2011 presidenta de la Federación de Estudiantes de la Universidad de Chile:

"Las redes sociales son una herramienta dinamizadora de los flujos de información, de las convocatorias, han permitido mayor fluidez pero no han sido el factor determinante para la articulación de un movimiento amplio y masivo. Creo que eso se trabaja en el seno de la organización, de una forma personalizada. **Este movimiento no se levantó gracias a las redes sociales".**[17]

Cierto, los nuevos movimientos se convocan por *twitter*. Pero culminan en calles y plazas donde la convivencia es intensa, compleja, duradera; y también alharaquienta, sudorosa, desfajada.

Hay ahí discusiones agitadas, debates colectivos, conferencias, performances, música viva, teatro en la calle…, y también la gestión colectiva de las necesidades cotidianas: comer, dormir, asearse, fajar... De algún modo para la generación digital acampar significa desenchufarse y esto es ya una revolución. Una pancarta portada en las movilizaciones ocurridas en Tel-Aviv a fines de 2011 debido al deterioro de la calidad de vida en Israel, deja claro que en la política carnavalesca el medio es un fin en sí mismo: **"El triunfo es habernos reunido".**

Restablecer la multidimensional convivencia, propia de las comunidades verdaderas, es la función específicamente carnavalesca de las acciones colectivas contestatarias. Tienen razón los Ocupa Wall Street, el programa son ellos mismos, no lista de demandas justas sino utopía vivida, altermundismo en acto, aquelarre. Lo sintetiza bien **Arundhati Roy**: el cometido de la nueva protesta es **"encender una nueva imaginación política".** Algunos habrá que vayan a verlos como quien visita un zoológico, pero **de lo que se trata es de meterse en la jaula hasta que la especie en extinción sean los otros.**

los otros

Los protagonistas más visibles de la marea social primermundista no son los pobres extremos sino el mediopelo y en especial los jóvenes acomodados. La generación que creció disfrutando de "estado de bienestar", amplio acceso a la educación superior y consumo expandido. La generación de la gran promesa incumplida.

la generación de la gran promesa incumplida...

Una oferta ciertamente hueca y banal, como todas las de la modernidad declinante, pero que sedujo a periféricos del centro como los griegos y los españoles, que esperaban –ahora sí– ingresar a la "verdadera" Europa.

Como en los varios 68 del siglo pasado –cuya dinámica en mucho repiten islandeses, griegos, españoles, estadounidenses, chilenos y mexicanos– la avanzada del cambio en el XXI es una juventud "privilegiada" en acelerado tobogán de deterioro.

Un ejemplo desolador: en España, miles de jóvenes que habían puesto casa aparte hoy no pueden sostener su independencia y con la cola entre las piernas están regresando a vivir con sus padres.

Si a esto añadimos que los del viejo 68 habíamos sido entrenados para obedecer y nos costó trabajo destrampanos, mientras que esta generación de ocupas, indignados y *aganaktismeni* es hija de la "escuela activa", tendremos los ingredientes de la *spanish revolution*, como la llaman con ironía los iberos.

"Si no nos dejáis soñar, no os dejaremos dormir", han dicho los indignados de La Plaza del Sol, citando a Shakespeare. Consigna memorable que no desmerece frente al **"Seamos realistas, pidamos lo imposible"** de sus abuelos, los *enragés* del Barrio Latino.

En 2011, al otro lado del mar Mediterráneo, otros jóvenes más morenos pero igualmente airados, se alzan contra órdenes inhóspitos. En el norte de África y en el Oriente Medio, el disparador no es tanto la recesión, como los regímenes políticos asfixiantes y una crisis climático-alimentaria que en países que importan gran parte de lo que comen derivó en carestía. En hambrunas como las que alentaron la insurrección tunecina, que despidió a Zine al Abidine Ben Alí, la egipcia que jubiló a Hosni Mubarak y la Libia que defenestró a Muammar Kadafi. Y el mal ejemplo cunde, de modo que en Siria, Yemen, Argelia, Barheín, Jordania, Marruecos, entre otros países de la región, se han dado movilizaciones contestatarias más o menos extensas.

La plaza Syntagma, en Atenas; Medan Tahrir, que significa Plaza de la Libertad, en El Cairo; la Plaza de los Mártires, en Trípoli; la Plaza de las palomas, en Rabat; la Puerta de Sol, en Madrid; la Plaza de Cataluña, en Barcelona; la avenida Alameda en Santiago de Chile; el Parque Zuccotti en Nueva York; el Monumento a la Revolución en México..., se volvieron en poco tiempo espacios en verdad públicos: territorios liberados, fraternos, deliberativos, solidarios, festivos; ámbitos física y espiritualmente desfajados.

más morenos pero igual de airados...

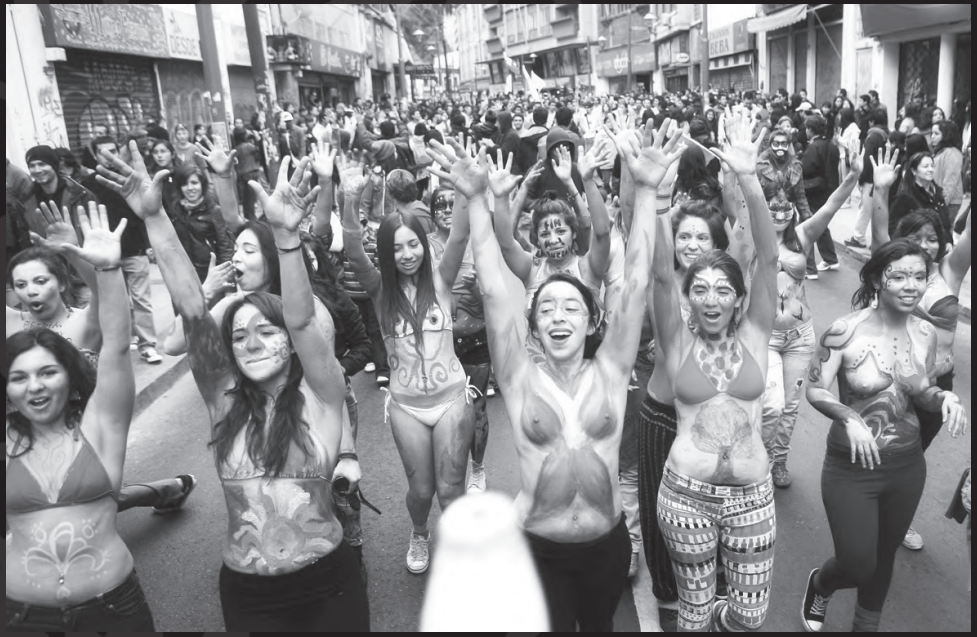
la Libia que defenestró a Muammar Kadafi

Escenario de fiestas revolucionarias que no en todos los casos han cambiado las estructuras del país que las cobijó pero sin duda marcaron para siempre a sus participantes: oficiantes de las misas negras contestatarias que después del aquelarre libertario serán mejores personas y tendrán algo que contar a sus nietos, lo que no es poca cosa. Y empleo la palabra aquelarre a conciencia, pues el propio Ginsburg, que los ha estudiado a fondo, relaciona los ritos nocturnos medievales con la lucha social propiamente dicha. Así, en una conferencia de 1992 el italiano ratifica su "hipótesis acerca de **la brujería como forma elemental de lucha de clases**".[18]

Sul noce de Benevento, es decir "bajo el nogal de Benevento", o en el *Barilotto*, del que se hablaba en Lombardía desde el siglo XV, se realizaban de antiguo reuniones subversivas:

"era la asamblea periódica de brujas, brujos y diablos: bacanal, orgía, aquelarre de blasfemos insultos a la Cruz, de comilonas y borracheras descomunales, de monstruosos acoplamientos".[19]

Prácticas excéntricas propias de apestados físicos y espirituales, sin duda reales pero quizá no tan frecuentes ni tan extremas y grotescas como las pintan. Y es que, como lo sabía Sciascia de quien proviene la anterior descripción, **la creencia en las transgresiones nocturnas y diurnas es mayor en los inquisidores que las temen, persiguen y castigan que en quienes presuntamente las realizan: si en las dictaduras hubiera en verdad tantos "subversivos" como constan en las listas de la policía política, poco durarían los regimenes autoritarios.**



las antiguas costumbres de hechiceras...

Llama la atención, también, que después de la Edad Media se siguiera empleando en Italia el término de *Barilotto*, para designar lugares *non sanctos* donde se juega y que son frecuentados por "mujeres livianas".[20] Porque las antiguas reuniones de hechiceras, íncubos y súcubos servían para violentar el orden "natural" y romper reglas sociales, práctica transhistórica que persiste en la actualidad y que en algunos momentos y lugares cobra un carácter expresamente político.

*

El mito ancestral que se actualiza en las concentraciones políticas multitudinarias es la comunión: experiencia extática por la que nos hacemos uno, no con el Dios sino con el prójimo, trance utópico por el que nos asumimos parte de un mismo cuerpo, no un cuerpo místico como en la eucaristía, sino un cuerpo social. El mitin, la manifestación, la toma de un espacio público por el gentío, conforman el milagro que **Jean-Paul Sartre en *La crítica de la razón dialéctica* llama "grupo en fusión".[21]**

Siguiendo a Sartre y consecuentes con el espíritu que impregnaba el mundo a mediados del pasado siglo, Deleuze y Guattari desarrollan en *El antiedipo* el concepto del "grupo sujeto", al que distinguen de los sólo en apariencia contestatarios "grupos sometidos", cuyas acciones son a la postre seudorrevolucionarias "por su subordinación a un *socius* como soporte fijo", porque reconstruyen la "jerarquía de grupo" y sobre todo porque restituyen "mecanismos de represión del deseo". En cambio el **"grupo sujeto"** –como el "grupo en fusión" sartreano– **"hace penetrar el deseo en el cuerpo social" e "inventa formaciones siempre mortales [...] sin jerarquía ni superyó de grupo".[22]**

***El antiedipo* es una obra publicada en 1972 y no niega la cruz de su parroquia**: lleva la impronta del 68. La acción pública contestataria que place a sus autores no es la de las izquierdas y los gremios tradicionales, sino la de los jóvenes iconoclastas cuyas disruptivas prácticas –en las que Sartre había redescubierto la dialéctica como radical nihilización– se apartan de las añejas lógicas reivindicativas y en el fondo rompen con la causalidad y con el curso fatal de la historia. Así contraponen Deleuze y Guattari la acción convencional de protesta, en el fondo inerte, y la práctica realmente revolucionaria:

"¿[Las masas] actúan en el orden de las causas y de los fines que promueven un nuevo *socius*, o, al contrario, son el lugar y el agente de una irrupción súbita e inesperada, irrupción del deseo que rompe con las causas y los fines y vuelve al socius sobre su otra cara? Los grupos sujetos tienen [...] por única causa una ruptura de la causalidad, una línea de fuga revolucionaria; y aunque podamos y debamos asignar en las series causales los factores objetivos que han hecho posible tal ruptura [...] sólo lo que pertenece al deseo o su irrupción da cuenta de la realidad que toma en tal momento, en tal lugar [...] La actualización de una potencialidad revolucionaria se explica menos por el estado de causalidad preconsciente [...] que por la efectividad de un corte libidinal en un momento preciso, esquizofrenia cuya única causa es el deseo, es decir, la ruptura de causalidad que obliga a volver a escribir la historia en lo real mismo y produce un momento extrañamente polívoco en el que todo es posible". [23]

Escrito hace cerca de medio siglo, el texto anterior parece hecho a la medida de las insurgencias juveniles recientes, en particular las de 2011 y 2012, no sólo porque hace referencia a resortes sociales profundos sino también porque la voluntad de ruptura de aquellos años es semejante a la que tenemos ahora. Ojalá su optimismo respecto a la potencia libertaria del deseo y sus prácticas valga también para las acciones de los indignados del tercer milenio:

"Si invocamos el deseo como instancia revolucionaria es porque creemos que la sociedad capitalista puede soportar muchas manifestaciones de interés, pero ninguna manifestación de deseo, pues bastaría para hacer estallar sus estructuras básicas".[24]

un momento extrañamente polívoco...

Refiriéndose a las movilizaciones pacifistas de la segunda mitad del siglo pasado, Alberto Melucci habla de una vivencia que se parece bastante a la que encuentro en las acciones políticas multitudinarias en general. El "utopismo moral –escribe– no es únicamente un fenómeno contemporáneo. Todo sistema social contiene cierta dosis de expectativas de tipo moral y totalizador, en relación con la felicidad, la justicia, la verdad [...] Los grandes procesos colectivos ofrecen un canal para expresar este utopismo moral".[25]

La patente necesidad transcultural de trances extáticos que desquicien el orden imperante para dramatizar por medio del ritual la periódica irrupción del caos primigenio seguida de una nueva y provisional refundación cósmica,

sugiere que este mundo no es medianamente transitable sin alguna clase de experiencia desquiciante que restaure simbólicamente la armonía y el sentido de las cosas. Pareciera que habitar órdenes sociales desgarrados como los que hasta ahora hemos conocido, requiere por fuerza de experiencias utópicas que restituyan los valores ausentes, así sea de modo fugaz y virtual.

Y también en el marco de luchas libertarias que en primera instancia persiguen objetivos nombrables y tangibles, creo descubrir la necesidad del éxtasis utópico colectivo como prefiguración pasajera pero caladora de un mundo otro, de un modo distinto de vivir que quizá nos espera en el futuro pero que, en todo caso, se hace presente mientras dura la magia.

un modo distinto de vivir...

mientras dura la magia

Y es que si no fueran tocados de vez en cuando por el duende de la utopía viviente los movimientos sociales no serían más que las chatas, grises y tediosas convergencias circunstanciales de individuos movidos por el cálculo de costos y beneficios, que predica cierta sociología anglosajona.

A diferencia de la prosaica política pragmática, la imaginación política que hace posible el trance utópico nos desprende del pasado y del presente para abrirse a lo imposible. Como dice **Gaston Bachelard**[26] refiriéndose a la "acción poética", las acciones utópicas gestadas por la imaginación política "no tienen pasado", o teniéndolo –digo yo– no le rinden tributo ni son su obsecuente prolongación, y "no pasan por los circuitos del saber", o cuando menos no de los saberes instrumentales y eficientes sino de otros más profundos. La imaginación política utópica, que es también una política de la imaginación, "escapa a la causalidad", no por incondicionada sino por radicalmente original. La revolución parte de lo conocido para adentrase en lo desconocido, combina lo social y lo maravilloso a través de la imaginación y la fantasía pensaba Bakunin. **"La historia les da siempre la razón a los imaginativos"**, sostenía José Carlos Mariátegui.[27]

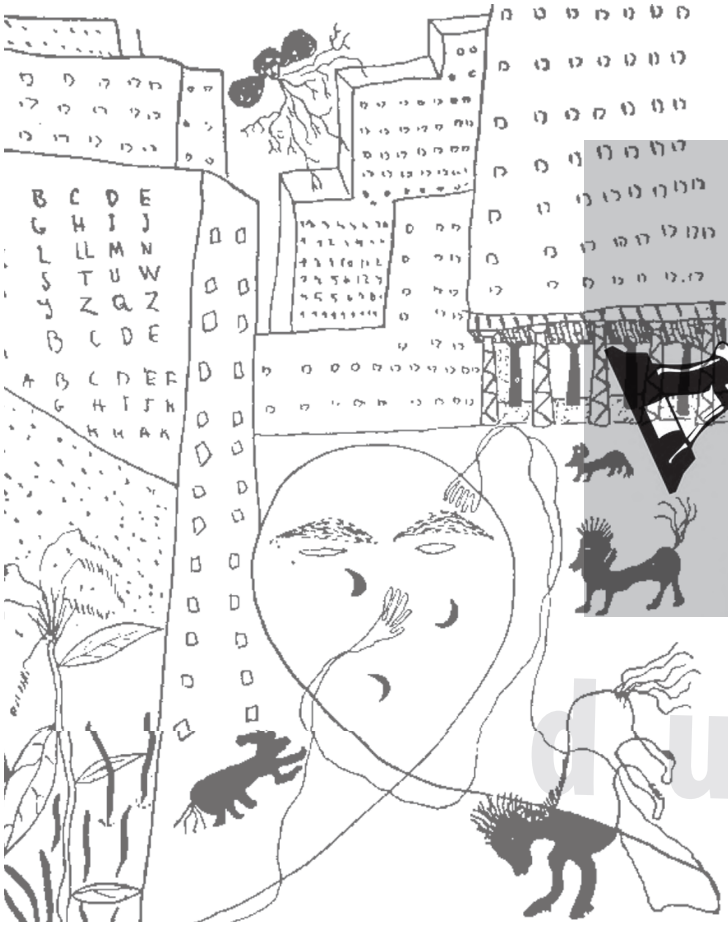
José Carlos Mariátegui

Mijail Alexandrovich Bakunin

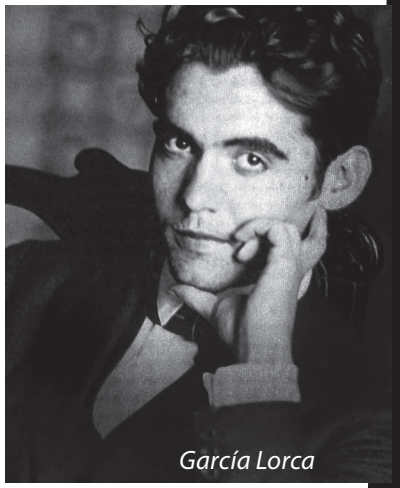
La experiencia utópica y la subversión carnavalesca de las que aquí me ocupo, no niegan ni suplen otra dimensión igualmente importante del altermundismo: la que conforman la estrategia política contestataria y la ingeniería social justiciera. Prácticas instrumentales que se mueven en la esfera del posibilismo y demandan firmeza en los principios pero también eficacia constructiva. Ahora bien, **desde la insoslayable perspectiva de la llamada *realpolitik*, el saldo del excéntrico activismo contestatario con que arranca el tercer milenio, resulta bastante modesto.**

El asunto tiene historia. Recordemos que después del mayo francés de 1968, en las elecciones de julio a la Asamblea Nacional, los partidarios del gobernante, general De Gaulle, con una mayoría absoluta de 7 millones de votos, derrotaron ampliamente a la izquierda electoral formada por el Partido Comunista Francés y la Federación de Izquierda Democrática y Socialista, que obtuvieron menos de 3 millones cada uno. Y así sucede en los cabalísticos años de 2011 y 2012: en la España de los indignados y de la *spanish revolution*, el derechista Partido Popular de Mariano Rajoy gana abrumadoramente la presidencia y la mayoría legislativa; en Egipto los jóvenes manifestantes de la Plaza Tahrir –en su mayoría libertarios y laicos– que en enero defenestran a Hosni Mubarak, y los partidos seculares que bien que mal los representan, son barridos en las elecciones legislativas de noviembre por agrupaciones integristas como los Hermanos Musulmanes y la Alianza Islámica, que juntos obtienen casi 70% de los votos; en Estados Unidos el activismo de los Ocupa Wall Street no hace mella en el imparable avance de la derecha Republicana y su *Tea Party*; en México, la irrupción del #YoSoy132 no impide que el candidato de la derecha llegue a la presidencia de la República.

Aquí tenemos otra vez lo que Sartre llamó **"práctico inerte"**, que siendo opuesto al **"grupo en fusión"** se oculta en él, tiene en él su siempre presente posibilidad.



Walter Benjamin



García Lorca

una misteriosa cercanía...

duende

"En realidad no hay instante que no traiga consigo su oportunidad revolucionaria [...] definida [...] como la oportunidad de una solución totalmente nueva ante una tarea completamente nueva".[32]

"Al concepto de sociedad sin clases –concluye– le debe ser devuelto su rostro auténticamente mesiánico".[33] Y aquí, Benjamin entiende por mesianismo, no la espera pasiva del Salvador sino el imprescriptible compromiso de autorredención, concepto que de algún modo procede de su herencia judaica "El futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío –escribe. Porque en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías".[34]

*

Aunque vio la luz primera en la soleada Granada y no en el brumoso Berlín, y no era judío sino más bien gitano, encuentro en el poeta y dramaturgo Federico García Lorca una misteriosa cercanía con el filósofo Walter Benjamin. Y es que los dos nacieron en la última década del siglo XIX y, con cuatro años de diferencia, ambos murieron en España, jóvenes y víctimas del fascismo. Y es, también, que **entre el aura del alemán y el duende del español hay un indudable parentesco.**

Duende es el revire del poeta al cartesianismo. La opción de Lorca a la "técnica" y la "maestría"; a los "andamiajes", los "estilos" y los "mapas". **El duende es lo que permite sacarle la vuelta a "las geometrías aprendidas". Y al duende no hay manera de amaestrarlo, no hay modo de llegarle al precio pues "el duende no se repite".**

Las venidas del duende, como los momentos auráticos en que se hace presente el Mesías, son saltos fuera del tiempo lineal, son ruptura de la causalidad, son éxtasis. Una posibilidad de trascendencia fugaz que Lorca encuentra en **las artes efímeras: música, danza, teatro, poesía recitada... expresiones que sólo existen a través y por la mediación de un intérprete, de un "cuerpo vivo".** Y que sólo ocurren de vez en cuando pero siempre en un "presente exacto", en un tiempo fuera del tiempo en que nos encontramos "en los bordes del pozo" y "ante posibilidad de la muerte".

Y el granadino sabía de lo que hablaba pues escribía música, decía muy bien su poesía, amaba el canto y el baile de los gitanos andaluces, y tenía una vena juglaresca que lo llevó a organizar espectáculos de plaza de pueblo como las representaciones del grupo teatral La Barraca.

"El duende del que hablo, oscuro y estremecido, es descendiente de aquel [...] melancólico demonillo de Descartes, pequeño como almendra verde, que, harto de círculos y líneas, salió por los canales para oír cantar a los marineros borrachos".[35]

Cuando la *expertice* y los posgrados desplazan a la imaginación, cuando el andamiaje probatorio suplanta el buen decir y al final de los textos no queda el esperanzador "continuará" de los folletines, los seriales cinematográficos y las historietas, sino un epitafio en forma de conclusivas conclusiones. Cuando cita mata a metáfora, es prudente acercarse al autor de *El romancero gitano* y de *Poeta en Nueva York*.

"Para buscar el duende no hay mapa ni ejercicio. Sólo se sabe que quema la sangre [...] que agota, que rechaza toda la dulce geometría aprendida, que rompe los estilos [...] Aquí no nos importan las facultades, ni la técnica, ni la maestría. Nos importa otra cosa: matar al andamiaje [...] para dejar paso a un duende furioso y abrasador, amigo de vientos cargados de arena".[36]

Es tiempo, pues, de "matar al andamiaje", de "rechazar toda geometría aprendida". Hoy más que nunca "es preciso romperlo todo para que los dogmas se purifiquen [...] **Es preciso que el elefante tenga ojos de perdiz y la perdiz pezuñas de unicornio".**[37]

Y este llamado a sacar la ponzoña y volvernos gozosamente grotescos es el que escucharon los inconformes de todo el mundo en el mesiánico 2011, doce intensos meses que para Sartre hubieran sido un año "en fusión" y para Deleuze un año "deseante". **Porque los indignados son auráticos y los ocupa tienen duende.**

*

Tres décadas después de las oscuras muertes de Benjamin y de Lorca, a mediados de los años sesenta del siglo XX, los instantes durante los que a veces llega el duende o irrumpe el Mesías devienen días y semanas con aura en cuyo curso la acción revolucionaria –sin dejar de perseguir altermundismos cercanos o remotos– deviene en sí misma experiencia utópica. Quizá ya lo era antes, pero hace medio siglo nos empezamos a percatar de que "el movimiento no es una lucha por alcanzar metas definidas. **El movimiento es el *único* contexto en el cual pueden ser percibidas las alternativas",**[38] como escribieron en 1969 Barbara y John Ehrenreich, militantes y cronistas tempranos de los 68.

"La revolución es hoy. Está sucediendo en las calles", espetó Joe MacDonald, quien había dejado la guitarra acústica y la música folclórica para concentrar sus energías en el activismo y el conjunto de rock **Country Joe & The Fish.** El rockero polemizaba con los "radicales" canónicos que consideraban despolitizado el movimiento pacifista de Los Ángeles durante 1967. **"Tuvimos un desfile chingón contra la guerra... Y luego se soltaron los oradores con sus trilladas mierdas políticas... Nadie quiere oír discursos",** concluye *Country Joe*. El diálogo lo transcribe Ralph J. Gleason, en un artículo de ese mismo año sintomáticamente titulado *El poder de la no política y la muerte de la izquierda burguesa*, que termina con una premonitoria admonición: **"La revolución ya está sucediendo en las calles. Los radicales se deberían apurar para ponerse al tanto. Si es que pueden (la mayoría seguramente no podrá a menos que sus propios hijos los inicien, posiblemente con mota)".**[39]

... proverbial humor iconoclasta...

Quizá el activismo estadounidense de la década de 1960 no cambió el mundo pero sí a la gente, que ya es algo. En 1965 **Carlos Monsiváis** estuvo durante unos meses en la Universidad de Harvard. En su autobiografía precoz el polígrafo confiesa que se aburrió en el plúmbeo seminario internacional en que participaba, pero **"por fortuna asistí a un *teach-in* sobre la guerra de Vietnam y mi actitud se transformó"**.[40] Así, algo debe el proverbial humor iconoclasta de Monsiváis a la politizada antisolemnidad de los jóvenes gringos. "La seriedad es un robo", dice Carlos. Vaya que lo es.

vaya que lo es

En los años siguientes la rebeldía estudiantil se globaliza y en el curso de las rebeliones en el *campus* se hace evidente la carnavalización de la política. Carnavalización operada gracias a la **mezcla grotesca de prácticas antes excluyentes: fiesta y subversión, psicotrópicos y política, destrampe y compromiso, humor y lucha de clases, sexo y revolución.**

De ello se percató Georges Balandier,[41] quien decodifica criticamente el poder que se genera con la representación del poder, pero también documenta los "performances del contrapoder".

*

En el Mayo francés de 1968 **"la escuela de Bellas Artes parecía el escenario de un festival extraterrestre** –cuentan Barbara y John. Sus negras y sólidas paredes estaban cubiertas de carteles y lemas [...] revolucionarios. Las estatuas que rodean el patio central habían sido pintadas y decoradas, o enarbolaban banderas rojas".[42] Y los muros proclamaban: **"Desconfía de la gente triste", "La verdadera revolución proletaria es una fiesta", "Profesores, nos hacéis envejecer", "Soy marxista de la corriente Groucho"…**

"Aquellos que nunca se habían atrevido a decir nada –concluyen los cronistas y participantes– sintieron de repente que sus pensamientos eran lo más importante del mundo, y lo dijeron. El tímido se volvió comunicativo. Los desamparados y solitarios descubrieron [...] el poder colectivo".[43]

Una conmovedora inscripción en el muro lo dice todo: **"¡Por fin, diez días de felicidad!".**

"Hay que vivir fuera del tiempo muerto", proclama un panfleto de los internacionalistas de Estrasburgo, en un llamado que hubieran respaldado Horkheimer y Benjamin, y que condensa la idea de que la experiencia utópica es salto fuera del mundo corriente, viaje morfológicamente idéntico al que procuraban los chamanes de la antigüedad. Mediante el trance inducido, "el chamán pretende experimentar *in concreto*" lo que no se puede experimentar en la experiencia cotidiana, escribe Mircea Eliade; emprender "un viaje místico pero a la vez real al Cielo", alcanzar la "recuperación de la condición humana anterior a la caída". Y concluye preguntándose si esta compulsión no es "consecuencia inevitable del exasperado deseo de vivir, esto es, de experimentar en un terreno carnal, algo que en la actual situación humana ya no es accesible".[44]

Más que en las interpretaciones sociológicas a toro pasado es en las voces de los protagonistas y en mi propia experiencia, donde encuentro evidencias de la irrupción de lo trascendente en el curso de la acción política colectiva de mediados del siglo XX. En vez de buscar su débil huella en la teoría de los "nuevos movimientos sociales", prefiero ir otra vez a las fuentes, a los testimonios vivos. Y es que a la hora de la verdad hasta los más brillantes científicos sociales interponen los conceptos, para ellos entrañables, entre sus ojos y el movimiento. Un solvente sociólogo posclasista como Alain Touraine, quien a fines de los cincuenta del pasado siglo había dado por muerto al proletariado, mantiene su postura durante el Mayo francés pese a que por esos días se fueron a la huelga nueve millones de obreros, muchos de los cuales participaron en las barricadas del Barrio Latino junto con los estudiantes. "Lo digo yo, la clase obrera en tanto que clase ya no es en su conjunto una clase revolucionaria en Francia",[45] pontificaba Touraine en julio de 1968. Cuando lo que había que preguntarse, en todo caso, es qué se entiende a estas alturas por clase, qué por revolución, y así…

Sigamos, pues, con los testimonios reveladores. En una entrevista realizada en junio de 1968, Julien G., joven francés estudiante de derecho, comunica las impresiones que le provocó entrar por primera vez en teatro Odeón ocupado por los estudiantes.

"Antes había ido como abonado a las sesiones de los jueves y ahora he vuelto [...] Algo se ha hundido, algo ha vacilado en mí: el hecho de encontrar los cortinajes, los terciopelos rojos con carteles políticos encima, la gente de pie, un caos indescriptible... Me daba la impresión de que el mundo se había desplomado de una manera definitiva. Cuando las sesiones de las mañanas vuelvan no podrán ser ya nunca como antes, porque nosotros nunca las volveremos a ver con los mismos ojos. Mi primera impresión era una especie de sueño intelectual. Entonces me dije a mí mismo: hay que tener el valor de soñar, de pensar de una forma nueva. Esto no duró mucho, desde luego, solamente unos minutos. Ésta ha sido la impresión más fuerte que me quedará de las barricadas".[46]

El carácter efímero y a la vez trascendente y perdurable de las vivencias revolucionarias extáticas, percibidas como fugaces pero deslumbrantes experiencias utópicas, no oscurece la conciencia de que la utopía es *también* proyecto a realizar mediante revoluciones lentas cuanto persistentes que demandan aparatosa ingeniería social. Así lo intuye, no sin melancolía, Julián G.

"En el momento de la explosión, un lunes cualquiera, todos nos echamos a la calle por primera vez [...] había mucha gente en la calle [...] las primeras piedras. De repente lo esperamos todo al mismo tiempo [...] He vivido momentos de libertad que me parece muy difícil que vuelva a tener en mi vida. Es una libertad anárquica, un poco loca, pero con un sabor extraordinario [...] Y después, a medida que los acontecimientos se van sucediendo nos percatamos de que hay un retroceso...

"El sabor decae. Luego la perspectiva de una revolución brusca, violenta, se aleja y me doy cuenta de que se ha alejado por mucho tiempo. Entonces la solución es reformista [...] Creo que ésta es la solución. Pero voy echándome atrás con la muerte en el alma cuando me doy cuenta de que estas reformas se harán poco a poco".[47]

la Primavera de los pueblos...

En el siglo XIX, durante llamada *Primavera de los pueblos* –cuyo evento estelar es la revolución de 1848 en Francia, que derroca a Luis Felipe e instaura la República, pero que incluye alzamientos en Viena, Bohemia, Sicilia, Hungría y una insurrección en Milán donde una de las formas de lucha es dejar de fumar para desfondar las finanzas del gobierno, alimentadas con los impuestos al tabaco– se respira en Europa un aroma revolucionario comparable al de los globalizados 68 del siglo XX. En ese contexto las vivencias de Bakunin, que en 1848 estaba en París, son muy semejantes a las que tendría Julien más de un siglo después:

"Era una fiesta sin principio ni fin [...] Yo veía a todo el mundo y no veía a nadie, pues cada individuo se perdía en la misma muchedumbre innumerable y errante; hablaba con todo el mundo sin recordar ni mis palabras ni las de los otros, pues la atención era absorbida a cada paso por acontecimientos y objetos nuevos, por noticias inesperadas [...] ¡Parecía que el universo entero estuviera al revés; lo increíble se había convertido en habitual, lo imposible en posible, y lo posible y habitual en insensato! [...] Quiero seguir siendo ese hombre imposible, en tanto que los que hoy son posibles no cambien".[48]

un aroma revolucionario...

Todos los protagonistas con sangre en las venas coinciden en que los momentos históricos estelares son saltos fuera del tiempo que se viven como éxtasis. Así describe Jules Michelet en su *Historia de la Revolución francesa*, las experiencias de esas jornadas acaecidas a fines del XVIII:

"Ese día todo era posible [...] El futuro fue presente [...] es decir ya no hay tiempo, sino un relámpago de eternidad".[49]

EL MITO REVOLUCIONARIO

"Los mitos son relatos ficticios que responden a la verdad", escribió Aristóteles; Friedrich Nietzsche proclamaba **"el necesario renacimiento del pensamiento mítico como premisa necesaria de la vida y la ciencia",** y más recientemente Claude Lévi-Strauss escribió: **"Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política. Tal vez ésta no ha hecho más que reemplazar a aquél en nuestras sociedades contemporáneas".**[1]

Por mucho tiempo, el racionalismo propio de una sociedad como la del gran dinero –pensamiento prosaico al que pronto se suma el racionalismo anticapitalista del "socialismo científico"– desplazó por irracionalistas a la magia, la intuición y el mito. Abandono ideológico en que no incurrieron los anarquistas, quienes combinan una firme vocación por futuros libertarios con la nostalgia por un pasado –sobre todo medieval– donde se presume que el pueblo llano era protagonista del arte y de la fiesta, lo que hace del suyo un paradójico progresismo-conservador en el que la recuperación de los tiempos pretéritos cobra la forma del mito. Los ácratas encuentran "la raigambre del sueño, del ideal, en la lejana historia", escribe Reszler, y continúa:

> "En los escritos de Kropotkin, de Sorel, de Rocker, los dos cultos marcan las dos direcciones de una misma nostalgia, de una misma voluntad revolucionaria; más allá de su inherente antagonismo, están ligadas por la lógica de **una visión revolucionaria y reaccionaria a la vez".**[2]

el mito proletario...

Claude Lévi-Strauss propuso que el carácter sincrónico de los mitos no excluye la diacronía:

"Un mito se refiere siempre a acontecimientos pasados: 'antes de la creación del mundo' o 'durante las primeras edades' o en todo caso 'hace mucho tiempo'. Pero el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman parte de una estructura permanente. Ella **se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro".**[3]

Sobre esa base, Alicia Barabas, quien ha historiado las insurgencias indias en México destacando el carácter político y utópico de los movimientos sociorreligiosos, le asigna al mito una función descolonizadora y revolucionaria:

"El tiempo cíclico basado en el mito no supone una vuelta al pasado, una regresión o un arcaísmo, sino una forma específica de representación de la duración y la sucesión que [...] es subversiva, porque reinstaura una noción propia de temporalidad quebrada por la situación colonial".[4]

Si bien anarquistas, socialistas como Sorel, neoindianistas y otros utopistas más o menos románticos reconocieron su vigencia, el hecho es que el revolucionarismo estrechamente racionalista, hegemónico por más de tres centurias, satanizó a **la magia, la intuición y el mito.** Sin embargo estas pulsiones siguen ahí, en las sombras, y **se hacen cada vez más presentes y visibles en los movimientos revolucionarios del nuevo milenio.**

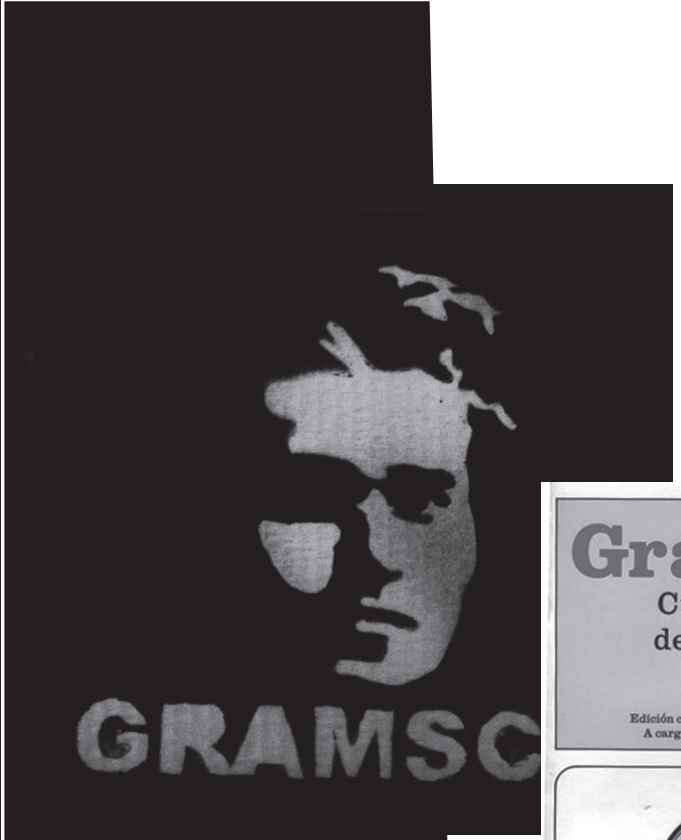
La palanca simbólica de las luchas emancipatorias fue reivindicada desde hace rato por pensadores como Friedrich Nietzsche y Henri Bergson y reaparece en el escenario de las ideas políticas con Benedetto Croce y Georges Sorel, entre otros.

Para Croce, el momento político es el de la "pasión", mientras que para Sorel la palanca revolucionaria es el "mito", una suerte de pasión específica, localizada, programática, capaz de catalizar los sentimientos populares: "Los hombres que participan en grandes movimientos sociales representan sus apariciones próximas bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de la causa. Me propongo llamar mito a estas construcciones [...] Los mitos revolucionarios actuales [...] que permiten comprender la actividad, los sentimientos y las ideas de las masas populares [...] no son descripción de cosas sino expresión de voluntades".[5]

En su revisión crítica de Croce, que lo es indirectamente de Sorel, Antonio Gramsci reconoce la validez de explorar el "mito como sustancia de la acción política". Y desarrolla la idea: "es posible, aunque muy discutible, que el aspecto político y programático del sorealismo haya sido superado, pero [...] es preciso reconocer que Sorel trabajó sobre la realidad efectiva y tal realidad no ha sido superada".[6]

La cuestión que subyace en el revisionismo de Croce y Sorel es el determinismo economicista que encuentran en Marx:

> "Parece que Marx creía, como Hegel, que los diversos momentos de la evolución se manifiestan en países distintos [...] así, muchos marxistas están convencidos de que todas las fases de la evolución capitalista deben producirse de la misma forma, en todos los pueblos modernos. Estos marxistas son demasiado hegelianos", concluye Sorel.[7]



"el mito, sustancia de la acción política..."

Y en esto Gramsci les concede razón. Así, con un argumento referido a Croce pero que se puede hacer extensivo al autor de *Europa bajo la tormenta*, el fundador en Italia del partido de los comunistas, sostiene que su pensamiento "debe ser estudiado con máxima atención. Representa esencialmente **una reacción frente al "economicismo" y el mecanicismo fatalista".**[8]

Gramsci se desmarca enérgicamente del determinismo metafísico de ciertos marxistas, pero a la vez trata de explicar el arraigo del providencialismo en el movimiento revolucionario:

"Cuando no se tiene la iniciativa en la lucha y ésta acaba por reflejar una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una formidable fuerza de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada...

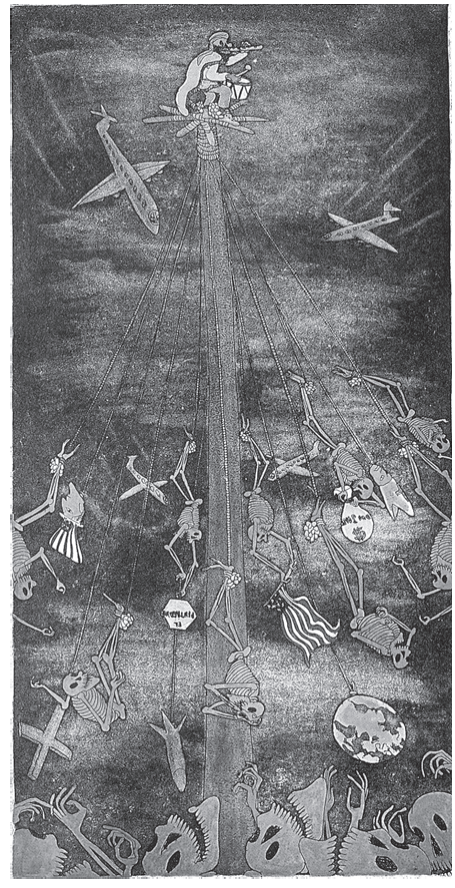
'Yo estoy momentáneamente derrotado, pero la fuerza de los hechos trabaja para mí a largo plazo, etc.', se dice. La voluntad real se convierte en un acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva del finalismo apasionado que surge como sustituto de la predestinación, la providencia…". [9]

El mito está presente en todas las rebeliones indígenas, pero en las del temprano siglo XX Alicia Barabas ha descubierto la convergencia de mito y utopía, como desde otra perspectiva propone Jean Pierre Sironneau.[10] En ellas las imágenes e intuiciones que mueven a luchar se articulan con un modelo más o menos racional de sociedad libre y justa.

