

*Parezco desprovisto de todo
Parezco ignorante,
Parezco abandonado, sin objetivo, sin techo*

*La multitud se ocupa
En acrecentar sus bienes*

*Yo solo no poseo nada...
Mis harapos esconden
La riqueza más grande*

*... Soy el hijo
De la Madre universal
El hijo del Tao.*

LAO-TSEU¹

*Ten cuidado, es el instante donde se rompen los diques
Es el instante que escapa al fluir de los tiempos
Donde se juega una aurora contra un nacimiento*

*Hilvana la campiña
Como un relámpago*

*Derrama tus manos
Sobre un rostro sin razón
Conoce lo que no es como tu imagen
Duda de tí
Conoce la tierra de tu corazón
Que germina el fuego que te quema*

*Que tu ojo florezca
Luz.*

PAUL ÉLUARD²

¹ *Tao-tô-king, Le livre de la voie et de la vertu*, Paris, Jean de Bonnot, 1997.

² Paul Eluard / Man Ray, *Les Mains libres*, Paris, Gallimard, 1947.

PREFACIO

Nunca antes, en el curso de la historia, palabras y conceptos clave, cuyo sentido ha resultado más o menos claro durante generaciones, habían cambiado de significado en tan poco tiempo. Entre ellas, tres tocan de cerca los temas de este libro, son las palabras *Estado*, *pueblo* y *revolución*. Las tres han padecido ya un prolongado deslizamiento de sentido y siguen todavía ahora cambiando aún más.

El *Estado* ha dejado de ser una entidad soberana históricamente constituida para transformarse en un conjunto de dispositivos y de instrumentos de poder cuyo origen se encuentra a menudo *en otro lado*: en un mercado anónimo, con una acción invisible y extraterritorial, cuyo funcionamiento y control escapan cada vez más a aquéllos que lo padecen y sea cuál sea su poder o sus medios de defensa innata. Por su parte, el *pueblo*, tradicionalmente compuesto sobre todo por “pobres”, fue reconceptualizado por las élites de los últimos siglos como una categoría de abajo, aunque permaneciendo por sí misma portadora de un sueño de dominar un día su destino. Hoy, sin embargo, la palabra *pueblo* designa un conjunto de ciudadanos en principio iguales, dotados de derechos inscritos en la mayoría de las constituciones. El “pueblo” es llamado soberano en tanto que es susceptible en principio de *tomar el poder* por el proceso electoral. No obstante, la práctica muestra que, incluso tras unas elecciones técnicamente libres, el “pueblo” acaba por someterse a aquéllos que logran venderle mejor su mercancía. En cuanto a las *revoluciones* que, durante dos siglos después de la Revolución francesa, habían sido percibidas por muchos pobres y otras víctimas de la tiranía como el último medio de recobrar sus libertades, en rara ocasión han mantenido sus promesas más allá de cortos mañanas de cantos y de fiestas. Recién nacidas, estas revoluciones se vieron desviadas, desnaturalizadas desde el interior para servir a nuevas generaciones de amos que diferían principalmente de los antiguos amos por su capacidad de hablar la *nueva lengua (novlangue)* de los poderes nuevamente implementados.

Después de más de dos siglos de “progresos espectaculares” y de revoluciones sociales, económicas y tecnológicas que parecían permitir a los “pobres” de todas las sociedades adquirir el derecho a su “parte natural” en la gran distribución de la abundancia prometida por la modernidad, el mundo experimenta contrastes y tensiones que lo desgarran y lo estiran en todas las direcciones. Ha llegado a ser banal repetir: ¡Nunca los humanos en cualquier categoría social a la que perteneciesen, han vivido situaciones tan precarias y trágicas como las que caracterizan el mundo hoy, pese a que los “progresos” en todos los campos de la ciencia, de la técnica y de la economía sobrepasan todo lo que se hubiera podido jamás imaginar!

¿Dónde estaban los pobres durante todos estos cambios de “regímenes” y de juegos de “poder”? ¿Cómo se manifestaba su *potencia*, esa *potencia de actuar* que Spinoza denominaba *potentia*? ¿No ha sido a menudo contrariada, incluso aplastada por los nuevos pudientes y los hombres de poder? ¿Peor, no ha sido a su vez afectada por las ilusiones que acompañaban el progreso como su sombra y por su consecuencia, la triste *servidumbre voluntaria*, que habría siempre sido la fuente de los poderes de la famosa tríada del tirano, del cura y del esclavo?

Nos parece que el tiempo de pensar de otra manera ha llegado. Hay mucho que aprender de la ética de vida propia de los pobres, de lo que Gilles Deleuze llamó los *devenires minoritarios*. Es urgente repensar el lugar de estos devenires, de sus posibilidades de florecimiento y, a la luz de estas posibilidades a menudo negadas, buscar las causas profundas de las tragedias y aporías en las que nos hemos dejado encerrar.

Algunos autores que nos han inspirado consideran – y nuestra experiencia lo confirma – que cuando esos devenires minoritarios llegan a conciliar la fuerza natural de los deseos y la razón, llegan a ser parecidos a granos de polen capaces de diseminar su potencia y fecundar a otros que encuentran en el camino. Más que en las mayorías masificadas, nosotros ponemos nuestras esperanzas en estas *multitudes* de devenires minoritarios que, al decir de Deleuze, “son todo el mundo” y se enriquecen mutuamente en sus encuentros. Y, como él, nosotros ponemos nuestras esperanzas en los *procesos*, más que en las instituciones que se erigen como la liberación de los pobres, o en las campañas de ayuda a los pobres, o incluso en las revoluciones programadas por los revolucionarios profesionales. Deleuze escribía: “Estos procesos operan en “multiplicidades” concretas, es la multiplicidad el verdadero elemento donde algo sucede. Son las multiplicidades las que pueblan el campo de inmanencia, un poco como las tribus pueblan el desierto sin que éste deje de ser un desierto³”. Y, en estas multiplicidades concretas, “los procesos son los devenires, y éstos no se juzgan según el resultado que los termine, sino según la calidad de sus recorridos y la potencia de su continuación⁴.”