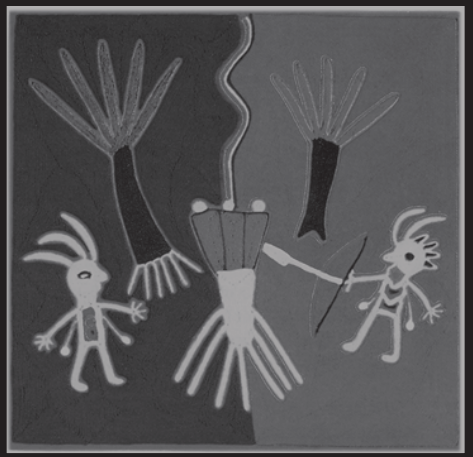
En el "Nuevo mundo" desgarrado por contradicciones étnico-clasistas de origen colonial y en sociedades que René Zavaleta llamó "abigarradas",[11] la edificación del sujeto revolucionario pasa por la reconstitución política de la identidad indígena contrapuesta al criollismo opresor. Y esto supone el despliegue de movimientos colectivos complejos y heterogéneos, acciones que Luis Tapia ha calificado de "societales",[12] por cuanto no ponen en acción a clases o gremios sino a estructuras sociales enteras.

Pero en nuestro continente la revolución demanda también un profundo rearme simbólico porque, a diferencia de la condición de clase, la indianidad no puede afirmarse sin recuperar su pasado profundo. No el ayer históricamente verificable ni tampoco un pasado inventado, sino un pasado mítico: imágenes, sentimientos e intuiciones que convocan al "reino milenario"; representaciones que remiten a la vez a lo que fue y a lo que será, que son puente entre la nostalgia y la utopía.

Así lo percibía José Carlos Mariátegui, fundador del Partido Socialista de Perú, un hombre de pensamiento heterodoxo y cuya cercanía a las posturas de Sorel no resulta por tanto sorpresiva; un peruano que al indianizar el marxismo tenía por fuerza que reivindicar el papel revolucionario que para los pueblos originarios del continente desempeña su pasado profundo.



ritos reinterpretados...



"La fuerza de los revolucionarios –escribe Mariátegui–, no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. La emoción revolucionaria [...] es una emoción religiosa. Los motivos religiosos se han desplazado del cielo a la tierra. No son divinos, son humanos. Los pueblos capaces de la victoria son los pueblos capaces de un mito multitudinario".[13]

TIEMPO DE CARNAVAL

"Lenin sabía adónde iba [...] Sólo el diablo sabe adónde vamos nosotros. Lenin sí que sabía", murmura el Astrólogo en las primeras páginas de *Los lanzallamas*, antes de reconocer que a él le gusta el trato con "ladrones, macros, asesinos, locos y prostitutas", no porque sepan adónde van sino por "el salvaje impulso inicial que los lanzó a la aventura".[1] Con estas reflexiones, escritas en 1932, el argentino **Roberto Arlt**, porteño, periodista de nota roja, lector de Dostoievski y grotesco si los hay, anuncia que en medio del extravío se avecinan tiempos de muerte y resurrección, tiempos de carnaval.

Aunque en verdad tendrán que pasar una guerra mundial y algunos años más para que la fiesta entre en calor. **Y el fandango se animó, entre otras cosas, porque la ontológica insatisfacción de Mick Jagger, el parricidio simbólico de Jim Morrison y la invitación de John Lennon a emprender un viaje mágico y misterioso acompañaron con música de rock al carnaval de los sesenta y setenta de la pasada centuria.**

Hay en la historia tiempos fractales, excéntricos, descabellados. **Tiempos de tirar papeles viejos, flores secas y pantalones talla 28, tiempos de enterrar a los muertos para dejarle espacio a los vivos, tiempos de carnaval.** Hoy, en el cruce de los milenios, vivimos otra vez la clase de tiempos en que los mexicas cambiaban por otros recién hechos los huipiles o taparrabos deshilachados y los trastes percudidos; en que se iban a dormir sin saber de cierto si el sol saldría a la mañana siguiente; en que las familias apagaban la lumbre para encender un "fuego nuevo".

puestas en escena...

Carnaval es refundación pero es también celebración festiva en que se escenifica el entierro de lo caduco. Y en los periodos históricos carnavalescos, intensamente conscientes del pasado mítico, por lo general se ritualiza y estetiza la acción social.

La teatralización de la política tiene en Goebbels uno de sus mayores y más siniestros artífices. Las marchas y concentraciones del nacional-socialismo eran cuidadosas puestas en escena, con frecuencia nocturnas, donde las banderas, insignias y estandartes aportaban la escenografía; los uniformes militares o deportivos el vestuario; las bandas de guerra el fondo musical y las antorchas y reflectores la efectista iluminación. Lo que asociado a la coreografía marcial, la gesticulación enfática y la calculada intensidad de los discursos del *Führer*, coreados por los *¡Sieg Heil!* de la multitud, provocaban un exaltado frenesí...[2] **Sólo dos cosas faltaban –además del espíritu libertario– para que los rituales masivos del nazismo fueran auténticos carnavales: la espontaneidad y el humor iconoclasta.**

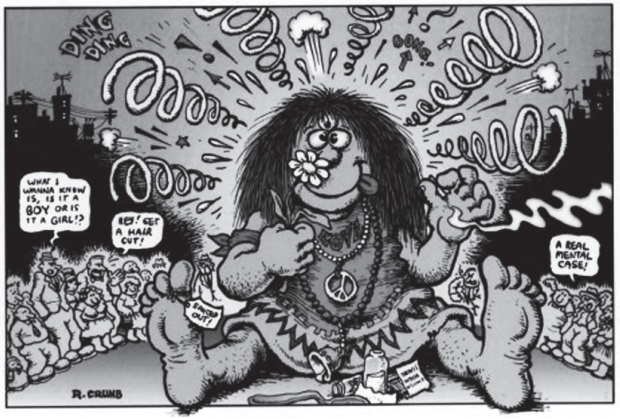
tiempos rejuvenecidos...

La verdadera carnavalización de las acciones políticas colectivas aparece veinte años después protagonizada por los jóvenes estadounidenses que animan movimientos primero contraculturales y más tarde antibélicos, como los que tienen lugar sobre todo en California, aunque también en Nueva York. Eventos casi siempre callejeros y en los que convergen el *flower power* de unos *hippies* que no eran de izquierda ni de derecha pero expresaban muy bien la recurrente y transcultural compulsión a desertar de la sociedad y regresar a la naturaleza, con el activismo de los *Yippies* del *Youth Internacional Party* y el "socialismo" de los *Diggers* de San Francisco que robaban comida para repartirla a los pobres; además de los apóstoles de la *drug culture*, los trovadores folk, los rockeros prendidos, el grupo radical de los *provos* de Nueva York, el *Free Speech Movement* y una participación marginal de la *New Left,* que trataba de ponerse al día mediante la revista *Ramparts*.

En esos tiempos rejuvenecidos cualquier cosa podía suceder en el ámbito de la acción social, siempre que fuera algo con duende, algo grotesco y carnavalesco. **En 1967 los *provos* convocan "fumadas" en Thompkins Square Park,** a las que asisten primero 400 personas, luego dos mil y finalmente, el 6 de agosto, se congregan cuatro mil mariguanos empoderados, que **ese día consumen tres kilos de mota en la vía pública.** Los *provos* se presentan a sí mismos en un poema:

Mientras nuestras fantásticas demandas no sean cumplidas,
la imaginación estará en guerra contra la sociedad.
La sociedad quiere suprimir la imaginación,
pero ésta surge de nuevo y de nuevo,
abrazando a la juventud,
sosteniendo la guerrilla urbana,
saboteando la rutinaria vida de las burocracias
[…]
Somos la vanguardia de la imaginación,
vivimos en un territorio liberado
donde la fantasía se moviliza…
Adelante contra el muro, hijos de la chingada.[3]

hijos de la chingada



movimientos contraculturales...

Allen Ginsberg, patriarca de los beat de los cincuenta y precursor de la nueva contracultura de los sesenta, en un poema titulado *How to make a March-Spectacle,* prescribe el carácter que deben tener en adelante las manifestaciones políticas: además de consignas –dice el autor de *Howl*– habrá flores; cruces para exorcisar al demonio; música de guitarras, armónicas y flautas; actores disfrazados… Un carnaval, pues. La idea es retomada por el teatrero Jerry Rubin, quien en *Do it*, afirma que "la revolución es el teatro en las calles" y por Abbie Hoffman, animador del Teatro del Apocalipsis, quien en *Revolution for the Hell of it,* sostiene: **"Transformamos la vida de la gente. La clave del problema está en el teatro. Somos el teatro en las calles, total y comprometido…" .**[4]

Así las manifestaciones, los *sit-in* y los *teach-in* de la década de 1960 devienen un perpetuo *happening* revolucionario.

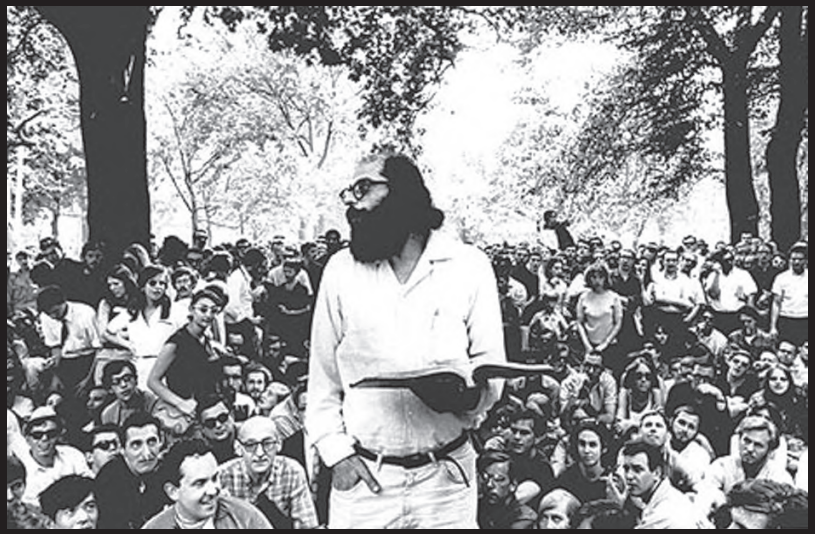
> "En los *happening* contestatarios –escribe Reszler– son los valores de la espontaneidad, de la imaginación creadora, los que privan [...] La revolución-como-teatro-en-las-calles, la revolución como guerrilla-teatro, escapa a toda teleología política. No sigue un programa definido. Por el contrario, traduce en imágenes, en actos simbólicos puros, la voluntad de actuar, aquí y ahora".[5]

No es extraño que un teórico del mito y del chamanismo como Eliade, vea en los participantes de los *happening* a los nuevos heréticos: anabaptistas del siglo XX que se apartan de los valores occidentales como los campesinos seguidores de Thomas Müntzer, quienes entre éxtasis y trances místicos se distanciaban del cristianismo institucional.

Desde el arranque de los sesenta del pasado siglo la acción política callejera rejuvenece y se teatraliza, de modo que hasta las batallas con bastones de *kendo* entre la policía japonesa y los estudiantes Zengakuren, brazo combatiente de la Liga Comunista Revolucionaria, además de reales y contundentes enfrentamientos, son también representaciones rituales.

Y el mismo sabor a dramaturgia política tienen los momentos estelares de las insurgencias juveniles de 1968. Con la diferencia de que en la culta Francia la excentricidad está tanto en la coreografía de las movilizaciones como en la subversión grotesca de las palabras: en el gusto por la paradoja recurrente en sus graffiti.

Un clásico: **"Seamos realistas, pidamos lo imposible".**



teatro en las calles...

La batalla del Barrio Latino

Las barricadas de la noche del 10 y la madrugada del 11 son el aquelarre del mayo francés: la fiesta de los adoquines. Desde principios del mes la policía tiene tomada la Sorbona y el segundo viernes 20 mil personas marchan por el Barrio Latino exigiendo la desocupación de la escuela. Al atardecer algunos deciden permanecer en la calle. Sin *Twitter*, ni *Facebook* ni *BlackBerry*, a las nueve de la noche diversos grupos se coordinan por telepatía –que es más barato– y comienzan a construir barricadas en todas partes (graffiti: *No reivindicamos nada. No pedimos nada. Tomaremos. Ocuparemos*). En pocas horas levantan más de sesenta bloqueos sobre una veintena de calles y avenidas. Mil quinientos hombres y mujeres deciden pasar ahí la noche. Son estudiantes de secundaria, *enragés* de los que, meses antes, habían luchado con la policía en Nanterre y también algunos obreros jóvenes. A las dos y cuarto de la madrugada ataca la gendarmería. Los defensores responden con bombas molotov, quemando automóviles y sobre todo lanzando adoquines: proyectiles tan metafísicos, amorosos y contundentes como los *bricks* que el ratón Ignatz acostumbra tirarle a *Krazy Cat* (graffiti: *Bajo los adoquines, la playa*). Amanece cuando ceden los últimos defensores, que son perseguidos por los *flics* (graffiti: *Corre de prisa camarada, el viejo mundo está detrás de ti*). La batalla del Barrio Latino ha durado tres horas (graffiti: *Viva lo efímero. Juventud Marxista Pesimista*).

"Quienes hablan de revolución y de lucha de clases sin referirse explícitamente a la vida cotidiana, sin entender lo que hay de subversivo en el amor… llevan en la boca un cadáver",[6] sostiene el cartel pegado en los muros de la Sorbona y firmado por el Comité Rabiosos, de la Internacional Situacionista. Con una realidad tan elocuente **¿de veras hacen tanta falta las explicaciones sociológicas *pos mortem*?**

... el mayo francés...

Pese a mis prevenciones, puede ser pertinente mencionar a Victor Turner, un antropólogo escocés pero cercano al activismo californiano y neoyorquino de las décadas de 1970 y 1980. Turner –a quien Barbara Babcock llamó "danzante en los intersticios"– analiza el *performance* cultural como una manera de organizar y transmitir narrativamente experiencias colectivas, como una forma más o menos ritualizada de hacer presente un sentido. Y así como son *performances* los desfiles militares y la investidura de gobernantes, que remachan un orden, hay otros, como el carnaval, que lo subvierten. Pero Turner extiende el performance de géneros culturales como las ceremonias cívicas o religiosas y los espectáculos artísticos o deportivos, a lo que llama "drama social" o **"*performance* social",** donde se representan crisis, conflictos, protestas; confrontaciones político ideológicas cuyas acciones no son puramente instrumentales y encaminadas a conseguir un propósito, sino también preformativas en tanto que teatralizan un desajuste, una tensión.[7]

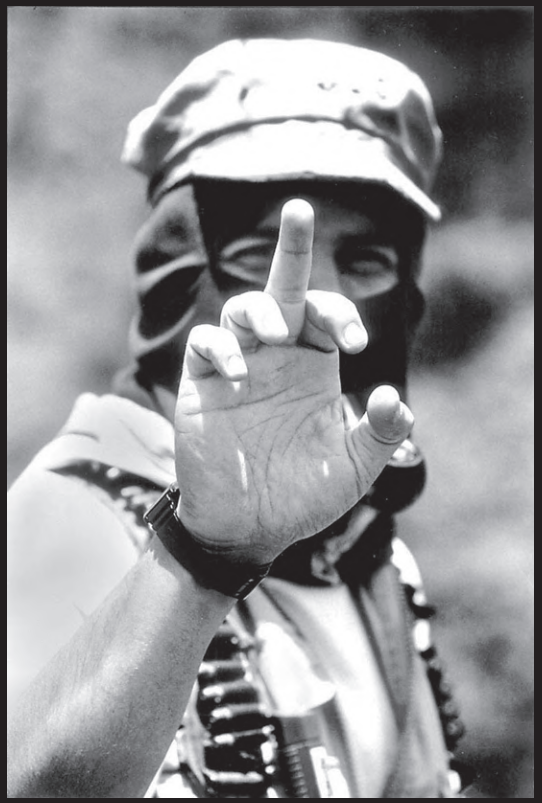
En México tuvimos nuestro propio 68 fundacional en concordancia con el resto del mundo. Pero la segunda oleada de carnestolendas arranca al terminar el siglo XX. Todo empezó el primero de enero de 1994, cuando un ominoso y embozado subcomandante guerrillero informaba a la nación a través de los medios que el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) había declarado la guerra al mal gobierno y que sólo detendría su bélica marcha cuando tomara el Palacio Nacional…

"Lo único que la comandancia aún no decide –concluyó el embozado–, es si haremos un alto para comer quesadillas en Tres Marías".

Y empezó el carnaval

Diez días después, el EZLN interrumpía el camino de las armas (que no en el de la revolución y el espíritu socarrón e iconoclasta). Plausible cambio de rumbo que ya va para veinte años.

Así, en cuanto a hacer de la política trance, catarsis y espectáculo, el ciclo altermundista que arranca con la "nave de los locos" que es Convención Nacional Democrática convocada por el EZLN en 1994; que se mundializa con el



Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, organizado también por los neozapatistas; y que continúa en las movilizaciones de Seatle, extendiéndose después a otras protestas y a los encuentros del Foro Social Mundial no inventa en realidad nada que no se hubiera ensayado ya a mediados del pasado siglo.

*

Mi propuesta de carnavalizar la acción contestataria empleando las artes burlescas e irreverentes de una fiesta ritual que, entre otras cosas, restituye lo endiosado a la terrenalidad plebeya, se parece mucho a la convocatoria desacralizadora de Giorgio Agamben en *Elogio de la profanación*.

¿Qué puede haber más profanatorio que la iconoclasta insurgencia juvenil de los múltiples 68, o que la forma como el EZLN y Marcos dinamitan los usos y costumbres de la izquierda? ¿Qué más profano que el carnaval?

"La profanación –sostiene el italiano– desactiva los dispositivos del poder y restituye el uso común de los espacios que el poder había confiscado". Y más adelante destaca el carácter lúdico de esta secularización al sostener que devolverle "al juego su vocación puramente profana es una tarea política (pues) las potencias

la Virgen de las Barricadas...

de la economía, del derecho y de la política desactivadas en el juego se convierten en la puerta a una nueva felicidad".[8] De esta manera Agamben apunta más allá de la experiencia utópica fugaz, al encontrar en el talante profanatorio y carnavalesco la condición de posibilidad de saltos fuera del tiempo lineal, de las elusivas mutaciones que rompen la cadena causal, a las que aspiraban Horkheimer, Benjamin, García Lorca y, de otro modo, Bachelard y Žižek.

"La profanación –escribe Agamben– no restaura [...] un uso natural que preexistía a su separación en la esfera religiosa, económica o jurídica [...] Para reencontrar un uso incontaminado [...] abre un nuevo, posible uso. El comportamiento así liberado [...] deviene un medio puro, una praxis [...] que se ha emancipado de toda relación con un fin [...] La creación de un nuevo uso es así posible".

Profanar o carnavalizar órdenes cosificados y fetichizados como el económico y el estatal, no es devolverlos a un presunto estadio previo a su extrañamiento, no es, tampoco, idear *otro* modo de producción y *otra* política, es instaurar una manera diferente de hacer la historia, otra forma de estar en el tiempo. La dialéctica carnavalesca y profanatoria no es negación que al negarse restaura lo negado aunque con distinta configuración, la dialéctica carnavalesco-profanatoria es nihilización en su sentido más radical, **es apertura al vértigo de lo imposible.**

Agamben concluye su reflexión con una propuesta provocativa: **"La profanación de lo improfanable es la tarea política de la generación que viene".** Y es que la publicidad y los *mass media*, al propiciar el consumo hueco y sin propósito, de objetos, sonidos e imágenes chatarra, neutralizan la capacidad profanatoria de la desfinalidad, pues tras de las apariencias mercadotécnicas no hay en realidad nada que desacralizar... **¿Cómo profanar al *Osito Bimbo*?**

al Osito Bimbo?

ESTRATEGIAS GROTESCAS
DESDE LA COLONIALIDAD

"Tersites seguía alborotando sin freno –nos cuenta Homero en la Rapsodia segunda de *La Ilíada*. Cuantas palabras groseras conocía le parecían aceptables para atacar a los reyes con tal de provocar hilaridad [...] Le había tocado el turno al divino Agamenón, al que insultaba dando estridentes gritos [...] –¡Pues bien, atrída! ¿De qué te quejas o qué necesitas todavía? Tus tiendas están repletas de bronce y de mujeres, selecto botín que nosotros los aqueos escogemos para ti, el primero, cuando tomamos las ciudades [...] ¿Necesitas acaso más oro? ¿Acaso anhelas una joven cautiva?".[1]

¿Pero, quién es este Tersites que en su cara puede soltarle tamañas verdades al mismísimo Agamenón, Rey de Micenas y de Argos, y jefe de la expedición griega contra Troya, sin morir por ello en la maroma? No es ciertamente un hombre como los otros, pues en tal caso ya hubiera sido atravesado por una espada. Tersites es un contrahecho, un esperpento, un *freak* aqueo que por su condición grotesca tiene derecho a burlarse de las jerarquías, tiene derecho a reírse del poder. Ya Erasmo de Rotterdam se había percatado de ello: "… y se de el caso de que aquello que pronunciado por la boca de un sabio le valdría la pena capital, produzca en labios de un loco increíble regocijo".[2]

El Tersites de la antigüedad clásica es el equivalente de una comparsa del carnaval, de un bufón de la corte,

de un cómico carpero. Así lo describe Homero: **"Era el hombre más feo que llegó a Troya; bizco y cojo de un pie, con los hombros encorvados y contraídos hacia el pecho, y la cabeza puntiaguda, cubierta de rala pelambre".**[3]

En un mundo como el nuestro, donde domina el equivalente social de la homoquirilidad fisicoquímica, no encontramos con frecuencia maniómeros excéntricos: seres extraños como provenientes del otro lado del espejo. Pero **sospecho que los raros, los atípicos, los invertidos… son indispensables, pues sin ellos la homoquirilidad total resultaría tediosa si no es que opresiva.**[4] Como bien lo sabía Lewis Carrol –cuya pedofilia amable transcurrió en la encorsetada Inglaterra victoriana–, es la existencia de un mundo al otro lado del espejo lo que hace la vida soportable; es el *otro*, es nuestro par mainómero, el que nos hace tomar distancia, reconocernos críticamente en nuestra distorsionada pero reveladora imagen especular. **Es la presencia, así sea marginal, de lo grotesco la que nos permite relativizar el mundo y asumir nuestra capacidad de transformarlo; la que nos permite, en fin, hacer la revolución.** "La principal enseñanza que hemos tenido es que las cosas pueden cambiar", proclamaba un volante del comité de huelga de la universidad de Columbia, en 1968.

como provenientes del otro lado del espejo...

En todas las sociedades, el Tersites, el extraño, el fenómeno, el *freak* ha sido objeto de atracción a la vez que de repulsa. El subcomandante Marcos lo entendió muy bien al darse cuenta de la seducción que ejercían las capuchas de lana con que ocultaban su identidad los combatientes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

"Si quieren saber qué rostro hay tras el pasamontañas, es muy sencillo: tomen un espejo y véanlo".[5]

Por supuesto, desde el primer contacto, los pobladores originales de nuestro continente fueron vistos por los españoles como *freaks*. En su *Diario de navegación,* Cristóbal Colón recoge apenas rumores sobre hombres "de un ojo", con "hocico de perro" o "con cola", pero en cambio no tiene dudas al referirse a los *caribes*, cuyo nombre transforma en *caníbales*, es decir "hijos del gran Can", y a los que describe como agresivos y antropófagos. Ochenta años después, en el texto titulado *De los caníbales*, Montaigne considera a los de acá "distintos" pero no "bárbaros". Y mediante una traducción del ensayo al inglés aparecida en 1603, el nombre de *caníbal* llega a Shakespeare, que lo transforma en *Calibán* y se lo endosa a un salvaje deforme y violento que en el drama *La tempestad*, de 1611, está al servicio del mago Próspero. Expropiado de su isla, el *Calibán* shakesperiano ha sido esclavizado y civilizado por Próspero, quien lo odia y teme pero tiene que reconocer sus aportes: "Enciende nuestro fuego/ recoge nuestra leña/ y nos presta servicios/ provechosos".[6] Así, Calibán-caníbal-caribe es alegoría del *otro* sometido, el salvaje útil pero siempre ajeno y amenazante. ***Calibán* somos nosotros: "Asumir nuestra condición *Calibán* –ha escrito Roberto Fernández Retamar– significa repensar nuestra historia desde el *otro* lado, desde el *otro* protagonista".[7]**

El extraño, el raro atrae y repele, sentimiento dual en que se funda la eficacia revulsiva e iconoclasta del carnaval: la normalidad en el espejo.

*

En nuestro continente las carnestolendas son mucho más que un rito de la cuaresma. Son, sí, restitución del orden cósmico, pero en una región avasallada por la conquista son también –y por las mismas razones mitológicas– emblema y paradigma de **la revolución descolonizadora, una revolución abigarrada y barroca por su contexto, pero grotesca por su vocación.**

carnavales de por acá...

Pero es mejor ir por partes, como los descuartizadores y los pornógrafos. Sobre el carácter socialmente híbrido de un continente colonizado donde la modernidad tuvo que reinventarse escribió hace más de medio siglo **Edmundo O´Gorman** en el libro titulado, precisamente, *La invención de América*.[8] Lo han hecho también quienes reflexionan sobre la estética del barroco americano: arte y artesanía donde las culturas de los pueblos originarios, sobre todo mesoamericanos y andinos, se funden con la cultura europea traída e impuesta por los evangelizadores en una sincrética amalgama que es emblema del enrevesado orden material y espiritual de Nuestra América.

En 1994, en un Coloquio coordinado por **Bolívar Echeverría**, este autor introduce el término "*ethos* barroco" para designar el resultado de la compartida voluntad civilizatoria de naturales y peninsulares por crear "otra Europa fuera de Europa".[9] Y uno de los participantes en el evento, **Boaventura de Sousa Santos**, recluta esta noción para su concepto de "transición paradigmática", buscando destacar el poderío contestatario del pensamiento proveniente del Sur barroco.[10] Si bien Boaventura enfatiza el carácter político de un término que él pretende incorporar al bagaje de las nuevas emergencias sociales del continente, ***ethos* barroco remite originalmente a un mestizaje integrador, a una interracial y transclasista estrategia de adaptación, y por lo mismo describe mal las estrategias de confrontación y antagonismo que son la otra cara de ese mismo mestizaje.**

Ya O´Gorman, en un trabajo posterior al citado, destacó el espíritu contestatario resultante de la circunstancia en que América tuvo que ser inventada: **"Lo intolerable de esa situación era el dilema entre el ser o no ser sí mismo [...] Surgió así la rebeldía; y he aquí, al descubierto, el resorte impulsor de la historia novohispana".**[11] Y es la nuestra una rebelde afirmación identitaria donde se amalgaman componentes culturales de los más diversos orígenes, en un bricolage que Lévi-Strauss identificó en el "pensamiento salvaje"[12] de los pueblos premodernos, pero que puede ser rastreado también en el imaginario de todas las insurgencias coloniales.

El bricolage empieza con que la propia España era tierra de frontera entre el mundo europeo y el mundo árabe, y se hace más complejo por cuanto la "conquista espiritual" se ejerce sobre un mosaico de culturas autóctonas integradas a

veces en imperios culturalmente pluralistas como el mexica, que sometía a los otros pueblos bajo su yugo político, militar y comercial pero respetando la diversidad identitaria de los tributarios. El resultado es que **la propia resistencia a la imposición colonial es sincrética, pues desde el principio incorpora, resignificados, retazos mayores o menores de la cultura hegemónica.**

Abigarrado, barroco, híbrido, mestizo son conceptos que califican al orden social americano. Rebeldía, en cambio, se refiere no al orden sino a la ruptura del orden: al subversivo comportamiento de sus actores. Los primeros términos remiten a un *ethos*, el segundo a un *pathos*. **Y el *pathos* rebelde en un continente abigarrado es por fuerza un *pathos* grotesco: praxis material e imaginaria que entrevera componentes disímbolos, culturalmente heterogéneos y en apariencia incompatibles.** "Esquizofrenia", ha dicho Luis Tapia,[13] quizá pensando en Deleuze, carnaval, diría yo.

Qué mejor que la Bolivia revolucionaria de entre siglos para probar el filo de lo grotesco-carnavalesco como concepto explicativo del pathos que inspira a nuestros disparejos, enrevesados y contrahechos movimientos sociales.

Siguiendo a Bajtin, yo había hablado de la carnavalización de la política, en *El hombre de hierro,*[14] un libro de 2008. Pero en lo tocante a Bolivia, país grotesco por antonomasia, se me adelantaron con mucho Javier Sanjinés, *en Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia,* y Gonzalo Rojas, en *De ángeles, demonios y política. Ensayos sobre cultura y ciudadanía.*

Escribe Rojas: "Utilizo la noción de 'grotesco social', que Sanjinés rescata de Bajtin para aplicarla al conjunto de la cultura política vigente en Bolivia hoy, para significar un proceso de transición [...] incompletud, ambigüedad, espíritu de carnaval [...] hálito festivo".[15] Mientras que Sanjinés propone un "grotesco jubiloso" como espacio estético de tensión entre "lo rural y lo urbano".[16]

grotesco jubiloso

Habría que rastrear lo grotesco andino en el estilo que H.E. Wethey llamó "mestizo",[17] y que se refiere al peculiar barroco que entre los siglos XVII y XVIII se desarrolla en las antiguas audiencias de Charcas y Cuzco, parte de las tierras altas de lo que hoy son Bolivia y Perú, en el contexto de una hibridación social por la que no sólo los indios, sino también los peninsulares avecindados y los criollos, se amestizan. Así, en la decoración de las iglesias encontramos motivos de origen occidental como mascarones, ángeles y sirenas, mezclados con piñas, papayas, pumas, monos y papagayos, propios del "nuevo mundo". En especial llaman la atención las sirenas tocando el charango y las figuras de princesas indígenas en función de columnas que Alfredo Guido llamó "indiátides".[18]

Pero sobre todo **habría que explorar la grotescidad, es decir la capacidad de desquiciar todas las jerarquías y de unir lo que por naturaleza se excluye, que han tenido y tienen los alzamientos indígenas de nuestro continente.** Insurrecciones milenaristas sincréticas donde la restauración de la mitológica edad dorada se entrevera con simbolismos religiosos cristianos, recuperación de instituciones políticas coloniales, manejo de conflictos entre potencias imperialistas y –desde fines del XIX– fórmulas y símbolos provenientes del imaginario anarquista y socialista.

Juan Santos Atahualpa, jefe de una rebelión que entre 1742 y 1755 recorre gran parte de los Andes, había estudiado con los jesuitas en Cuzco, España y Angola, y presumiblemente su alzamiento cuenta con el beneplácito de Inglaterra. Entre 1780 y 1784, Tupac Amaru y Tomás Katari combinan la reivin-

dicación de sus derechos coloniales como caciques y su fidelidad táctica a la Real Audiencia, con el intento de restaurar el imperio incaico, mientras que Julián Apasa, conocido como Tupac Katari, se declara virrey y llama virreina a su esposa Bartolina Sisa. Al término del siglo XVIII, la insurrección de Pablo Zárate Willka, aunque deriva en cruenta guerra racial, surge del conflicto intero-ligárquico protagonizado por liberales y conservadores y se desata cuando los primeros reclaman la ayuda de los aymaras de la región paceña.

Grotesco por excelencia me parece el neokatarismo de *La revolución india*, libro publicado en 1970 e imprescindible para comprender el ulterior curso de Bolivia, donde el aymara urbano, leído y posmarxista que fue Fausto Reinaga entrevera el imaginario del incanato con el paradigma de la revolución –derivado de la francesa y puesto al día con las que tachonaron el siglo XX– en una visión neoprometeica mezcla de Sputnik y Pachakútej que pese a su abigarramiento –o quizá gracias a él– resultó tener una insólita eficacia política. Escribe Reinaga en un párrafo de sincretismo sin par:

> **"Al 'vacío espiritual' del Occidente oponemos la fe sin límites en el hombre...**

convivía con Batman y Condorito...

> **'Porque los últimos serán los primeros' queremos hacer del indio-esclavo un hombre mejor que Sócrates, mejor que Marx, que Lenin, que Gandhi, que Einstein, que Schweitzer..., igual o mejor que nuestro mismo Inka Pacakútej en plena posesión de la cultura y la técnica del siglo XX".**[19]

Compré mi ejemplar de *La revolución india* en un paceño puesto callejero de revistas usadas donde el libro de Reinaga convivía con *Batman* y *Condorito*. ¿Qué texto político radical puede hoy presumir de tan grotesca popularidad?

Si entendemos por grotesco no sólo una estrategia plebeya de resistencia sino también un tipo de sociedad entreverada, paradójica, incompleta, se impone esclarecer la relación entre este concepto interpretativo y los de "formación abigarrada", de René Zavaleta, y "*ethos* barroco", de Bolívar Echeverría. Y lo primero, me parece, es **destacar el aire de familia:** los tres remiten a un mestizaje básico; a una hibridez consustancial, entre otros órdenes, al de la colonialidad, que siendo herida abierta no es lastre o falencia sino pivote contestatario y asidero altermundista.

Pero hay diferencias. En Zavaleta, quien desarrolló la idea en sus obras de madurez escritas entre 1983 y 1988 como *Lo nacional-popular en Bolivia*,[20] abigarrado califica al concepto, dominante en el estructuralismo de hace cuarenta años, de formación económico-social:

"Se define por lo general a la formación económico-social como la articulación de modos de producción. Con justa razón, el término mismo de articulación ha sido después discutido porque sin duda no se trata sólo de un acuerdo entre diversidades, sino de la calificación de unas por otras, de tal suerte que ninguna de ellas mantiene la forma de su concurrencia".[21]

Abigarramiento, pues. Luis Tapia lo traduce como "ambigüedad morfológica [...] Densa coexistencia de dos o más tipos de sociedad que se han sobrepuesto y penetrado, generalmente como resultado de relaciones coloniales".[22]

Y si bien en el desarrollo del pensamiento de Zavaleta, la categoría adquiere complejidad conforme pasa de enfatizar la subsunción de lo diverso en el modo económico dominante a subrayar la diversidad misma como intersubjetividad contestataria, me parece que la lectura de las sociedades como combinatorias interpenetradas, propia del estructuralismo, constituye una limitante, no porque haya inhibido el incisivo empleo explicativo y hasta prescripto que el boliviano hace del concepto, sino porque debilita su coherencia teórica.

Para Echeverría "*ethos* barroco" más que formación económica o paradigma cultural es uno de los cuatro "mundos de la vida" en los que se actualiza la modernidad (clásico, romántico y neoclásico son los otros tres).

Modo peculiar de rescatar el "valor de uso" en un mundo presidido por los valores de cambio, que encuentra su lugar y su tiempo, no exclusivos pero sí privilegiados, en la "España americana de los siglos XVII y XVIII",[23] donde la "debilidad" del capitalismo y la imposibilidad de clonar a Europa en el "nuevo continente", generan "una peculiar estrategia de comportamiento (consistente) en no someterse ni tampoco rebelarse o, a la inversa, en someterse y rebelarse al mismo tiempo".[24] Adaptación barroca que se prolonga por centurias y reaparece como una de las características de la posmodernidad. Para este autor *ethos* significa tanto "refugio" como "arma" pero, siendo una "estrategia de resistencia radical", el barroco no es "por sí mismo un *ethos* revolucionario".[25] Acotamiento plausible si no fuera porque lo que documenta el espléndido libro que es *La modernidad de lo barroco* es la capacidad de esta **estrategia de "disimulo", para "hacer vivible lo invivible"[26] mediante la estetización de la vida,** y no tanto su capacidad de subvertirla simbólica y realmente, sea mediante el ritual festivo contestatario o por medio de la mitologización milenarista de la insurrección, cuestiones que por la forma en que su propio autor lo delimita, quedarían fuera del concepto y corresponderían más a lo que aquí he llamado carnavalización de la política popular o estrategia grotesca. **Como lo define Echeverría, el *ethos* barroco supone la aceptación –así sea reticente– de lo ineluctable de la modernidad,** y si bien afirma que la negación de un capitalismo

vivido en la perspectiva barroca debiera ser una negación barroca, el poscapitalismo barroco sólo aparece como de pasada y proyectado a un presunto futuro "socialista".

Sin embargo, el hecho es que en el siglo XVIII, en pleno auge del estilo pictórico "mestizo" con que los "indígenas urbanizados" de las antiguas audiencias de Charcas y Cuzco "imitaban" a su modo la civilización europea para "salvar al mundo americano de la barbarie", según dice Echeverría, otro discípulo de los jesuitas, **Juan Santos Atahualpa, trataba de salvar su mundo de una manera radicalmente distinta: encabezando una insurrección indígena que por trece años tuvo en vilo a gran parte de los andes.** Rebelión sin duda abigarrada a la que bien podríamos llamar barroca, o mejor grotesca, en tanto que no es un orden híbrido sino una acción subversiva de dicho orden. Así, la otra cara del mestizaje cohabitante que incorpora lo premoderno a la modernidad para entibiarla y hacerla soportable, es un mestizaje insurrecto que afirma lo premoderno –lo incaico– contra la modernidad, aun si sus movimientos asimilan y resignifican elementos de la propia modernidad repudiada.

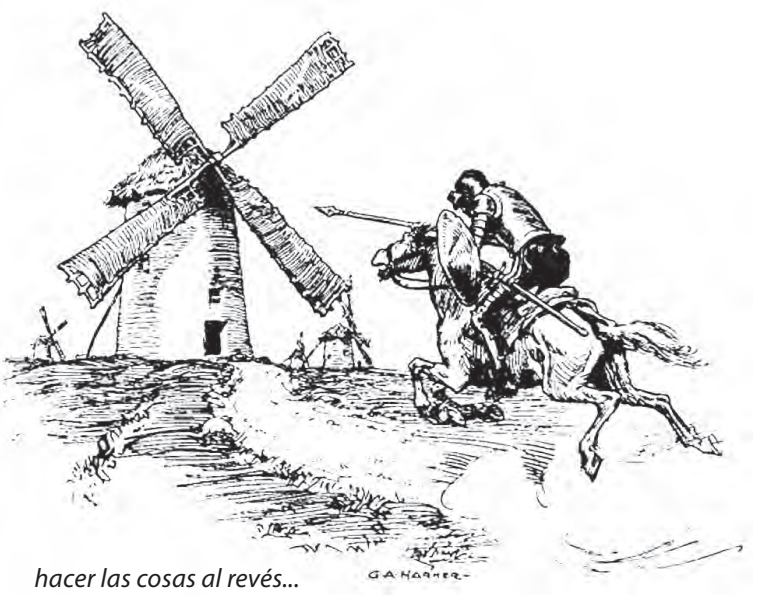
Buscando convergencias y no divergencias, me parece que –sin ser nociones incompatibles– a diferencia de abigarrado y de barroco, **el concepto grotesco social enfatiza la nihilización como clave de la dialéctica histórica, el lado potencialmente desquiciante de la hibridez, el carácter plebeyo de las estrategias que la esgrimen y el papel subversivo del exceso, la desproporción, la paradoja, la risa.**

Además de que lo grotesco, al ser actualizado por la modernidad, tiene sin embargo una genealogía más profunda que remite a modos de resistencia ancestrales presentes en todas las sociedades donde las jerarquías se petrifican en valores e instituciones carnavalizables. Hay una grotescidad colonial americana, cierto, pero el concepto no se refiere tanto a las formaciones periféricas como a la omnipresente exterioridad social por la que todos pertenecemos al orden que nos subsume y a la vez no pertenecemos, por la que todos somos incluidos y al mismo tiempo excluidos, por la que estamos y no estamos. Exterioridad que es estigma pero también fortuna, en tanto que precondición ontológica de la resistencia y la utopía. ¿Se imaginan, si no tuviéramos un pie fuera?

Se diría que divago, que floto en una ensoñación de conceptos carentes de asidero en la realidad. Y sí, quizá dejo demasiado sueltas de rienda a las ideas. Pero lo cierto es que la reflexión sobre lo grotesco y el carnaval me la suscitaron tangibles experiencias bolivianas y específicamente los dichos sustanciosos de Elvio, dirigente de la Federación Sindical Única de Comunidades Campesinas de Tarija.

"Hay que actuar como locos", sostiene Elvio. Cuando algunos de los debutantes e inexpertos alcaldes campesinos del departamento boliviano Tarija se esmeran por gobernar "como es debido", el consejo del dirigente de la federación campesina regional es que no, que lo que hay que hacer es comportarse como locos. No interiorizarse en las artes de la "correcta" administración municipal sino subvertirla, ponerla de cabeza, hacer las cosas al revés, en breve: actuar como locos.

Y uno, que es cultivado, piensa primero en el subcomandante **Marcos**, al que disgusta la cordura final por la que Alonso Quijano deja de ser *Don Quijote,* y demanda a los revolucionarios **"mantenerse en la locura hasta el último momento"**;[27] luego en **Kropotkin**, para quien **el rebelde anarquista debe ser un "loco",** y después en la propuesta de **Montaigne**: "a quien quiera sacudirse la torpeza le hace falta un poco de locura"; y por último un **Erasmo** que hace 500 años hablaba de la "locura sabia", de la "demencia sensata", y sostenía que:



hacer las cosas al revés...

"la locura vence toda la sabiduría del mundo [...] La suma de toda la felicidad humana depende de la locura".[28]

depende de la locura

los referentes de un dirigente campesino...

Pero la referencia de Elvio no es ni el *Don Quijote* del *Sup*, ni *La conquista del pan*, del príncipe ácrata, ni los *Ensayos* del francés ni el libro del neerlandés titulado *Encomiun moriae*. *Seu laus stultitiae*, sino *El padrecito*,[29] una película mexicana de los años sesenta del pasado siglo levemente influida por el *agiornamento* que por esos años intentaba el Vaticano, en la que *Cantinflas*, en el papel de cura joven y recién llegado, pinta la iglesia de colores chillantes, convoca a los fieles con música de mariachi y dice misa a la media noche, a la hora de las ideas pecaminosas. Revolución cantinflesca de las costumbres eclesiales muy semejante a la que en 1535 preconizaba François Rabelais en *La vida horripilante del gran Gargantúa*, donde se cuenta que el fraile Jean desea:

"fundar una abadía opuesta a todas las ya instituidas [...] Empezaremos por no construir murallas alrededor, pues todas las demás están fuertemente amuralladas [...] Y porque en los conventos de este mundo todo está acompasado, limitado y medido por las horas, decretaría que allí no hubiese reloj [...] Ya que los religiosos ordinarios hacen tres votos, a saber: el de castidad, el de pobreza y el de obediencia, sería ordenado que allí honorablemente pudiesen estar casados, ser ricos y vivir en libertad".[30]

Los referentes de un dirigente campesino están en la cultura popular realmente existente –de donde, por cierto, también Erasmo y Rabelais sacaban inspiración–, pero no me parece un accidente la vecindad de la propuesta de Elvio: actuar como locos, y las ideas iconoclastas de sus predecesores, representantes –más el francés que el neerlandés que era demasiado prudente– de la crítica grotesca y plebeya a la Iglesia, la aristocracia, la teología y en general al orden medieval. Y es que en los dos casos estamos ante lo que Mijail Bajtin ha llamado carnavalización: de la protesta, de la resistencia, de la subversión del orden existente; carnavalización de la política. En el ánimo subversivo compartido por el de Rotterdam, el de Devinière y el de Tarija hay un sustrato común: **la resistencia grotesca a un orden opresivo.**

el mundo vuelto extraño...

Además de designar el estilo del decorado romano de las Termas de Tito donde se entreveran motivos vegetales, animales y humanos, pintura que se encontró en una gruta y de ahí le viene lo de grotesco, ya en el siglo XVI, Montaigne reivindicaba el carácter grotesco del ensayo como género literario por él practicado, y de paso afirmaba su propia grotescidad: "En el mundo no he visto un monstruo ni un milagro más concreto que yo mismo".

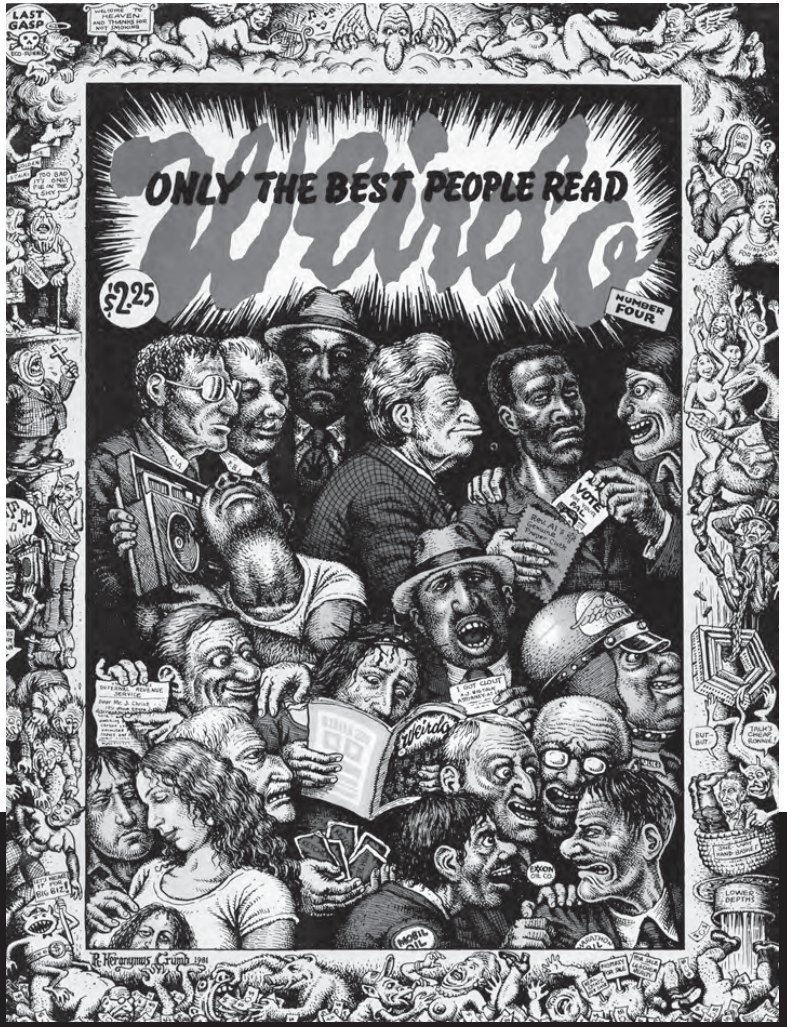
¿Pero hoy, qué sentido le damos hoy al término?

Dice Wolfgang Kayser: "Lo grotesco es el mundo vuelto extraño [...] Lo grotesco es un juego con lo absurdo [...] Un intento por invocar y someter los aspectos demoníacos del mundo".[31]

"Lo grotesco es híbrido sin restricciones, lo híbrido por excelencia", señala Robert Storr, y le añade una pertinente connotación política "Allí donde gana la desconfianza mutua o el desprecio entre los grupos sociales, lo grotesco es un arma".[32]

Pero es Bajtin, en su estudio sobre Rabelais y su contexto, quien más ha calado en el concepto:

"La forma de lo grotesco carnavalesco [...] ilumina la osadía inventiva, permite asociar elementos heterogéneos, aproximar lo que está lejano, ayuda a liberarse de ideas convencionales sobre el mundo y de elementos banales y habituales, permite mirar con nuevos ojos el universo, comprender hasta qué punto lo existente es relativo y, en consecuencia, permite comprender la posibilidad de un orden distinto del mundo". [33]



los aspectos demoniacos...

Der friedfertige Raubfisch
„Ich verabscheue die kollektive Sicherheit! Ich lade die kleinen Fische einzeln ein, zweiseitige Verträge mit mir abzuschließen".
Fotomontage: John Heartfield

Lo grotesco es, pues, subversivo y utópico. **Más que un estilo un ánimo y una intención.** No hay clásicos en lo grotesco ni tampoco existe un canon. Pero a falta de unanimidad estilística sus practicantes comparten **un cierto aire de familia: un leve estrabismo, una imperceptible cojera, una ocasional dislalia, un gusto por las malas palabras y los chistes sucios, una predilección –como la de Luis Buñuel– por comerse precisamente la cabeza del cabrito.**

La yuxtaposición de elementos heteróclitos, practicada por los dadaístas y los surrealistas, es una estrategia grotesca empleada con frecuencia para fines estético-políticos. Tal es el caso de los fotomontajes o fotocollages en blanco y negro, realizados por John Heartfield, en los treinta y los cuarenta, y los de Josep Renau realizados en color en los cincuenta y sesenta, titulados *The American Way of Life*.

La poética de choque que emplean tanto el alemán como el valenciano, se apoya en los perturbadores contrastes presentes tanto en el capitalismo en cuanto tal, como en sus representaciones massmediáticas, para desarrollar la crítica del sistema mediante nuevas contraposiciones, pero ahora intencionalmente grotescas y desalienantes.

La contigüidad de una Biblia, una guía de espectáculos de *strip-tease* y un teléfono, en un cuarto de hotel de Los Ángeles, le sirve a Renau para explicar su carnavalesco método: "reunir categorías tan disímiles como el *sex-appeal* y la Biblia al hilo de una línea telefónica, constituye uno de los ingredientes esenciales del fenómeno *American Way of Life*. Yo no he hecho más que extender la situación a otras categorías y cosas que no suelen estar tan contiguas en el espacio real". Es decir que si la realidad es grotesca, grotesca debe ser su crítica.

Esta no es galería de grotescos ilustres sino apenas lista de supermercado donde registro en desorden algunos de los que pueden ser recordados por su nombre. En literatura, además de Rabelais, están Villon, Cervantes, Swift, Sade, Gogol, Baudelaire, Jarry, Bukowsky, Arlt, Pitol, Bolaño… En pintura son grotescos El Bosco, Archimboldo, Goya, Posada, Orozco, Gorz... En el cine los hermanos Marx, Browning, Buñuel, Lynch… En fotografía Tress, Arbus, Wee Gee, Mapplethorpe, Witkin… En el cómic *Crump* y casi todo el *undergrownd* californiano y en manga Suehiro Maruo, practicante del ero-guro. En el rock Marilyn Manson, Alice Cooper y Lady Gaga. Y en filosofía el talante burlesco va de Diógenes de Sínope y el resto de los cínicos de la Grecia clásica, al brillante provocador Slavoj Žižek, pasando por Erasmo de Rotterdam e incluso por Walter Benjamin.

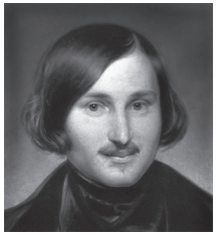
Sí, Benjamin, el de la Escuela de Frankfurt. Es Terry Eagleton quien ha destacado su lado grotesco, su faceta de "*bricoleur* cuyos textos ensamblan violentamente los materiales más heterogéneos".[34] Aunque el crítico literario señala la ausencia de elementos carnavalescos en una obra que si de algo adolece es de sentido del humor.

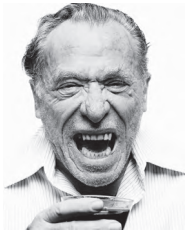
Más allá de señalar los paralelismos entre Bajtin y Benjamin, Eagleton considera que "el humor es un concepto poco familiar al marxismo"[35] y subraya la importancia de la "risa ambivalente, destructiva, liberadora",[36] propuesta por el ruso,

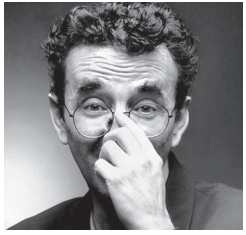
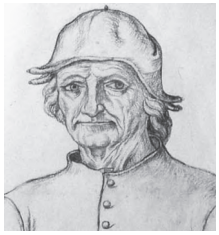
para un marxismo occidental que se volvió melancólico a fuerza de frentazos.

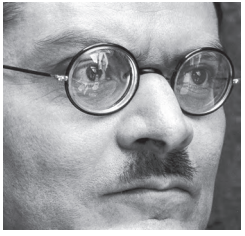
Pero Eagleton también toma distancia, pues sostiene que al destacar el carácter disruptivo del carnaval, Bajtin soslaya la función "debilitadora" e "integradora" de una fiesta "autorizada" que es "desahogo popular",[37] además de que "no todo puede convertirse en humor",[38] es decir, que hay cosas de las que no es debido reírse. Disensos del inglés que exhiben lo somero de su adhesión a la estrategia grotesca, pues es claro que para Bajtin risa no es desahogo, es revolución:

es revolución **revolución**

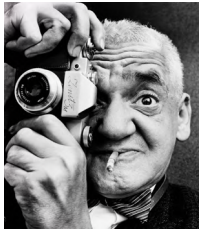




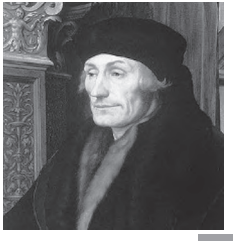





J.C. POSADA



OH GOD...



estrategia grotesca...

"No se trata de una risa alegre que evade la lucha, sino de la risa involucrada en la lucha [...] esta risa que por su naturaleza es profundamente revolucionaria".[39] Porque para cambiar el mundo **"es necesario dejar de temer. Y aquí la risa tiene un papel fundamental [...] La risa carnavalesca libera al mundo del miedo" .**[40]

En la defensa de su tesis doctoral, que más tarde convertiría en el libro *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de Françoise Rabelais*, Bajtin es claro al señalar el carácter político y revolucionario de las estrategias carnavalescas:

"La risa fue uno de los más poderosos medios de lucha. El pueblo luchaba no sólo con la risa, sino también con las armas: con garrotes, con los puños [...] Este pueblo no es exclusivamente sonriente, sino que es de igual modo un pueblo que puede organizar revueltas. Y ambos aspectos están íntimamente relacionados. Porque aquí se trata de la risa de la plaza, de la calle, de esa risa popular que nada tiene de divertido. Es más bien una risa excepcional, de otro orden, una risa destructiva donde la muerte está siempre presente".[41]

He dicho –y lo sostengo– que pese a que él se desmarca expresamente de la visión de Bajtin, las posiciones y artes argumentativas de Žižek me parecen grotescas en un sentido no peyorativo. Porque sucede que, para justificar su distanciamiento del ruso y sus seguidores, el esloveno emplea una estrategia típicamente carnavalesca que en este caso falla.

El lacaniano entiende por goce el abandono a las pulsiones del *ello* a partir de la "desublimación represiva" operada por el *superyó*. Y en esta tesitura **toda transgresión social colectiva gozosa aparece como acción de grupos frenéticos en la que el *yo* se diluye y el *ello* se enseñorea. Eventos sin sustancia subversiva cierta, pues responden a los dictados del *superyó* como preservador oculto del orden totalitario.** Así, en las sociedades que Žižek llama "posliberales", las acciones del *yo* aparentemente emancipadas le parecen en realidad alienadas y dominadas por un malvado *superyó* que –desde las sombras– llama a violar la ley para preservar el orden y convoca a gozar mediante la realización de un deseo que por definición no se realiza… "Siniestra reconciliación del *ello* y el *superyó* en las sociedades totalitarias", concluye Žižek.

Hasta aquí la interpretación puede ser paranoica –donde menos la esperamos salta la desublimación represiva disfrazada de gozosa transgresión– mas no grotesca. Pero el modo de argumentar cambia cuando el esloveno pasa de la definición general a sus manifestaciones empíricas. He dicho arriba que **para Žižek el *superyó* opera como un fantasmal y obsceno código clandestino que suple a la ley escrita cuando ésta no basta para preservar la comunidad; ley profunda y nocturna que permite violar a la diurna y somera cuando ésta se queda corta; transgresión social dirigida contra "aquellos que aunque no violen ninguna norma pública [...] no se identifican verdaderamente con el espíritu de la comunidad"**.[42] Definición penetrante pero claramente enfocada a la transgresión como recurso que los grupos sociales estructurados emplean contra el *otro* amenazante y que, en todos los ejemplos de Žižek, es ejercida por comunidades jerárquicas, discriminatorias y con frecuencia totalitarias.

Así, el esloveno se refiere al presunto "código rojo" que según la película *Algunos hombres buenos*, de Bob Reiner, permite a los soldados linchar al que se desvía; a las prác-

ticas racistas del Ku Klux Klan contra los negros; a los pogromos nazis contra los judíos; a la persecución estalinista a los heterodoxos; a las violaciones masivas y hasta a la limpieza cultural que practican ciertos clanes intelectuales. Se refiere también a unas supuestas reuniones clandestinas –posiblemente imaginarias– donde las élites estadounidenses del dinero y el poder se reunirían para beber sin medida, disfrazarse de mujer, bailar vulgarmente y cantar canciones obscenas…

Dicho lo cual Žižek puede generalizar abarcando en este tipo de pulsiones deleznables a las del carnaval popular:

"Como numerosos análisis han demostrado, las transgresiones periódicas de la Ley pública son inherentes al orden social; funcionan como condición de estabilidad de este último (El error de Bajtin –o más bien de algunos de sus seguidores– fue presentar una imagen idealizada de estas 'transgresiones', al tiempo que se pasaba por alto los linchamientos, entre otras manifestaciones, como forma crucial de 'suspensión carnavalesca de la jerarquía social')".[43]

No creo exagerar si digo que me parece argumentalmente grotesco –y aquí fallido– describir una presunta orgía privada de los poderosos estadounidenses como si fuera un carnaval –sólo que no de los plebeyos sino de las élites–, para luego sostener que Bajtin y sus seguidores presentan una "imagen idealizada" de las carnestolendas porque no se ocupan de sus presuntos parientes: los reventones de oligarcas, las violaciones masivas, los linchamientos y otras linduras por el estilo.

El problema con el argumento radica en que asimila acciones que transgreden las leyes superficiales del orden establecido con el fin de asegurar la persistencia de sus estructuras profundas –mecanismo que ciertamente también opera en los linchamientos con que algunas comunidades plebeyas creen defenderse de las amenazas externas–, con prácticas simbólicas y festivas mediante las que los celebrantes transgreden fugazmente las estructuras más profundas de ese orden. En le primer caso puede haber lo que algunos llaman goce como "salida de la *jouissance* social reprimida",[44] en el segundo caso hay deseo.

ESTRATEGIAS DESDE LA

rituales de inversión...

GROTESCAS COLONIALIDAD

Porque es de distinta naturaleza el goce conservador que se convoca al ratificar un orden violando sus leyes formales, que la deseante alegría rebelde que suscita la fugaz subversión de las leyes más recónditas de ese mismo orden. La diferencia está –como dice Bajtin– en que en el segundo caso no cambiamos el mundo, pero al descubrir que lo imposible es posible perdemos el miedo a cambiarlo.

Más incisivo para con las presuntas debilidades del carnaval bajtiniano parece, a primera vista, el análisis que hace Žižek de los rituales de inversión: por ejemplo el cambio por un día de los roles de los hombres y las mujeres, que hasta el siglo pasado se practicaba en el norte de Grecia. Efímera suplantación que –dice el esloveno– resulta inocua pues el aparente poder femenino "depende estructuralmente del masculino", de modo que el cambio de roles sería "el modo más sutil de sucumbir a la trampa de la sociedad patriarcal".[45] Argumento que cabe para los *shows* televisivos del tipo "Reina por un día", pero no para el carnaval.

... actos de subversión, actos de sumisión...

"No hay arma más subversiva que la risa", dijo en entrevista Marjane Satrapi, coautora de *Persépolis*. Y en efecto, **la diferencia está en la risa**. En carnestolendas el rito de inversión: cambio de roles entre ricos y pobres, dominantes y subordinados, españoles e indios, no es la "forma más sutil de sucumbir a la trampa de la sociedad" jerárquica, porque hay risa. **El plebeyo no participa fugaz y vicariamente de la riqueza y el poder, sino que se burla de ellos,** los caricaturiza. Y a esta transgresión grotesca se la puede acotar en el espacio y en el tiempo, pero no es fácil de neutralizar.

Žižek repite su argumento en el análisis de la película *El club de la pelea*, de David Fincher, donde se remite a las reflexiones de Deleuze y también a la sartreana tensión entre el "grupo en fusión" y lo "práctico inerte", para llamar la atención sobre lo imprecisa que es la frontera entre los actos de subversión y los de sumisión. En este artículo cita un texto, no publicado antes, de Diken y Lausten, quienes, como él, sostienen que **"tampoco la creatividad o la transgresión tienen porque ser hoy necesariamente emancipadoras [...]** Más que un acto político *El club de la pelea* parece ser una experiencia subjetiva de trance, una especie de actividad carnavalesca pseudobáquica en la que el ritmo de la vida de cada día se suspende sólo temporalmente".[46]

Independientemente de si la violencia ritual contra uno mismo, como se presenta en la película de Fincher, es emancipadora o no lo es, lo que destaca en este ensayo de Žižek es que en vez de meter todas las acciones carnavalescas en el cajón de las seudo transgresiones,

> admite que puede haber experiencias que sean "utopías escenificadas", una suerte de "actos de gracia" que operan como "cortocircuito entre el presente y el futuro";

el problema –dice– es encontrar "un criterio inequívoco que nos permita delimitar el 'falso' estallido violento, del milagro de la auténtica ruptura revolucionaria",[47] criterio que, ciertamente, no son sus resultados.

Rendija, ésta, que, supongo, me permite seguir encontrando en los recientes aquelarres de ocupas e indignados formas carnavalescas de subvertir el orden, aceptables para Žižek, por no estar inspiradas por el oculto *superyó* lacaniano y escapar a la perversa "desublimación represiva". Margen de coincidencia que asumo gustoso, pues me gustaría contar con el incisivo lacaniano en las filas de los grotescos.

El descreimiento en las virtudes subversivas del carnaval lo encontramos ya en un breve ensayo de Umberto Eco titulado "Los marcos de la 'libertad' cómica",[48] y escrito en 1979, cuyas formulaciones retoman casi textualmente tanto Eagleton como Žižek. Igual que muchos otros, el italiano evita de entrada y con prudencia demeritar el sólido trabajo de Bajtin referente al carnaval medieval. Pero inmediatamente califica de "equivocada", "falsa" y hasta "sospechosa", la que llama "teoría de la transgresión"…, lo que equivale a rechazar el núcleo duro del planteamiento de Bajtin.

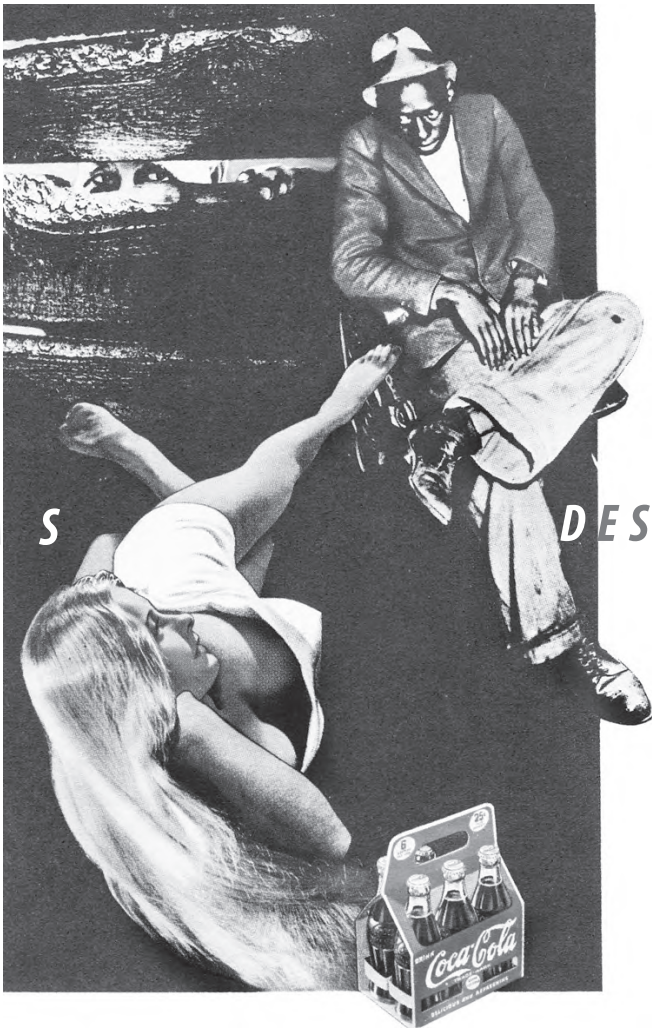
Ya desde el primer párrafo el autor de *El nombre de la rosa* empobrece la cuestión al sostener que "para aclarar la definición de carnaval sería suficiente proporcionar una definición bien delimitada de lo cómico".[49] Reducido a una variante de la comedia, el carnaval es inmediatamente desposeído de todo posible filo contestatario, porque "lo cómico es sólo un instrumento de control social [y] nunca podrá ser una forma de crítica social".[50] El poder, sostiene Eco, permite y aun propicia los circos, las bufonadas y los carnavales porque en ellos la plebe ratifica al poder creyendo burlarse del poder. Los ricos, que ven a los pobres como bestias, autorizan con gusto que en sus fiestas y torpes espectáculos se comporten como bestias.

"Las clases más altas (a través de sus poetas) presentaban a los campesinos como animales (en comedias); luego permitían que esos mismos campesinos se expresaran "libremente" (en el carnaval) exactamente igual como eran presentados en el teatro".[51]

La conclusión del autor de *Apocalípticos o integrados* no concede ni un poco de autenticidad a las expresiones plebeyas: "Las culturas populares siempre están determinadas por las culturas cultivadas".

Pero si en las "culturas populares" no hay ni puede haber crítica, ¿dónde se refugia el indispensable espíritu contestatario? Eco sugiere que se acomoda en la porción desafecta de las propias "culturas cultivadas": en las expresiones sutilmente críticas que no apelan a lo "cómico" –como lo hace el siempre alienado pueblo llano– sino a lo "humorístico". **Lo transgresor, piensa el italiano, está en la "ironía", el "ingenio", los "elaborados juegos de la palabras"; el "verdadero humor" es siempre "filosófico".**

GROTESCAS DESDE LA COLONIALIDAD



La oposición entre las tesis de Bajtin y las de Eco –que aquí parece mucho más apocalíptico que integrado– ha quedado clara y es la misma que existe entre Rabelais y Voltaire, entre la carcajada plebeya y la sonrisita irónica, entre el carnaval y las tertulias de la intelectualidad.

Lo cómico carnavalesco trata de "llevarnos más allá de nuestros propios límites", en cambio lo humorístico nos permite reconocer críticamente la "imposibilidad de una liberación global",[52] concluye Eco. Y esa es la cuestión: mientras que el racionalismo, aun el contestatario, es estrechamente posibilista y en el fondo conformista, **la carcajada popular es una revolucionaria apuesta por lo imposible.**

Concordante en lo fundamental con Bajtin, James Scott discrepa de la teoría de la "válvula de escape" que ve en el carnaval un "mecanismo de control social autorizado por las élites", porque aun en los casos en que haya tal autorización –y el control gubernamental sobre los carnavales argentinos en tiempos de la dictadura, que documento en la última parte del ensayo, es muestra de lo contrario– no hay que confundir las "intenciones" de la ocasional permisividad con sus efectivos "resultados".

Interesado en los "discursos ocultos" como estrategias de resistencia, Scott piensa que:

"el carnaval, con su estructura ritual y su anonimato, crea un espacio privilegiado para el lenguaje y la agresión normalmente reprimidos",[53]

y sostiene que nada prueba que la "representación ritual de la rebelión" disminuya "la posibilidad de una verdadera rebelión", más bien al contrario, ocasionalmente los carnavales fueron disparadores de disturbios mayores. Consecuente con su interpretación histórica de las carnestolendas, Scott concluye, como yo, que **"los rebeldes actuales mimetizan actos de carnaval".[54]**

En *Vigilar y castigar*,[55] Michel Foucault hace una descripción de las "cadenas de condenados", que remite a la subjetividad insumisa propia del carnaval. Antes de que a mediados del siglo XIX fueran sustituidas por las cárceles rodantes, los vehículos policíacos llamados celulares, el traslado de presos se hacía por "cadenas", en México "cuerdas", que debían operar como "ceremonial

los rebeldes actuales mimetizan actos de carnaval

los rebeldes actuales mimetiza

de suplicio", como "fiesta punitiva" representada por criminales compungidos y vilipendiados, pero que en realidad se convertían en "saturnales del castigo" , rituales de inversión semejantes a los carnavales y fiestas de los locos, en los que en vez de "muestras obligadas de arrepentimiento (había) explosión de una alegría loca que negaba el castigo", un "aquelarre de los condenados" que, según Foucault, algo tenía de "aquelarre político" : "escena amenazadora en la que la multitud se ve conminada a elegir entre la barbarie de los verdugos, la injusticia de los jueces y la desdicha de los condenados, vencidos hoy, pero que triunfarán un día".

MUSAS Y GALLINAS:

LOS MAITINES DE Juana Inés

El barroco es un estilo y en cuanto tal admite muchas definiciones: el momento en la historia del arte en que la sofisticación iniciada por el Renacimiento alcanza su expresión más alta; una de las dos tendencias recurrentes en un devenir artístico que fluctúa entre el clacisismo y el manierismo; el tipo de arte que surge de una sociedad inmersa en la crisis material y espiritual que se manifiesta en la Reforma, en los avances científicos, y en el descalabro económico de España, inestabilidad que afloja la dependencia y permite florecer a las colonias…

En todas estas caracterizaciones el barroco aparece como eslabón de una cadena temporal, como momento de una secuencia histórica necesaria. Y si extendemos el concepto del orden cultural al orden social en general estaremos sugiriendo, igualmente, que la época barroca tiene un antecedente y un consecuente, una causa y un efecto. Si no una *necesidad*, el barroquismo social sería cuando menos una *posibilidad*: uno de los modos disponibles de la modernidad, que es lo que propone Bolívar Echeverría.

En lecturas como estas lo que se busca es caracterizar un hito del arte y un *ethos* específico, una configuración racional y eventualmente real de la sociedad, un cierto orden, un equilibrio así sea provisional e inestable, una continuidad. Visión de la historia que resulta limitada sobre todo cuando se busca entender las "otras" historias, las sagas de pueblos orilleros y colonizados como los nuestros, que siguen cursos sinuosos y excéntricos.

"Más que de continuidad debe hablarse de superposiciones. En lugar de concebir la historia de México como un proceso lineal, deberemos verla como una yuxtaposición de sociedades distintas",[1] escribe Octavio Paz pensando sobre todo en los siglos XV, XVI y XVII, y refiriéndose a entreveros societarios que he llamado no sólo abigarrados sino también grotescos por cuanto no se sujetan a patrones preestablecidos en la gran Historia.

A diferencia de barroco, concepto referido a una realidad normalizada, el término grotesco apunta al desorden, la discontinuidad, el desequilibrio, la irracionalidad de lo real. Lo grotesco-carnavalesco en tanto que acción, nos habla no de un proyecto más o menos viable sino de una imposibilidad, **un *no-puede-ser* que subyace en todas las grandes rebeliones**: tanto *jaqueries* que se agotan en sí mismas, como revoluciones programáticas pero capaces de ver más allá del horizonte de lo real. Como dice Jean Duvignaud, lo grotesco es **"una apuesta a lo imposible".[2]**

El barroco es transgresor, sí, pero su ruptura con el clasicismo se cumple en la hibridación y metamorfosis del *objeto*. De un objeto material o social que al descentrarse deviene insólito. Se trata pues de una rebeldía cristalizada, literalmente conformada, estetizada; de **una rebelión donde el sujeto rebelde desaparece al transustanciarse en el objeto reconfigurado**. Y este objeto puede ser un altar donde cohabitan piñas con uvas y ángeles rubicundos con angelitos prietos o un orden social donde criollos, mestizos y naturales se consecuentan mutuamente.

Lo romántico también es transgresor pero su insubordinación se cumple en el *sujeto*. En la pasión romántica se borran los límites y la consistencia del objeto, radicalmente interiorizado por una subjetividad desbordante que aparece como sueño nostálgico, como vislumbre futurista o como las dos cosas a la vez; pero también como locura, como desvarío, como frenesí concupiscente, como insurrección… Lo romántico estalla, en cambio el barroco es implosión, ha dicho Octavio Paz.

En esta perspectiva, lo grotesco americano sería la aurática irrupción del sujeto romántico en un paisaje social barroco.

Porque si el *ethos* barroco es la imposibilidad hecha posible, el estallido grotesco patentiza la imposibilidad de toda posibilidad. Como negación sin visos de superación, lo grotesco es efímero y mesiánico: un éxtasis utópico que se consume en su propio fuego.

grito en clausura...

Se ha dicho que el siglo XVII americano es barroco. Intentaré mostrar que es también grotesco. Y lo haré por medio de sor **Juana Inés de la Cruz, en quien directa o indirectamente se reflejan todas las desgarraduras coloniales: indios sometidos, negros esclavizados, criollos despreciados por los peninsulares, mestizos desubicados, mujeres excluidas y arrinconadas, razón subordinada a la fe dogmática, sexualidad reprimida, cuerpo castigado...** Juana Inés Ramírez se rebeló contra todo esto, pero su vida y obra no documentan tanto una posibilidad como una imposibilidad; en el fondo no son concierto barroco, ni discurso argumentativo neoescolástico sino **grito en clausura.**

Dos veces bastarda, pues siendo hija natural tuvo un padrastro que vivía en amasiato con su madre, Juana Inés pasó sus primeros años acogida por su abuelo en la alquería de Panoayan. Ahí pudo leer algunos libros pero jugando con los hijos de los sirvientes y los esclavos también se familiarizó con el idioma de los indios y el ritmo verbal de los negros. Descendiente de vascos, aprendió pronto a confraternizar con los morenos y nacida mujer más de una vez se vistió de hombre con tal de convencer

pequeño monstruo de la corte...

a su madre de que la dejara ingresar en una universidad hostil a las faldas. Luego fue menina de la virreina y por erudita, latinista y versificadora supo lo que era ser un pequeño monstruo de la corte a semejanza de los demás enanos, bufones y negritos poetas.

También descubrió que su vida amorosa sería difícil, pues los hombres cultos habían hecho voto de castidad y los laicos, además de ser abismalmente ignorantes, tenían pavor a las mujeres sabias.[3]

Para escapar de la insustancial exhibición cortesana y quizá de los amores difíciles, a los 21 años se hizo monja. Así lo explica en un Romance:

¡Qué dieran los saltimbancos,
a poder, por agarrarme
y llevarme como Monstruo,
por esos andurriales!
[…]
¡Aquesto no! No os veréis
en este Fénix, bergantes;
que por eso está encerrado
debajo de treinta llaves.[4]
[…]

Y en otro concluye:

> **sólo sé que aquí me vine,**
> **porque si es que soy mujer**
> **ninguno lo verifique...**[5]

Pero había razones aún más profundas para enclaustrarse. **"Esclava soy de Cristo"**, dijo al tomar los hábitos. Y lo dijo con alegría, pensando que la esclavitud la haría libre pues en el claustro podría leer, escribir e investigar las ciencias positivas. **"No hay cosa más libre que/ el entendimiento humano",[6] escribió desde su celda.**

Y así, dedicada a Dios, fue esposa virgen, madre sin parir y para atemperar los deseos carnales torturó su cuerpo hasta el orgasmo. Pero, eso sí, leyó y escribió cuanto quiso. Al menos hasta que la sociedad colonial y su iglesia tiraron de las riendas. Y es entonces que la vía de escape vislumbrada veinte años antes por Juana Inés: liberarse de la sumisión asumiéndola radicalmente en el convento, exhibe su naturaleza grotesca y, a la postre, impracticable.

Ni la rebelde *Respuesta a Sor Filotéa de la Cruz*,[7] donde reivindica su sufridora pero exultante vocación de mujer sabia: "porque es el triunfo del sabio obtenido con dolor y celebrado con llanto"; ni la sumisa *Renuncia a las letras profanas*[8] y otros escritos de 1694, donde cede a las presiones y se humilla: **"He sido y soy la peor que ha habido. A todas pido perdón por amor de Dios y de su Madre. Yo, la peor del mundo"**, son salidas verdaderas.

Pero, bien vistas, las "trampas de la fe" que tienen prisionera a Juana Inés son las mismas que aprisionan al mundo colonial.

"La sociedad novohispana oscilaba entre el motín y la sumisión –escribe Octavio Paz–, entre la *Respuesta* y la *Renuncia*. Hay un impresionante paralelo entre la situación social y la cultura de Nueva España: una y otra eran la expresión de la misma crisis histórica y ambas eran situaciones sin salida".[9]

Ser indio, negro o pobre en la Nueva España era una desgracia, sí, pero tenía ventajas que hubiera apreciado Foucault. Y es que con los marginados era menos estricta la microfísica del poder: las rígidas convenciones que esclavizaban a la gente bien:

"Los nobles debían andar con elegancia, sin correr, sin una lentitud excesiva tampoco. Cuando escuchaban una plática debían permanecer quietos, sin volver la cara, sin hacer meneos, sin escupir. En oposición los macehuales podían darse el lujo de emprender una carrera o arrastrar los pies, y su conducta corporal era suelta y espontánea [...] La prostituta hacía todo aquello que se consideraba impropio para cualquier otra mujer: se pintaba los dientes, **masticaba chicle**, llevaba pelo suelto, enseñaba las piernas, **se contoneaba**, ¡levantaba la cabeza!, hacía señas con la mano a la gente, **guiñaba el ojo**. Su conducta era escandalosa. El vagabundo andaba despeinado, en harapos, iba sucio. El borracho se iba cayendo, iba espeluznado, mugroso, daba gritos, **¡aullaba!**, bailaba y cantaba".[10]

Aun así, la gente comparativamente suelta y desfajada que habitaba en los sótanos y las orillas de la sociedad colonial, se revelaba contra su suerte. A principios del siglo XVII los negros escapados que vivían como "cimarrones" en la región del Cofre de Perote y el Pico de Orizaba, resisten encabezados por Yanga, una expedición de los españoles en su contra.

tenía ventajas...

En 1648, cuando nace Juana Inés, los indios de Nueva Vizcaya están en armas y después se insurreccionan los de Nuevo México y los de Sonora; más tarde se rebelan los pobres de la ciudad capital a causa de la hambruna; y hasta las rameras del Recogimiento de María Magdalena en la Ciudad de México, las culpadas "sin razón" a las que alude sor Juana en unas redondillas protofeministas, se alzan contra el despótico Domingo Pérez de Barcia.[11] **Negros, indios, léperos y putas que hacen bien en inconformarse, pero cuya prospectiva de emancipación es tan borrosa e improbable como la de la monja.[12]**

Sin forzar una impertinente lectura ideológica de Juana Inés, me resulta sin embargo claro que **después de su devoción insuperable por la ciencia y el arte, la opción preferencial de la monja es por los ofendidos y humillados, por los indios, por los negros, por las putas, por la pelusa del virreinato**.

Su simpatía por los indios no está sólo en los villancicos en náhuatl, divertimentos que muchos escribían aunque por lo general mezclando con el castellano palabras sueltas en esa lengua nativa mientras que el texto pergeñado por Juana Inés para las fiestas de la Asunción, de 1676,[13] emplea exclusivamente el idioma de los mexicas. Más significativa es la Loa para el auto sacramental *El divino Narciso*, que aunque dirigida a un público aristocrático y no al pueblo llano para el que estaban hechos villancicos y chansonetas, muestra que la monja compartía algunas de las ideas de su amigo Carlos de Sigüenza y Góngora, sobre los rastros de la presencia del Dios de los cristianos en las religiones precolombinas. Postura que, al exaltar la espiritualidad de los pueblos originarios poniendo en cuestión la legitimidad de la cristianización forzada y de la cruenta persecución de los "idólatras", resulta altamente subversiva y –como veremos– punible. En esa Loa, el Dios "principal" de los antiguos habitantes del Continente, el que Sor Juana llama "Dios de las semillas", el que "conserva la vida" y al que se debe "la abundancia de nuestras provincias (*pues*) es quien las fertiliza",[14] se transforma sin violencia en el Dios cristiano, con lo que queda en entredicho la presunta superioridad que esgrimían los europeos con argumentos teológicos.

Que Juana Inés se hermana con los afrodecendientes y con sus demandas de libertad, es patente en los villancicos "de Negros", donde el tema de una esclavitud que en

que aunque negros somos gente...

México tardaría aún más de un siglo en erradicarse del todo, es discurso obsesivo de cuatro protagonistas habituales en las composiciones festivas de la monja: "Perico y Blasico" y las "Princesas de Guinea".

En los villancicos que escribió en 1677 a la gloria de San Pedro Nolasco, fundador de la orden de los Mercedarios y liberador de esclavos cristianos y blancos, la Ensaladilla donde se imitan distintos hablares empieza con el canto de un negro traído a México desde Puerto Rico, que al son de un calabazo recuerda a su amigo Pedro (Perico, Pilico), quien permanece en la isla como esclavo.

¡Tumba, la-lá-la, tumba, la-lé-le;
que donde ya Pilico, ecrava no quede¡
Tumba, tumba, le-lé-le; tumba la-lá-la;
que donde ya Pilico, no quede ecrava.

¡Tumba, la-lá-la, tumba, la-lé-le;
que donde está Perico, esclavos no queden
Tumba, tumba, le-lé-le; tumba la-lá-la;
que donde está Perico, no queden esclavos.

A continuación, siempre por boca del negro del calabazo, Juana Inés ironiza a costa del presunto espíritu libertario de unos hermanos Mercedarios que rememoran las hazañas emancipadoras de Nolasco, pero mantienen a los afrodecendientes encadenados a los obrajes:

aunque nos digan caballos...

Hoy dici que en las Melcede
esos Parre Mercenaria
hace una fiessa a su palre
¿Qué fiessa? ¡Como su cala!

Ella dici que redimi:
cosa palece encantala
pol que yo la oblaje vivo
y las Parre no me saca.

La otla noche con mi conga
turo, sin dormí, pensaba
que no quiele gente plieta,
como ella so gente branca.

Sola saca la pañola
¡Pues, Dioso, mila la trampa,
que aunque neglo, gente somo
aunque nos dici cabaya!

Hoy dicen que en las Mercedes
esos Padres Mercedarios
hacen una fiesta a su padre.
¿Qué fiesta? ¡Cómo su cara!

Ellos dicen que redimen:
cosa que parece encantada
porque yo en el obraje vivo
y los Padres no me sacan.

La otra noche con mi conga (mujer congolesa)
todo, sin dormir, pensaba
que no quieren gente prieta,
porque ellos son gente blanca.