Dicho esto, nosotros no pretendemos eliminar del campo de los procesos a aquéllos que desembocarían en los grandes fuegos artificiales de las Revoluciones con una R

³ Gilles Deleuze, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 199.

⁴ *Ibid.*, p.200.

mayúscula, puesto que toda revolución que explota representa también un tiempo de estos *devenires*, un tiempo que tiene su lugar en el juego inmanente de las fuerzas presentes, además de que las armas de combate o de subversión de las cuales disponen las víctimas de la violencia son rara vez elegidas por ellas, sino que son aquéllas que llegan a procurarse o a constituirse en los diversos momentos de sus recorridos imprevisibles. Nosotros pensamos que las revoluciones programadas por los revolucionarios profesionales cambian totalmente de naturaleza en el momento en que su falsa trascendencia ideológica destruye o corrompe la inmanencia del proceso. Y caen en la violencia o – algo que no es más que aparentemente contradictorio – en campañas de “ayuda” a los pobres, incluso en cruzadas de erradicación de la pobreza.

No puede existir, para nosotros, una “receta general” para “ayudar a los pobres”. El respeto a los pobres y a su potencia nos impone más bien, como a Spinoza, el “pulir nuestros lentes” sin cesar, para ver mejor, en todas partes y en cualquier momento, lo que puede permitir a los devenires minoritarios y revolucionarios comprender las relaciones de fuerza presentes. Comprender, al mismo tiempo, la naturaleza exacta de los sistemas de corrupción, de destrucción, pero también de seducción de los que disponen las sociedades de mercado, así como las fisuras y las contradicciones que los minan desde el interior. En el momento en que estos sistemas han conseguido hoy una fuerza sin precedente, se hace cierto también que “esta máquina abstracta con sus disfunciones, no es más infalible que los Estados nacionales que no llegan a regularlos en su propio territorio o de un territorio a otro⁵.”

En resumen, eso que nosotros llamamos la *potencia de los pobres* se expresa en los devenires “minoritarios” y “revolucionarios” que la encarnan, más que en las “soluciones” propuestas por los “expertos” de izquierda o de derecha que se proponen, ya sea “concientizarlos” en las ideologías de su elección, ya sea aplicarles una forma de “ayuda” supuestamente necesaria para “superar su retraso” en relación a los ricos.

En un mundo cada vez más opaco y peligroso, es importante escuchar y seguir esos devenires “minoritarios” en su combate cotidiano por un mundo digno de *todos* los humanos. Máxime cuando el sistema dominante que persigue agregarlos en una “mayoría” abstracta, está igualmente lejos de ser tan inevitable e “intocable” como busca hacerlo creer. En fin, que los individuos que busca el sistema subyugar y

⁵ Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Dialogues*, Paris, Champs/Flammarion, 1996, p. 175.

volverlos impotentes tienen cada vez menos razones para resignarse a tomar lo que les es dado con el objeto de evitar lo peor.

Este libro toma así el contrapíe de las ideas que están en la base de esta impotencia inducida. Bajo sus diversos nombres (mercado, desarrollo, progreso tecnológico, lo que queda de los Estados-nación), el sistema dominante parece ser un “devorador de hombres”, retomando una expresión de André Glucksmann. Su supervivencia depende de los cientos de miles de *devenires minoritarios* que él devora, desvía y conduce hacia sus molinos. Los “problemas”, aporías y callejones sin salida engendrados por su funcionamiento pueden recibir “soluciones” aparentes de corta duración. Con cada una de ellas, la transformación de las multitudes de *devenires minoritarios* –de los cuales usted y nosotros formamos parte– en *transgénicos* programados para un crecimiento del PNB, avanzará un grado. Esta *hybris*, esta ambición y este orgullo desmesurados del sistema dominante no pueden más que tropezarse, a la larga, con verdaderos *teoremas de imposibilidad* que parecerán su *némesis*. Es importante cultivar la esperanza más allá de este parón al orgullo y la desmesura, y que los granos de polen de vidas actualmente trapeadas debido a su integración sistémica se liberen y, con sus *encuentros*, restauren la condición humana en el sentido de la proporción justa. Esta esperanza, aparentemente a contracorriente y en el campo de lo *posible*, no será más que porque la *potencia de los pobres*, como bien había visto Spinoza, tiene que ver con su *esencia*, que permanece como atributo de esta Substancia *sui causa* que él llama *Deus sive Natura* (Dios o Naturaleza).

Los caminos de todos los *devenires minoritarios*, en particular de sus elementos más fragilizados, se revelan cada vez más resbaladizos, peligrosos y desconcertantes. Pero las briznas de hierba que crecen en los bordes siguen renaciendo con más fuerza para abrirse todavía a la esperanza. Meditando sobre un dibujo de Man Ray, Paul Eluard escuchaba a las briznas de hierba decir: “Siempre el deseo, no la necesidad... Hay más maravillas en una mano tendida, ávida, que en todo lo que nos separa de lo que amamos. No dejemos de perfeccionar, embellecer lo que se nos opone⁶”.