Sólo sacan a los españoles;
¡Pues, Dios, mira la trampa,
que aunque negros, somos gente,
aunque nos digan caballos![15]

Puede ser redundante, pues sólo ratifica la adhesión de Juana a la liberación de los negros, pero no resisto las ganas de compartir fragmentos de una canción de cuna que no necesita traducción y que pudo haber escrito Nicolás Guillén y cantado Bola de Nieve.

¡Oh Santa Malia,
que a Dioso palió,
sin haber comadre
ni tené doló!
–¡Rorro, rrorro, rorro,
rorro, rorro, ró!
¡Qué cuaja, que cuaja,
que cuaja ri doy!

–Garbanza salara
tostada ri doy,
que compró Cristina
mase de un tostón.
¡Rorro, rorro, rorro…

–Camotita linda,
fresca requesón,
que a tus manos beya
parece el coló.
¡Rorro, rorro, rorro…

–Mas ya que te va,
ruégale a mi Dios
que nos saque lible
de aquesta prisión.
¡Rorro, rorro, rorro…

yo en el obraje vivo...

Juana no fue la primera en terquear por sus derechos. Antes que ella, una toledana avecindada en México, que como monja se llamó Sor Inés de la Cruz, dejó unas confidencias en las que constan las restricciones que pesaban sobre las mujeres y la terquedad de algunas en transgredirlas: "Díjele al maestro que me enseñara el arte de la música. Respondió que no era ciencia de mujeres, y por lo mismo me dio más ganas de aprenderla".[16] Posiblemente de esta Sor Inés tomó Juana el complemento de su nombre.

La reivindicación de los derechos de su género es batalla constante de Juana Inés, y "para prueba de que el sexo/ no es esencia en lo entendido",[17] pone de muestra su propia vida.

Érase una niña
como digo a uste
cuyos años eran,
ocho sobre diez.
Esperen, aguarden,
que yo lo diré.

Esta (qué sé yo,
cómo pudo ser)
dizque supo mucho
aunque era mujer.
Esperen aguarden,
que yo lo diré.[18]

En cuanto a su opción por las "que pecan por la paga", se lee en una Redondilla justamente famosa:

Hombres necios que acusáis
a la mujer sin razón
sin ver que sois la ocasión
de lo mismo que culpáis...[19]

Pese a su extrema sofisticación intelectual, es evidente, también, el gusto de Juana Inés por las actividades humildes: por juegos infantiles donde descubre los misterios de la santísima trinidad y los secretos del movimiento rotatorio, por las yerbas medicinales y de olor que le sirven para escribir loas a la Virgen María. Así como su dominio de los asuntos de cocina y de los saberes de andar por claustro, patentes en sus alegorías donde la virgen sube al cielo como un cohete tronador o como el humo de un pebetero.

Sor Juana reconoce sin modestia su gusto por lo sencillo en un texto tan sesudo y libresco como la *Respuesta a Sor Filotéa de la Cruz*. "¿Qué os pudiera contar, Señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisan-

hombres necios...

."¿Qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?"...

do…", dice. Luego enumera algunos de sus hallazgos físico-culinarios, para concluir con una frase falsamente humilde: "¿Qué podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina?", que –como es su costumbre– en el siguiente giro deviene de un orgullo casi petulante: **"Y yo suelo decir, viendo estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito".**[20]

Y tenía sentido del humor. No sólo del que ironiza a costa de los demás sino del que hace burla del propio burlador. Un ejemplo entre cien es el divertidísimo Ovillejo donde Juana se nos muestra tajando la pluma, mordiéndose las uñas y palmeándose la frente mientras trata de escribir por una paga que no cubre "ni aun el coste de él", un retrato apologético de Lisarda donde las metáforas no sean tan sobadas. En el trance, se lamenta de que un siglo antes era más fácil encontrar símiles originales:

Digo, pues, que el coral entre los sabios
se estaba con la grana aun en los labios;
y las perlas, con nítidos orientes,
andábanse enseñándose a ser dientes.[21]

Amado Nervo fue de los primeros en ponderar el humor jocoso de Sor Juana: **"Los conventos mexicanos, allá por el siglo XVII, no eran habitáculos de tristeza [...] La virtud tenía cara alegre".**[22] Y Alfonso Reyes en *Letras de la Nueva España* resume en una nuez el talante intelectual e ideológico de la monja:

"Sorprende este universo de religión y amor mundano [...] de cortesanía y popularismo, de retozo y gravedad y hasta una clarísima conciencia de las realidades sociales. América ante el mundo, la esencia de lo mexicano, el contraste del criollo y el peninsular, la incorporación del indio, la libertad del negro, la misión de la mujer, la reforma de la educación".[23]

Sor Juana simpatizaba con quien no debía y gustaba de lo prohibido. Era la suya una vocación condenada al fracaso, como lo estaba la de los indios de Nueva Vizcaya, la de los negros de Yanga, la de los hambrientos de la capital y la de las putas de Recogimiento de María Magdalena. **Y así, entre dos imposibilidades: la insurrección grotesca y la convivencia barroca, sólo quedaba el carnaval, el aquelarre, el trance utópico. Una emancipación efímera pero caladora, un salto fuera del tiempo lineal.**

¡Un instante me escuchen
que cantar quiero
un instante que estuvo
fuera del tiempo!

Escúchenme mientras cante,
que poco habrá que sufrir,
pues lo que quiero decir
es solamente un instante.[24]

Aunque Marcelino Menéndez y Pelayo los considerara "poesía trivial y casera", apenas útil para documentar la "historia de las costumbres coloniales",[25] en villancicos como este, más que en su poesía culterana o en los trances místicos –que no se le dan–, es donde encuentro el duende de Sor Juana, una de las pequeñas puertas que la monja le abre a la misma clase de Mesías que esperaba Benjamin.

Pero también su conceptismo es peculiar y, en cierto modo, grotesco.

Escrita al modo de *Las soledades*, de Góngora, *Sueño*, o *Primero Sueño*, es su obra más ambiciosa: un largo poema autobiográfico que se ocupa no del conocimiento

sino del conocer, como ha dicho Paz;[26] un ejercicio intelectual donde "lo que en Góngora fue imagen, es aquí imagen y concepto, (es) paradoja de la razón", que escribió Ramón Xirau.[27]

Quien haya tenido sueños racionales donde el flujo de los conceptos puros sustituye el habitual transcurrir de asuntos tangibles, quien en vez de la pesadilla del perseguidor que al no podemos evadir haya tenido **la pesadilla de la ecuación de tercer grado que no podemos resolver,** reconocerá en *Sueño* la textura y lógica del onirismo conceptuoso. Pero el poema no sólo transmite una vertiginosa sensación, es ante todo el recuento de lo que desde niña obsede a Juana Inés: una búsqueda del saber en la que primero fracasa la intuición totalizadora y luego falla el progresivo conocimiento racional. Ante la imposibilidad del "intuitivo conocer", para captar de un golpe "todo lo criado", que en la división que propone Xirau corresponde a la sección segunda que sigue a la descripción de la noche, en la tercera sección el *Sueño* de Sor Juana explora otro camino: "haciendo escala de un concepto en otro" ascender "grado por grado". Pero en la cuarta sección se ve que tampoco esta vía es satisfactoria:

Estos, pues, grados discurrir quería
unas veces. Pero otras, disentía,
excesivo juzgando atrevimiento
quien aun la más pequeña,
aun la más fácil parte no entendía.[28]

Cómo captarlo todo de sopetón si la razón avanza paso a paso, cómo conocer lo grande si no comprendemos lo pequeño, todo lo pequeño… Ni la intuición ni el método inductivo satisfacen su afán. "En el *Primero Sueño*, el ciclo se cierra: las alturas son hostiles al vuelo. Silencio frente al hombre: el ansia de conocer es ilícita y rebelde el alma que sueña el conocimiento",[29] concluye Paz. **Pero Sor Juana hace de la imposibilidad un poema, hace "victoria de su derrota, canto de su silencio".**[30]

Encuentro, sin embargo, aún otra posible y no excluyente lectura. En los últimos versos del poema, amanece. Mientras la mitad del globo es oscuridad: sueño donde la inteligencia especulativa divaga sin encontrar el camino, en el hemisferio amanecido el sol reparte "a las cosas visibles sus colores" y restituye su función a los "sentidos". **En los últimos renglones la oscuridad del poema se ilumina y el sueño de la razón –las cogitaciones de un intelecto angustiado– desemboca en la originaria e inmediata certeza de sí de la soñadora:**

[…] quedando a la luz más cierta
el mundo iluminado, y yo despierta.

hace de la imposibilidad un poema...

Y este "mundo iluminado" contiene la otra vida de Juana Inés: los amores imposibles –o posibles– pero mundanos y terrenales, las tiernas amistades, los debates apasionados, la música, el canto, los villancicos ingenuos y jocosos, los juegos, las hierbas de olor, las filosofías de cocina, el chocolate de molinillo, el puchero… Y también el reconocimiento del indio, la libertad del negro, la igualdad de la mujer y, por qué no, la convicción de que los de por acá, los de la América equinoccial, **tenemos un lugar propio en el mundo, un lugar soleado como el despertar de Juana Inés.**

> **Quizá por eso nací**
> **donde los rayos solares**
> **me mirasen de hito en hito,**
> **no bizcos, como a otras partes.**[31]

Los villancicos son la versión culta de las canciones que entonaban rústicos y villanos, y por lo mismo combinan elementos dispares. "El encanto del villancico –dice Paz– reside tal vez en esta mezcla de cualidades contrarias. Hay un incesante vaivén [...] entre lo erótico profano y lo religioso, lo popular y lo culto; una corrida de toros se transforma en una alegoría teológica, la virgen pisa con garbo de manola la cabeza de la serpiente y San Pedro recorre las callejas de Roma con aire de espadachín".[32] Entrevero que, según el mismo Paz, produce a veces lo "maravilloso" y a veces lo "grotesco".

Esa mescolanza lo es también de hablas, incluyendo las exóticas y las populares. En España se acostumbra combinar el latín macarrónico que presuntamente mascan los estudiantes, imitaciones del portugués de los lusitanos y giros propios del castellano que emplean los africanos transterrados. Calderón de la Barca es particularmente habilidoso para pergeñar onomatopeyas que remiten al continente negro: **"¡Zambumbú, morenita del Congo/ Zambumbú, Zambumbú!"**.

En la Nueva España se añaden a aquéllos, exotismos lingüísticos locales como los modismos de los criollos y también el náhuatl de los naturales que se emplea en los tocotines: cantos y bailes tradicionales que los primeros catequistas habían adaptado para cristianizar a los idólatras y que después se combinan con otras clases de villancicos y chanzonetas para animar los maitines.[33]

en el fondo se trata de un pintoresquismo...

Lo que está detrás de esta polifonía no es nacionalismo incipiente ni tampoco indianismo sino universalismo jesuítico y barroquismo literario. "Esta predilección por las lenguas y dialectos nativos –escribe Paz– no revela tanto una hipotética adivinación de la futura nacionalidad como una viva conciencia de la universalidad del Imperio".[34] En el fondo se trata de un pintoresquismo que fluctúa entre lo sublime y lo plebeyo.

Pero si la literatura de sor Juana y la de sus colegas de menos talento no va más allá de lo que habían hecho sus predecesores españoles, encuentro en los de acá un coqueteo con el carnaval y el aquelarre que está más en el contexto que en el texto, no tanto en la palabra escrita como en el modo, lugar y ambiente humano de su representación.

*

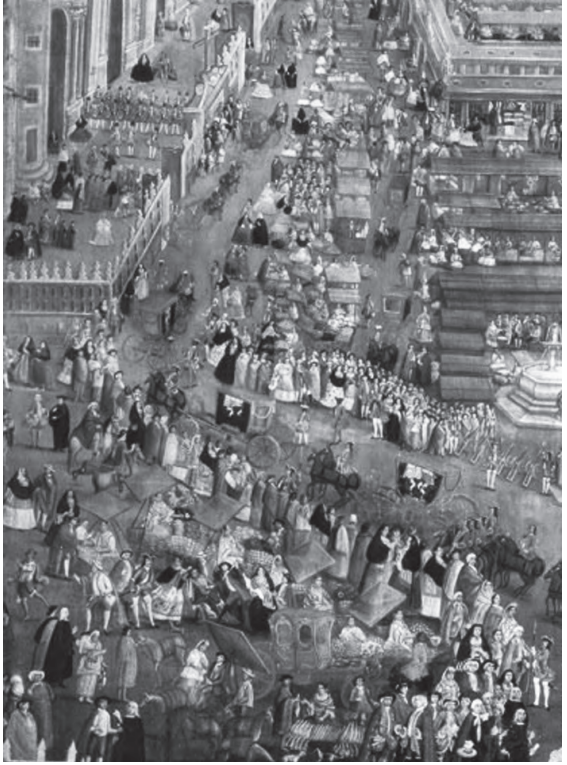
En la capital de la Nueva España las fiestas civiles eran populares. "Las calles tan llenas de gente, y está tan tupida y apiñada en todas partes que por ninguna se pudiera romper",[35] dice una descripción de 1647. Y algunas eran "verdaderas carnavaladas –"máscaras a lo faceto"– en que

los estudiantes recorrían las principales calles de la ciudad, representando el mundo al revés: "vestidos los hombres de mujeres y las mujeres de hombres, ellos con abanicos y ellas con pistolas".[36]

Pero los certámenes y justas poéticas eran encuentros exclusivos de vates por lo general poco talentosos, competencias que Alfonso Reyes llama *parties* de la sociedad colonial.[37] Y las carnavaladas consistían en alborotos callejeros de bachilleres pedantescos y más o menos acomodados.

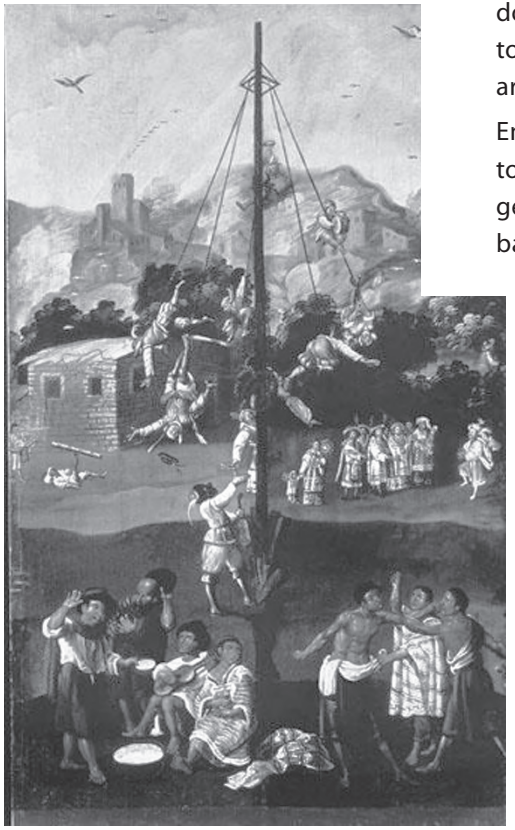
En cambio las festividades religiosas convocan en verdad al pueblo llano. En particular los madrugadores maitines para los que Juana Inés escribe por encargo –pero con evidente placer pues combinaban dos de sus amores: la poesía y la música– villancicos y chanzonetas. En las fiestas religiosas lo sacro y lo profano se funden y, como dice con ironía la monja, "se junta la plebe humana/ con la angélica nobleza".[38]

Las celebraciones religiosas de la Colonia han sido revisitadas por especialistas que se ocupan de la literatura que ahí se ponía en juego, de la música que se interpretaba o de la arquitectura y decorados barrocos de los lugares



calles tan llenas de gente, tupida y apiñada...

"se junta la plebe humana con la angélica nobleza"



fiestas barrocas...

donde transcurrían. Pero su esencia era la integración cultural de diferentes artes en torno al ritual, algo que hoy llamaríamos espectáculo multimedia y que combinaba arquitectura, escultura, pintura, literatura, música, teatro, danza, pirotecnia...[39]

Entrando al tema a través de la poesía que animaba estas celebraciones, y al retomar una valoración de Ezequiel A. Chávez, Alfonso Reyes las considera "la más genuina y típica manifestación democrática".[40] Y las imagina más que como fiestas barrocas, como convivios grotesco-carnavalescos.

"Españolísima fusión, que resultó mexicanísima, entre las diversas clases sociales, los distintos niveles de la inspiración y la cultura, lo chocarrero y lo divino, el cielo y la tierra: punto de confluencia, inestable y delicioso equilibrio que por desgracia duró un instante. 'La orquesta y las campanas dialogan', los versos y los gritos, los 'payos' y los 'azabaches con alma' (los negros), los predicadores y los bobos, y aun las musas y las gallinas. Pierres Gabacho y Juancho Vizcaíno se codean con el indio que adora al 'chiquito de Belén'. El Amor divino se arrulla al 'no, no llore más/ sí, sí llore más', digno de las antologías de 'Jardinillos', de Juan Ramón Jiménez. Entre el bullicio y el vistoso tumulto –propio de un grabado de Durero–, cruza el 'pálido palafrén' de la muerte".[41]

De la alharaquienta convivencia interclasista que hacía de la Catedral metropolitana un ámbito abigarrado y carnavalesco muy distante de la solemnidad y rígidas jerarquías imperantes en los templos europeos, da agudo testimonio la Marquesa Calderón de la Barca. Y aunque Fanny visitó México medio siglo después, todo hace suponer que el bullicioso entrevero social característico del templo metropolitano en los tiempos de Juana Inés era muy parecido al que conoció y celebró la escocesa.

"Además de léperos que [...] concurren a la Catedral, entran al templo las indias con sus chiquillos y sus canastos de legumbres, y los chicos chillan como hacen los de su especie [...], finalmente los perros vagan en todas direcciones [...] A pesar de estos inconvenientes [...] he comparado (una) capilla de Londres con una iglesia mexicana en día de fiesta, y la comparación resulta favorable a la última. Aquélla con su predicador a la moda, las señoras [...] con el traje más elegante preocupadas por lanzar miraditas furtivas al sombrero y las plumas de la Lady [...] Entre tanto en éstas no se advierten las diferencias entre clase social; el piso está cubierto de personas arrodilladas, envueltas algunas en el rebozo, otras en la mantilla [...] considerándose iguales en presencia de Dios, el campesino y la Marquesa se arrodillan juntos...".[42]

Durante su estancia en México, Frances trató a algunas monjas, no a Juana Inés que había muerto años antes, sin embargo de haberse conocido estoy seguro de que hubieran tenido mucho de que hablar.

Corre el año de 1676. Compitiendo en sonoridad con el bélico estruendo de los cohetes voladores, las campanas de la recién inaugurada Catedral metropolitana tocan a maitines: "¡Vengan a ver una apuesta / vengan, vengan, vengan!" llama alegre, el *Villancico de la Asunción de María*, escrito por Sor Juana. Su orden es de clausura y la monja no puede estar ahí, pero escucha el repique de las campanas y el tronido de los petardos pues, aunque en las orillas de la ciudad de entonces, el convento de San Jerónimo está apenas a ocho cuadras de la Plaza Mayor.

La indiada se congrega bulliciosa y con ella van llegando negros jacarandosos, mulatos alharaquientos, mestizos ensimismados, alzados criollos… Aún es de noche pero toda la sociedad novohispana se arracima dentro del amplio recinto y para los que no caben está la explanada del atrio.

La imaginación de Octavio Paz nos ayuda a evocar la escena:

"En la oscuridad del templo, vuelta luz indecisa por los cirios llameantes y el alba que rompía en el Oriente, una multitud comulgaba con una realidad a un tiempo maravillosa y cotidiana: ángeles guerreros, vírgenes danzantes, santos teólogos, indios y negros, vascos y moros, diablos y doctores de la Ley. Pedantería, chanzonetas y vuelo vertical".[43]

Suena el gran órgano acompañado por trompetas, violines, flautas, sacabuches y los calabazos que menciona Juana Inés. Pero también por tamborcillos, si hemos de creer a Francisco de Moratilla que los menciona en un villancico de 1723 en el que imita el habla de los negros: "Al son del tamboriliyo/ a la Siola Malía/ li damo con aleglía/ nolabuena del chiquiyo".[44]

Desde el coro se escuchan loas a la virgen escritas por la monja:

¡Vítor, vítor, vítor, vítor María
a pesar del infierno y de su envidia!
¡Vítor, vítor, vítor, vítor María!

Pero la gente espera lo que viene después. Y para la ocasión Juana ha escrito una jácara de valentón que se canta golpeado y rijoso, como en pulquería:

¡Aparten! ¿Cómo? ¿A quién digo?
¡Fuera, fuera! ¡Plaza, plaza,
que va la Jacarandina
cómo que no, sino al Alba![45]

Ya animada la concurrencia, sigue la Ensaladilla donde por medio de sus hablas se apersona la diversidad novohispana ahí reunida y cada vez más alborozada. En el esperado tocotín, sor Juana recala en el náhuatl que aprendió en Panoayan:

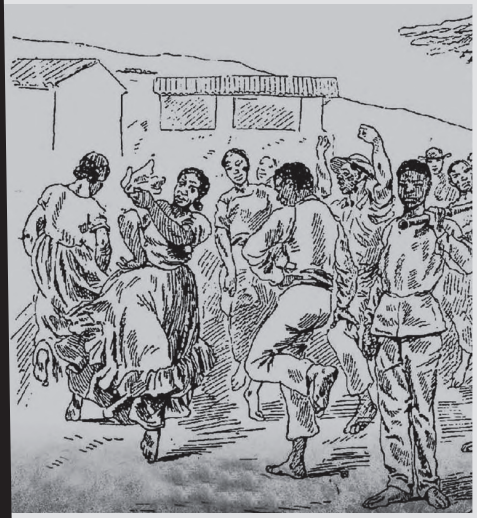
Tla ya timohuica,
totlazo Zaupilli,
maca ammo, Tonantzin,
titechmoilcahuíliz…

Ma nel in Ilhuícac
huetl timomaquítiz,
¿amo nozo quenman
timotlalnamíctiz?

Nuestra señora,
que te despides.
Madre querida,
no nos olvides…

Aunque extasiada
estés en la gloria,
¿acaso a veces
no haces memoria?[46]

Viene después el plato fuerte. **Reverberantes por el eco de las altas bóvedas y subrayados por calabazos y tambores, resuenan en la catedral ritmos africanos que convocan a algo que la gente bien tenía prohibido: menear el cuerpo**. Es la *Rumba de las princesas de Guinea*, llena de guiños de cocinera y juegos de palabras culinarios que las ñoras del común –y quizá también las de sociedad– **celebran palmeándose las caderas**:



Estribillo

¡Ja, ja, já!
¡Monan vuchilá!
¡Je, je, jé,
cambulé!
¡Gila coro,
gulungú, gulungú,
ju,ju,jú!
¡Menguiquilá
Ja, ja, já!

Coplas

Princesa 1. Flasica, naquete día
Qui tamo lena li glolia,
no vindamo pipitolia,
pueque sobla la alegría:
que la Señola Malía
a tuto mundo la da.
¡Ja, ja, já! [...]

Princesa 2. Dejémoso la cocina
y vámoso a turo trote,
sin que vindamo gamote
nin garbanzo a la vicina:
qui arto gamote, Cristina,
hoy a la fiesta vendrá.
¡Ja, ja, já! [...][47]

La Inquisición prohibía las "coplas llamadas del Chuchumbé" que se cantaban "acompañadas de demostraciones y meneos deshonestos y provocativos".[48] ¿Qué diría del "cambulé" y el "gulungú" de Juana Inés?

"El villancico –escribe Fernando Benítez– significa la ruptura de lo sagrado con bromas escandalosas y lenguaje de rufianes. A sor Juana le va bien el género. Que una monja entregada a la religión y sus deberes pueda emplear el lenguaje de los bandoleros o de los pícaros supone un acto lúdico que ella ejerce con gran complacencia".[49]

En cuanto al ánimo festivo de la concurrencia, así lo describe Benítez: "Cuando la capilla entona el diálogo de los negros [...] o hace hablar a los indios [...] en la catedral resuenan las carcajadas. Oírse a sí mismos en el coro [...] les parece un milagro".[50] Carcajadas plebeyas que desde hace más de 300 años se ausentaron de Catedral. Lástima.

Pero Juana Inés también aprovecha la ocasión para ventilar, como al sesgo, cuestiones para ella más llegadoras. En la *Rumba*… cuyo estribillo y primeros versos acabo de transcribir, asocia sutilmente el deseo de libertad de las negras esclavas con su propio deseo de liberarse de las ataduras de género. Y sugiere que para conseguir la libertad hay una vía paradójica y grotesca, pero que por esos años le parece viable: ser buena esclava del Señor, de "mi Dioso", como dice en el villancico.

Esa sí qui se nombraba
ecrava con devoción,
e cun turo culazón
a mi Dioso serviaba:
y polo sel buena ecrava
le dielon la libertá.
¡Ja, ja, já! [...][51]

...el "gulungú" de Juana Inés?

Para su mal, a ella el máximo don no le fue concedido del todo. **Los fariseos de siempre no pudieron soportar la libertad interior de sor Juana y a la postre se la quitaron. Pero mientras duró fue espléndido.**

¡Un instante me escuchen
que cantar quiero
un Instante que estuvo
fuera del tiempo![52]

Congelados en la exacta mitad del salto Juana Inés, las insurrecciones indias, las escapadas de los negros, los tumultos de los léperos y las rebeliones de las putas son mucho más que eslabones de la cadena histórica. Se inscriben en su época pero también se proyectan fuera de ella, es el suyo un afán imposible.

Siguiendo a Federico de Onís, y pensando en sor Juana Inés de la Cruz pero también en *Piedra de Sol*, de Octavio Paz, José Emilio Pacheco sostiene que lo característico de los poemas americanos es que "hacen convivir lo que en Europa es incompatible y vuelven simultáneo lo que allá es sucesivo y antagónico". Y no es sólo la poesía, **pues en un continente grotesco como el nuestro lo incompatible es compatible y lo sucesivo simultáneo.**

En el arranque del siglo XIX, México se independizaría de España y poco después se daría las Leyes de Reforma. Fueron estos, momentos necesarios en el curso de la modernidad por los que se superaba –a medias– la contradicción colonial. En cambio los alzamientos de los indígenas y de otros excéntricos, son negación sin superación: sus protagonistas no pueden regresar al pasado ni tampoco marchar al futuro. En rigor no forman parte de la Historia en tanto que curso necesario: son interrupciones grotescas, asaltos mesiánicos, carnavales. Son, como Juana Inés, una pasión en llamas.

¿Qué mi tintero es la hoguera
donde tengo que quemarme?[53]

Creo que a la elevada "musa" le hubiera dado gusto saber que a más de 300 años de su muerte los chavos que toman clase con Marta Durán en la Universidad del Claustro de Sor Juana, ubicada en el convento donde pasó 24 años de su vida, están adaptando al *hip hop* algunos de sus villancicos, redondillas y sonetos. Bienvenidos al carnaval.

Y sospecho que tampoco le hubiera disgustado la confesión de Alfonso Reyes, que hago mía: "A Juana Inés...

no es fácil estudiarla sin enamorarse de ella".[54]

Emblema del grotesco americano es el regiomontano fray Servando Teresa de Mier Noriega y Guerra, fraile dominico nacido en Monterrey, en 1765, quien dio un giro carnavalesco a la argumentación independentista.

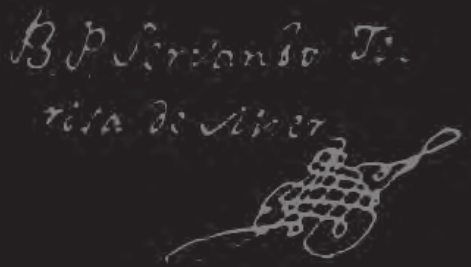
Desmedida, excéntrica, dislocada es la vida de fray Servando, y claramente grotesca la estrategia que adopta para impulsar la independencia del continente. Traten de imaginar la escena.

En 1794, en el púlpito de la Basílica dedicada a la Virgen de Guadalupe, frente al Ayuntamiento en pleno y en presencia de la Real Audiencia, el virrey Branciforte y el obispo Núñez de Haro, el joven y fogoso fray Servando cuestiona las bases del presunto descubrimiento, la conquista, la evangelización y la colonia al sostener que el culto guadalupano es en realidad precolombino y que lo instauró el mismísimo Santo Tomás, quien era conocido en mesoamérica como Quetzalcóatl y en cuya capa –que no en el ayate de Juan Diego– está pintada la sagrada imagen.

Planteo, este, que él mismo llama "extraño e inaudito" pero que era cualquier cosa menos ingenuo, pues si los pueblos americanos eran cristianos tan antiguos como los europeos toda la justificación del andamiaje colonial se venía abajo.

La idea de que Santo Tomás había visitado América era añeja. En la Nueva España la había sostenido Carlos de Sigüenza y Góngora, cosmógrafo, cartógrafo, matemático y defensor de los mexicanos –más de los criollos que de los indios– despreciados por los europeos: "Piensan en algunas partes de la Europa [...] que no sólo los indios, habitantes originarios de estos países, sino que los que de padres españoles casualmente nacimos aquí, o andamos en dos pies por divina dispensación, o que aun valiéndose de microscopios ingleses apenas se descubre en nosotros lo racional".[55]

Para un protonacionalista como Sigüenza era natural inclinarse a creer en versiones que nos acreditaban como cristianos viejos. Idea que tomó a su vez del portugués Manuel Duarte. Pero antes que el lusitano los franciscanos ya sostenían que Santo Tomás había predicado en la India, en China y en el continente americano. Y los jesuitas creyeron encontrar su rastro en México, Brasil y Paraguay.

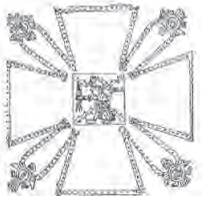


planteo "extraño e inaudito"...

Al parecer fray Servando tomó estas ideas de *Clave general de los jeroglíficos americanos*, de Ignacio Borunda. Y por haberlas expresado en la Basílica de Guadalupe y ante la autoridad civil y religiosa, fue señalado como hereje.

"Mier fue acusado de herejía, pero en realidad temido por su patriotismo americano (pues) fue una táctica constante de la corona de España hacer pasar por herejes a los separatistas de las Indias".[56]

El sermón le costó ser desterrado a España y un primer encierro. Cárcel de la que se fuga, iniciando una carrera de escapista que lo lleva a entrar y salir de siete prisiones. En el viejo continente pelea contra los franceses en el batallón de voluntarios de Valencia, y en 1816 convence a Francisco Javier Mina de emprender una expedición libertaria a México a resultas de la cual el español muere a manos de los realistas y fray Servando es encarcelado una vez más. Consumada la independencia nacional, es diputado en el Congreso Constituyente y firma el Acta Constitutiva de la Federación. Muerto en 1827 y enterrado con honores en el templo de Santo Domingo, su cadáver es exhumado en 1861 y su momia exhibida en los portales de la Diputación como si fuera la de una víctima de la Inquisición. En tal calidad la compra un italiano… **Y ahí se pierde la pista de quien propusiera un insólito mito emancipador y una imagen grotesca y subversiva difícil de superar: la fusión de Santo Tomás y Quetzalcóatl**.[57]



¿HACER LA AMÉRICA?

HACER LA AMÉRICA?

En la América de Juana Inés, de Servando y de sus semejantes, las experiencias utópicas y las revoluciones sociales serán grotescas o no serán, porque venimos de un urticante entrevero de culturas que arranca con la Conquista. Pero ¿qué hay con las regiones del subcontinente donde la presencia de pueblos autóctonos era más tenue y los que había fueron en gran medida aniquilados? ¿Grotesco aplica también para países como Argentina, por ejemplo, donde los catorce pueblos originarios agrupados en el Consejo Asesor Indígena, representan un porcentaje mínimo de la población?

Porque he leído a Roberto Arlt, sostengo que sí. Y ratifico mi intuición gracias a las reflexiones de **David Viñas**, no sociólogo ni etnólogo ni historiador sino novelista. En un breve ensayo titulado *Grotesco, inmigración y fracaso*, el autor de *Los hombres de a caballo* disecciona el grotesco social que percibe en la variopinta, ilusa y fracasada inmigración de fines del siglo XIX. Y lo analiza no directamente sino en el espejo del grotesco literario encarnado en el teatro popular de **Armando Discépolo**, un autor que con el tiempo radicaliza su filo y cuya dramaturgia va del sainete costumbrista a la grotescidad.

En sus obras de madurez, afirma Viñas, "la alteridad, más que infracción llega a convertirse en escándalo [...] Denuncia sorda de la unidad social [...] lo grotesco literario de Discépolo dice lo que el proceso migratorio no formula por ser un sufrimiento sin voz". Porque, concluye, **"lo grotesco es la única posibilidad de sobrevivir situaciones invivibles".**[1]

variopintos transterrados...

En 1869 había en la población Argentina 13% de extranjeros, pero en un cuarto de siglo la proporción casi se triplica y para 1895 los nacidos en otros países ya son 34%, y de los habitantes de Buenos Aires –puerto, puerta y caldero de la inmigración– más de la mitad descendieron de los barcos: 250 mil variopintos transterrados que viven hacinados en conventillos de lámina acanalada insalubres y malolientes. Habían llegado dispuestos a "hacer la América", ilusión que para la enorme mayoría deviene frentazo.

La inmigración, que para 1914 ya había sido engrosada por dos millones 500 mil italianos y un millón 500 mil españoles, producía "hombres grotescos", porque "el mismo proyecto de 'hacer la América' era grotesco". Para Argentina, concluye Viñas, la "historia (*de la inmigración*) es la magna figura de lo grotesco". Testigo del desgarramiento, Discépolo lo asume con radicalidad, de modo que en sus obras mayores "vivir es grotesco".[2]

"vivir es grotesco"

Estrategia grotesca de resistencia en el nivel del lenguaje, es el lunfardo.

> "Craquelado, corrido y telegráfico por prescindencia total de la norma; el lunfardo no sólo es lenguaje secreto y el idioma de los rincones, sino el síntoma de la rebelión contra la inercia de los adaptados [...] Es el lenguaje que se habla para no hacerse entender".[3]

La modernidad nacida de la migración es grotesca y las formas de resistencia que genera: tempranas huelgas de tipógrafos (1877) y más tarde huelgas ferroviarias (1896), tienen la huella de este trasvase de imaginarios. Grotescidad que se radicaliza cuando los nuevos rebeldes de reciente origen europeo incorporan a su repertorio ideológico las insurgencias telúricas argentinas de mediados del siglo XIX encabezadas por líderes raigales como Ángel Vicente Peñaloza, conocido como *Chacho*, y protagonizadas por indios laguneros de Guanacache, despojados por los españoles; por artesanos a los que arruinó la competencia de los textiles ingleses; por ganaderos y pastores empobrecidos; por mineros expulsados por el cierre de sus fuentes de trabajo.

Refugiada en el interior, entre 1840 y 1864 la vieja sociedad de origen colonial da sus últimas luchas contra la modernidad que viene de Europa a través de Buenos Aires. Pero, paradójicamente, **los inmigrantes que trajo al puerto esa misma modernidad y que destruida la ilusión inicial se descubren las nuevas víctimas del progreso, retoman la estafeta de los viejos resistentes.**

Escribe Enrique Dickmann en *Ideas e ideales*, libro de 1912: "El alcohol, la cruz y la espada han matado la indómita energía del indio para continuar la lucha de razas. Pero en su lugar ha surgido la lucha de clases. No es ya el indio quien se alza contra el blanco, sino el proletariado quien se alza contra el capitalista. La correría y el malón dejan su lugar a la huelga y la protesta".[4] La revista *Martín Fierro*, publicada entre 1904 y 1905, rescata el vínculo entre las montoneras y la migración, y así, en singular amalgama grotesca, **la figura mitificada del gaucho rebelde se funde con la del obrero anarquista.**

Testimonio de cómo la incompletud de nuestras sociedades produce conceptos grotescos me parece el planteo de Juan B. Justo (1865-1925), primer traductor al español de ***El capital*** de Carlos Marx y fundador del Partido

Socialista, según el cual a falta de una gran masa obrera laborando en industrias avanzadas, en Argentina el papel revolucionario del proletariado podían asumirlo los desempleados urbanos –unos provenientes del campo y otros inmigrantes– a los que consideraba proletarios por el simple hecho de haber sido expropiados de sus medios de producción. El argumento era una forma de mantener la fidelidad al marxismo sin tener que darle la espalda a la masa subempleada y sufriente que se arremolinaba en los conventillos de Buenos Aires y aportaba militantes al socialismo y al anarquismo.[5] El mismo pueblo astroso y variopinto que retrataba el teatro grotesco de Discépolo.

A partir de una vivencia que comparten: la amarga frustración del mundo inmigrante, David Viñas reivindica el nexo espiritual que engarza a Antonio Discépolo con **Roberto Arlt**, afinidad que extiende a **Leopoldo Marechal**, en cuya obra ve la "culminación y clausura hacia 1948, del "grotesco criollo" vigente entre el 20 y el 30".[6] Por su parte, Ricardo Piglia añade a **Leopoldo Lugones** y a **Macedonio Fernández**, al grupo de los grotescos:

locos, gorilas, lanzallamas, fantasmas, morfinómanos...

> "La fascinación por la hipótesis y las fórmulas, por los laboratorios y las máquinas, por los experimentos alucinados, los inventos delirantes y los herméticos filósofos barriales, la atracción psiquiátrica y un poco lombrosiana por los marginales, los casos extremos y la locura social, permiten ligar entre sí a escritores tan diferentes como Arlt, Lugones, Macedonio o Marechal".[7]

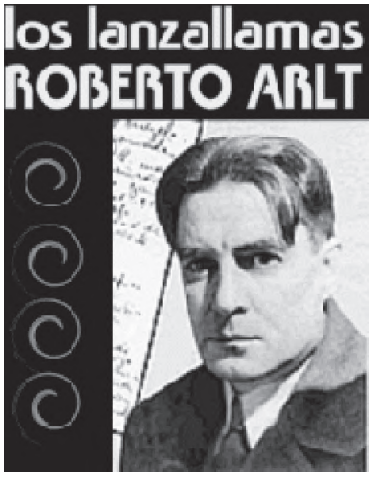
Y yo agrego a **Natalio Roque Damonte, *Copi***, actor, director de teatro, dramaturgo, novelista, autor de cómics y travesti. Copi es creador de la inefable señora sentada, de las historietas, y de obras teatrales donde convive **una galería de marcianos, homosexuales, travestidos, ratas, perros y mujeres castradoras, que el propio Arlt hubiera envidiado.**

En novelas como *El juguete rabioso, Los siete locos y Los lanzallamas,* Arlt trata de evadir el envilecimiento laboral por medio de prácticas excéntricas como la magia, el juego y el robo, protagonizadas por personajes estrafalarios: locos, gorilas, lanzallamas, fantasmas, morfinómanos. No encontraremos en *El juguete rabioso*, por ejemplo, la crítica convencional al dinero como una barrera que se interpone entre el hombre y sus necesidades. Otra y grotesca es la estrategia de Arlt: una carnavalesca inversión del abstracto soporte del valor-trabajo, *vento* que al procurarse no por el *laburo* sino mediante el hurto, deviene dinero sonriente, pícaro, susurrante, bailarín.

Veamos: convencidos de que "robar era una cosa meritoria y bella",[8] para los socios del "Club de los caballeros de la media noche"...

marcianos homosexueles , travestidos, ratas, perros, mujeres castradoras...

"el dinero adquirido a fuerza de trapacerías se nos fingía mucho más valioso y sutil [...] parecía que susurraba en las orejas un elogio sonriente y una picardía incitante. No era el dinero vil y odioso que se abomina porque hay que ganarlo con trabajos penosos, sino dinero agilísimo [...] truanesco y bailarín, cuyo aroma como el vino generoso arrastraba y divinas francachelas".[9]



En el respaldo de la cama de Silvio, protagonista de *El juguete rabioso*, cohabitan tres libros: el culebrón *Virgen y madre*, de Luis del Val, un tratado de electricidad, y *Anticristo*, de Friedrich Nietzsche, **grotesca conjunción que condensa el estragado imaginario latinoamericano siempre vacilando entre el melodrama, el afán de modernidad y el nihilismo.**

Por su parte, Leopoldo Marechal se place en conectar a los rufianes con los filósofos, al lunfardo con los clásicos, al compadrito Santos Vega con Homero. En *El banquete de Severo Arcángelo*, describe una escena grotesca como pocas:

"En la repisa de una chimenea sin encender, campeaba un busto de Homero, (y) a la izquierda de Homero, un mate con su bombilla de plata y una yerbera del más puro estilo criollo. Y sonreí [...] al advertir tan armoniosa conjunción de folclore y clasicismo, **era como si Homero y Santos Vega se diesen ahí un abrazo histórico".[10]**

Jorge Luis Borges no es para nada carnavalesco, pero en los años veinte asume la tensión grotesca que resulta del poblamiento argentino por inmigración: "Tierra de desterrados natos es ésta, de nostalgiosos de lo lejano y de lo ajeno".[11] Desgarre vivido en la juventud, que 30 años después habrá rebasado por la derecha: **"Nuestra tradición es Europa".[12]**

CARNES TOLENDAS MESOAMERICANAS

CARNESTOLENDAS MESOAMERICANAS

El espíritu grotesco puede inspirar obras literarias, teatrales, plásticas, musicales, coreográficas pero su origen y clave se encuentra en el carnaval, sus variantes y sus antecedentes: las fiestas griegas a Dionisio, las bacanales y saturnales romanas. La raíz profunda de lo grotesco hay que buscarla en la cultura popular, en lo que ésta tiene de desquiciante, de iconoclasta; no de subalterna sino de contrahegemónica.

"La fiesta es una Revuelta en el sentido literal de la palabra" –ha dicho Octavio Paz, en apreciaciones que aplican al carnaval, pero lo rebasan. "En la confusión que engendra la sociedad se disuelve, se ahoga, en tanto que organismo regido conforme a ciertas reglas. Pero se ahoga en sí misma, en su caos o libertad original [...] La fiesta es una operación cósmica: la experiencia del Desorden, la reunión de los elementos y principios contrarios para provocar el renacimiento de la vida".[1]

Y por encarnar ante todo en la fiesta, lo grotesco no es puramente presencial sino participante. "Las fronteras entre espectadores y actores, entre oficiantes y asistentes se borran", dice Paz.[2] El carnaval: lúdica arremetida del pueblo llano contra el poder y los poderosos mediante la apropiación paródica de los usos, instituciones, símbolos y valores del orden dominante. Subversión jocosa cuyo recurso más afilado es **la mundanización de lo elevado, la tribialización de lo solemne, la carnalización del espíritu. Y en el centro la risa: la risa plebeya, la infrecuente pero poderosa carcajada social.** No la sonrisita defensiva que acompaña a la ironía o el sarcasmo sino la risa alegre, expansiva, vital, de quienes han aprendido a no reír en presencia de la autoridad y sus personeros, porque es peligroso, pero que en el carnaval, como en las marchas de orgullo gay, en las manifestaciones de protesta, en los mítines contestatarios y en las acampadas no sólo increpan al poder, también lo injurian, le enseñan el culo, se ríen en su cara. **"La risa tiene algo de revolucionario"**, escribió a mediados del siglo XIX el ruso Alexander Herzen, quien acostumbraba burlarse del zar.

"Lo grotesco se manifiesta en su verdadera esencia a través de las máscaras",[3] escribe Bajtin, porque el disfraz

el disfraz y la máscara desestabilizan...

y la máscara desestabilizan el orden identitario y subvierten las jerarquías. **"Toda jerarquía es abolida en el mundo del carnaval, todas las clases sociales, todas las edades, son iguales"**.[4] Y así la pintura corporal, los disfraces y las máscaras, que en las culturas de cazadores, recolectores y agricultores propiciaban la conversión ritual de los hombres en animales y otras fuerzas de la naturaleza, se enriquecen con usos socialmente transgresores sin perder por ello su connotación profunda.

"En el carnaval desaparece la noción misma de Orden –escribe Paz. El caos regresa y reina la licencia. Todo se permite: desaparecen las jerarquías habituales, las distinciones sociales, las clases, los gremios. Los hombres se disfrazan de mujeres, los señores de esclavos, los pobres de ricos. Se ridiculiza al ejército, al clero, a la magistratura. Gobiernan los niños o los locos. Se cometen profanaciones rituales, sacrilegios obligatorios, el amor se vuelve promiscuo. A veces la Fiesta se convierte en Misa Negra".[5]

Como veremos, el carnaval es una fiesta ritualizada y por tanto estrictamente codificada, de modo que en sentido estricto, ni "reina la licencia" ni "todo se permite". En carnestolendas opera una suerte de ordenado desorden, de caos reglamentado. Y así lo entiende Paz al sostener que "en la fiesta rigen reglas especiales [...] y con ellas se introduce una lógica, una moral, y hasta una economía que [...] contradicen las de todos los días. **Todo ocurre en un mundo encantado (y) el tiempo es *otro tiempo*..."**.[6]

En la efímera permisividad del carnaval y sus equivalentes, **los plebeyos se transforman en nobles, los pobres en ricos, los feos en guapos, los tontos en listos, los hombres en mujeres, las personas en animales, los vivos en muertos.** Y en un continente colonizado como el nuestro los carnavales **poscoloniales son la oportunidad de que los indios se vuelvan españoles, pero también romanos antiguos, judíos, franceses, ingleses, moros, negros, orientales, tigres, cóndores, llamas, demonios...**

Y me refiero a los poscoloniales porque ya antes de la conquista las festividades populares eran propicias a la transgresión, testimonio por contra de que las culturas originarias eran a su modo tan represivas como lo fue después la Colonia. Así lo atestiguan las descripciones acopiadas en el siglo XVI por Diego de Durán sobre algunos regocijos de los nahuas: "vistiéndose algunas veces como águilas, otras como tigres y leones, otras [...] como monos, perros y otros mil disfraces". En algunos bailes se representaba a los ancestros: "otro había que con máscaras de viejos encorvados se bailaba". También se trasgredían los géneros en un "**baile de mujeres deshonestas y hombres livianos, llamábanle *cucuecheuycatl*, que quiere decir baile cosquilloso o de comezón [...] en el cual se introducían indios vestidos como mujeres**". Quizá representando estados de trance se imitaban los desfiguros de la borrachera: "fingiéndose ellos y ellas borrachos llevando en las manos cantarillos y tazas". Y no podía faltar la burla

baile cosquilloso o de comezón, en el cual se introducían indios vestidos como mujeres...

el anonimato de las máscaras...

a la autoridad: **"había un canto y baile de truhanes en el cual introducían un bobo que fingía entender al revés lo que su amo le mandaba, trastocándole las palabras".**[7]

En México fue Juan de Alameda el fraile que en el siglo XVI sobrepuso elementos provenientes del carnaval cristiano al festival de la fertilidad que los indios celebraban en Huejotzingo con motivo de la llegada de la primavera. Y en adelante **el ritual sincrético devino reafirmación identitaria activadora de mitos fundacionales y a la vez circunstancia festiva y coartada para burlar a la autoridad escudándose en el anonimato de las máscaras.**

Si hemos de creer a Marc Augé,[8] hay en los carnavales americanos una función identitaria y otra contestataria, una por la que se restaura la armonía del cosmos a partir de mitos originarios desplazados por la imposición del cristianismo pero vivos en el rito, y otra en que se transgreden normas y se burlan jerarquías y poderes, tanto históricos como circunstanciales. **Aunque en realidad las dos son una, pues hacer visible lo invisibilizado, actualizar lo prohibido por la cosmovisión dominante, recuperar el significado originario de lo que la Conquista resignificó a la mala son acciones contestatarias.**

Los carnavales mexicanos recuperados en el libro colectivo *Los rostros de la alteridad*, dan fe de esta doble función. Gabriel Hernández nos cuenta cómo el carnaval de los hñahñus de San Francisco Tezozautla, Hidalgo, remite a cuestiones fundacionales pero también revive la lucha por la que se liberaron del yugo de la hacienda. **"Es así que el inicio de este carnaval está profundamente vinculado a la historicidad reciente que conecta la noción de ancestralidad con la acción social de resistencia colectiva"**.[9] Mientras que Mauricio González explica cómo en el carnaval de los nahuas de Xochiatipan "la memoria de la conquista y colonización se refresca periódicamente y, a su vez, expresa la lucha impuesta ante la insumisión de quien habla mexicano". Pero en el mismo impulso se mofan del policía, del curandero y, en general, de la autoridad. Mauricio destaca también que **"el reducto inalienable de la resistencia de los pueblos (es) el saber de los cuerpos"**,[10] que en la danza y la pantomima es donde se refugia la memoria. Y finalmente muestra cómo, a través de las máscaras y la representación, es posible trascender al individuo ensimismado de Occidente, en una polifonía de *yoes* que puede incluir tanto una Dama, como un meco, **tanto un muerto como un vivo.**

En los carnavales se apersonan siempre los muertos porque restablecer la comunidad mítica de los que viven con los ancestros, de los hombres con los dioses, es cometido fundamental del mayor de los rituales.

Pero están ahí sobre todo los muertos antes de tiempo o en desgracia que no pueden entrar a las casas, que no descansan y que deben ser recordados para que puedan encontrar la paz.

Y aquí descubro un nexo profundo entre la visión del presente, el pasado y el futuro que se actualiza en el carnaval, y la idea que de la historia tenía Walter Benjamin, un crítico del progreso que abdicó del porvenir fetichizado de los revolucionarios al uso y puso en su lugar el compromiso con el pasado. Para el miembro de la Escuela de Frankfurt la responsabilidad de los rebeldes no es trabajar para la emancipación de "las generaciones futuras" sino redimir a los "antepasados esclavizados". La clase obrera (que en sus tiempos aún era real y conceptualmente el sujeto del cambio justiciero), deber ser vista "como la clase vengadora que lleva a su fin la obra de liberación en nombre de tantas generaciones de vencidos".

Como en la cosmovisión que inspira los carnavales, para Benjamin los vivos tenemos una responsabilidad para con los muertos a la mala, para con los rebeldes abatidos que penan su postergado afán.

Refiriéndose a los carnavales de tepehuas, totonacos y otomíes ha dicho Israel Lazcarro **"Y es que el olvido es ruptura, principio del caos. Mientras haya recuerdo, mientras los vivos sueñen a los muertos, habrá relación social"**.[11] Y habrá también, pienso yo, impulso libertario. Por eso, porque la memoria es fuente de rebeldía, observó John Berger que **"el papel histórico del capitalismo es destruir la historia, cortar todo vínculo con el pasado".**[12]

El Walter Benjamin que buscaba el sentido de la revolución no en el porvenir sino en las luchas pretéritas, era una víctima del fascismo, un hombre derrotado y perseguido que poco después se suicidaría. Y sabiéndolo, resulta aún más conmovedora la desesperada esperanza de quien nos habla desde la muerte próxima, momento en que, como sabía García Lorca, acostumbra presentarse el duende: "Si hay una generación que debe saberlo, esa es la nuestra: lo que podemos esperar de los que vendrán no es que nos agradezcan por nuestras grandes acciones sino que se acuerden de nosotros que fuimos abatidos".[13] Y nos acordaremos, claro que nos acordaremos, pues también en ese sentido la "revolución", cualquiera que sea su dramaturgia, tendrá que ser un carnaval en que "los vivos sueñen a los muertos", en que se reivindique a los derrotados, a los que cayeron antes de tiempo y no descansarán hasta que la justicia se haga.

En España los carnavales fueron prohibidos, sin éxito, por Carlos V en 1523, por Felipe V, en 1716, y por Carlos IV, en 1779. Y en la Nueva España fueron reglamentados en 1539, debido a que los indios aprovechaban el trago, los sicotrópicos y la permisividad para burlarse de las autoridades virreinales. Y así, con diferentes combinatorias culturales en las que se mezclan usos mediterráneos, asiáticos, africanos y americanos, el carnaval devino arraigada tradición continental. En Bolivia, y en general en el área andina, es proverbial la inagotable imaginería de máscaras y vestuarios, la multicultural policromía de tramas y coreografías.

Es verdad que en muchos casos las fiestas de carnestolendas se comercializaron perdiendo parte de su filo subversivo. Pero en compensación durante las últimas décadas se ha venido carnavalizando la protesta social. La gran convocatoria que a fines del pasado siglo tuvo el EZLN, que en 1994 se alzó en el estado mexicano de Chiapas, se explica en parte por la filiación carnavalesca de sus pasamontañas y por la índole plausiblemente grotesca de sus iniciativas políticas, empezando por el primer encuentro de la Convención Nacional Democrática realizado a fines de 1994 en la comunidad de Guadalupe Tepeyac, en plena selva chiapaneca.

Protagonizado por el EZLN y seis mil variopintos representantes de las izquierdas mexicanas, el acto fue una espectacular puesta en escena donde hubo pueblo en armas –unas de madera y otras de verdad– y discurso nocturno del subcomandante Marcos, que para el caso representó el chamánico papel de **Votan-Zapata**: iluminado por reflectores y encuadrado por dos enormes banderas nacionales, al modo del salón de plenos del Congreso de la Unión. La misa negra en medio de la selva llegaba a su punto culminante cuando un providencial diluvio tropical tronchó la arboladura y desgarró las velas de lo que se había transformado en la nave de *Fitzcarraldo*, al tiempo que aplacaba los enconos políticos evitando el naufragio prematuro de la nave neozapatista. **Marcos llamó a la Convención "locura de los sin rostro", "paradoja anacrónica", "despropósito de un movimiento civil en diálogo con un movimiento armado". Y como los carnavales que, según Bajtin, atemperaban el temor, el encuentro en la selva fue "una celebración, la celebración del miedo roto".**[14]

El mismo aire de carnaval tienen las provocadoras marchas del orgullo gay y las representaciones, *happening* y mojigangas usuales en las movilizaciones altermundistas iniciadas con las protestas de Seatle, en Estados Unidos, que pronto fueron replicadas en todo el planeta. Y qué decir de las plazas tomadas por la tunecina "revolución de los jazmines". Y de las acampadas callejeras de los *indignados* impulsores de la *spanish revolution*. O, en nuestro continente, de los Ocupa Wall Street estadounidenses, de las aporreadas pero persistentes marchas de los imbatibles "pingüinos" de las escuelas secundarias chilenas que, junto con otros estudiantes, luchan contra la educación mercantilizada, y de los #YoSoy132 mexicanos que "re-evolucionan" el espacio público al acampar nada menos que bajo el Monumento a la Revolución.

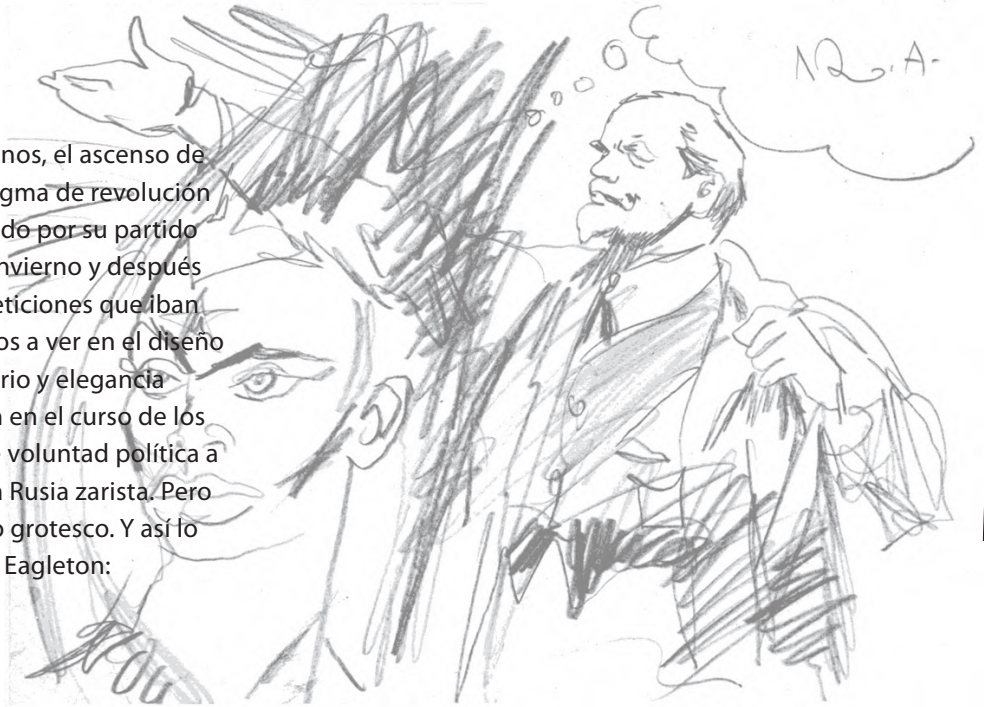
Y ya puestos a ver carnavales en eventos que las lecturas políticas ortodoxas habían petrificado, la propia revolución rusa de 1917 nos muestra un refrescante talante grotesco.

"paradoja anacrónica, locura de los sin rostro"...

M E S O A M E R I C A N A S

UNA REVOLUCIÓN GROTESCA

UNA REVOLUCIÓN GROTESCA



Vuelto canon por Lenin y sus numerosos epígonos, el ascenso de los sóviets al poder devino por un tiempo paradigma de revolución anticapitalista donde el proletariado era conducido por su partido de vanguardia primero a la toma del Palacio de Invierno y después a la construcción del socialismo. A fuerza de repeticiones que iban limando asperezas, meandros y titubeos, llegamos a ver en el diseño leninista de la revolución rusa la claridad, equilibrio y elegancia del arte clásico. Intérpretes más heterodoxos ven en el curso de los bolcheviques un trazo romántico, un ejercicio de voluntad política a contrapelo de la condición socioeconómica de la Rusia zarista. Pero en verdad la hazaña de los sóviets es un episodio grotesco. Y así lo muestra la caracterización que de ella hace Terry Eagleton:

del Sóviet al cómic...

episodio grotesco...

"La revolución rusa fue también, como Yeats, Joyce, Stravinsky, Eliot o Benjamin, una típica constelación moderna de lo muy viejo y lo muy nuevo, de lo arcaico y lo vanguardista, que entendió la historia como un montón de corrientes temporales no sincronizadas, en vez de un estrato unificado del que se podía cortar una sección [...] Aquí entra en funcionamiento una lógica moderna puesta al revés, la llamada teoría del eslabón débil por la cual las pérdidas son ganancias, lo viejo es lo nuevo, la debilidad se convierte en poder y los márgenes se mueven hacia el centro. Como el artista moderno expatriado la revolución era ectópica así como intempestiva, montada sobre el estrecho terreno que hay entre Europa y Asia, entre la ciudad y el campo, el pasado y el presente, el Primer Mundo y el Tercero, y así toda una clase de "estar entre"; un acontecimiento que, como el propio Lenin destacó, no había estallado donde debía haberlo hecho".[1]

En una relectura de *Rompiendo la noche*, de Piatnitzki, que fuera libro de texto obligado de los militantes clandestinos de otros tiempos, descubrí, en la misma línea reflexiva de Eagleton, lo que parecen **aquelarres proletarios en los años previos a la revolución.**

Vean si no. **A fines del siglo XIX y principios del XX, los obreros y obreras más o menos organizados acostumbraban realizar encuentros clandestinos en los bosques cercanos a los pueblos y ciudades en los que habitaban pero donde no se podían reunir por miedo a la policía**. La descripción que hace Piatnitzki de los mítines secretos o *massovkai*, que tenían lugar en las frondas de los alrededores de Kovno, sugiere que más que asambleas políticas ortodoxas eran una suerte de aquelarres contestatarios.

A las reuniones, que cronista llama también "fiestas", había que llegar uno por uno y diciendo la contraseña a los camaradas que vigilaban el camino. Y al parecer los *massovkai* eran enervantes pues los congregados, dice, "salíamos del bosque reunidos y entrábamos a la ciudad con banderas rojas a la cabeza y entonando cantos revolucionarios; una vez llegados nos separábamos de nuevo uno a uno".[2]

Se podrá pensar que esta excéntrica, contrahecha y discordante confluencia de diversidades que fue la revolución rusa se debe a que la "verdadera historia de la humanidad" empezó en un lugar donde la "prehistoria humana" aún no había culminado. O dicho más brevemente: a que la revolución anticapitalista se hizo donde casi no había capitalismo. Yo pienso que no, que **la revolución rusa no es grotesca por sietemesina, sino porque la anticipación y la grotescidad son consustanciales a las revoluciones.**

A saber, qué estaría pensando Roberto Bolaño cuando escribió **"La revolución, la verdadera, también es inmadura",**[3] pero el aserto bien expresa lo que fue la rusa.

*

El calificativo de grotesco no llama la atención sobre la condición abigarrada o barroca del orden social que padecemos, sino sobre su carácter torcido, disforme, contrahecho, monstruoso... y sobre el talante excéntrico y descabellado de quienes lo cuestionamos. Perversión ambivalente, la de nuestras sociedades, pues al tiempo que envilece exterioriza. El cuerpo grotesco, sea éste biológico o social, dramatiza un desgarramiento constitutivo.

Al evidenciar el desequilibrio, la disformidad, la asimetría, la hibridez, remite a la inevitable corrupción de toda legalidad, a la transgresión como condición de posibilidad de la regla y, en última instancia, remite a la muerte como celebración de la vida.

Arpías, centauros, unicornios, cíclopes, sirenas..., los países y regiones de nuestro continente son cuerpos híbridos, disformes; órdenes zurdos, disléxicos, daltónicos, travestidos a la vez que neuróticos, esquizofrénicos, bipolares...; extravagancias sociales; sueños de la razón occidental; quimeras. Mezclas monstruosas que demandan de nosotros, sus hijos, estrategias grotescas. Hagamos de Nuestra América un edén subvertido donde los débiles sean fuertes; los locos, cuerdos; los tontos, sabios; los feos, bellos; los pequeños, grandes; los viejos, jóvenes; los hombres, mujeres, y las personas, animales. Hagamos del mundo un carnaval.

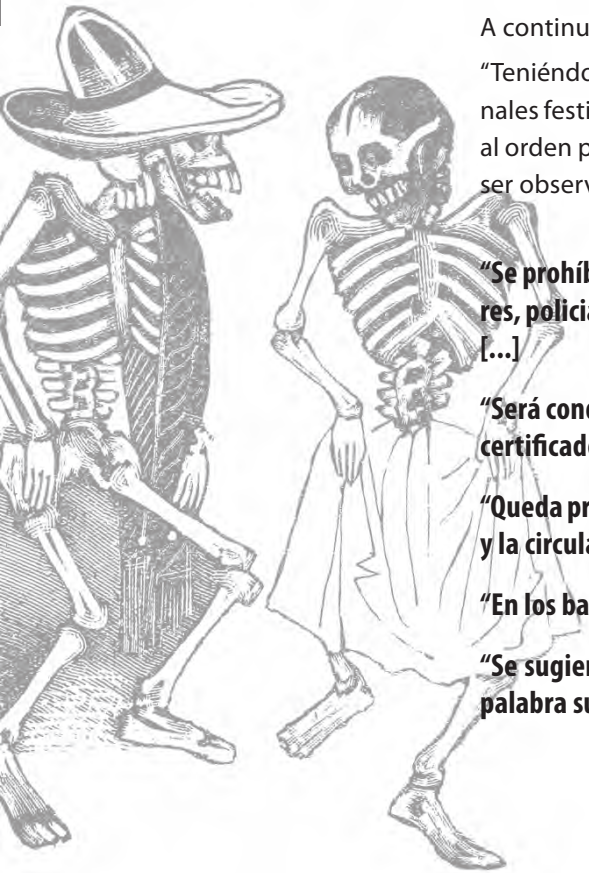
hagamos del mundo un carnaval

Nosotros los *otros*, los imposibles, los salvajes, tenemos la misión de mandar al carajo la dicotomía civilización-barbarie. Nos tocó la tarea de jubilar la confrontación excluyente entre ciudad y campo, cultura y naturaleza, hombre y bestia, vigilia y sueño, masculino y femenino, vida y muerte. No suprimir la tensión vivificante, sí la polaridad alienada.

Posdata: CARNAVALIZAR LA POLÍTICA, POLITIZAR EL CARNAVAL

Salía del imponente Salón de Grados de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina, donde acababa de leer una versión abreviada de este ensayo, cuando un joven que se presentó como Roberto Martínez me hizo entrega de un texto de su autoría titulado *Tiempos de carnaval*, al parecer inédito. Roberto se perdió en el gentío y espero no incomodarlo si empleo datos de su escrito para concluir estas reflexiones.

Después de una pertinente caracterización bajtiniana del carnaval, el texto informa de cómo "en los años de la última dictadura militar [...] la fiesta [...] quedó bajo la lupa del poder estatal". En Córdoba la policía provincial, todos los años, producía edictos que reglamentaban y normalizaban la festividad, "dentro de un marco de respeto, orden y cultura evitando se atente contra las buenas costumbres".



A continuación transcribe Roberto fragmentos de los edictos:

"Teniéndose en cuenta los inconvenientes de distinta naturaleza que a consecuencia de las tradicionales festividades de carnaval se presentan, y con la finalidad de evitar consecuencias perjudiciales al orden público, la moral y las buenas costumbres, se hace conocer las disposiciones que deberán ser observadas por la población y cuyo cumplimiento será exigido por la policía [...]

"Se prohíbe el uso de disfraces que atenten contra la moral y la decencia pública, uniformes militares, policiales, vestiduras sacerdotales y los que ridiculicen autoridades del estado u otras naciones [...]

"Será condición indispensable para el otorgamiento del permiso de disfraz, la obtención previa del certificado de Buena Conducta [...]

"Queda prohibido durante y después de terminados los corsos proferir palabras insultantes o soeces y la circulación de vehículos con alegorías que afecten los sentimientos nacionales.

"En los bailes públicos quedan prohibidos cantos, danzas, discursos, etc. indecentes [...]

"Se sugiere suprimir la palabra petardo, por estar prohibida por otras disposiciones (también) la palabra subversivo".

Con el fin de la dictadura el carnaval argentino salió del encierro y, en el caso de Córdoba, se extendió a lugares inéditos. Uno de ellos el Pasaje de Santa Catalina, donde se ubica el Archivo Provincial de la Memoria. Casona cuya fachada fue cubierta para la ocasión con grandes reproducciones de los Edictos sobre el carnaval.

Ahí, entre cantos, bailes, comparsas, murgas y caporales se celebró no sólo la muerte de lo viejo, sino también el fin del tiempo de los militares.

"Esa calurosa, colorida y perfumada noche de marzo –nos dice Roberto, que sin duda estaba ahí sacudiendo el trasero junto con los demás cordobeses– el carnaval que nunca se fue conquistó el Pasaje de Santa Catalina y las cuatro calles que abrazan la plaza principal de la ciudad [...]

Así, volcándose en el universo carnavalero, parte del contenido histórico del lugar se desplazó al pasaje, a la calle, al mundo...

Notas

* Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Montevideo, Actualidad 1963, p. 46.

** Jean Pierre Sironneau, "El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico", *Casa del Tiempo*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, número extraordinario 63, 64, 65, abril, mayo y junio de 1986, pp. 31-42.

*** Michel de Montaigne, *Ensayos*, Madrid, Cátedra, 1999, p. 181.

Fin de partida

-1. Carlo Ginsburg, *Historia nocturna, un desciframiento del aquelarre*, España, Muchnik Editores, 1991.

2. Mircea Eliade: *El mito del eterno retorno*, Madrid, Alianza / Emecé, 1982; *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.

3. Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

4. Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005.

5. Herman Melville, *Bartleby el escribiente,* México, Novaro, 1968, pp.159-207.

6. Carlo Ginsburg, *Historia nocturna..., op. cit.*, pp. 23-35.

7. Max Horkheimer, *El Estado autoritario*, México, Ítaca, 2006.

8. Ernst Bloch, *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2006.

9. Slavoj Žižek, "El club de la pelea: ¿verdadera o falsa transgresión?", *Memoria,* núm. 243, junio de 2010, México, p. 63.

10. Esteban Krotz, "Utopía", *Sociología-conceptos*, núm 17, México, Edicol, 1980, p. 54.

11. Alicia M. Barabas, *Utopías indias. Movimientos sociorreligiosos en México*, México, Grijalbo, 1987, pp. 78-79.

12. *Ibid*., p. 58.

13. William Morris, *Noticias de ninguna parte*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

14. Fredric Jameson, *Arqueologías del futuro. El deseo llamado utopía y otras aproximaciones de ciencia ficción*, Madrid, Akal, 2005, pp. 30-35.

15. Citado en Gustavo Esteva, "Hora de despertar", México, *La Jornada*, 14 de noviembre de 2011.

16. Leonardo Boix, "El hombre detrás de la máscara", *Proceso,* núm. 1834, México, 25 de diciembre de 2011, pp. 56-59.

17. Oleg Yasinsky, "El derecho a la dignidad. Entrevista con Camila Vallejo", *La Jornada Semanal*, México, 27 de noviembre de 2011.

18. Carlo Ginsburg, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 421.

19. Leonardo Sciascia, *La bruja y el capitán*, México, Conaculta, 1990, p. 91.

20. *Ibid*., p. 28.

21. Jean-Paul Sartre, *La crítica de la razón dialéctica* (tomos I, II y III), Buenos Aires, Losada, 1963.

22. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1972, p. 359.

23. *Ibid*., pp. 387-388.

24. *Ibid*., p. 390.

25. Alberto Melucci, *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México, 1999, p. 96.

26. Gaston Bachelard, *La poética del espacio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965. p. 28.

27. José Carlos Mariátegui, *Alma matinal*, Perú, Amauta, 1959, p. 37.

28. Deleuze y Guattari, *El Antiedipo..., op. cit.*, p. 360.

29. Immanuel Wallerstein, "La izquierda mundial después de 2011", México, *La Jornada*, 7 de enero de 2012.

30. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UACM / Ítaca, 2008, p. 97.

31. *Ibid*., p. 52.

32. *Ibid*., pp. 69-70.

33. *Ibid*., p. 71.

34. *Ibid*., p. 59.

35. Federico García Lorca, "Teoría y juego del duende", *Federico García Lorca. Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1965, p. 110.

36. *Ibid.*, pp. 112-113.

37. Federico García Lorca, "La nadadora sumergida", *Federico García Lorca. Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1965, p. 34.

38. Barbara y John Ehrenreich, *Itinerario de la rebelión juvenil*, México, Nuestro Tiempo, 1969, p. 54.

39. Margaret Randall, *Los hippies, expresión de una crisis*, México, Siglo XXI Editores, 1968, pp. 67-78.

40. Carlos Monsiváis, *Nuevos escritores mexicanos del siglo XX presentados por sí mismos*, México, Empresas Editoriales, 1966, p. 58.

41. Georges Balandier, *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós, 1994.

42. Barbara y John Ehrenreich, *Itinerario de la rebelión..., op. cit.*, p. 78.

43. *Ibid*., p. 79.

44. Mircea Eliade, *El chamanismo..., op. cit.*, pp. 76-77.

45. René Viénet, *Enragés y situacionistas en el movimiento de las ocupaciones*, Madrid, Castellote Editor, 1978, p. 25.

46. Jacques Durandeaux, *Las jornadas de mayo*, México, Juan Grijalbo Editor, 1970, p. 24.

47. *Ibid.*, p. 22.

48. Mijaíl Aleksándrovich Bakunin, "Confesión", citado en André Reszler, *La estética anarquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 40.

49. Jules Michelet, *Histoire de la Revolution Française*, citado por Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, La Habana, Instituto del Libro, 1970, p. 189.

El mito revolucionario

1. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, La Habana, Instituto del Libro, 1970, p. 189.

2. André Reszler, *La estética anarquista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1974, p. 14.

3. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural..., op. cit.*, p. 189.

4. Alicia M. Barabas, *Utopías indias..., op. cit.*, p. 52.

5. Georges Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Montevideo, Actualidad, 1963, pp. 32 y 46.

6. Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, tomo 4, México, Era, 2001, p. 192.

7. *Ibid.*, p. 339.

8. *Ibid*., p. 135.

9. Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales*, México, Juan Grijalbo Editor, 1967, p. 77.

10. Jean Pierre Sironeau, "El retorno del mito y lo imaginario sociopolítico", *op. cit.*, pp. 31-42.

11. René Zavaleta, *Bolivia hoy*, México, Siglo XXI, México, 1983.

12. Luis Tapia, *La condición multisocietal. Multiculturalidad, pluralismo y modernidad*, La Paz, Muela del Diablo, 2002.

13. José Carlos Mariátegui, *Alma matinal*, Perú, Amanta, 1959, p. 22.

Tiempo de carnaval

1. Roberto Arlt, *Los lanzallamas*, Buenos Aires, Editorial Cultura, 2005, pp. 9-11.

2. Jean-Marie Domenach, *La propaganda política*, Buenos Aires, Eudeba, 1962.

3. Barbara y John Ehrenreich, *Itinerario de la rebelión...*, *op. cit.*, p. 18.

4. André Reszler, *La estética anarquista...*, *op. cit..*, p. 131.

5. *Ibid.*, p. 125.

6. *Ibid.*, p. 77.

7. Rodrigo Díaz Cruz, "La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance", *Nueva Antropología*, vol. XXI, núm. 69, México, julio-diciembre de 2008, pp. 33-60.

8. Giorgio Agamben, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2005, pp.102-103.

Estrategias grotescas desde la colonialidad

1. Homero, *La Iliada*, México, Anáhuac, 1968, pp. 39-40.

2. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura*, Madrid, Sarpe, 1984, p. 103.

3. Homero, *La Iliada... op. cit.*, p. 39.

4. Sobre mainómeros, véase Jesús Rivera Islas y Thomas Buhse, "La vida en el espejo", revista *Ciencias*, núm. 87, julio-septiembre de 2007, pp. 4-10.

5. Marta Durán de Huerta (comp.), *Yo Marcos*, México, Ediciones del Milenio, 1944, p. 15.

6. William Shakespeare, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1961.

7. Roberto Fernández Retamar, *Calibán. Apuntes sobre la cultura en nuestra América*, México, Diógenes, 1971, p. 35.

8. Edmundo O´Gorman, *La invención de América*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

9. Bolívar Echeverría, *Modernidad, mestizaje cultural, ethos barroco*, México, UNAM / Ediciones El Equilibrista, 1994, p. 34.

10. *Idem.*, pp. 329-330.

11. Edmundo O'Gorman, *Meditaciones sobre el criollismo*, México, Centro de Estudios de Historia de México, 1970, p. 24.

12. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, 1972, pp. 34-59.

13. Luis Tapia, *La condición multisocietal...*, *op. cit.,* p. 63.

14. Armando Bartra, *El hombre de hierro. Límites sociales y naturales del capital*, México, Ítaca, pp. 162-166.

15. Gonzalo Rojas Ortuste, *De ángeles, demonios y política. Ensayos sobre cultura y ciudadanía*, La Paz, La Muela del Diablo, 1999, p. 16.

16. Javier Sanjinés, *Literatura contemporánea y grotesco social*, La Paz, Fundación BHN/ILDIS, 1992, p. 47.

17. Vicente Gesualdo, *Enciclopedia del arte en América*, tomo Historia I, Buenos Aires, Ameba, 1967.

18. *Ibid.*, p. 116.

19. Fausto Reinaga, *La revolución india*, El Alto, Ediciones Fundación Amáutica Fausto Reinaga, 2001, p. 96.

20. René Zavaleta Mercado, *Lo nacional-popular en Bolivia*, La Paz, Plural, 2008.

21. *Ibid.*, p. 81.

22. Luis Tapia, *La condición multisocietal...*, *op. cit.,* p. 58.

23. Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2000, p. 47.

24. *Ibid.*, p. 181.

25. *Ibid.*, p. 16.

26. *Ibid.*, p. 162.

27. Marta Durán de Huerta, *Yo Marcos...*, *op. cit.*, p. 22.

28. Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la locura...*, *op. cit.*, pp. 224, 245.

29. *El padrecito* (Miguel M. Delgado, director; Fernando Galiana, guionista), México, Posa Films, 1964.

30. François Rabelais, *Gargantúa*, Barcelona, Juventud, 1972, pp. 257-258.

31. A. D. Coleman, "Lo grotesco en fotografía", *Luna Córnea*, núm 30, México, Centro de la Imagen, 2005, p. 145.

32. Robert Storr, "Disparates y deformaciones", *Luna Córnea*, *op. cit.*, pp. 171-172.

33. Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1995, p. 37.

34. Terry Eagleton, *Walter Benjamin o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 94.

35. *Ibid.*, p. 217.

36. *Ibid.*, p. 221.

37. *Ibid.*, p. 225.

38. *Ibid.*, p. 243.

39. Mijail Bajtin, "Rabelais en la historia del realismo", *Contrahistorias*, núm. 7, p. 84.

40. *Ibid.*, pp. 85 y 87.

41. *Ibid.*, p. 84.

42. Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 88 (véase también del mismo autor, *La suspensión política de la ética*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005).

43. *Ibid.*, pp. 88-89.

44. *Ibid.*, p. 91.

45. *Ibidem*.

46. B. Diken y C. B. Lausten, *¡Enjoy your fight!- Fight Club as Symptom of the Network Society*, citados por Slavoj Žižek, "El club de la pelea. ¿Verdadera o falsa transgresión?", *Memoria*, núm. 243, junio de 2010, pp. 61-64.

47. *Idem*.

48. Umberto Eco, "Los marcos de la 'libertad' cómica", en Umberto Eco, V.V. Ivanov y Mónica Rector, *¡Carnaval!*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 9-20.

49. *Ibid.*, p. 9.

50. *Ibid.*, p. 17.

51. *Ibid.*, p. 18.

52. *Ibid.*, p. 19.

53. James Scott, *Los dominados y el arte de la Resistencia*, México, Era, 2000, p. 214.

54. *Ibid.*, p. 115.

55. Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI Editores, 1978.

Musas y gallinas: los maitines de Juana Inés

1. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 26.

2. Jean Duvignaud, *El sacrificio inútil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

3. Fernando Benítez, *Los demonios en el convento. Sexo y religión en la Nueva España*, México, Era, 1985, pp. 19-64.

4. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas*, México, Porrúa, 1969, p. 68.

5. *Ibid.*, p. 61.

6. *Ibid.*, p. 3

7. *Ibid.*, pp. 826-848.

8. *Ibid.*, pp. 873 y ss.

9. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz...*, *op. cit.*, p. 618.

10. Pablo Escalante Gonzalbo *et al.*, *La vida cotidiana en México*, tomo I: "Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España", El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2010, p. 39.

11. Fernando Benítez, *Los demonios en el convento...*, *op. cit.*, pp. 188-208.

12. Ezequiel A. Chávez, *Sor Juana Inés de la Cruz. Ensayo de psicología y de estimación del sentido de su obra y de su vida para la historia de la cultura y de la formación de México*, México, Porrúa, 1970.

13. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 212.

14. *Ibid*., p. 383.

15. *Ibid*., p. 223.

16. Pilar Gonzalbo, *La educación de la mujer en la Nueva España*, México, SEP / Ediciones El Caballito, 1985, p. 73.

17. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 290.

18. *Ibid*., pp. 294-295.

19. *Ibid*., p. 109.

20. *Ibid*., p. 838

21. *Ibid*., pp. 172-179.

22. Amado Nervo, *Juana de Asbaje*, La Plata, Calomino, 1946, p. 99.

23. Alfonso Reyes, *Obras completas*, tomo XII, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 371.

24. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 256.

25. Ramón Xirau, *Genio y figura de Sor Juana Inés de la Cruz*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1967, p. 161.

26. Octavio Paz, *México en la obra de Octavio Paz*, México, Promexa Editores, 1979, p. 200.

27. Ramón Xirau, *Genio y figura de Sor Juana...*, *op. cit*., p. 86.

28. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 196.

29. Octavio Paz, *México en la obra...*, *op. cit*., p. 201.

30. *Idem*.

31. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 49.

32. *Ibid*., p. 406.

33. Alfonso Méndez Plancarte, *Poetas novohispanos. Segundo siglo* (1621-1721), parte primera, México, UNAM, 1944, pp. XXVI-XXXIII.

34. Octavio Paz, "Sor Juana Inés de la Cruz", en *México en la obra...*, *op. cit*., p. 197.

35. José Pascual Buxó (edición y prólogo), *Arco y certamen de la poesía mexicana colonial* (*siglo XVII*), Xalapa, Universidad Veracruzana, 2009, p. 31.

36. *Idem*.

37. Alfonso Reyes, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 354.

38. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 211.

39. Felipe Pardinas, "El arte mesoamericano del siglo XVI", en Francisco de la Maza *et al.*, *Cuarenta siglos de plástica mexicana. Arte colonial*, México, Editorial Herrero, 1970, pp. 31-125.

40. Alfonso Reyes, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 358.

41. *Ibid*., p. 359.

42. Marquesa Calderón de la Barca, *La vida en México*, tomo II, México, Libromex Editores, 1958, pp. 49-50.

43. Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz...*, *op. cit*., p. 412.

44. Jas Reuter, *La música popular en México. Origen e historia de la música que canta y toca el pueblo mexicano*, México, Panorama, 1983, pp. 50-51.

45. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 209.

46. Gabriel Zaid, *Ómnibus de poesía mexicana* (Siglos XIV a XX: indígena, popular, novohispana, romántica, modernista, contemporánea), México, Siglo XXI Editores, 1972.

47. *Idem*.

48. Toribio Medina, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México*, México, Ediciones Fuente Cultural, 1952, p. 339.

49. Fernando Benítez, *Los demonios en el convento...*, *op. cit*., p. 73.

50. *Ibid*., p. 82.

51. Sor Juana Inés de la Cruz, *Obras completas...*, *op. cit*.

52. *Ibid*., p. 256.

53. *Ibid*., p. 67.

54. Alfonso Reyes, *Obras completas...*, *op. cit*., p. 363.

55. Carlos de Sigüenza y Góngora, *Libra astronómica y filosófica*, México, UNAM, 1958, p. 85.

56. Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p. 285.

57. Servando Teresa de Mier, *Memorias*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2009, pp. 39-125.

Hacer la América

1. David Viñas, *Grotesco, inmigración y fracaso*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 1973, pp. 14-16.

2. *Ibid*., pp. 78-79.

3. *Ibid*., p. 76.

4. David Viñas, *Rebeliones populares argentinas. De los Montoneros a los Anarquistas*, tomo I, Buenos Aires, Carlos Pérez Editor, 1971, p. 175.

5. G. D. H. Cole, *Historia del pensamiento socialista IV, La Segunda Internacional 1889-1914*, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, pp. 280-281; *Historia del pensamiento socialista VI. Comunismo y socialdemocracia 1914-1931*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, pp. 274-275.