Los pobres, que las sociedades de mercado han empujado a las diferentes formas modernas de la miseria, sobrepasan ya en número los cuatro mil millones de mujeres y hombres que viven con menos de dos dólares por día. Tratarlos como billetes de banco cada vez más devaluados para pedir a la economía que los revalorice, no hace más que

⁶ Paul Eluard / Man Ray, *Ibid.*

agravar la miseria que amenaza a las dos categorías del proletariado – de penuria y de abundancia– que, según Jacques Ellul, componen la otra cara de la modernidad. Se trata más bien de escucharlos, de abrirse a ellos, de comprender su lenguaje, de amarlos y confiar en su potencia de pobre, para que un día, quizás, los pueblos que vengan puedan finalmente redescubrir la feliz libertad de la pobreza elegida.

A MANERA DE INTRODUCCIÓN

La Historia moderna, desde el punto de vista de los vencidos de esta guerra, no ha sido todavía escrita. Hasta aquí prevalecía en los textos la convicción de que había sido llevada para ayudar a los pobres a “progresar”. Estos textos estaban escritos desde el punto de vista de los vencedores. Los historiadores marxistas no son generalmente menos ciegos a los valores que fueron destruidos que sus colegas burgueses, liberales o cristianos. En cuanto a los historiadores economistas, toman por lo general, como punto de partida de sus investigaciones, categorías que reflejan la conclusión preestablecida de que la escasez, definida por el deseo mimético, es la condición humana por excelencia.

IVAN ILLICH⁷

¡Hasta que los leones no tengan sus propios historiadores, los historiadores de caza glorificarán siempre a los cazadores!

Proverbio africano,
Recogido por John Berger⁸

JEAN ROBERT. – El argumento de *Quand la misère chasse la pauvreté*⁹ era simple, fuerte y, en la época, sorprendente: durante miles de años, la pobreza era, para el “común de los mortales”, un modo de vida simple y convivial que había permitido a la vez vivir en una dignidad relativa y combatir la miseria. A fuerza de denigrar y combatir este modo de vida y de quererlo reemplazar por otro, basado en las necesidades socialmente creadas, la economía moderna ha acabado por condenar a la inmensa mayoría de los humanos a una miseria sin precedentes. Hoy te planteas la pregunta siguiente: ¿la miseria ha sido capaz de “cazar a la pobreza”, y con ella a los modos de subsistencia que, hasta el alba de la modernidad, permitieron a los pobres vivir dignamente; expropiados de su capacidad de subsistencia en nombre de un utópico enriquecimiento, éstos últimos serán capaces de reencontrar en ellos la fuerza para obstaculizar la miseria?

⁷ Iván Illich, *El trabajo fantasma*, en *Obras reunidas*, México, FCE, 2008, Vol II, pp. 43-177.

⁸ Proverbio utilizado por John Berger, en el curso de su intervención en el Coloquio de San Cristóbal de las Casas (del 16 de diciembre de 2007) en México, presidido por el Subcomandante Marcos (<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/comision-sexta/859>).

⁹ Majid Rahnema, Paris/ Arles, Fayard / Actes Sud, 2003; Babel n. 660 (*Cuando la miseria expulsa a la pobreza*).

Hace más de treinta y cinco años que, gracias a Iván Illich, nos conocimos en Cuernavaca. Desde entonces, hemos tenido muchas ocasiones de vernos los dos o con varios amigos, por ejemplo, los de Illich que participaron en la publicación del *Diccionario del desarrollo*¹⁰, para discutir diferentes aspectos de este concepto imposible de definir que es el de la pobreza. Pero ahora que me has sugerido que reflexionemos juntos sobre los diferentes aspectos de esta cuestión, y en el momento de meternos seriamente manos a la obra, me gustaría comenzar planteándote algunas preguntas personales. Según lo que yo sé de ti, de tus orígenes y del medio en el que creciste y trabajaste, podríamos haber imaginado que estarías del lado de las gentes de poder más que de los “pobres”. ¿Me podrías explicar en pocas palabras las razones que te atrajeron hacia el mundo de los pobres?

MAJID RAHNEMA. – Si lo debiese explicar en pocas palabras, por un gran número de razones personales, he tenido la suerte desde mi más tierna juventud de encontrarme con gentes que vivían con muy pocos haberes materiales, pero que me han revelado todas las riquezas de un bien-estar hecho de simplicidad y de alegría compartida. Y cuanto más profundizaba en los medios bienestantes que componían mi entorno profesional, más descubría el contraste entre la plenitud simple de algunos y la pesadez vacía de aquéllos que buscaban impresionarme con sus “riquezas”. Todavía no había descubierto a Spinoza para poder formular lo que me hizo comprender más tarde: que la alegría y la felicidad de vivir que me atraían en las gentes que amaba provenían sobre todo del estado de su potencia, esta fuerza indestructible que cada ser humano tiene de su Dios o Naturaleza y de la cual él es el atributo. Y que esta potencia no tiene nada que ver con el dinero o la posición social de un individuo, solamente con su capacidad natural de siempre dejar a la razón guiar su deseo. Y cuanto más avanzaba en esta convicción, más me daba cuenta de lo que todos nosotros, yo también y en primer lugar, *perdíamos* cada vez que un ser humano es disminuido en su fuerza potencial de aportar más felicidad y belleza al mundo que nos es común.

¹⁰ *The Development Dictionary*, editado por Wolfgang Sachs, fue publicado por primera vez en 1992, por Zed Books en Londres. La idea inicial vino de una reunión de amigos que alrededor de Iván Illich se propusieron participar en una conversación, tan amistosa como “radical”, alrededor de algunos temas mayores de la época sobre los cuales la idea de *desarrollo* se había basado para colonizar los espíritus, tales como, por ejemplo, la pobreza, la participación, la ciencia, la producción, el progreso. Las ediciones Paragon anunciaron la publicación de una traducción francesa del libro, bajo el título *Les Mots toxiques*.