6. David Viñas, *Grotesco, migración...*, *op. cit*., p. 47; David Viñas, *Literatura Argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortazar*, Buenos Aires, Siglo XX, 1974, p. 103.

7. Ricardo Piglia, "Lugones y las fuerzas extrañas", *Fierro*, año 2, núm. 7, marzo de 1965.

8. Roberto Arlt, *El juguete rabioso*, Madrid, Planeta-Agostini, 1985, p. 19.

9. *Ibid*., pp. 29-30.

10. Leopoldo Marechal, *El banquete de Severo Arcángelo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965, p. 263.

11. Jorge Luis Borges, *El tamaño de mi esperanza*, Buenos Aires, 1926, p. 5.

12. Jorge Luis Borges, "El escritor argentino y la tradición", *Revista Sur*, núm. 1232, enero-febrero de 1955, p. 7.

Carnestolendas mesoamericanas

1. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 46.

2. *Ibid*., p. 47.

3. Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media..., op. cit*., p. 42.

4. *Ibid*., p. 225.

5. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad...*, *op. cit*., p. 45.

6. *Idem*.

7. Fray Diego Durán, *Historia de las indias de Nueva España e islas de tierra firme*, tomo II, México, Valle de México, 1974, pp. 230-232.

8. Marc Augé, *Símbolo, función e historia*, Barcelona, Grijalbo, 1979.

9. Gabriel Hernández García, "Rituales de vida y muerte. Carnavales otomíes del valle del Mezquital, Hidalgo", en *Los rostros de la alteridad. Expresiones carnavalescas de la ritualidad indígena*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular, 2009, p. 539.

10. Mauricio González González, "El rastro del otro: carnaval como deixis nahua, el caso de Xochiatipan, Hidalgo", en *Los rostros de la alteridad...*, *op. cit*., p. 258.

11. Citado en Leopoldo Trejo Barrientos, "El papel de los gatos en el carnaval totonaco de Pantepec, Puebla", en *Los rostros de la alteridad...*, *op. cit*., p. 368.

12. John Berger, *Puerca tierra*, Madrid, Alfaguara, 2006, p. 254.

13. Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, UNAM / Ítaca, 2008, p. 49.

14. Marta Durán de Huerta, *Yo Marcos*, *op. cit*., pp. 120-126.

Una revolución grotesca

1. Terry Eagleton, "Lenin en la era posmoderna", en Bugden, Kouvelakis y Žižek (editores), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid, Akal, 2010, pp. 53-55.

2. O. Piatnitzki, *Rompiendo la noche. Memorias y revelaciones de un bolchevique. Ayer y hoy. ¡El mundo mañana!,* México, Editorial Pavlov, s.f. , p. 20.

3. Roberto Bolaño, *2666*, Barcelona, Anagrama, p. 926.

Primera edición: 29 de enero de 2013

D.R. © Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco
Calzada del Hueso 1100
Col. Villa Quietud, Coyoacán
04960 México, D.F.
Tel. (52) (55) 5483 7060
pubcsh@correo.xoc.uam.mx
http://dcshpublicaciones.xoc.uam.mx

ISBN: 978-607-477-836-6

CONCEPTO EDITORIAL Y PRODUCCIÓN • mc editores
Selva 53-204
Col. Insurgentes Cuicuilco, Coyoacán
04530 México, D.F.
Tel. (52) (55) 5665 7163
mceditores@hotmail.com

DESARROLLO CREATIVO Y DISEÑO • Miguel Ángel Leyva Romero

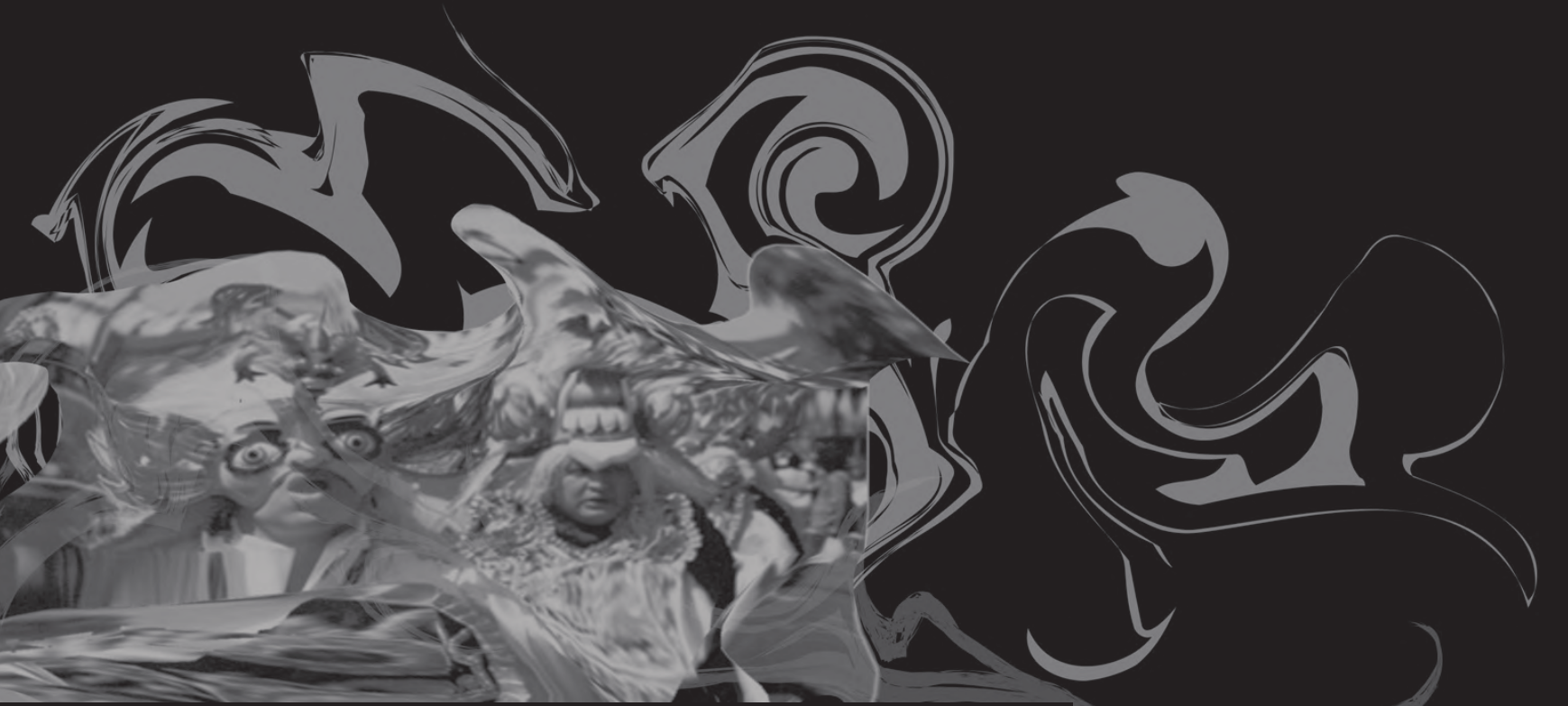
Hecho en México / Made in Mexico

HAMBRE

ARMANDO BARTRA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Casa abierta al tiempo
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

H A M B R E



C A R N A V A L

ARMANDO BARTRA

Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector general • Enrique Fernández Fassnacht
Secretaria general • Iris Santacruz Fabila

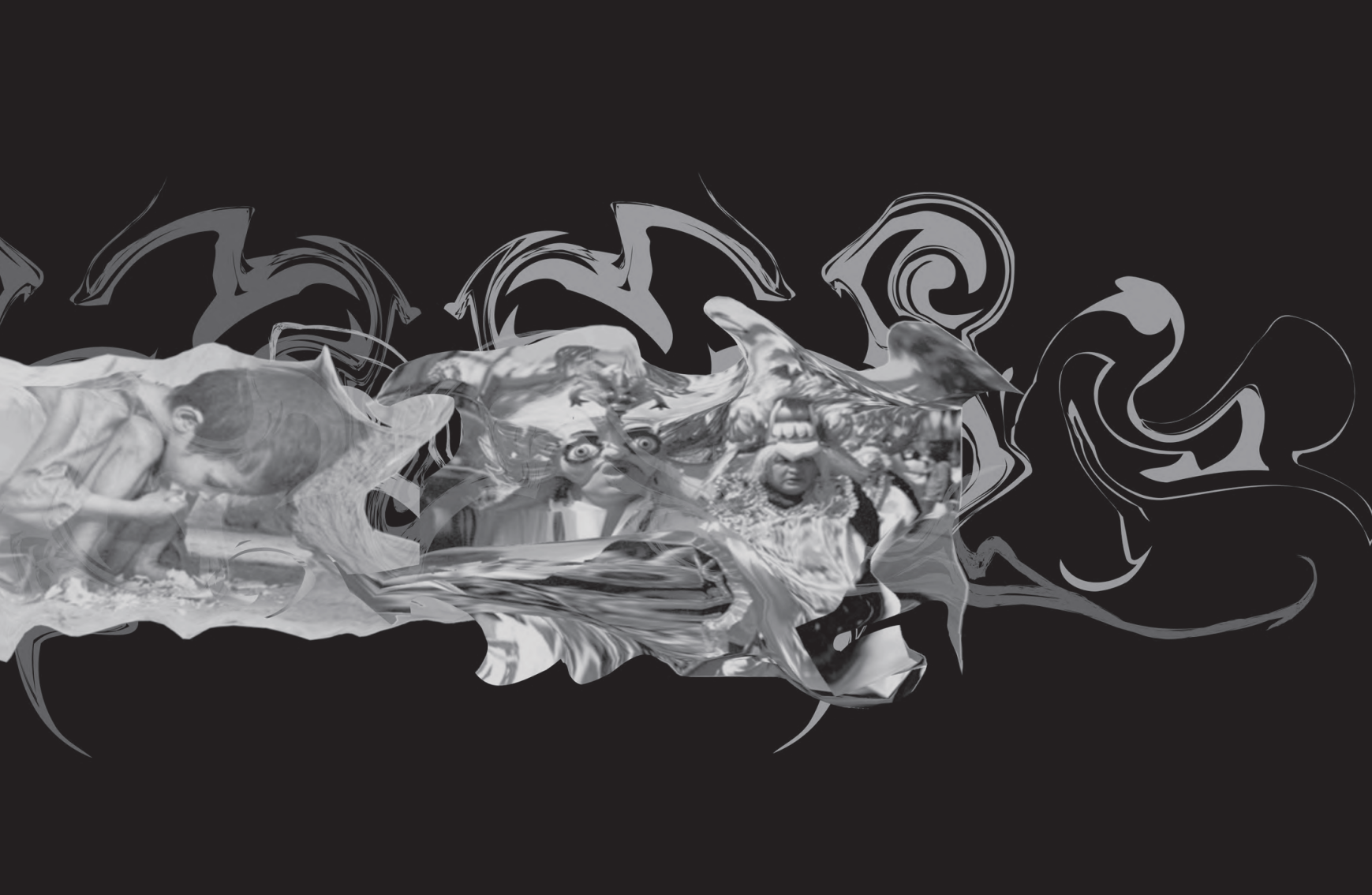
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA UNIDAD XOCHIMILCO
Rector • Salvador Vega y León
Secretaria • Patricia E. Alfaro Moctezuma

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
Director • Jorge Alsina Valdés y Capote
Secretario académico • Carlos Alfonso Hernández Gómez
Jefe de la Sección de Publicaciones • Miguel Ángel Hinojosa Carranza

CONSEJO EDITORIAL
José Luis Cepeda Dovala (presidente) / Ramón Alvarado Jiménez
Roberto M. Constantino Toto / Sofía de la Mora Campos
Arturo Gálvez Medrano / Fernando Sancén Contreras

COMITÉ EDITORIAL
Jaime Osorio Urbina (presidente)
Verónica Alvarado Tejeda / Aleida Azamar Alonso
Anna María Fernández Poncela / Felipe Gálvez Cancino
Ignacio Gatica Lara / Laura Patricia Peñalva Rosales
Alberto Isaac Pierdant Rodríguez / Carlos Andrés Rodríguez Wallenius
José Alberto Sánchez Martínez / Araceli Soní Soto

ASISTENCIA EDITORIAL • Varinia Cortés Rodríguez



HAMBRE

DOS MIRADAS A LA **CRISIS** DE LA MODERNIDAD

DOS MIRADAS A LA CRIS

La venganza de la naturaleza externa destruida y envenenada, así como la rebeldía sicosomática de la naturaleza personal domeñada exigen que se revise sustancialmente la relación del ser humano con la naturaleza.

Gernot Böhme, *Klassiker der Naturphilosophie**

H A M B R E C A R N A V A L

A R M A N D O B A R T R A

Los siguientes ensayos fueron leídos durante la tercera semana de junio de 2011 en espacios académicos de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Coincidencia temporal que no justificaría reunirlos para su publicación si no hubiera también entre ellos **contigüidad de contenidos.**

¿Qué tienen en común la crisis alimentaria y lo grotesco social?

La debacle civilizatoria multidimensional, cuyo epítome es el hambre, y el talante carnavalesco que adoptan las protestas sociales testimonia el desfondamiento de la modernidad. La naturaleza "externa", encolerizada, nos pasa la factura por la torpeza de nuestras intervenciones; la naturaleza "interna", conspiradora, nos recuerda lo somero de nuestro racionalismo. El prometeísmo inspirador de la promesa capitalista y de la utopía socialista va cediendo al reconocimiento de que haber robado el fuego de los dioses no nos libra de la escasez, de la finitud material y temporal constitutiva de la condición humana. Admitir los límites de nuestro poder y de nuestra vida, enfrentar la otredad radical en la naturaleza que nos constituye y en la muerte que nos aguarda, no significa tirar la toalla. Al contrario, hace posible retomar el paso y enderezar el rumbo de una historia siempre en la cuerda floja, cuya dramaturgia nos toca a nosotros –los mortales– escribir y representar.

El progreso del que estábamos tan ufanos hoy nos saca ronchas y a veces olvidamos la pasión, la enjundia de sus obstinados constructores. Si viste morir de hambre a un continente entero porque la sequía o las heladas agostaron las cosechas; si viste ristras de cadáveres insepultos porque la peste no dejó a nadie con fuerza para enterrarlos; si viste la impotencia de rezos, plegarias y sacrificios ante la furia de los elementos; si viste el espanto en los ojos de los niños... muy desalmado serías si no te propusieras domeñar a la naturaleza, madre cruel. Que luego el loable afán se haya pervertido es otro cuento. **El progreso era un humanismo al que la codicia hecha sistema padroteó.**

Y porque el hambre, la enfermedad, la impotencia y los niños aterrados siguen ahí, en el acabose del progreso y la modernidad realmente existentes, habremos que reconciliarnos con el espíritu generoso que al comienzo movió a sus impulsores. Pero esta vez evitando la alienación de nuestra potencia en la potencia de las cosas, la suplantación de la solidaridad por la competencia y de la generosidad por la ambición, la dilución de la magia en el positivismo, el extravío de la poesía en la prosa, la derrota del humor por la solemnidad.

En el colapso del pensamiento instrumental y del productivismo tendremos que revisar los paradigmas de la ciencia y diseñar tecnologías suaves y flexibles; en el derrumbe de los mercados libertinos habremos de desplegar una economía del sujeto; en el fracaso de esos "monstruos fríos" que son los Estados prepotentes habremos de reivindicar la socialidad horizontal; en el descrédito de la utopía y del futuro-fetiche recuperaremos el pasado y el mito.

Reculo: la entrañable utopía que dio sentido a la vida de muchos de nosotros no es desechable. Habrá, sí, que repensarla: en vez de Arcadia felicísima que se aleja con el horizonte bien podríamos ubicarla en los pliegues de los presentes inhóspitos, del modo como lo he sostenido en otros ensayos** y como propone Michel Foucault:

"Hay de igual modo [...] en toda cultura, espacios reales [...] espacios delineados por la sociedad misma, y que son una especie de contraespacios, una especie de utopías efectivamente verificadas en las que los espacios reales, todos los demás espacios reales que pueden hallarse en el seno de una cultura, están a un tiempo representados, impugnados o invertidos, una suerte de espacios que están fuera de todos los espacios, aunque no obstante sea posible su localización".***

De estos *Aleph* que contienen al mundo todo pero impugnado e invertido; de los aquelarres y carnavales que hoy son las resistencias y los altermundismos, se ocupa la otra vía de acceso a este libro.

***** Gernot Böhme (editor), *Klassiker der Naturphilosophie. Von den Vorsokratikern bis zur Kopenhagener Schule* (citado en Barbara Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1996, p. 18).

****** Armando Bartra, *El hombre de hierro. Los límites sociales y naturales del capital* (México, UACM / UAM-Xochimilco / Ítaca, 2008); *Tomarse la libertad. La dialéctica en cuestión* (México, Ítaca, 2010).

******* Michel Foucault, "De los espacios otros" (conferencia dictada en el Cercle des Études Architecturals el 14 de marzo de 1967), en *Architecture, Mouvemente, Continuite*, núm. 5, octubre de 1989, p. 2.

HAMBRE DIMENSIÓN ALIMENTARIA DE LA GRAN CRISIS

HAMBRE DIMENSIÓN ALIMENTARIA DE LA GRAN CRISIS

HAMBRE DIMENSIÓN ALIMENTARIA DE LA GRAN CRISIS

HAMBRE

ALIMENTARIA DE LA GRAN CRISIS

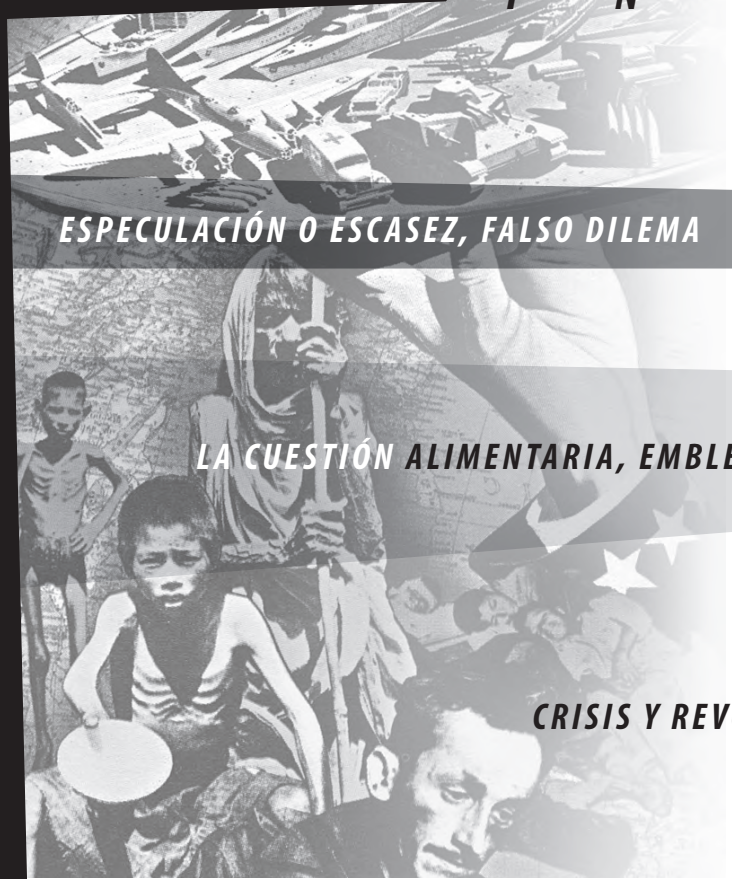
HAMBRE DIMENSIÓN ALIMENTARIA DE LA GRAN CRISIS

HAMBRE

HAMBRE DIMENSIÓN ALIMENTARIA DE LA GRAN CRI

ÍNDICE

Í N D I C E



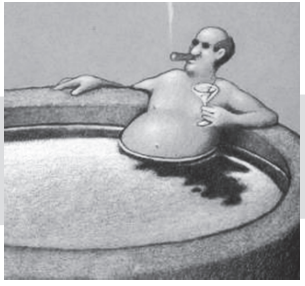
ESPECULACIÓN O ESCASEZ, FALSO DILEMA 20

LA CUESTIÓN ALIMENTARIA, EMBLEMA DE LA DEBACLE 27

CRISIS Y REVOLUCIÓN 36

NEOCAMPESINISMO CONSERVADOR 44

CAPITALISMO RENTISTA 48



TODAS LAS DE PERDER 61

¿DESARROLLISTAS O BONNES VIVANTES? 69

HAMBRE

HAMBRE DIMENSIÓN ALIMENTARIA DE LA GRAN CRISIS

HAMBRE DIMENSIÓN ALIMENTARIA DE LA GRAN CRI

En una era de caos climático y recursos disminuidos el modelo neoliberal se vuelve inviable. Su dependencia de las exportaciones con enormes gastos de transporte y creciente empleo de recursos es insostenible. La viabilidad económica futura demandará un dramático vuelco hacia las economías locales, reintroducir una versión modernizada de la sustitución de importaciones y promover una ordenada rerruralización y revitalización de las comunidades a través de reforma agraria, educación, métodos agroecológicos de pequeña escala, control de importaciones-exportaciones y énfasis en la democracia local. Todo en preparación de la inevitable desindustrialización de la agricultura que vendrá al declinar la disponibilidad de combustibles baratos.

Manifiesto sobre las transiciones económicas globales[1]

Tan pronto un sol demasiado ardiente abrasa las cosechas, como las lluvias súbitas o las rudas heladas las destruyen, o bien los vendavales las arrastran en sus torbellinos. ***Lucrecio***

Ya las vides que el granizo azota, o la granja falaz, o los árboles faltos de agua, o los campos arrasados por los astros, o un invierno injusto. ***Horacio***

ESPECULACIÓN O ESCASEZ, FALSO DILEMA

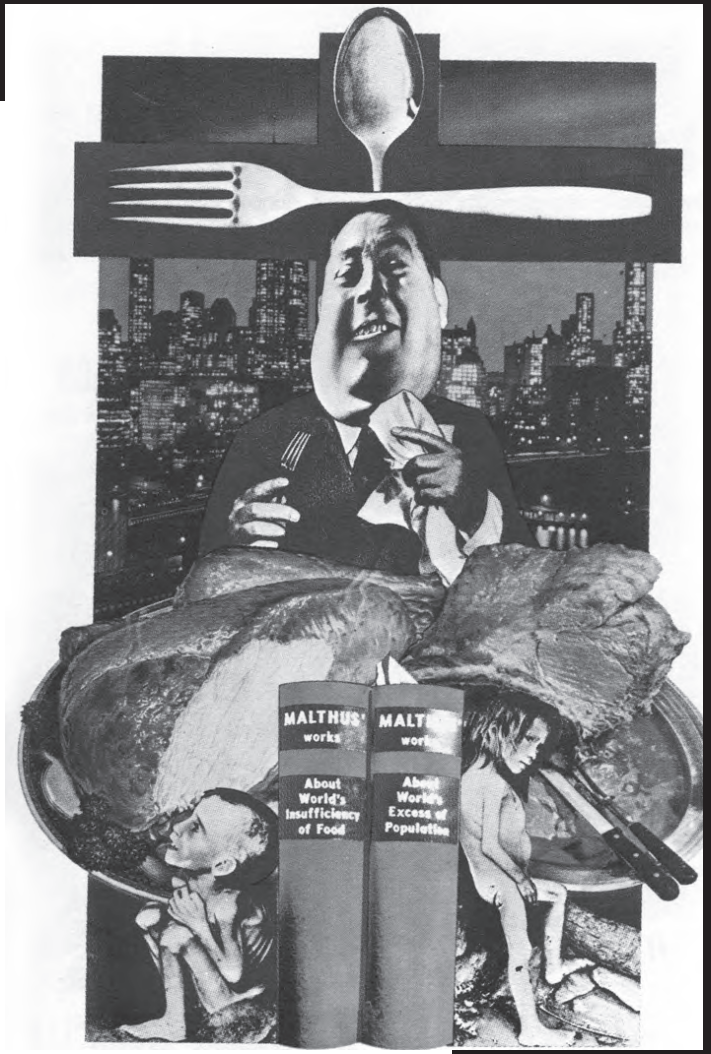
Crisis alimentaria es un eufemismo para referirse al hambre: flagelo que la modernidad prometió desterrar, que nunca erradicó del todo y que en el tercer milenio chicotea de nuevo encarnizado y global. Por ahora sus víctimas son mil millones de personas que se van a dormir con el estómago vacío, pero cada día son más.

En vez de abundancia, el capitalismo trajo escasez extrema: un enrarecimiento de las premisas naturales y sociales de nuestra existencia que nos amenaza como especie. Y el epítome de la escasez es la insuficiencia y la falta de acceso a los alimentos que sustentan la reproducción biológica.

Hay quienes dicen que no: que la comida está ahí y en abundancia pero no llega a la gente o llega cara por la única razón de que los fondos de inversión y las trasnacionales agroalimentarias especulan con el hambre. Y la especulación es patente, criminal y reconocida por casi todos, con excepción de funcionarios como Fernando de Mateo, embajador de México ante la Organización Mundial de Comercio (OMC), quien sostiene que "la especulación puede durar uno o dos meses pero cae" y que "en realidad los especuladores juegan un papel de equilibradores".[2]

En enero de 2011 Jacques Diouf, entonces director general de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO, por sus siglas en inglés), hablaba de la "especulación exacerbada por las medidas de liberación de los mercados de futuros".[3] Un año después, su sucesor en el cargo, José Graziano da Silva, relacionaba escasez con manipulación de los mercados: "el nivel bajo de reservas crea las condiciones para la especulación".[4]

"Encuentro que la especulación en materias primas agrícolas [...] es escandalosa",[5] sostenía por esos mismos días Michel Barnier, funcionario de la Unión Europea.



Apreciaciones a las que da la razón el hecho de que en el arranque de la crisis alimentaria de 2008, la trasnacional Cargill incrementó sus rendimientos 86%, Monsanto 44% y Syngenta 28%.[6] Hay quien hasta le pone cifras: según la Eurocámara, la especulación es responsable del 50% del incremento de los precios.[7]

El problema está en que algunos plantean que la escasez relativa de alimentos es un invento, un "mito" destinado a encubrir a la verdadera causa de la carestía que es la especulación y sólo la especulación. "Comida hay. No se trata de un problema de producción sino de acceso a los alimentos", sostiene el Observatorio de la Deuda en la Globalización.[8] "La crisis no es de escasez [...] no surge de un desequilibrio real por una menor oferta y una mayor demanda",[9] afirma Vicent Boix, responsable de ecología social de Belianís: "Los factores que manejan los medios de comunicación no determinan realmente la crisis alimentaria, se trata, más bien, de una estructura de comercio", ha escrito el mexicano Alejandro Nadal.[10]

Argumentaciones curiosas, pues quienes las formulan por lo general admiten también la existencia de una serie de factores no especulativos que impactan sobre la oferta, que presionan sobre la demanda, que inciden sobre los precios o que afectan la capacidad adquisitiva de los consumidores pero que a la hora de diagnosticar el mal no cuentan.

Así, los que encuentran en la especulación la causa eficiente del hambre no niegan que el cambio climático provoca pérdidas agropecuarias como las de Australia, que detonaron el primer pico de carestía en 2008, y las de Rusia que detonaron el segundo en 2010; no ignoran que en los últimos años una parte creciente de cosechas, tierras y aguas se destina a la producción de agrocombustibles, en la que se emplea 20% de toda la caña de azúcar y 4% de la remolacha, además de 15% de la producción global de maíz y 40% de la estadounidense; no se les oculta que las mudanzas en la dieta de la población de China, India, Indonesia y otros países asiáticos incrementan la tendencia a ganaderizar el agro –que cobró fuerza desde la década de 1930 y hoy se intensifica– y con ella al mayor uso forrajero de los granos; saben que se agotaron las pasmosas alzas en la productividad técnica atribuidas a la Revolución Verde y que ahora vivimos sus saldos indeseables, de modo que primero se estancaron los rendimientos de la producción cerealera, que habían sido crecientes hasta fines del siglo pasado, y hoy comienzan a disminuir; están enterados de que la elevación de los precios de los hidrocarburos impacta fuertemente los costos agrícolas por el abrumador empleo de fertilizantes que de ellos derivan, pero también los agrocomerciales por los desplazamientos innecesarios, e igualmente los agroindustriales por la redundante transformación; son conscientes de que las políticas neoliberales llevaron a que muchos países periféricos desmantelaran su producción de alimentos para el mercado interno y ahora son importadores netos que presionan sobre la producción de los excedentarios; están persuadidos de que la recesión económica golpeó los ingresos de los más pobres, que hoy disponen de menos dinero que antes para comprar alimentos…

Todos ellos, factores ajenos a la rapiña que practican los fondos de inversión y las trasnacionales agroalimentarias, pero cuyo impacto estos analistas niegan o minimizan con tal de exacerbar la crítica a la dimensión especulativa de la crisis.

Más equilibrada es la posición de expertos como Olivier de Schutter, relator especial de la ONU en derecho a la alimentación:

"Las causas diferentes (*de la crisis alimentaria*) están tan interconectadas que desmarañarlas y cuantificar la importancia de cada una es tarea imposible. Están el cambio climático y el declive de la productividad agrícola, pero también la creciente competencia por el uso de la tierra entre alimentación, forraje y energía; toda la especulación alentada en los mercados de futuras materias primas agrícolas, en virtud de que los fondos de inversión pueden beneficiarse de picos repentinos en los precios. Esta especulación, que sigue en marcha, lleva a los comerciantes a construir inventarios más que a venderlos, a efecto de colocar luego las materias primas alimentarias con mayores precios, y esto alienta a los gobiernos a imponer restricciones de mercado, empeorando la situación".[11]

especulación que sigue en marcha...

La debilidad del enfoque que se concentra en las perversiones de la circulación subestimando otros factores, radica en que con tal de dirigir el fuego de la crítica a los especuladores y sólo en ellos, se presenta, así sea por omisión, un falso panorama de abundancia alimentaria sin nubarrones, sustentada en una producción agrícola siempre creciente y a prueba de todo, a la que no perturban significativamente ni los problemas climáticos, ni los tecnológicos, ni los energéticos...

Pero el peligro mayor del especulacionismo a ultranza está en que un diagnóstico unilateral y sesgado sirva para sustentar presuntas soluciones también unilaterales y sesgadas.

"Para [...] el que esto escribe –ha dicho Vicent Boix– el problema de la crisis de los precios tiene su origen en las manos visibles del mercado [...] por tanto las soluciones deben encaminarse a frenar los abusos de este [...] eslabón de la cadena".[12]

Así, las señales que para quienes criticamos el modo capitalista de producir y no sólo el de distribuir, son síntomas inequívocos del agotamiento del modelo de agricultura industrial como paradigma dominante y que tiende a ser excluyente, son reducidas a "abusos" en el ámbito de la circulación. Excesos que basta con "frenar" para que la dificultad quede superada.

El fondo de la cuestión está en que algunos parecen seleccionar las causas que deben dar razón de los problemas, no por su capacidad explicativa sino porque apuntan a su enemigo predilecto. Y sin duda Cargill, Monsanto y los especuladores financieros son villanos mayores, lo malo es que al fetichizarlos se embota el filo de los argumentos y creyendo endurecer la crítica se la circunscribe a factores importantes pero periféricos al problema central que es la insostenibilidad agraria del capitalismo.

Claro que hay prácticas viciosas y codicia desbocada en el mercadeo real y virtual de las *commodities* agropecuarias, bienes básicos con los que se lucra perversamente y que se orientan a fines distintos a los de la alimentación humana. También es verdad que si se cancelaran los usos no vitales de las cosechas agrícolas y los alimentos se distribuyeran con eficiencia y equidad, cuando menos en

un campo que no aguanta más...

este momento nadie se tendría que ir a dormir con el estómago vacío. Pero la mayor y más profunda irracionalidad epocal no es especulativa o de injusticia distributiva sino de orden productivo: en el fondo de la crisis alimentaria está la erosión histórica de la sociedad y la naturaleza operada por un capitalismo que no sólo es económicamente expoliador y socialmente injusto sino también tecnológicamente insostenible. En el hambre se expresa un problema de codicia desmedida y mala distribución, pero también y sobre todo un problema de tendencial escasez que –en viciosa vuelta de tuerca– le da más vuelo a la especulación. Y es este enrarecimiento creciente y ominoso el que hace de la crisis de los alimentos parte sustantiva de la multidimensional debacle civilizatoria que nos acosa.

El treintañero libertinaje financiero –del que forman parte la bursatilización de una parte sustantiva de los alimentos, las compras de futuros y las operaciones con derivados– es corresponsable de la hambruna.

Pero el curso equivocado por el que estamos pagando las consecuencias se adoptó mucho antes de que ingresáramos en el capitalismo canalla llamado neoliberal. Arrancó de hecho con el impulso a la agricultura industrial, conversión que a su vez agarró vuelo a mediados del siglo XX al generalizarse el paquete tecnológico de la Revolución Verde. El resultado es que la producción agropecuaria intensiva hoy dominante ocasiona severos y crecientes daños ambientales. Y si para preservar los ecosistemas dejáramos de emplear estas tecnologías sin sustituirlas por otras, enfrentaríamos una abrupta caída de las cosechas que agravaría la escasez de comida.

Estamos entrampados y no saldremos en definitiva del atolladero alimentario por una vía posneoliberal y "frenando" los "abusos" de los especuladores. Hay que frenarlos, sin duda, pero el problema de fondo sólo se resolverá cuando abordemos las cuestiones agropecuarias –y no únicamente las agropecuarias– con paradigmas técnicos y económicos poscapitalistas.

La diferencia de fondo entre quienes enfatizan la especulación como núcleo de la crisis alimentaria y quienes para explicarla subrayamos la tendencia al deterioro de las premisas agroecológicas de la producción y a la escasez, está en que ellos siguen el razonamiento canónico según el cual en el capitalismo las fuerzas productivas encarnan la virtud y el pecado radica nada más en las relaciones de producción, mientras que para nosotros **el sistema ha pervertido también a las fuerzas productivas que se volvieron destructivas.**

"Este debate en torno a la *crisis civilizatoria* tiene grandes implicaciones para el tipo de acción política que uno respalda –ha escrito Immanuel Wallerstein– No se resolverá con facilidad [...] pero es un debate crucial [...] Si la izquierda no puede resolver sus diferencias en torno a ese debate crucial, entonces el colapso de la economía-mundo capitalista podría conducir al triunfo de la derecha y a la construcción de un sistema-mundo peor del que ahora existe".[13] Tiene razón.

tiene Razón.

LA CUESTIÓN ALIMENTARIA, EMBLEMA DE LA DEBACLE

El hambre que hoy devora cuerpo y alma de más de mil millones de personas no es síntoma aislado de una enfermedad particular: la crisis alimentaria. El hambre es componente principalísimo de un síndrome: entrevero de dolencias del que forman parte la erosión de la naturaleza, el agotamiento del petróleo y el estrangulamiento económico entre otros componentes del descalabro epocal que nos aqueja.

He dicho en otros ensayos que la presente crisis es multidimensional pero unitaria.[1] Cambio climático, astringencia energética, carestía alimentaria, recesión económica, pandemias, descreimiento en la política, necrosis del tejido social, migraciones masivas, guerras y más recientemente insurgencias multitudinarias…, no sólo convergen, se entretejen y retroalimentan, sino que tienen un origen común en la magna inversión civilizatoria por la que paulatinamente fuimos pasando de ser sociedades *con* mercados a ser una gran sociedad global *para* el mercado, en un orden donde a todo se le pone precio, incluso al ser humano, la naturaleza y el dinero que no son mercancías en sentido estricto ni pueden producirse como tales.[2]

La crisis es de la cuenta corta y de la cuenta larga: evidencia el agotamiento del treintañero capitalismo gandalla del fin de siglo pero también del modo de producción capitalista y del propio orden urbano industrial. Enfrentamos un estrangulamiento coyuntural que quizá pueda atemperarse con reformas epidérmicas pero que es parte de una crisis mayor de carácter civilizatorio de la que sólo saldremos con un drástico golpe de timón. **La presente debacle polifónica no es una crisis más en el curso de la modernización, es la crisis de la modernidad; es decir del progreso, de la razón instrumental, de la fetichización del futuro, del providencialismo científico-tecnológico.**

LA CUESTIÓN ALIMENTARIA

EMBLEMA DE LA DEBACLE

En nuestro Apocalipsis de entre siglos el jinete del hambre es el más fiero. En 1992 se calculaba que 848 millones de personas se iban a dormir mal comidas, para 2008 los hambrientos eran 923 millones y para 2011 pasan de mil millones. Jacques Diouf, hasta hace poco director general de la FAO, ha dicho que, como van las cifras, el objetivo del milenio consistente en reducir el hambre a la mitad, que se había programado para 2015, no se alcanzará sino hasta 2150. Así las cosas nos esperan cuando menos seis generaciones más de hambrientos.

Para cuando escribo esto, *Food Price Watch,* el informe más reciente del Banco Mundial (BM), señala que en el segundo trimestre de 2011, 30 mil niños menores de cinco años murieron en Somalia, otros 600 mil niños se encuentran en riesgo, y está amenazada la vida de 12 millones de personas en la región, debido a la sequía que en el llamado cuerno de África está provocando el cambio climático, combinada con la carestía de los alimentos, cuyos precios en julio de 2011 ya son 33% más elevados que en el mismo mes del año anterior. En su informe de agosto de 2011 el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y el Instituto Internacional de Gestión del Agua (IWMI), calculan que en lo que resta de este siglo la producción agrícola de África podría reducirse hasta 30% por razones climáticas.

Pero más allá de las hambrunas localizadas, es claro que la carestía alimentaria se traduce en reducción universal de la participación del trabajo en el reparto global de la riqueza. Los trabajadores –y en general los pobres– son quienes destinan una mayor porción de su ingreso a la adquisición de comida, de modo que el alto precio de esos bienes los golpea mucho más que a los ricos. Todo aumento global en el precio de los alimentos equivale a una reducción global de los "salarios", pero que afecta no sólo a los asalariados propiamente dichos sino al conjunto del mundo del trabajo. Un incremento en los precios relativos de la comida es un aumento en la inequidad.

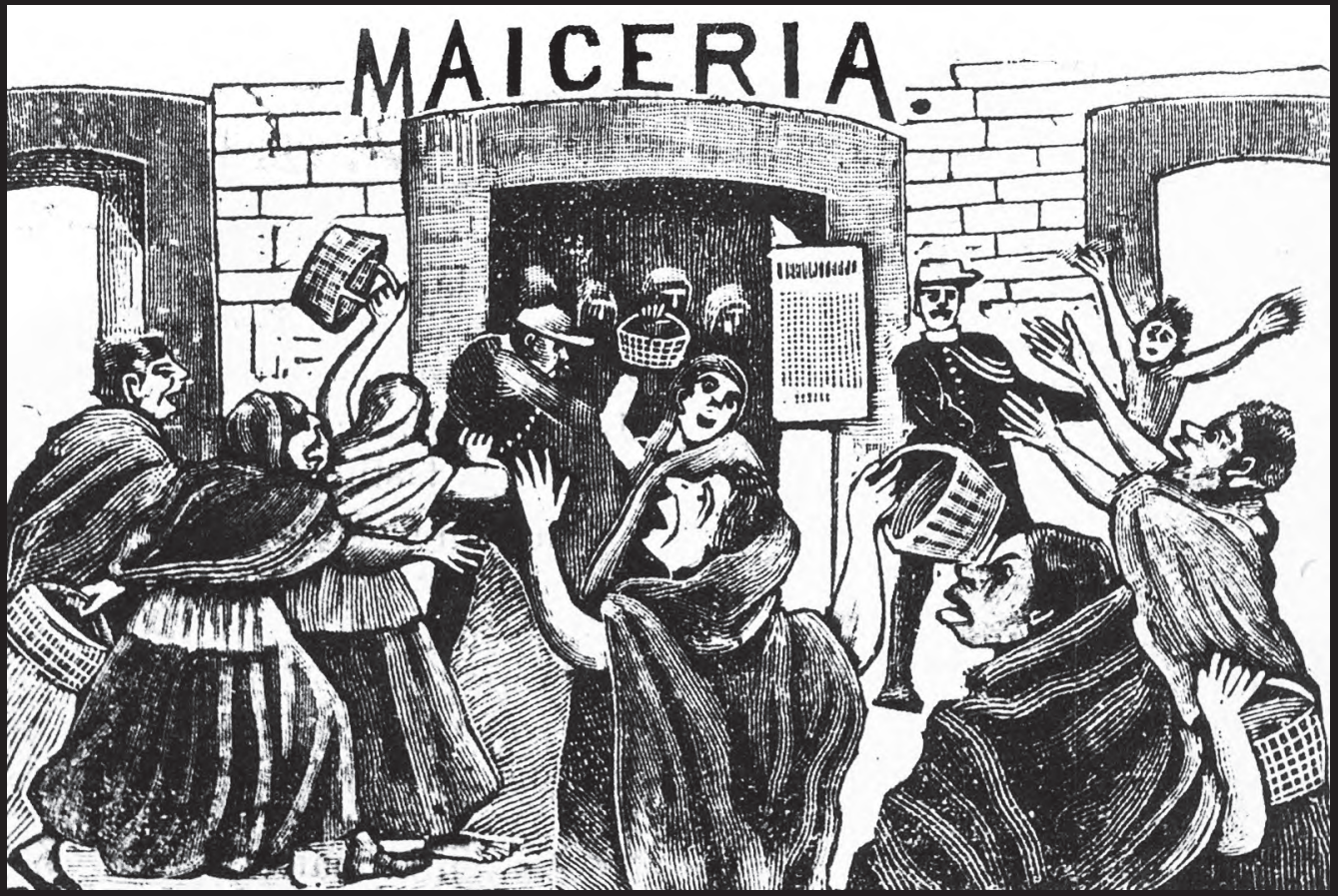
La injusticia distributiva es crónica y aun existiendo alimentos suficientes siempre ha habido quienes padecen porque no les alcanza el dinero para comprarlos. Pero el hecho es que como efecto del riego, la mecanización, los fertilizantes y las semillas mejoradas, en la segunda mitad del pasado siglo aumentó notablemente la productividad en el cultivo de granos y desde la segunda guerra mundial hasta fines del milenio el precio de los alimentos disminuyó 75%. La gran promesa del capitalismo parecía

se disparan los precios de los alimentos...

estarse cumpliendo gracias a la Revolución Verde y al impulso a la agricultura industrial.