Es por esta razón que siempre me ha costado responder a una pregunta que, en efecto, me han planteado a menudo en la vida, a saber: ¿He sido yo mismo pobre? Como si estar corto de dinero o sentir la precariedad o el hambre en tu carne fueran las únicas condiciones que te permiten comprender los sufrimientos o las tristezas de tu prójimo.

J.R. – ¿Qué otras razones de orden personal o intelectual te habrían llevado a interesarte en la cuestión de la pobreza?

M.R. – Debo confesarte que, el hecho de no haber sentido nunca hambre o sufrido por faltas materiales agudas, en alguna ocasión me ha perturbado de otra manera. Durante mucho tiempo, por ejemplo, me preguntaba: “¿Quién eres tú que nunca has pasado hambre para hablar de los pobres?” Pero rápido acabé por establecer una distinción de la que no me he separado entre “hablar de los pobres” y “hablar en nombre de los pobres”, como pretenden a menudo hacerlo los ricos bienintencionados. Y ahí he trazado muy pronto una línea: hablar en nombre de los pobres, es decir, sustituir con mi voz la suya, nunca. Pero escucharles, pedir que se les escuche, incluso hacer callar, con el fin de que ellos puedan expresarse, los rumores que acompañan como chirridos toda máquina de poder, sí.

Volviendo ahora a tu pregunta sobre las razones personales que me han empujado a interesarme en el destino de los pobres, sobre el plano intelectual pero también ético, es un señalamiento de Iván Illich lo que me ayudó a encontrar el buen camino. Es él, en efecto, quien me ha hecho comprender un día que la historia de los tiempos modernos se identifica en verdad con aquella de los vencedores – escrita por ellos y para ellos –, de conquistas, de guerras coloniales, de progreso y, hoy, de desarrollo económico. El me enseñó cómo esta actitud había, en realidad, impedido a las personas mejor intencionadas ver el mundo tal y como es. Y cómo todo lo que yo había aprendido que valiese, en mi vida, provenía de los momentos donde había intentado identificarme con las gentes de las cuales yo hablaba, más que con aquéllos que hablaban en su nombre con una falsa autoridad. De hecho, es sobre todo después de mi dimisión del gobierno donde era ministro de Enseñanza superior de Irán y mi implicación en un proyecto de “desarrollo participativo” – en el Lorestán iraní – que mis intereses fueron cada vez más llevados al deseo de comprender y quizás de escribir un día, a mi modo, la historia de todo lo que me apasionaba y escribirla en la *óptica* de los vencidos más que en la de los vencedores, de la de los leones más que de la de los cazadores. Y de golpe mis dudas se disiparon: es prestando mi voz y mi pluma a esta historia como podía dar un servicio.

Forzosamente debí reconocer que tanto los historiadores marxistas – que siempre me habían hasta el momento fascinado – como aquéllos que se defendían de serlo habían siempre sido, sin a menudo darse cuenta, íntimamente colonizados por la visión de los vencedores. Que el “enemigo íntimo” del cual habla mi amigo Ashis Nandy¹¹, se había instalado en su inconsciente. Habría que, según ellos, iluminar a los pobres, abrirles los ojos, “concientizarlos” y educarlos, ponerlos bajo el régimen y el amparo de las élites económico-pedagógicas o revolucionarias, meterlos en el kolhoze, en rehabilitación social o... peor, en campos de concentración. ¿Escucharlos? Rara vez. Y esto también me permitió ver que cuando un historiador, un economista o un sociólogo, busca ver las cosas por el otro lado del lente, es marginado como E.P. Thompson o... ejecutado como Tchayanov.

De golpe, he comprendido igualmente porqué todos esos grandes amigos de los pobres, entre los cuales está Iván Illich, nunca se propusieron por objetivo “ayudar” o, peor, “salvar” a los pobres. Era más bien en los gestos de respeto y de comprensión hacia los pobres, en la alegría austera de la búsqueda de la verdad y de eso que Iván Illich llamaba la *sobria ebrietas*, que encontraban el mejor medio de apelar a su potencia de actuar.

J.R. – Cinco años han pasado desde la publicación de tu último libro. Y ocho años desde el famoso informe del Banco mundial sobre el estado de los pobres en el inicio del tercer milenio. ¿Qué podríamos decir hoy que fuera útil a los pobres? ¿O que nos permitiera comprenderles mejor en un mundo que les es cada vez más hostil?

M.R. – En el plano de los hechos, puede que informes optimistas, producidos por las grandes instituciones de ayuda a los pobres y sus expertos, muestren con cifras que la renta individual de sus pobres ha efectivamente aumentado, como consecuencia del crecimiento rápido de la economía en países como China e India. Esto no significa, sin embargo, que la vieja tríada del tirano, del cura y del esclavo haya dejado su influencia sobre la condición de los pobres. Con esta diferencia: ahora los roles del “tirano” y del “cura” son interpretados por el mercado y sus ideólogos, y el del esclavo por su cliente-elector-contribuyente a quien los economistas, educadores y propagandistas se encargan de hacer creer que la dignidad del salario ha transmutado a los antiguos esclavos en

¹¹ Ashis Nandy, *The Intimate Enemy. Law and Recovery of Self under Colonialism*, Bombay, Oxford University Press, 1987.

ciudadanos modernos y libres, en principio todos elegibles a las más altas responsabilidades, quien presidente general, quien multimillonario, quien jefe de Estado con el tren de vida digno de los reyes del pasado.

Es más, la lucha contra la pobreza es utilizada casi por todas partes como una pantalla de humo que sirve para desviar la atención de sus causas múltiples y de su extensión sin precedente. Más de la mitad de la humanidad, esto es, cerca de cuatro mil millones de seres humano sobre 6.7 miles de millones, se encuentran todavía forzados a cambiar su fuerza de trabajo y su potencia de actuar contra un salario cada vez menos suficiente para satisfacer sus nuevas necesidades “fabricadas”. Y es entonces cuando sus gobernantes encuentran natural gastar cerca de 1,400 miles de millones de dólares por año en armamentos y sus financieros más de 450 miles de millones en publicidad¹². Según el año, las cifras varían pero hacia el lado malo. Me parece entonces necesario tener una visión más general, más “filosófica” de la situación y, sobre todo, no separar los efectos económicos de esta catástrofe de sus causas sociales, políticas, etc.