El soleado panorama se empezó a nublar en la década de 1980, cuando la tasa de crecimiento de la población rebasó ligeramente a la de la producción de trigo y maíz: 11.8% contra 11.7%, alcance que no se había presentado en los 20 años anteriores. Se oscureció durante 1990 en que la producción de maíz, trigo y también arroz, creció más lentamente que la población mundial.[3] Y los nubarrones se transformaron en tormenta en la primera década del siglo XXI, pues entre 2008-2009 y 2010-2011 la producción mundial de granos se redujo 2.6%. Un factor importante en esta frenada es que en los últimos diez años el crecimiento antes acelerado de los rendimientos por hectárea se estancó en el caso del maíz y la soya, y disminuyó en el caso del trigo y el arroz.

Es en este contexto que en 2007 y 2008 se disparan los precios de los alimentos, carestía que se repite y aun se incrementa en el nuevo pico de 2010 y 2011. Para marzo de 2011 los precios reales de los alimentos alcanzaron el nivel más alto de los últimos 27 años y las prospectivas


MAICERIA.

de la FAO son pesimistas, pues por factores climáticos, en vez del aumento esperado de 1.2%, se estima para 2011 una caída de 2%, con lo que las reservas de maíz se reducirán 12% y 10% las de trigo.

En el desmesurado aumento que desde 2008 han tenido los precios de la comida tiene un papel destacado la especulación, un juego económico perverso que sin embargo se monta sobre una real situación de tecnología insostenible, escasez relativa de alimentos, reservas mermadas e incertidumbre climática.

El poder de chantaje de las trasnacionales y el arrasador efecto social de la carestía por ellas agudizada se hacen patentes si tomamos en cuenta que, según el BM, alrededor del 70% de los países son importadores netos de comida y que, según la FAO, hay cuando menos 30 países con necesidad de ayuda alimentaria.

"El mundo quizá deba acostumbrarse a alimentos caros (*pues el aumento de la demanda*) se debe a cambios estructurales irreversibles en la economía mundial", sostiene el Fondo Monetario Internacional (FMI), y en la reunión del Foro Económico Mundial (FEM) 2010, Susilo Bambang, presidente de Indonesia, pronosticó que "la

incertidumbre climática...

próxima guerra [...] puede ser la carrera por recursos escasos".

Es difícil creer que todos los datos y aproximaciones conceptuales que destacan los componentes de relativa escasez implícitos en la crisis alimentaria son sólo ruido ideológico destinado a encubrir a los que especulan con el hambre.

Pero si el estrangulamiento alimentario y la multidimensional debacle civilizatoria de la que forma parte son vistos como una crisis de escasez agudizada por la especulación, habrá que revisar las versiones de la historia que nos vendió la modernidad pues desde 1846-1848 en que hubo hambruna en Europa, se pregonaba que las emergencias agrícolas propias del *ancien régime* habían quedado atrás. "Parece que la industrialización ha roto a finales del siglo XVIII y en el XIX, este círculo vicioso", escribe Braudel.[4] Y es que nadie niega las crisis de los tiempos modernos, pero hasta ahora se las concebía como recesiones económicas, como atorones por sobreproducción, como crisis de abundancia.

*

Y las crisis recesivas están ahí, como lo prueba la de 2008-2009. La cuestión es que estos tropiezos propios de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia en la sociedad industrial capitalista, se entreveran con la estruendosa reaparición de la vieja crisis, la que se supone que habíamos dejado atrás desde hace 150 años. Una debacle multidimensional cuyo núcleo es la sistemática erosión y progresiva escasez de los recursos naturales y sociales que sustentan la vida humana. Colapso generalizado que no se explica sólo por las contradicciones *internas* del proceso económico de acumulación sino también y sobre todo por las contradicciones *externas* que genera nuestra conflictiva e insostenible relación con la naturaleza.

Algunos historiadores previeron esta posibilidad desde mediados del siglo XX. Tal es el caso de Witold Kula, quien sostenía que "cuanto más aprenda a utilizar las posibilidades que le ofrece la naturaleza, cuanto más se la domine, más ha de depender el hombre de ella".[5] Conclusión "aparentemente paradójica" que lo lleva a especular sobre los posibles efectos venideros del moderno dominio sobre el medio natural.

"Al influir sobre el medio [...] el hombre, por encima de la realización de sus objetivos, provoca asimismo una serie de efectos involuntarios [...] La investigación de [*estos*] efectos involuntarios [...] es muy importante para la ciencia, y muy difícil para la ciencia histórica".[6]

anhídrido carbónico a la atmósfera...

Y en una clarividente anticipación, el historiador vislumbra un problema que estallaría 50 años después, al alba del tercer milenio:

"En el curso de los actuales procesos de producción la humanidad lanza anualmente al ambiente una cantidad de anhídrido carbónico equivalente a 1/300 parte de la cantidad total de este gas existente en la atmósfera. Esta es una cantidad desconocida en los anales geológicos de la Tierra desde el periodo cuaternario ¿podremos, acaso, prever los efectos de este proceso al fin de un largo periodo?".[7]

No pudimos. En consecuencia estamos entrampados en una crisis de escasez del tipo de las que en el pasado diezmaban a los pueblos agrarios y que los historiadores de la modernidad creyeron que habíamos dejado atrás.

"Todo el drama social del hambre que domina las postrimerías del siglo puede tener su verdadera causa en la perturbación, aunque ligera, de las condiciones atmosféricas –escribe Braudel. Acerca de este drama [...] no escasean [...] las explicaciones demográficas o económicas, pero nada nos asegura que el clima no haya tenido su parte".[8]

El historiador francés se refiere al siglo XVI, pero lo hace con términos que hoy podríamos emplear para calificar nuestra crisis.

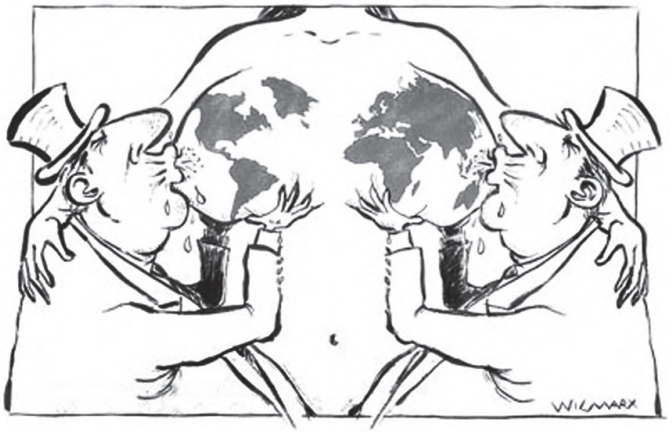
El clima y sus incertidumbres causaban descalabros en las sociedades agrícolas. En cambio, en las industriales se presume que la producción depende cada vez menos de las condiciones naturales y por tanto es previsible y creciente, de modo que las hambrunas debieron haber quedado atrás. Sin embargo, a un siglo y medio de la última crisis alimentaria europea de viejo tipo, resulta que el cambio climático antropogénico –más bien mercadogénico– nos sume de nuevo en la incertidumbre productiva, pero hoy la escala es global. La diferencia está en que antes era el insuficiente poder de nuestra intervención en la naturaleza lo que nos impedía prever

y contrarrestar los siniestros, mientras que ahora el comportamiento errático de las condiciones naturales resulta también, y sobre todo, de la potencia y torpeza de nuestra intervención.

La lección es que la mayor o menor capacidad de hacer frente a la incertidumbre que marca la relación hombre-naturaleza, no depende del grado de dominio bruto que tengamos sobre ésta, sino de nuestra capacidad de pactar con ella acuerdos provechosos. No se trata de volver al "estado de naturaleza" ni de dejar atrás el condicionamiento natural –ambas, opciones inviables– sino de desplegar una intervención enérgica y creativa pero prudente y respetuosa, una incidencia que sin renunciar a nuestra condición poiética reconozca la irreductibilidad última de la incertidumbre, la fatal recurrencia de la ignorancia y la rareza.

Menos de dos siglos después del despegue del capitalismo fabril la emergencia por escasez resultante del cambio climático provocado por la industrialización manufacturera y agrícola y por la urbanización a ultranza, amenaza con asolar al mundo entero.

Es verdad que la carestía alimentaria reciente no es aún como las del viejo régimen pues, pese a que se han reducido severamente, por el momento quedan reservas globales para paliar hambrunas localizadas. En cambio se les asemeja enormemente la crisis medioambiental desatada por el calentamiento planetario. Sólo que la penuria de nuestro tiempo no tendrá carácter local o regional sino global y la escasez será –es– de alimentos pero también de otros básicos como agua potable, tierra cultivable, recursos pesqueros y cinegéticos, espacio habitable, energía, vivienda, medicamentos...



CRISIS Y REVOLUCIÓN

CRISIS Y REVOLUCIÓN

la primavera árabe...

Las insurgencias populares multinacionales que desde enero de 2011 sacuden el norte de África y el Oriente Medio son, no las primeras, pero sí algunas de las más claras expresiones sociales de la debacle civilizatoria. Revoluciones en curso y de incierto destino con las que, al encarnar en un sujeto, el desarreglo estructural deviene crisis histórica en sentido estricto.

"Las alzas (en los alimentos) pueden haber contribuido al malestar social en Medio Oriente y norte de África", sostuvo el FMI, en marzo 2011. Y es muy posible que, en efecto, la crisis alimentaria contribuyera a las rebeliones en cadena, pues entre enero y agosto de 2011 cayeron los gobiernos de Zine al Abidine Ben Alí, en Túnez, el de Hosni Mubarak, en Egipto, y de Muammar Kadafi, en Libia, se desataron insurgencias populares más o menos amplias en Siria; Yemen, Argelia, Barhéin, Jordania, Yibuti, Omán, Marruecos y Arabia Saudita, países importadores de básicos en los que aumentó el precio de la comida.

Como la pasada centuria, el siglo XXI empieza con revoluciones periféricas. Quiebres históricos que en algunos casos son eventos políticos breves y deslumbrantes de destino aún incierto, como los del norte de África y el Oriente Medio, mientras que otros como los del cono sur americano, desembocaron ya en procesos duraderos de renovación sociopolítica y económica. Pero de manera directa o sesgada unos y otros remiten a las diversas tensiones que conforman la debacle, con lo que al adquirir una dimensión subjetiva las fracturas estructurales devienen crisis en un sentido pleno.

No sólo por el estrangulamiento sistémico sino también por sus expresiones político-sociales, estamos en un fin de época. Tránsito que desde la atalaya de la "cuenta larga" está definido por la Gran Crisis civilizatoria, pero que desde la perspectiva de la "cuenta corta" coincide con el descrédito del neoliberalismo.

Después de la segunda guerra mundial el capitalismo regulado del Estado de bienestar tuvo también en el "tercer mundo" una fase moderadamente incluyente y redistributiva, pues el desarrollo endógeno demandaba fortalecer el mercado interno, entre otras cosas mediante reformas agrarias que propiciaran la integración subordinada de la agricultura a la industria. Sin embargo, la módica luna de miel del capital con los campesinos termina en divorcio durante el último tercio del pasado siglo, al generalizarse el extrovertido y marginador modelo neoliberal que desengancha de las economías nacionales a los pequeños y medianos productores agropecuarios que trabajaban para el mercado interno.

No es casual que varios de los países con revoluciones en curso durante 2011, en el pasado hayan vivido reformas agrarias importantes que luego fueron revertidas.

Tal es el caso de Egipto, donde a partir de 1961, durante el gobierno de Gamal Abdel Nasser, se entregaron tierras a más de 350 mil familias a las que se organizó en cerca de 7 mil cooperativas de fuerte control estatal. Reforma que se echó atrás a partir de 1986, durante el gobierno de Hosni Mubarak, con lo que Egipto pasó de la autosuficiencia a una abismal dependencia alimentaria.[1]

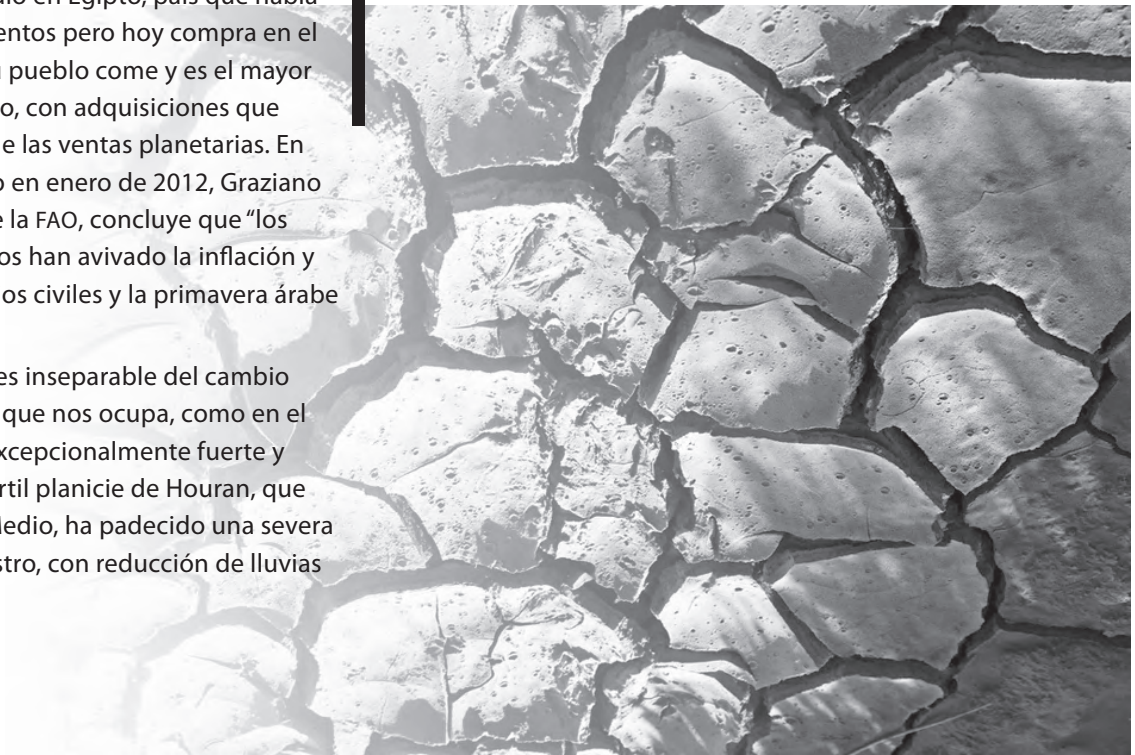
Y procesos semejantes tuvieron lugar en Argelia, Irak, Túnez y Yemen, países donde, en el marco de su "modernización", se realizaron repartos agrarios, ciertamente de carácter burocrático y estatista pero con significativos efectos en la producción, mudanzas favorables a los campesinos que más tarde fueron parcial o totalmente echadas atrás.[2]

El saldo de reformas agrarias ausentes, truncas o desmontadas es la dependencia en el aprovisionamiento de bienes de consumo básicos. Razón por la cual Egipto, Túnez y otros países de la región son parti-

cularmente sensibles a las alzas de precios asociadas con la actual crisis alimentaria.

Así, en Túnez el disparador de la protesta que derrocó al gobierno de Ben Ali fue el encarecimiento de la comida. Y algo parecido sucedió en Egipto, país que había sido autosuficiente en alimentos pero hoy compra en el exterior el 60% de lo que su pueblo come y es el mayor importador mundial de trigo, con adquisiciones que representan 17% del total de las ventas planetarias. En un primer balance realizado en enero de 2012, Graziano da Silva, director general de la FAO, concluye que "los precios altos de los alimentos han avivado la inflación y contribuyeron a los disturbios civiles y la primavera árabe del año pasado".[3]

La crisis alimentaria global es inseparable del cambio climático, pero en la región que nos ocupa, como en el resto de África, el nexo es excepcionalmente fuerte y directo. En Siria, la otrora fértil planicie de Houran, que fuera granero del Oriente Medio, ha padecido una severa sequía durante el último lustro, con reducción de lluvias de entre 45 y 66%, lo que aunado a la mala administración hídrica y al recorte de subsidios agrícolas, ha empobrecido a cerca de un millón de personas del oriente del país, muchas de las cuales son hoy desplazados. En este marco la cosecha de trigo de Houran cayó 25% sólo en 2010.



En 2008, cuando nadie esperaba las rebeldías que hoy convulsionan a esa zona, el BM informaba que "Medio Oriente y noráfrica son las regiones más afectadas por la penuria global de agua".

La mayoría de países del norte de África y del Oriente Medio padecen una marcada dependencia de las importaciones, para el abasto de alimentos, dependencia que en el caso de Arabia Saudita llega al 70%. Cierto, los países del Golfo Pérsico cuentan con bastos ingresos petroleros y con sobrada capacidad de compra. Pero aun así la insuficiencia en básicos conlleva severos riesgos, potenciados por una crisis alimentaria estructural que en el último lustro ha tenido ya dos eventos coyunturales de carestía extrema.

el precio de los alimentos...

carestía extrema

"La inseguridad alimentaria se mantendrá con una sucesión de crisis que tendrán graves consecuencias para las poblaciones más pobres", escribió Jacques Diouf, cuando aún era director general de la FAO.[4] Y el FMI informa que durante 2010 el precio internacional promedio de los alimentos aumentó 32% y que en el arranque de 2011 las cotizaciones ya superan los niveles de 2008.

Sin soslayar que en una zona rica en hidrocarburos siempre hay mano negra de los países imperiales, los que durante 2011 intervinieron abierta y militarmente en Libia y a trasmano en toda la región, me parece que a diferencia de las insurgencias juveniles en Islandia, Grecia, España, Gran Bretaña y Estados Unidos que responden al injusto reparto de los costos de la crisis recesiva, los movimientos reivindicativos y revolucionarios que sacuden al norte de África y al Oriente Medio se pueden catalogar como uno de los primeros saldos políticos de la crisis climático-alimentaria. Y es que, si bien son multifactoriales, cada uno tiene raíces históricas particulares y en algunos casos sus protagonistas más vistosos son jóvenes educados de clase media, como conjunto los fuegos insurgentes de la región fueron abanicados por los efectos combinados de la recesión económica, el cambio climático y el encarecimiento de la comida.

En el confuso curso de las insurgencias del norte de África y el Oriente Medio las exigencias más visibles son democracia y libertades civiles y no otras cuestiones sustantivas de la gran crisis. Las enormes fracturas estructurales están directa o indirectamente presentes en el descontento popular que conmueve a la región, pero por el momento no figuran destacadamente en las plataformas reivindicativas de quienes se movilizan.

Muy distinto es el panorama de la primera generación de insurgencias populares y mudanzas políticas del milenio. Un dramático cambio de rumbo que tiene lugar en América Latina y arrancó no en 2011 sino en 1998 con las circunstancias sociales que hicieron posible la llegada de Hugo Chávez al gobierno de Venezuela. Conversión a la izquierda que pronto se extendió con mayor o menor enjundia a los gobiernos de Brasil, Argentina, Chile, Bolivia, Ecuador, Paraguay, Uruguay, Nicaragua, El Salvador y Perú, pero que en lo tocante a los movimientos sociales cubre sin excepciones todo el continente y es particularmente relevante en Chile, movido fuertemente desde 2006 por la llamada "Rebelión de los pingüinos", protagonizada primero por los estudiantes de secundaria y después también por los universitarios, que demanda airadamente educación gratuita y de calidad. Movimiento desde las escuelas que a fines de 2011 tuvo réplicas en Colombia con banderas muy semejantes.

descrédito del progreso...

El cambio de aires es en esencia una conversión antineoliberal: una rebelión contra las recetas del BM y el FMI plasmadas en el llamado Consenso de Washington, por cuya dogmática aplicación el subcontinente pagó un alto costo. Pero los grandes temas de la crisis civilizatoria se están incorporando, así sea discursivamente, en la agenda posneoliberal de los gobiernos renovadores de la región.

El cuidado del medio ambiente es asunto medular en la nueva institucionalidad que comienza a imponerse y ocupa un lugar central en las flamantes Constituciones de Ecuador y Bolivia. El "desarrollo" y el "progreso", entendidos –sin más– como crecimiento económico, están en entredicho y en su lugar se abren paso conceptos aún vagos como *Sumak kawsay* y *Suma qamaña*, que para las viejas culturas andinas significan algo así como "vivir bien". El tema de las rentas y la inviabilidad a mediano plazo de la economía extractiva que sigue sustentando a muchos de los países de la región hoy enfilados a la izquierda, se debate con fuerza en Venezuela, en Bolivia, en Ecuador, en Brasil... Los "desiertos verdes", sobre todo de soya transgénica, que caracterizan el paisaje agrícola de Brasil, Argentina y Paraguay entre otros países, son fuertemente cuestionados.

"No creemos en la concepción lineal y acumulativa del progreso –ha dicho Evo Morales. Vivir bien es pensar no sólo en términos de ingreso per-cápita, sino de identidad cultural, de comunidad, de armonía entre nosotros y con la Madre Tierra [...] No tenemos muchas alternativas. O seguimos por el camino del capitalismo y la muerte, o avanzamos por el camino de la armonía con la naturaleza y la vida".[5]

Expresiones que hace apenas diez años habrían sido inconcebibles en un jefe de Estado. Paulatinamente los pueblos y algunos gobiernos de Nuestra América están asumiendo el recambio civilizatorio como su desafío. Y así, al encarnar en un sujeto, la gran crisis estructural deviene crisis verdadera.

NEOCAMPESINISMO CONSERVADOR

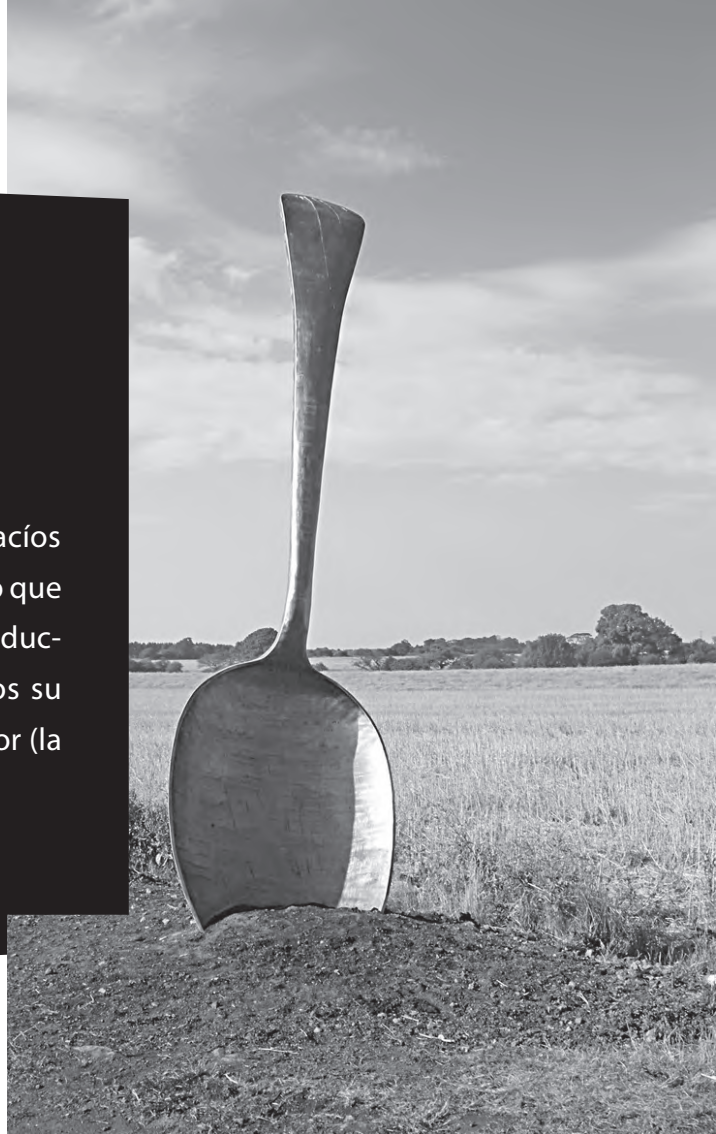
Neocampesinismo Conservador

Al alba del tercer milenio nos amanecimos con un estrangulamiento alimentario global que ya generó dos crisis de precios altos. Los factores que inciden sobre el atorón son muchos, pero no puede soslayarse que en términos generales la demanda real alcanzó a la oferta efectivamente disponible, de modo que estamos ante una potencial crisis de escasez. Hay reservas, sí, pero la cosecha de granos de 2012 fue menor que la de 2011 y fue rebasada por la demanda. Así las cosas, toda solución pasa por reorientar los cultivos y por incrementar la cosecha de alimentos, especialmente el aporte de los pequeños y medianos productores.

Las más diversas voces han señalado que sin los labriegos modestos no será posible superar los perentorios retos ambientales, alimentarios y energéticos.

Sin embargo, el llamado no viene sólo de las organizaciones de los trabajadores del campo y de sus compañeros de camino, los campesinófilos de la sociedad civil y la academia. Sorpresivamente, al evidenciarse la crisis alimentaria y en medio de una carestía fluctuante pero que no remite, la revaloración del aporte potencial de los pequeños productores agropecuarios ha sido defendida por uno de los mayores promotores globales de la descampesinización, el Banco Mundial. En su reporte de 2008, el organismo multilateral sostuvo:

"el ajuste estructural desmanteló un elaborado sistema de agencias públicas que proveía a los campesinos con acceso a la tierra, al crédito, a los seguros, a los insumos y a las formas cooperativas de producción. La expectativa de que estas funciones serían retomadas por agentes privados no ocurrió. Mercados incompletos y vacíos institucionales impusieron costos enormes, un crecimiento que se frustró y pérdidas en bienestar para los pequeños productores, amenazando su competitividad y en muchos casos su sobrevivencia [...] Es necesario volver a colocar a este sector (la agricultura) en el centro del programa de desarrollo".[1]



Y hay que hacerlo, dice el BM, entre otras cosas porque de los 5 500 millones de habitantes de los países en desarrollo, 3 mil millones viven en el campo, es decir, media humanidad es rural. "De modo que se requiere una revolución de la productividad de los pequeños establecimientos agrícolas".[2]

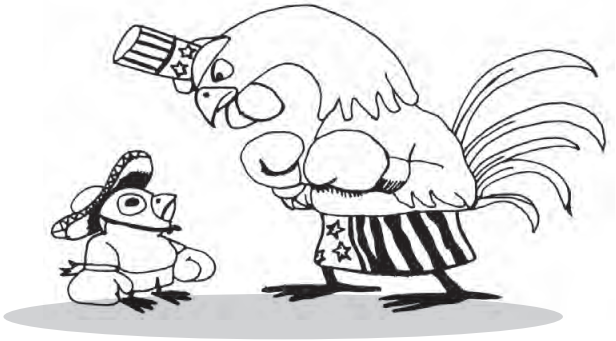
Después de esto ya no sorprende que en su reunión de primavera de 2008 el FMI argumente en el mismo sentido, mientras que la FAO haga lo propio en su informe de ese año; y, para nuestro subcontinente, lo haga también la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), en su informe de abril de 2008.

De 2007 en adelante, casi todos los países que al renunciar a su soberanía y seguridad alimentarias habían debilitado premeditadamente la agricultura de mercado interno, rectifican en alguna medida su política rural en la línea de reactivar la pequeña y mediana producción, en particular de granos básicos y otros alimentos.

¿revolución de la productividad?

Entre éstos, economías socialistas como la cubana que por el camino del monocultivo cañero-azucarero y el estatismo agropecuario había caído en una severa dependencia alimentaria que suponía importaciones anuales en ese rubro del orden de los dos mil millones de dólares. El fomento de la llamada agricultura urbana en baldíos y camellones tiene ahí más de una década, pero desde septiembre de 2008 el gobierno de la isla comenzó a adjudicar en usufructo tierras ociosas en extensiones de entre tres y 20 hectáreas por posesionario, con lo que puso más de un millón adicional de hectáreas en condiciones de empezar a producir. Para junio de 2011 el avance del programa era del 57% de lo planeado y de las tierras adjudicadas casi la mitad estaba ya en producción: 60% en aprovechamientos pecuarios, 27% en viandas y hortalizas, 8% en arroz, y el resto en tabaco, café, cacao y otros frutales. Por esas fechas aún permanecían baldíos alrededor de otros dos millones de hectáreas, de las cuales unas 600 mil entrarán en un plan de agricultura suburbana en las franjas periféricas de las ciudades. En todos los casos la unidad económica a la que se apela es la producción familiar.[3]

Pero el neocampesinismo lenguaraz de los organismos multilaterales y la moderada o decidida rectificación de algunos gobiernos, se topa con la contundencia de la realidad en forma de una ominosa carrera por la apropiación de la tierra del planeta, competencia en la que participan tanto países como empresas trasnacionales.



CAPITALISMO RENTISTA

La FAO, en voz de Hafez Ghanen, estima que en los próximos 40 años tendremos que producir entre 70 y 100% más alimentos, pues la población mundial que es ahora de 6 mil millones pasará a 9 mil millones de habitantes, y que para cumplir esta meta sería necesario incorporar al cultivo –de preferencia campesino– alrededor de 120 millones de hectáreas adicionales, sobre todo en Asia, África y América Latina. Por su parte, en su informe de agosto de 2011, el PNUMA sostiene que en el mismo lapso para mantener la seguridad alimentaria hará falta el doble del agua dulce de la que hoy se emplea.

Pero, sucede que desde 2007 en que golpeó la primera ola de la crisis alimentaria, gobiernos e inversionistas privados están comprando o arrendando vertiginosas extensiones de tierras fértiles y recursos hídricos, sobre

lucrar con el hambre...

todo en países en desarrollo como los asiáticos Pakistán, Kazajistán, Camboya, Birmania, Indonesia, Laos, Turquía; los africanos Sudan, Camerún, Madagascar, Nigeria, Uganda, Ruanda, Zambia y Zimbabwe , así como en los latinoamericanos: Argentina, Brasil, Bolivia, Colombia, Perú y Ecuador. Los máximos compradores son, por el momento, Corea del Sur, que hasta 2010 había adquirido 2.3 millones de hectáreas, China, que ya se hizo de 2 millones por medio de su mayor empresa agroalimentaria, Beidahuang Group; Arabia Saudita, que compró 1.6 millones en Indonesia y Sudán; y los Emiratos Árabes Unidos adquirieron 1.3 millones en Paquistán, Sudán, Filipinas y Argelia. Pero también se hicieron de tierras India, Japón, Egipto, Barhéin, entre otros. Igualmente se están sumando al auge de adquisiciones territoriales consorcios privados como el corporativo ruso Renaissance Capital, la trasnacional coreana Daewo Logistics, así como Morgan Stanley, Landkom, Benetton, Mitsui y el holding saudí Bin Laden Group.[1]

Recientemente la organización GRAIN que le sigue la pista al hambre de tierras, ha documentado una nueva vertiente: "Entre los mayores inversionistas que buscan sacar provecho se encuentran los fondos de pensiones [que] actualmente [...] manejan entre 5 mil y 15 mil millones de dólares en adquisición de tierras de cultivo. Hacia 2015, se espera que estas inversiones en mercancías y tierras se dupliquen".[2]

La fiebre de compras puede leerse como "acumulación originaria permanente", expresión que en su primera parte es de Marx y que hace casi medio siglo sobreadjetivó Samir Amin[3] para designar la persistencia de los que he llamado *mecanismos primarios de acumulación*; puede designársele también como "acumulación por desposesión", fórmula con que David Harvey[4] ha renombrado recientemente el añejo pero terco fenómeno. Pero la apropiación violenta de recursos naturales y la privatización de bienes o conocimientos que en sentido estricto no son mercancías, no pasarían de simple atesoramiento de riqueza para convertirse en acumulación de capital propiamente dicha, si lo apropiado a la mala no se valorizara al modo clásico.

Y cuando esto sucede –cuando lo apropiado por la fuerza se valoriza productivamente– el lucro perverso cobra la forma de renta. Porque en el capitalismo lo que da sentido a la propiedad (aun si ésta lo es de bienes que por no ser mercancías en sentido estricto y por ser escasos resultan intrínsecamente monopolizables) no es la apropiación en cuanto tal sino la ganancia extraordinaria que genera su valorización productiva. La clave de la "acumulación originaria permanente" no está en la "desposesión" de la que parte sino en la renta con que culmina. Renta que es una modalidad del "intercambio desigual", como ya lo había señalado Samir Amin hace más de 40 años al reflexionar sobre la persistencia de la también llamada acumulación primitiva.

En el capitalismo especulativo –que es el realmente existente– el gran dinero rentista opera una triple exacción. La primera es el saqueo de quienes son despojados de los bienes, saberes y otras condiciones de las que depende su vida productiva, social y espiritual; violencia primaria que es premisa permanente de la acumulación. La segunda es la explotación de los trabajadores, asalariados o no, que por diferentes vías somos desposeídos de una parte del valor creado con nuestro esfuerzo, violencia estructural con la que –en términos lógicos– culmina el proceso de valorización del capital. Así, lo que empieza como desposesión concluye como explotación, en un curso cuyas dos dimensiones son inseparables. En estos dos momentos la expoliación la ejerce el capital sobre las personas: en tanto que poseedoras y usuarias, primero, y en tanto que trabajadoras, después. En cambio, la tercera exacción –la propiamente rentista– la ejercen los capitales particulares que privatizaron a su favor bienes escasos no reproducibles como mercancías, o mercados que por su naturaleza impiden el pleno juego de la competencia, sobre el resto de los capitales excluidos de tales monopolios; aquí la expoliación se presenta en la forma de un reparto de la plusvalía desigual e "inequitativo" –si es que tal término cabe para calificar la rebatiña por el botín entre los piratas del gran dinero–, pues además de valorizar, como todos, su inversión productiva, los capitales rentistas valorizan también su propiedad o control excluyente sobre bienes, conocimientos y mercados. La primera y segunda exacciones corresponden a relaciones antagónicas de explotación, mientras que la tercera se ubica en el ámbito del intercambio desigual entre capitales y, pudiendo ser muy aguda y explosiva, no es sin embargo antagónica.

E M I S T A

Así como la explotación del trabajo es un proceso global en el que todos y cada uno de los capitales agravian a todos y cada uno de los trabajadores, así la explotación que incluye desposesión y renta, involucra al conjunto de los expropiados-explotados y al de los expropiadores-explotadores. Es verdad que en el momento de la expropiación, que es su premisa, la acumulación rentista lesiona inmediatamente a grupos específicos de desposeídos, pero en la explotación laboral con que culmina participamos todos los trabajadores: todos quienes mediante nuestra actividad –manual o intelectual, asalariada o doméstica, comercial o autoconsuntiva– contribuimos directa o indirectamente a la creación social del valor.

Reitero, en el orden del tiempo la modalidad específica de explotación propia de capitalismo rentista tiene dos momentos sucesivos: el primero en el que por la fuerza ejercida sobre las personas como poseedoras (una fuerza que puede ser física, económica, legal, institucional e incluso moral) el capital privatiza bienes, saberes o mercados; y el segundo, en el que mediante una compulsión semejante, pero ejercida sobre las personas en tanto que trabajadoras, éstas son directa o indirectamente obligadas a valorizar laboralmente en beneficio de su expropiador los bienes expropiados. Resumiendo: si la acumulación primitiva analizada por Marx es premisa histórica de la acumulación ampliada propiamente capitalista, el saqueo permanente es premisa estructural de la acumulación ampliada rentista, consustancial al capitalismo contrahecho realmente existente.

Los capitalistas nunca renunciaron a las seguras rentas por las inciertas y volátiles ganancias, más bien buscaron combinarlas.

Pero el capitalismo moderno se está volviendo un orden progresivamente rentista donde la plusvalía generada por el trabajo no se distribuye tanto en función de la inversión productiva de capital como de la privatización de recursos escasos y diferenciados con cuya propiedad excluyente se puede especular. La expresión más dramática de esto es la renta del dinero: las insondables ganancias que genera la rapiña financiera en un capitalismo cada vez más virtual. Lucrativas operaciones que el claridoso multimillonario Warren Buffet ha llamado "ganar dinero con dinero", y que por si fuera poco prácticamente no pagan impuestos. Y junto a ellas están las vertiginosas rentas provenientes de la privatización y explotación excluyente de los hidrocarburos y otros minerales, del agua potable, de las bandas del espectro electromagnético, del genoma, del paisaje, de los territorios geoestratégicos, de las patentes tecnológicas, del *software*, de la información, de las franjas del mercado que satisfacen necesidades irrenunciables y que por lo tanto tienen una demanda inelástica, como la alimentación, la salud y la educación...

De las amenazas cumplidas que representa la "acumulación por desposesión" se han enfatizado mucho la priva-

tización y concentración de tierras comunales o campesinas; la apropiación y explotación de recursos del subsuelo, que en el caso de la minería a cielo abierto es particularmente agresiva; el acaparamiento de fuentes y reservas de agua dulce; la pesca abusiva; la compra o robo de la biodiversidad –y de los saberes que sobre ésta tienen las comunidades– con el propósito de patentar el genoma; el usufructo excluyente de playas, paisajes y bienes culturales empleados en negocios turísticos…

Se habla, en estos casos, de los ingentes peligros que conlleva la renovada y agresiva territorialización del capital. Y hay razón, pues los estragos sociales y naturales que ocasiona dicho "aterrizaje" son enormes. Pero entre los daños causados por la acumulación primaria permanente, éstos no son los únicos ni necesariamente los más graves: los en verdad arrasadores se ubican en las modalidades etéreas y ubicuas de acumulación salvaje.

Pese a la tendencia reciente de verlo todo en términos estrechamente territoriales, el hecho es que el capitalismo es la primera sociedad en que la riqueza adopta una forma abstracta, cuantitativa y potencialmente desterritorializada. "La descodificación de los flujos, la desterritorialización del *socius* forma [...] la tendencia más esencial del capitalismo",[5] sostienen Gilles Deleuze y Félix Guattari siguiendo a Marx, y concluyen:

"El gran flujo mutante del capital es pura desterritorialización".[6]

Lo que sucede es que pese a que su esencia encuentra la mejor expresión en la desarraigada producción que se alimenta de la propia producción y sobre todo en la forma fluida, ubicua y abstracta del dinero invertible, el capital no puede prescindir del todo del valor de uso y –quiera que no– debe lidiar con la hostil y perversa racionalidad de la naturaleza y el hombre, con la lógica económicamente inasible de las comunidades y de los ecosistemas. Una racionalidad para él externa, que el gran dinero no puede subsumir por completo (cuando el ser acosado por el capital deja de resistir es que está muerto) y que se le escapa una y otra vez.

Así, pese a que desterritorializar es sin duda su "tendencia fundamental", el capital realmente existente la actualiza, pero también la contradice. Porque, sostienen Deleuze y Guattari, "la axiomática capitalista no puede arreglárselas sin suscitar siempre nuevas territorialidades".[7] Y desarrollan la idea:

"El capitalismo no deja de contrariar, de inhibir su tendencia al mismo tiempo que se precipita en ella. [Así] el capitalismo restaura todas las clases de territorialidades residuales y fácticas, imaginarias y simbólicas, sobre las que intenta [...] volver a codificar".[8]

Contratendencia que los autores de *El Antiedipo* asocian con la contracción relativa de las ganancias capitalistas:

"Como corolario (de la tendencia descendente de la tasa de ganancia) está el doble movimiento de la descodificación o de la desterritorialización y de su nueva territorialización violenta y fáctica. Cuanto más desterritorializa la máquina capitalista [...] tanto más sus aparatos anexos, burocráticos y policiales, vuelven a territorializarlo todo".[9]

Y sí, su expansión sobre entornos aún no plenamente subsumidos y su reiterada y violenta irrupción sobre los territorios (algunos que son de conquista reciente, pero cada vez más sobre ocupaciones antiguas donde las nuevas tecnologías permiten inéditas posibilidades de explotación) es un recurso del capital para tratar de mantener e incrementar el monto de las utilidades respecto del total de la inversión, tasa de ganancia que el aumento de la productividad del trabajo y de la inversión fija, consustanciales a la lógica del gran dinero, hace tendencialmente decreciente si tenemos como modelo un sistema cerrado.

inequidad alimentaria...