Me parece igualmente importante mostrar cómo una visión llamada “moderna” del confort y de las necesidades del individuo, hábilmente manipulada y propagada por el capitalismo globalizado, y esto en nombre de la libertad – la expresión economía liberal siendo ahora un sinónimo de “economía capitalista” – y del mayor dominio de la ciencia, de la tecnología y de la producción económica, se ha convertido, paradójicamente, en una de las causas principales de las pérdidas padecidas por la

¹² Según el último informe sobre el progreso de los gastos militares en el mundo del Instituto internacional de investigación por la paz de Estocolmo (SIPRI), publicado el lunes 9 de junio de 2008, los gastos militares globales habrían alcanzado la cifra de 1.339 miles de millones de dólares en 2007, lo que corresponde a unos 202 dólares por habitante del planeta, es decir, un aumento del 6 % para el año 2007 y de un 45 % desde 1998. Ocho países poseen 10.200 cabezas nucleares, 25.000 si contamos las cabezas no activadas. Comentando estas cifras, el periódico *Le Monde* del 11 de junio de 2008 anota que los gastos militares americanos han aumentado en un 59 % desde el 2001 (lo que representa un 45 % del total mundial para el año 2007), esto es un monto sin equivalente desde la Segunda Guerra mundial. “Esta progresión mundial, añade finalmente *Le Monde*, hace a algunos felices: los cien primeros productores de armamentos han realizado una cifra de negocios de 315 mil millones de dólares en el 2006, esto es una progresión de un 9 % frente al año precedente. 41 empresas americanas han realizado un 63 % de esta cifra de negocios, contra un 29 % en relación a las 34 primeras empresas europeas”. Según un estudio publicado por el Instituto audiovisual y de telecomunicaciones en Europa (Idate), las inversiones publicitarias han aumentado en 304 miles de millones de euros en 2007. El estudio subraya que, si bien la prensa y la televisión dominan todavía el mercado, Internet es de lejos el más dinámico, con un 32,4 % de partes de mercado para este mismo año.

mayoría de la población mundial. De ahí, para mí, la necesidad de hacer salir el “problema” llamado de la pobreza de un cuadro actualmente tan reducido y técnico en el que se busca confinarlo y, por consiguiente, no tratarlo más como un efecto separado de sus causas, para estudiarlo en el marco de las cuestiones múltiples, especialmente las políticas y las humanas que él provoca.

Habrà que, finalmente, plantear la cuestión de la guerra de cierta “modernidad” (basada en el poder de un régimen económico dominante ligado a sistemas políticos sin ninguna base verdaderamente democrática) contra la potencia – en el sentido Spinoziano de esta palabra – de los pobres. Para mostrar, seguidamente, que la guerra de los poderes dominantes que dan hoy la impresión de reinar sobre el mundo y de haber definitivamente amansado a las mayorías de “pobres” y de haberlos ganado para su causa (transformándolos en individuos en búsqueda de los mismos tipos de “riquezas muertas” que las suyas), está lejos de haberse ganado. La potencia de los sometidos, de los vencidos y de los leones hoy está en marcha, inspirada por las tradiciones filosóficas de la liberación que emergen de pequeños y de grandes movimientos de resistencia. Las revoluciones programadas a partir de ideologías extrínsecas, ideologías que, buscando introducir, si no es que imponer, desde afuera o desde arriba “órdenes” justos o nuevos destinados a cambiar los viejos órdenes, están en el punto de ceder el lugar a movimientos de carácter diferente, a acciones cotidianas de millones de personas que su propia potencia lleva a hacer “otra cosa”, a pensar y actuar de otro modo. Estos movimientos se despliegan un poco por todas partes en las profundidades de las sociedades contemporáneas y algunos están bien posicionados y visibles. Y lo que se apunta ya en el horizonte es el carácter constitutivo de una realidad inmanente, de una realidad que no está fijada por un proyecto preconcebido o por juegos de poder de un grupo dominante sobre los dominados, sino que se “constituye” en la práctica de todos los días de gentes “ordinarias”, en su deseo individual de perseverar en su ser y su deseo colectivo de vivir en una sociedad feliz.

J.R. – Acabo de leer el artículo de un periodista americano¹³ cazador de entrevistas de pobres, que, en 1996, ha ejercido su talento sobre una camboyana de cuarenta años, campesina, pobre y, además, viviendo en un claro de la jungla. Ella aparece como una

¹³ Nicholas Kristof, “The Wretched of the Earth”, *The New York Review of Books*, vol. LIV, n. 9, 31 de mayo de 2007, p. 34-36.

persona desprovista de otras elecciones que no sean elecciones imposibles, como por ejemplo la de decidir cuál de sus niños dormirá fuera de la única mosquitera familiar y estará en peligro de morir por malaria. Está claro que ni tú, ni yo hemos conocido esta pobreza. El periodista en cuestión jugaba con la indignación de los “pobres privilegiados” que somos frente a una carencia de este tipo. ¿Hay, según tú, una solución, una vía de salida a estas formas extremas de precariedad, y una posibilidad real de que aquéllos que la sufren puedan un día trabajar con todos aquéllos y aquéllas que llamas “ricos de su pobreza” o “ricos por su disposición a la pobreza” para crear un mundo mejor para todos?

M.R. – Una solución no tiene sentido hasta que los datos del problema están claros. Cuando mi casa se quema, la única “solución” es llamar a los bomberos. Pero es evidente que los bomberos, pese a estar bien calificados y por muy abnegados que sean, no pueden ser una “solución” a un incendio generalizado del que nadie quiere conocer las causas reales. Por otro lado, si no tienes ninguna objeción a que un pobre sea definido solamente como un individuo que no gana más que uno o dos dólares por día, una “solución” satisfactoria podría ser mejorar la renta de uno o, todavía mejor, de algunos dólares. ¡Pero el hecho es que el pobre es algo más que una fuerza de trabajo cuyo precio en el mercado sería de uno o de dos o incluso de tres o cuatro dólares por día!

Es por esto que el objeto principal de nuestro libro es el de buscar comprender las cuestiones más serias que se les plantean a las personas que sufren diferentes formas de precariedad. Habrá que *comprender* los tormentos de miles de millones de personas que han sido desarraigadas de los medios naturales o humanos donde ellas podían vivir con dignidad de los frutos de su trabajo. Si tales esfuerzos lograsen, aunque sea permitir algunos pasos más en los senderos que nos interesan, las soluciones más adecuadas serían entonces encontradas por aquéllos que están más directamente concernidos, quiero decir, los mismos pobres. Porque, una vez capaces de conocer mejor las armas que buscan combatir su potencia, ellos conseguirán, mejor que nadie, encontrar los medios más apropiados para regenerarla. Es por ello que la mejor respuesta a este “chantaje de las soluciones” que padecemos es trabajar en común, con todos los precarizados, para encontrar las ideas adecuadas susceptibles de conducirlos hacia líneas de acción en profundidad y a largo plazo.

Vivimos en un mundo, donde presiones insoportables son ejercidas en todas partes, contra cualquiera que busque desmontar el sistema de mentiras producido para esconder

las verdades que molestan. Comprendo al mismo tiempo que, confrontados con una situación difícil o insoportable, las personas que la padecen estén tentadas de aplaudir a cualquiera que pretenda aportarles una “solución llave en mano”. Pero este tipo de “remedio” es en verdad más peligroso porque se vuelve ciego a sus causas. Para utilizar una comparación, sucede como si un médico prescribiese una fuerte dosis de aspirina a un enfermo afectado por una peritonitis aguda. Tal “remedio” puede ciertamente ser bien recibido por un paciente temeroso aunque le pudiera costar incluso la vida.

En el mercado corriente de las ilusiones, más de un gestor o de un político populista recurre a este tipo de “solución” para tranquilizar a sus clientes o electores. Pero permitir que la búsqueda de las causas reales de un fenómeno sea sometido al chantaje de la solución, es como invitar a los médicos a tratar una enfermedad grave con el último remedio de cualquier laboratorio farmacéutico cuya publicidad se jacta de su eficacia. Miremos lo que pasa hoy en el mundo de aquéllos que se declaran públicamente preocupados por la pobreza. Vemos toda una red bastante vociferante de expertos de primer orden, de políticos, de miembros de formaciones políticas de izquierda y de derecha, dedicados a la tarea de encontrar, en el tiempo de una generación, la solución al problema de la pobreza. Según ellos, la urgencia de la situación exige “soluciones” inmediatas y realistas, ¡Y no consideraciones filosóficas que no sirven más que para hacernos perder un tiempo precioso! Como si estuvieran bajo las órdenes de un capitán de navío, de un general o de un ministro, vemos a nuestros expertos irse a la guerra o en misión, cada uno en el estricto terreno de su competencia. El resultado no se hace esperar. En el mejor de los casos inmensos medios se movilizan para “proyectos-meta” que diseminan por aquí y por allá algunas “soluciones concretas y medibles”, mientras la mayor parte del tiempo refuerzan las causas de problemas, incluso en donde los remedios milagro han aliviado temporalmente algunos síntomas.

A riesgo de decepcionar e incluso irritar a los lectores que esperaban que nuestra conversación les dotase de estas “soluciones” mágicas con las que los políticos y los economistas sacian al público crédulo, nosotros no sacaremos tales soluciones mágicas de nuestro sombrero. Y estoy bien situado para conocer la decepción del público frente a la negativa – más bien rara – de un hombre político para sacar soluciones milagro de su manga o de su sombrero.

Mencionaría dos ejemplos ligados a mi experiencia personal. Cuando fui nombrado ministro mi misión consistía, principalmente, en ayudar a las universidades iraníes a hacer lo que los elementos más lúcidos de la juventud y del cuerpo de maestros

esperaban de ellas. Un examen rápido de la situación pronto me convenció de la necesidad de reformas en profundidad, pero también comprendí rápidamente que éstas eran menos bien acogidas que los placebos que se esperaban de un ministro: tanto el gobierno como el grueso de estudiantes, cada uno por diferentes razones, expresaron claramente su preferencia por “soluciones” con efectos inmediatos.

Años más tarde cuando yo era consejero principal del administrador del Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo, tuve razones para pensar que esta patología de las “soluciones” era común a todos los gestores. Un concurso de circunstancias condujo al administrador y al Sr. Maurice Strog, un antiguo director general del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), entonces encargado de una operación de ayuda urgente a las poblaciones víctimas de la gran hambruna del Cuerno de Africa, a solicitar mi punto de vista sobre la cuestión. Recuerdo su profunda decepción cuando les dije que era la persona menos calificada para ayudarles en este terreno. No podía más que aprobar los aspectos organizacionales de una operación espectacular de emergencia que habían tan rápidamente podido poner a punto, operación que logró, en algunos meses, salvar cientos de miles de personas de la hambruna. Pero les dije que si las Naciones Unidas estaban interesadas seriamente en afrontar las causas profundas de esta hambruna, lo que podría recomendar mejor a los iniciadores de esta operación era leer atentamente un libro notable, *The Silent Violence*¹⁴, que un profesor de Berkeley, Michael Watts, acababa entonces de publicar. Este libro ponía directamente en cuestión los sistemas de producción que habían sido introducidos por las potencias coloniales. ¡Inútil explicar que mis comentarios no fueron tomados en cuenta! ¡Sin embargo, si los planteamientos de Michael Watts se hubieran escuchado o retenido por las instituciones que tomaron el relevo de las potencias, se hubiera posiblemente podido evitar la hambruna!