Pero la relación entre la recurrente propensión a reterritorializarse de un capital por naturaleza desterritorializado y la tendencia a disminuir del monto porcentual de las ganancias, es epifenómeno de una contradicción más profunda: la tensión ontológica entre el abstracto, cuantitativo y desarraigado valor de cambio y su incómodo pero insoslayable soporte, el concreto, cualitativo y territorial valor de uso.

Es la dependencia última respecto del valor de uso la que obliga al capital a tocar tierra recurrentemente para hacerse, vía la violencia, de los recursos humanos y naturales que le hacen falta y que no puede producir de manera cómoda y habitual.

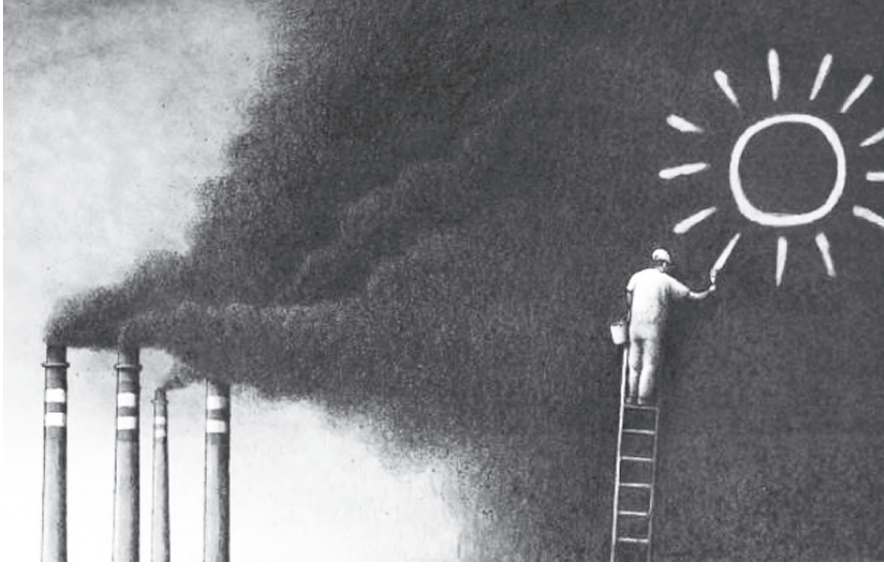
En tanto que el capital siga dependiendo de bienes escasos y con calidades diferentes según su ubicación como la tierra, el agua, el clima, los minerales, el petróleo, la biodiversidad..., el gran dinero tendrá que dar batallas territoriales. Pero importa destacar que –aun si causa destrozos colosales– en estas pugnas el capital está en nuestro terreno; obligado a poner los pies sobre una tierra peligrosa y habitada por hombres y mujeres que la conocen mejor que él y que luchan por su vida. *Bienvenido al infierno.*

bienvenido al infierno

bienvenido al infierno

Por eso, en cuanto puede, el gran dinero prescinde de la ominosa territorialidad para lanzarse a navegar a sus anchas en los metafísicos ámbitos de la especulación financiera. Y es ahí donde está la amenaza mayor. Las alambradas del latifundio se pueden cortar; podemos impedir el paso de los camiones que sacan el mineral de los socavones o la madera del bosque; podemos bloquear la construcción de una presa, de una carretera o de un hotel de cinco estrellas; los pozos petroleros se pueden tomar y Greenpeace puede acosar a los balleneros japoneses.

Pero ¿cómo paramos a un capital que está en todas partes y en ninguna?, ¿cómo detenemos al ubicuo y simultáneo capital virtual que se activa con sólo acariciar la pantalla de plasma con la yema de un dedo?



frenar la contaminación...

*

Tan importantes son los ingresos generados por la privatización de lo escaso que el Banco Mundial incluye en sus bases económicas la renta proveniente de los recursos naturales. Con la limitación de que en sus cálculos se circunscribe a cuatro orígenes que en 2008 representaron el 7% del producto bruto mundial: carbonífero, forestal, minero y petrolero, cuando las fuentes de renta son muchas más. De su importancia y concepción se ha ocupado recientemente José Antonio Rojas Nieto.

"En el mercado en pleno proceso de obtención de una ganancia media, las trasferencias de valor al interior de las ramas [...] tienden a ser menores. No así la producción de bienes derivados de la explotación de los recursos naturales, pues la difusión tecnológica en la producción agropecuaria, minera, piscícola, forestal, petrolera –entre otras– no elimina la esencial influencia de fertilidad y ubicación".[10]

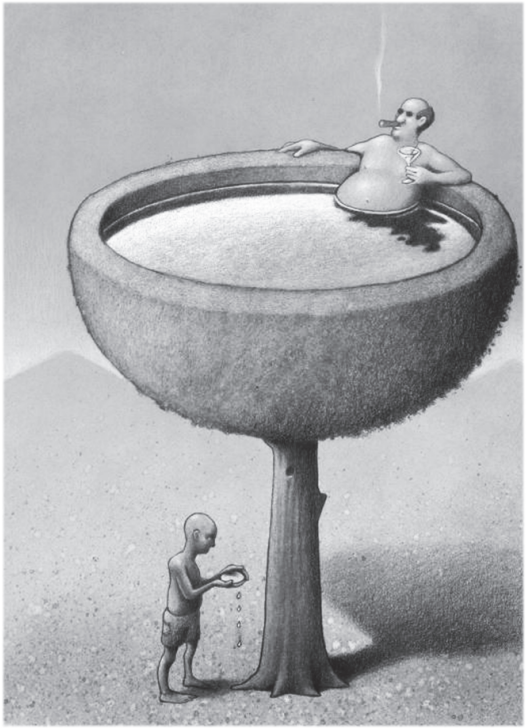
A continuación el economista ejemplifica con las grandes diferencias de productividad que existen entre el trigo producido por Francia, Egipto y Reino Unido, y el que cosechan China, India y Estados Unidos; y con el caso del arroz, donde la diferencia de rendimientos entre sus dos más grandes productores, China e India, es del ciento por ciento, para concluir remitiéndonos a los consabidos diferenciales de productividad petrolera que privilegian notablemente a los países del Golfo Pérsico. "Estas diferencias –incluso enormes– explican las rentas –sostiene Rojas–, que representan importantes transferencias internacionales de las esferas industriales a las de productos primarios".[11]

Como bien sabía David Ricardo, la clave de la renta es la escasez.

"El trabajo de la naturaleza se paga, no porque rinde mucho sino porque rinde poco –decía en sus *Principios de economía política*. En la medida en que se vuelve mezquina en sus dones, exige un pago mayor por su trabajo".[12]

Y en tanto que crisis de escasez, la gran debacle civilizatoria es el mejor de los mundos posibles para un neroniano y apocalíptico capitalismo rentista que gana más cuanto peor es el desastre, cuanto mayor es el enrarecimiento natural y social que él mismo provoca.

Protegido de la competencia por el carácter excluyente de los monopolios naturales o sociales que lo sustentan, el rentismo es una modalidad casi perfecta de acumulación. Casi, digo, porque también en él habita la contradicción. Y es que dado que la acumulación rentista se funda en la propiedad de bienes limitados –un recurso material o espiritual escaso, un mercado cautivo...–, las ganancias no pueden reinvertirse indefinidamente en el mismo sector. Restricción que no tienen los capitales sustentados en medios de producción generados socialmente, cuyos únicos límites son la competencia y la demanda.



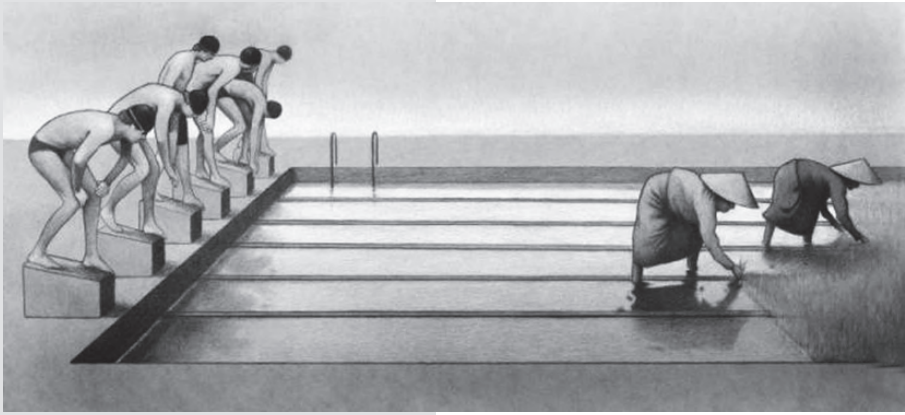
Así, por ejemplo, los privilegiados magnates petroleros del Golfo Pérsico ingresan dólares a raudales –más ahora cuando por la escasez los precios del oro negro se dispararon– pero no pueden expandir a voluntad su actividad extractiva más allá de la disponibilidad de pozos fértiles. Una salida es el consumo suntuario que practican con singular alegría, pero aun esto tiene un límite. Los excedentes económicos que genera el petróleo han de aplicarse en actividades no petroleras y así lo hacen las petromonarquías de la región. Sintomáticamente, sus fondos de inversión, calculados por algunos en hasta 7 billones de dólares, se han invertido en actividades distintas de la petrolera pero que también generan rentas, pues en ellas se puede acotar la competencia: bancos y casas de bolsa, minería, turismo, puertos, farmacéutica, fuentes alternas de energía, medios electrónicos de comunicación… Y también tierra, amplísimas extensiones de tierra. Porque en un mundo donde las nuevas y crecientes demandas están haciendo cada vez más escasos a los productos agrícolas, los suelos fértiles apuntan a ser fuentes de rentas aún más cuantiosas de lo que ya son.

acaparar bienes escasos...

En esta perspectiva, la insaciable adquisición de superficies cultivables en que están embarcados países y trasnacionales, puede verse como una rebatiña cósmica por la futura renta territorial.

Y es que la previsible expansión de la frontera agrícola ampliará también el espectro de productividades y con ello las rentas diferenciales, mientras que en condiciones de escasez la concentración de tierras, aguas y tecnología favorecerá aún más las rentas especulativas.

Durante el siglo XX la vieja renta territorial había pasado a segundo plano al incrementarse otros ingresos sustentados en la especulación con la propiedad de recursos escasos o patentables, como las rentas petroleras, tecnológicas y financieras. Pero ahora regresa por sus fueros, impulsada por el renovado protagonismo económico de la actividad agropecuaria y la consecuente valorización de la tierra como su insoslayable soporte.



ampliar la frontera agrícola...

TODAS LAS DE PERDER

Y si la renta territorial crece y amenaza con dispararse catapultada por la Gran Crisis de escasez, habrá también que desempolvar las opciones a un gravoso sobrepago que saquea a toda la sociedad, incluyendo a los capitales no vinculados con el negocio agropecuario.

No es casual, entonces, que incluso en el discurso de los organismos multilaterales se ponga otra vez en la orden del día la intervención del Estado en la producción alimentaria. Además de que, como hace más de medio siglo, se insista de nuevo en la actualización tecnológica y económica de la producción campesina.

Y es que a diferencia del agronegocio proclive a pujar por el alza de los precios, el pequeño y mediano productor familiar que opera con lógica de subsistencia puede ser constreñido a trabajar en tierras marginales y cultivos poco rentables, es decir, con bajas o hasta nulas utilidades.

Además de que por sus saberes agroecológicos y manejo del policultivo, posee una casi milagrosa habilidad para sobreponerse a los desastres por siniestros naturales, sapiencia muy útil en tiempos de cambio climático donde lo único seguro es la incertidumbre. Y por si fuera poco, capaz de absorber con estrategias de diversificación de ingresos los gravosos tiempos muertos propios de la actividad agropecuaria.[1]

A primera vista parece que estamos ante dos estrategias excluyentes y confrontadas.

Se puede pensar que el discurso neocampesinista de los organismos multilaterales y la práctica acaparadora de tierras en que están enfrascados países, trasnacionales y fondos de inversión, apuntan en direcciones opuestas: en una se amplía el modelo esencialmente rentista, predador e insostenible propio de agricultura industrial basada en el monocultivo, los agroquímicos y las semillas transgénicas; en la segunda se expande una pequeña y mediana producción campesina diversificada fundada en la familia, la comunidad agraria y las empresas asociativas, que emplea tecnologías ambientalmente sostenibles y es respaldada por el Estado mediante políticas de fomento.

Sin embargo, más que ante vías alternas e incompatibles estamos ante la posibilidad de que se configure de nuevo un modelo de agricultura dual.

Un patrón agropecuario bimodal de inspiración desarrollista como el que fue impulsado en el subcontinente durante la segunda mitad del siglo XX promovido por la CEPAL, cobijado por la llamada Alianza para el Progreso y puesto en práctica mediante reformas agrarias, extensionismo agrícola y promoción del paquete tecnológico de la Revolución Verde.

Pero, pese al discurso entonces dominante a favor de la agricultura familiar, en realidad no se trataba de impulsar una vía propiamente campesina de desarrollo rural, sino de favorecer la expansión del agronegocio en tierras y cultivos de alta rentabilidad destinados a mercados globales, a la vez que en tierras marginales y cultivos menos rentables se impulsaba la agricultura pequeña y mediana dirigida principalmente a mercados nacionales o locales.

En un orden presidido por la acumulación de capital, la preservación y hasta el fomento de un sector campesino de la producción agropecuaria no es concesión política sino frío cálculo económico.

Está probado que la pequeña y mediana agricultura acotada a ciertos ámbitos de la producción puede ser funcional al gran dinero. Sus ventajas para el sistema radican en que tiene una inusitada capacidad para enfrentar la incertidumbre climática y económica, soporta las peores caídas de los precios, es capaz de seguir operando en condiciones de escasez y resulta particularmente eficiente cuando se trata de trabajar con recursos frágiles. Además de que el policultivo y la diversificación productiva permiten aprovechar íntegramente los recursos naturales y laborales de las familias. El modo campesino de producir es particularmente adecuado para operar en condiciones agroecológicas y económicas que serían inhóspitas para el agronegocio intensivo; ámbitos marginales donde las familias pueden, sin embargo, producir no sólo para el autoconsumo sino excedentes importantes de productos alimenticios y también mediante algún tipo de agricultura por contrato, materias primas dedicadas a la agroindustria y al agrocomercio globalizado.

Común hasta hace algunas décadas, un sector campesino como el descrito se encuentra siempre al borde de la ruina –pese a su tenaz resiliencia– debido a que lo descapitalizan los mecanismos de intercambio desigual en el mercado. Por ello su preservación estructural incumbe al Estado, que al fomentar la pequeña y

un campesino ubicado en tierras marginales...

mediana producción, sobre todo la alimentaria y de mercado interno, resuelve de manera barata y eficiente los riesgos económicos y sociopolíticos que para los sectores no agropecuarios del capital representa la carestía permanente de los alimentos.

En esencia, la funcionalidad de que junto al agronegocio operando en las tierras de mejor potencial y en los productos más atractivos, se preserve o reconstituya un sector campesino ubicado en tierras marginales y cultivos poco remunerativos, tiene su fundamento en la disparidad de productividades ocasionada por el carácter diverso y escaso de los recursos naturales necesarios en la agricultura. En el fondo del neocampesinismo conservador está la renta diferencial.[2]

Una agricultura dual o bimodal en la que los modernos agronegocios coexistan con campesinos tradicionales, es más favorable para todos que una ruralidad de la que se ha barrido por completo a los pequeños productores y a las comunidades. Pero es necesario reconocer que se trata de una dualidad asimétrica e injusta que reproduce el colonialismo interno.

Un modelo que ya fue enjuiciado hace 40 años por críticos del desarrollismo como Rodolfo Stavenhagen:

"Lo importante no es la existencia de dos 'sociedades' [...] sino las relaciones que existen entre [éstas]. Además, esas zonas 'arcaicas' son generalmente exportadoras de materias primas baratas, a los centros urbanos y al extranjero [...] Las regiones subdesarrolladas de nuestros países hacen las veces de colonias internas, y en vez de plantear la situación en los países de América Latina en términos de sociedad dual convendría plantearla en términos de colonialismo interno".[3]

Existe el riesgo de que se solidifique un ensamble vicioso de latifundismo arrendador que opera monocultivos intensivos dirigidos al mercado externo, con agricultura familiar que impulsa una producción de pequeña escala, diversificada y para el mercado interno. Una combinación perversa de agronegocios ecocidas y predadores con campesinos agroecológicos y sustentables. Un inicuo adefesio rural donde, en asimétrica simbiosis, coexistan grandes capitales gestionados globalmente, movidos por la ganancia, atentos al costo-beneficio y auspiciados por las megacorporaciones; con campesinos comunitarios gestionados desde el territorio, motivados por el buen vivir, respetuosos de *La Pachamama* y cobijados por la "cooperación".

Puede ser que el llamado de los organismos multilaterales a impulsar la pequeña y mediana producción sea sólo proclamativo o alimente un afluente apenas marginal dentro de la previsible expansión agropecuaria encabezada por las trasnacionales y el agronegocio. Pero una amenaza no menor es que se repita la historia y los campesinos sean uncidos de nuevo a un modelo modernizador presidido por la lógica del capital, como sucedió a mediados de la pasada centuria en América Latina. Vía que ya dejó claros sus límites y mostró sus costos.

El BM, el FMI y la FAO han dicho que el Estado debe impulsar la necesaria recuperación agropecuaria, poniendo énfasis en los pequeños y medianos productores. Pero la solución del problema alimentario y el avance hacia una sociedad económicamente más justa, no se logra sólo relanzando al llamado sector social de la producción, pues los resultados dependen de cómo éste se articule con la economía empresarial y con el sector público, agentes que por su naturaleza dominante tienden a subsumir, instrumentalizar y exprimir a los campesinos.

En el paradigma impulsado por la CEPAL durante la segunda mitad de la pasada centuria había espacio para la agricultura campesina productora de bienes de consumo dirigidos al mercado interno y de materias primas para la agroindustria y la exportación.

Pero su desarrollo estaba al servicio de la acumulación de capital industrial; sector estratégico al que debía aportar alimentos y materias primas baratos, al que tenía que transferir mano de obra ya formada y al que servía como mercado. Todo dentro de un esquema de modernización donde la industria se impone sobre la agricultura y la ciudad sobre el campo.

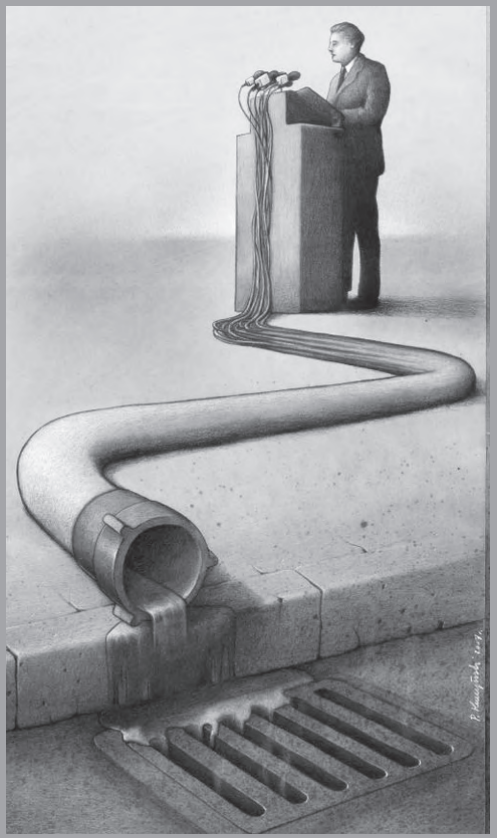
Promovido por los desarrollistas, el modelo fue criticado desde que se echó a andar. El análisis de Danilo Paz para el caso de Bolivia –país con un campesinado numeroso, saldo de la importante reforma agraria realizada a mediados del siglo XX– es representativo de los múltiples juicios críticos que entonces se formularon:

> "Esta articulación suponía siempre una transferencia de valor de las formas precapitalistas al modo de producción capitalista minero y secundariamente industrial. Los mecanismos principales de transferencia eran de dos tipos: por un lado, por medio del mercado proporcionando mercancías por debajo de su valor, lo que en definitiva permitía a los capitalistas mantener una inversión baja en capital variable y, por otro, mediante transferencias directas a otros sectores de la economía y al Estado capitalista".[4]

Rechazo, éste, que en el VII Congreso Nacional Campesino, de 1978, manifestaron también los propios agricultores bolivianos:

"Los trabajadores campesinos, con nuestro trabajo, hemos subvencionado a la economía de los centros urbanos. La intención de los proyectos productivos que impulsa el gobierno no es ayudar sinceramente al campesino sino quieren que produzcamos más y bien barato, para que los industriales ganen más dinero".[5]

La pequeña y mediana producción campesina mercantil ya fue impulsada en el pasado, pero con un modelo inicuo que no se debiera repetir. Y para evitarlo habrá que cambiar los paradigmas del desarrollo agropecuario. Mudanza que involucra conceptos más amplios y supone la revisión crítica del desarrollismo como ideología y de la propia noción de desarrollo.



la intención no es ayudar al campesino...

¿DESARROLLISTAS O BONNES VIVANTES?

El renovado protagonismo de los pequeños y medianos productores del campo como actores sociales y como posible vertiente de la recuperación agropecuaria, se inscribe en un curso de transformaciones cuyos viejos patrones desarrollistas están desahuciados. Sin embargo, desertado el "ismo", se mantienen vigentes los asuntos ambientales, técnicos, económicos, sociales, políticos y culturales que involucra el llamado desarrollo.

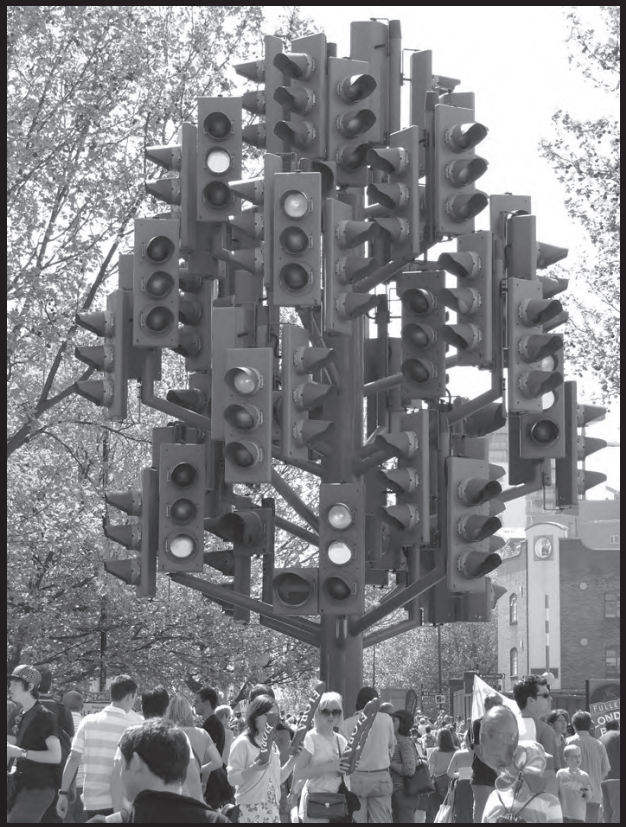
Las revoluciones en curso, tanto las de América Latina como las del norte de África y el Oriente Medio, se ubican en países donde hay extensos sectores social y económicamente marginados. Población que no podrá acceder a una vida digna sin algún tipo de crecimiento económico. Esto pone en la orden del día los grandes temas del desarrollo, pero en el contexto de una crítica radical a la ideología del desarrollismo y al concepto mismo de desarrollo,[1] una noción que por décadas llenamos de adjetivos: endógeno, integral, participativo, incluyente, sostenible, local, étnico, ecológico, con perspectiva de género, territorial, humano…, hasta que –empachado– por fin reventó.

El desarrollo como la vía que por fuerza debían seguir los pueblos demorados en su esfuerzo por sumarse al contingente de los desarrollados y arribar así a la anhelada modernidad, enfrenta el mismo descrédito que aqueja a la propia modernidad. Pero si ya no se sostiene como la estrategia que pretendía dotar de sentido progresivo a la historia de las naciones periféricas, una parte de sus conceptos, métodos y procedimientos sigue siendo herramienta imprescindible.

Empujado por una debacle epocal sin precedente que desestabilizó tanto al capitalismo como al socialismo, el pensamiento crítico está inmerso en debates de orden civilizatorio. Se discuten, como siempre, la injusticia, la dominación y cómo superarlas, pero desfondado el fetiche del progreso se reflexiona también respecto del sentido de la historia, sobre la necesidad de reconciliar al pasado con el futuro y de vincular al mito con la utopía, sobre el modo de erradicar la transistémica opresión patriarcal, acerca de la urgencia de replantear la insostenible relación sociedad-naturaleza, así como respecto de la pertinencia de redefinir los paradigmas científico-tecnológicos... En este escenario, y cuando vislumbramos futuros poscapitalistas inspirados en paradigmas premodernos como *Sumak kawsay*, las recetas desarrollistas resultan muy poco inspiradoras.

El crecimiento económico, la expansión de la infraestructura productiva, la ampliación de los servicios no son en modo alguno asuntos irrelevantes o superados, pero dejaron de ser temas sustantivos para ser tan sólo instrumentales, pasaron de ser fines a ser medios.

La eficacia de los instrumentos no es poca cosa cuando se vive en la penuria extrema y moviéndose entre el posibilismo y la utopía. Y los avances materiales pueden resultar decisivos a la hora en que los sujetos del cambio se toman un descanso para ponderar los resultados tangibles de su trajín contestatario. Pero ningún indicador de desarrollo puede suplantar el fervor colectivo que supone la multitudinaria construcción de la historia emprendida por los pueblos, ni puede ser dirigida por los tecnócratas del costo-beneficio la solidaria edificación material y espiritual de nuevas civilizaciones. No hay matrices insumo-producto que tengan como *out-put* la felicidad y el buen vivir.



relación sociedad-naturaleza...

La refundación de Ecuador y Bolivia como Estados plurinacionales, como naciones cuyo proyecto es el *Sumak kawsay* o *Suma qamaña*, como pueblos donde son protagónicos los movimientos sociales campesindios, como países cuyas Constituciones reconocen abierta o implícitamente los que llaman derechos de la naturaleza..., dramatizan la nueva perspectiva histórica latinoamericana. Rumbo y objetivos inéditos que, sin embargo, y para fines de planeación estatal, se concretan en modelos y suponen vastos planes de ingeniería social. O lo que es lo mismo: algún tipo de desarrollo. No el viejo paradigma de los desarrollistas sino un neodesarrollo posneoliberal o quizá un posdesarrollo poscapitalista donde los necesarios cálculos de factibilidad, rutas críticas y planes constructivos no suplanten a los actores, donde la economía se tenga presente pero no se imponga sobre la sociedad, donde las cosas no se monten sobre las personas...

En nuestra América son abundantes las aproximaciones intelectuales al paradigma del buen vivir y entre éstas hay diferentes puntos de vista y también amplias coincidencias. Quizá porque el tema de la relación virtuosa

con la naturaleza es clave para casi todos los autores, los conceptos más socorridos son armonía, equilibrio, plenitud, identidad, convivencia, reciprocidad, comunidad, diálogo... Enumeraciones de lo deseable entre las que, extrañamente, faltan casi por completo las entrañables nociones de justicia y libertad, omnipresentes en el discurso contestatario de otras latitudes y hasta hace pocos años dominantes también en las regiones andino-amazónicas de nuestro continente.[2]

Consecuentes con la tesis de que los derechos de la naturaleza están por encima de los derechos humanos,[3] algunos animadores del buen vivir parecen más preocupados por el saqueo de los bienes naturales que por la injusticia social, más alarmados por la privatización de tierras, aguas y seres vivos que por la generalizada conversión de las capacidades humanas en mercancía, más indignados –en fin– por la explotación de la naturaleza por obra de los hombres que por la explotación del hombre por el hombre.

saqueo de los bienes naturales...

En el extremo, algunos sostienen que es necesario "respetar a la mujer porque ella representa a La Pachamama",[4] de donde sería fácil desprender que su principal función es reproductiva y que la prevención o interrupción del embarazo es antinatural y reprensible. La naturalización del género ha sido cuestionada por muchos y muchas, entre otras por una ecofeminista tan pachamámica –o protopachamámica– como Barbara Holland-Cunz.[5]

En cuanto a la libertad, sospecho que su casi total abandono como valor expreso en los altermundismos andino amazónicos, se explica, en parte, porque ésta fue la bandera que la modernidad liberal alzó contra el viejo régimen, un orden de autoritarismo aristocrático pero también de comunidades agrarias y corporaciones artesanales que para sobrevivir constreñían la autodeterminación individual. Vista en perspectiva, la modernidad sólo desencadenó realmente al mercado y en casi todo lo demás resultó liberticida, razón por la cual los trabajadores rescataron la bandera y la volvieron anticapitalista.

Pienso, entonces, que el altermundismo será libertario o no será.

Y para ello habrá que lidiar también con un comunalismo –siempre acosado y por tanto entendiblemente defensivo– que pone por delante el sometimiento al colectivo y ve individualismo disolvente en cualquier reivindicación de la autodeterminación personal. Cuando en rigor lo individual debiera ser visto como el momento de la elección y de la libertad, que se materializa –por ejemplo– en la función deliberativa de las asambleas comunitarias, tiempo de insoslayable definición, primero *in pectore*, durante el cual el mandato anterior está en suspenso y aún no hay nuevo mandato.

La asunción personal de la libertad es mediación sin la cual el colectivo se marchita y muere.

El altermundismo ecuménico en el que creo está conformado por mito y utopía: mito de raíz precapitalista que aporta el componente comunal y solidario, utopía de visión poscapitalista que aporta el componente justiciero y libertario.

Los nuevos paradigmas, en particular los que tienen que ver con la relación industria-agricultura y ciudad-campo, no vendrán del socialismo real que estatizó las agroempresas de alto potencial dejando las tierras y cultivos marginales a los pequeños productores y las cooperativas. Pero tampoco del capitalismo, cuya irrealizable utopía consiste en deshacerse de los campesinos, industrializar la agricultura y suprimir de una vez por todas, el condicionamiento natural de la producción rural.

Y si la salida no está en el capitalismo ni en el socialismo, quizá sea prudente volver la vista a la racionalidad con que viven, trabajan y resisten los campesinos modernos y sus comunidades.

Es la suya una lógica socioeconómica inserta en el mercado y que, por tanto, ha incorporado el desdoblamiento por el que el valor de uso adquiere valor de cambio, pero que se resiste a interiorizar la inversión por la que el valor de cambio se impone sobre el valor de uso. Porque los campesinos no rechazan la posibilidad de obtener excedentes e incrementar su patrimonio, pero siguen produciendo para vivir bien y no sólo para ganar más.

Desplegando un sorprendente internacionalismo que los pone al día en la mundialización y con renovadas reivindicaciones ya no sólo referidas a la tierra y la producción agropecuaria sino también al territorio, la naturaleza, el género y el autogobierno, la ancestral resistencia campesina se renueva y actualiza.

D E S A R R O L
O B O N N E

Rescatar el campo –como se proponen hacerlo las comunidades agrarias, los pueblos originarios de hábitat rústico y los pequeños y medianos agricultores organizados–, es frenar y revertir la desruralización que el capitalismo ha impulsado desde siempre. Y es que no porque el PIB agropecuario disminuya en términos relativos debe concluirse que puede haber sociedades que ya no estén sustentadas en el agro. Peligroso espejismo que al atender sólo al valor de cambio y no al valor de uso, oculta las aportaciones no directamente económicas de lo rural.

Y rescatar lo rural significa buscar una nueva y más justa relación entre lo citadino y lo agreste a contrapelo de la ancestral y transistémica manía de desarrollar la ciudad a costillas del campo.

Poner en el centro la preservación del mundo humano y el mundo natural, históricamente erosionados por la implacable codicia del gran dinero –como plantean con insistencia los campesinos– supone reconocer que tierras, aguas, biodiversidad, saberes y cultura no son mercancías sino bienes colectivos, al tiempo que se impulsa una conversión agroecológica orientada a la sustentabilidad social y natural. Mudanza que deberá desarrollar paradigmas alternos y desmarcarse de los patrones científico-tecnológicos predadores impuestos desde la primera revolución industrial.

volver la vista a los campesinos...

L I S T A S
S V I V A N T E S ?

Reconocer el derecho a la alimentación y el derecho al trabajo como cuestiones inseparables dado que ni la comida ni el empleo pueden ser dejados a los designios del mercado, es una reivindicación esgrimida tanto por quienes laboran en el campo como por quienes lo hacen en la ciudad, cuyo cumplimiento exige recuperar la soberanía alimentaria y la soberanía laboral extraviadas en los delirios de la globalización salvaje.

Impulsar una economía solidaria y un mercado equitativo –como lo hace la gente del campo junto con otros muchos productores y consumidores– es ponerle apellidos morales a conceptos desalmados y en principio ajenos a toda consideración justiciera, en un subversivo oxímoron que apunta a la necesidad de revertir el infausto revolcón histórico por el que la economía se impuso sobre la sociedad, el valor de cambio sobre el valor de uso y las cosas sobre los seres humanos.

Levantar las banderas de la autogestión económico-social, pero también las de la autodeterminación política de los grupos identitarios –como lo han hecho, entre otros, los pueblos originarios, afrodecendientes y mestizos de los hoy Estados plurinacionales de Ecuador y Bolivia– es confrontarse con Adam Smith pero también con Thomas Hobbes, desmarcándose tanto de la "mano invisible" del mercado como de los dictados "humanistas" del Leviatán liberal.

Proclamar el buen vivir como opción a un progreso y un desarrollo que incumplieron sus promesas –como lo hacen quienes en el mundo andino recuperan el *Sumak kawsay* o el *Suma qamaña* de sus ancestros– es la más reciente herejía campesindia. No la última.

Estas y otras alternativas rústicas, permiten avizorar algunos de los rasgos que sin duda habrá de tener el futuro que soñamos. Altermundismo que en algunos es pura lucubración de cubículo mientras en el mundo rural es espacio de resistencia, es realidad en construcción, **es utopía hecha a mano**.

utopía hecha a mano

En las crisis las sociedades muestran de qué están hechas. En las crisis los órdenes civilizatorios exhiben sus inconsistencias profundas. En las crisis se condensan décadas o centurias de historia y se hacen patentes tensiones acumuladas antes ocultas. En las crisis las tendencias de larga duración se muestran en la cuenta corta y lo estructural deviene coyuntural. En las crisis se exacerban las contradicciones y los actores sociales se definen. Las crisis son situaciones límite que nos convocan a elegir, momentos de inflexión y encrucijada que nos llaman a tomar partido.

No hagamos como que la virgen nos habla.

Si el amor no nos une, que nos una el espanto. Escuchemos la profecía de Immanuel Wallerstein: "El colapso de la economía-mundo capitalista podría conducir a un sistema-mundo peor que el que ahora existe".

Notas

Especulación o escasez, falso dilema

1. Jerry Mander (editor), *Manifesto on Global Economic Transitions*, Global Proyect on Economic Transitions, septiembre de 2007.

2. Susana González, "La especulación no es la causa de alimentos caros: De Mateo", México, *La Jornada*, 6 de junio de 2011.

3. Jacques Diouf, "La volatilidad de los precios y las crisis alimentarias", México, *La Jornada*, 30 de enero de 2011.

4. AFP, Reuters, "Mil millones de personas en el umbral del hambre: FAO", México, *La Jornada*, 4 de enero de 2012.

5. Entrevista a Michel Barnier, México, *La Jornada*, 28 de enero de 2011.

6. Blanca Rubio, "El declive del orden agroalimentario global y la crisis alimentaria", en *México en la crisis alimentaria global*, México, Fundación Heberto Castillo Martínez, 2009, p. 47.

7. Vicent Boix, *Ocho mitos sobre la crisis alimentaria actual. Con el mercado hemos topado, amigo Sancho* [http://alainet.org/active/46392].

8. Susana González, "Especuladores causantes de la recesión provocan alza de precios de los alimentos", México, *La Jornada*, 15 de mayo de 2011.

9. Vicent Boix, *Ocho mitos...*, *op. cit*.

10. Alejandro Nadal, "Crisis alimentaria y crisis financiera", en *México en la crisis alimentaria global*, México, Fundación Heberto Castillo Martínez, 2009, p. 15.

11. Olivier de Schutter, "Contra el hambre: invertir en los pobres" (entrevista), México, *La Jornada del Campo*, núm. 24, 12 de septiembre de 2009, p. 4.

12. Vicent Boix, *Ocho mitos...*, *op. cit*.

13. Immanuel Wallerstein, "El Foro Social Mundial, Egipto y la transformación", México, *La Jornada*, 26 de febrero de 2011.

La cuestión alimentaria, emblema de la debacle

1. Armando Bartra, "Fuego nuevo. Paradigmas de repuesto para el fin de un ciclo histórico" (*Veredas. Revista del pensamiento sociológico*, núm. 18, primer semestre de 2009, México, UAM-Xochimilco, pp. 7-38); *Tomarse la libertad*... (*op. cit*.); "Tiempos turbulentos" (*Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, núm. 63, mayo-agosto de 2010, México, UAM-Xochimilco, pp. 91-122).

2. Karl Polanyi, *La gran transformación*, México, Casa Juan Pablos, 2004, pp. 59-165.

3. Blanca Rubio, "El declive del orden...", *op. cit*., p. 41.

4. Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, México, REI, 1994, p. 30.

5. Witold Kula, *Problemas y métodos de la historia económica*, España, Ediciones Península, 1974, p. 528.

6. *Ibid*, p. 529.

7. *Idem*.

8. Fenand Braudel, "Le Méditerranée" (citado por Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía mundo europea en el siglo XVI*, México, Siglo XXI Editores, 1979, p. 309).

Crisis y revolución

1. Armando Bartra, "De viejas y nuevas reformas agrarias. Hacia una cartografía del cambio rural para el fin del milenio", en *Cuadernos Agrarios*, Nueva Época, núm. 17-18, México, 1999, p. 210.

2. *Ibid*, p. 207.

3. AFP, Reuters, "Mil millones de personas en el umbral del hambre: FAO", México, *La Jornada*, 2 de enero de 2012.

4. Jacques Diouf, "La volatilidad de los precios y las crisis alimentarias", México, *La Jornada*, 30 de enero de 2011.

5. Fernando Huanacuni Mamani, *Vivir bien/ buen vivir. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales*, La Paz, Instituto Internacional de Integración, 2010, pp. 43-44.

Neocampesinismo conservador

1. Banco Mundial, *World Development Report*, 2008.

2. *Idem*.

3. Patricia Grogg, "Agricultura sostenible en suburbios de Cuba" (envío electrónico de Pedro Gellert, 3 de mayo de 2010), en Carlos Fernández Vega, "México SA", *La Jornada,* 10 de octubre de 2011.

Capitalismo rentista

1. *Informe de la Fundación GRAIN, ¿Se adueñan de la tierra?*

2. Gustavo Duch Guillot, "No es (sólo) China", México, *La Jornada,* 17 de julio de 2011.

3. Samir Amin, *La acumulación a escala mundial. Crítica de la teoría del subdesarrollo*, Madrid, Siglo XXI Editores, 1974, pp. 11-13.

4. David Harvey, "El "nuevo" imperialismo: acumulación por desposesión", *Socialist Register*, 2004, pp. 112-113.

5. Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1972, p. 40.

6. *Ibid*., p. 384.

7. *Idem*.

8. *Ibid*., pp. 40-41.

9. *Idem*.

10. José Antonio Rojas Nieto, "El precio de los productos primarios", México, *La Jornada,* 1 de febrero de 2011.

11. *Idem*.

12. David Ricardo, *Principios de economía política y tributación*, México, FCE, 1959, p. 70.

Todas las de perder

1. Armando Bartra, *El capital en su laberinto. De la renta de la tierra a la renta de la vida*, México, UACM / CEDRSSA / Ítaca, 2006, pp. 120-123.

2. *Ibid*., pp. 100-104.

3. Rodolfo Stavenhagen, *Sociología y subdesarrollo*, México, Nuestro Tiempo, 1972, p. 20.

4. Danilo Paz, *Estructura agraria boliviana*, La Paz, Editorial Popular, 1983, pp. 58-59.

5. Silvia Rivera Cusicanqui, *"Oprimidos pero no vencidos", luchas del campesinado aymara y quechua de Bolivia* (*1900-1980*), Ginebra, UNRISD, 1986, pp. 187-190.

Desarrollistas o bonnes vivantes

1. Arturo Escobar, *La invención del tercer mundo: construcción y reconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Editorial Norma, 1996.

2. Para una versión ecuatoriana, véase Alberto Acosta y Esperanza Martínez (comps.), *El buen vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2009; para una visión boliviana, véase Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?,* La Paz, CIDES-UMSA, 2011.

3. Rafael Puente, "Vivir bien y descolonización", en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, *op. cit*., pp. 366-368.

4. Shirley Gamboa *et al.,* "Vivir bien: un desafío viable para nuestras sociedades", en Ivonne Farah y Luciano Vasapollo (coords.), *Vivir bien: ¿paradigma no capitalista?*, *op. cit*., p. 371.

5. Barbara Holland-Cunz, *Ecofeminismos*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1994, pp. 67-68.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD XOCHIMILCO División de Ciencias Sociales y Humanidades

HAMBRE

ARMANDO BARTRA

DOS MIRADAS A LA CRISIS DE LA MODERNIDAD