Yo no tengo ninguna “solución” rápida para “salvar” a los pretendidos pobres en un plazo de diez, quince o incluso de cincuenta años, y es por una triple razón: 1) para mí, las expresiones *salvar a los pobres* o *erradicar la pobreza* marcan ya la lógica de esas “palabras-amebas” o “palabras de plástico” que el Olimpo de los expertos deja caer en el mundo de los mortales; 2) en un contexto geopolítico donde dominan las empresas de mercado cada vez más “libres” de todo control popular o estatal, es muy poco probable

¹⁴ Michael Watts, *The Silent Violence: Food, Famine & Peasantry in Northern Nigeria*, Berkeley, University of California Press, 1983.

que el “orden establecido” pueda ser cambiado en provecho de sus víctimas sin un cambio de naturaleza verdaderamente radical, tan profundo que implica nuevas formas de ser revolucionario; 3) si, para terminar, otras formas de pensamiento y de acción vinieran a liberar todas las potencias individuales y sociales hoy inhibidas, ¡las “soluciones” serían probablemente otras que aquéllas en las cuales nosotros podríamos pensar!

J.R. – ¿En qué medida tus comentarios generales se aplican a las últimas “soluciones” propuestas por el profesor Jeffrey Sachs (el nuevo gurú de la ayuda a los pobres que, en su best-seller, nos promete poner fin a la pobreza en el mundo de aquí al 2025¹⁵), así como aquéllas propuestas por el gran informe del Banco mundial sobre el estado de la pobreza en el mundo en el año 2000¹⁶?

M.R. – Comenzaré por el segundo informe que no deja de ser, según yo, una obra de arte en el género por sus cualidades “profesionales”. Precedido por una presentación técnicamente impecable de los “hechos” y de entrevistas llevadas muy profesionalmente a alrededor de 60.000 pobres en 60 países del mundo, concluye honestamente que “hay más pobres hoy que a comienzos de la década” y sigue: “Los pobres representan actualmente el 56 % de la población mundial: 1.2 miles de millones de personas viven con menos de un dólar por día y 2.8 miles de millones con sólo dos dólares por día. Por loables que sean los programas de desarrollo parecen ineficaces e inadaptados a las necesidades de los pobres. Hay ciertamente ejemplos de programas que dan buenos resultados – bolsas de excelencia –, pero su impacto es bien modesto en relación con la amplitud del problema¹⁷.”

El informe admite que los problemas se agravan, pero – efecto del chantaje de la solución – se apresura en afirmar que la solución está a la vuelta de la esquina. ¿Qué solución? Cuando comparamos las afirmaciones contradictorias de Sachs y las del Banco mundial, nos preguntamos si hay una ignorancia mutua – cosa que es poco

¹⁵ Jeffrey Sachs, con un prefacio del cantante Bono, *The End of Poverty. How We Can Make It Happen in our Lifetime*, Londres, Penguin Books, 2005.

¹⁶ Deepa Narayan, redactora en jefe del informe del Banco Mundial, *La parole est aux pauvres. Ecoutons-les*, informe del Banco mundial sobre los pobres, Paris, ESKA, 2001.

¹⁷ *Ibid.*, p. 277.

probable, ya que Sachs está en relación constante con los representantes del Banco –, o si la solución anunciada es de aquéllas que debe ser todavía inventada.

1,2 miles de millones de personas son “pobres absolutos”, 2.8 miles de millones, son pobres relativos. El mensaje subliminal es doble: 1) la demanda más inmediata de estos pobres es que su renta sea aumentada; 2) los recursos combinados de la comunidad internacional lo permitirían efectivamente. Una vez que el problema está tan “claramente” definido, la solución parece caer por su propio peso: es necesario y suficiente confiar en el Banco Mundial y sus contrapartes para que las sumas necesarias sean reunidas lo antes posible. Sin que haya necesidad de soñar en otro modo, de orden más estructural, la solución consistiría en lanzar una campaña mundial bajo la égida del único banco del mundo todavía dispuesto a dar su “ayuda” a una tasa de interés de un 2% (cuando las tasas de interés de los nuevos sistemas de microcrédito lanzados por los bancos locales son del orden de un 20 %). Una vez planteado el “problema” en términos monetarios, la “solución” propuesta por el Banco mundial parece simple y razonable, y se lleva la adhesión de la mayoría de las otras instituciones de “ayuda” como los “benefactores” profesionales especializados en la búsqueda de “soluciones realistas”. Por un efecto de arrastre, esta “solución” permitiría así alcanzar simultáneamente diversos objetivos importantes: en lo inmediato, promover la imagen de estas instituciones como las únicas dispuestas a hacer algo concreto y palpable por los pobres; a largo plazo, convencer a las poblaciones empujadas a la miseria de que, el crecimiento económico y su integración al sistema de la economía de mercado, son todavía el medio más eficaz para salir de la pobreza, o incluso enriquecerse; en fin, que una economía próspera, incluso aunque en un primer momento haga que sus impactos en los pobres sean negativos, les será a la larga más propicia que los gobiernos locales que, invariablemente, les explotan (un argumento que parece olvidar que son a menudo esos mismos gobiernos, y no los pobres mismos, los que sistemáticamente son financiados y apoyados por los donantes de la ayuda).

J.R. – ¿Pondrías en duda las cifras del Banco mundial y de los que le tienen confianza?

M.R. – Es imposible responder a este tipo de pregunta sin mostrar antes que, verdaderamente, no lo es, puesto que no sólo las cifras dadas se aplican a cosas que no tienen un sentido preciso, sino que además sirven sólo de cortina de humo para hacer creer otra cosa. Me explico. Por razones que me parecen evidentes, reducir la verdad de un “pobre” a un ingreso de uno o de dos dólares es, en sí, no sólo una aberración, sino

también un insulto a su condición. Las cifras que se han dado no pueden por tanto decirnos nada, ni sobre los miles de millones de personas que, por razones diversas, se encuentran hoy empujadas a la miseria, ni sobre lo que podría permitirles recobrar su potencia de actuar. En el mejor de los casos, estas cifras no pueden más que revelar un aspecto particular de la vida de una cierta categoría de “pobres”, de pobres desarraigados que viven de sus únicos ingresos monetariamente cuantificables. No nos dicen nada de las otras fuentes de riquezas relacionales, tradicionales, culturales y otras que, hasta la desintegración de sus modos de subsistencia, les habían impedido perder sus propios medios de lucha contra la miseria. De la manera como la condición de “vencidos de la economía moderna” es así “problematizada”, parece claramente que las cifras dadas tienen como objetivo principal el de legitimar la única “respuesta” que la economía piensa haber encontrado para resolver el “problema de la pobreza”: a saber, una movilización de los espíritus y de los medios en vista de un aumento constante del único “ingreso” cuantificable de los vencidos; dicho de otro modo, poner todo en marcha para hacerlos siempre más dependientes de las causas de su pérdida de potencia. Es irónico que, frente a todas estas maniobras que tienden a erradicar la potencia de los pobres, incluso una organización como la Unesco, creada para la defensa de los derechos del hombre, sea llevada a considerar la pobreza como una violación de los derechos, más que ver en estas mismas maniobras un abuso del poder típico de este tipo de violación. Es en este sentido que, en una conferencia de esta organización en Nantes, no pude dejar de sugerir a su subdirector general que: ¡Hubiera sido más normal para una institución como esa considerar la riqueza, más que la pobreza, como una fuente de violación de los derechos del hombre!

Volviendo a tu pregunta, no son las cifras dadas por el Banco sobre el número de personas que tienen uno o dos dólares de “ingreso” por día lo que discuto, sino la forma en que una cierta “ciencia” o epistemología dominante manipula estas cifras con fines dudosos. Dicho de otro modo, no rechazo el informe de los expertos del Banco¹⁸ cuando dice que el 56 % de la población del mundo, o sea cerca de 4 mil millones de individuos, viven en promedio con menos de dos dólares US por día, ni cuando precisa que el ingreso de 1.2 miles de millones de entre ellos es menor a un dólar. Lejos de mí también la idea de criticar el deseo de poner fin a este escándalo en el más breve plazo. Lo que encuentro verdaderamente criticable es que unas cifras científica y profesionalmente

¹⁸ Deepa Narayan, *op. cit.*

establecidas, acompañadas por proclamaciones de buenas intenciones y de *programas-deseos*, sirven a final de cuentas para reforzar la pantalla de humo que esconde la realidad. Lo que es incontestable es que el Banco mundial, así como otras instituciones de la misma naturaleza, disimulan tras esta pantalla de humo el hecho de que ellas canalizan toda la ayuda nominalmente destinada a los pobres hacia los Estados y las instituciones que, al igual que el Banco, se ensañan en hacer más draconianas las leyes de un nuevo mercado globalizado, más que a socorrer a los campesinos desarraigados y a los trabajadores empujados a la miseria por ese mismo mercado.

J.R. – ¿Se trataría de una conjura, un complot destinado a aplastar a los pobres?

M.R. – No creo en la “teoría del complot”. He conocido de muy cerca a numerosos representantes del Banco y de otras instituciones parecidas. La mayoría son incluso muy “competentes”, y yo diría incluso sinceros y honestos en su intención de “enriquecer” un día a los pobres. Lo que hacen es a menudo lo que mejor se puede hacer en el marco de sus “términos de referencia”. Desgraciadamente, éstos son los mismos “términos de referencia” que, a fin de cuentas, los llevan a concentrarse más en los síntomas que en las causas profundas de lo que ellos llaman la pobreza. Es esto lo que los lleva invariablemente a esconder la realidad bajo hechos que les parecen irrefutables. Imaginemos un instante que hubieran sido llamados a responder a esta otra pregunta: “¿Qué harían esos 4 mil millones de “pobres” si los sistemas de gobierno que padecen actualmente les permitiesen organizarse de otro modo?” Creo sinceramente que las respuestas de los mismos expertos serían muy diferentes. Estos últimos están atrapados en lo que Iván Illich llamó una lógica de sistema. Han llegado a ser de alguna manera una especie de subsistemas integrados en un sistema de reducción de la realidad.

En tanto que estos expertos dependen de este “sistema”, y que se lo creen, les es difícil poner en cuestión las “prioridades” y los métodos de intervención establecidos por este sistema para poner sus recursos al servicio de sus clientes. Los “términos de referencia” que están obligados a adoptar para funcionar en el sistema los vuelven ciegos a la devastación de comunidades enteras, como al hecho de que la potencia de actuar de los “pobres” ha sido gravemente disminuida por los “mecanismos de mercado”. Lo importante, para estos expertos y los “*do-gooders*” – o, según tu palabra,

los “evergetas”^{*} – que gravitan alrededor de ellos, es que, en el estado actual de cosas, TODOS los pobres, dónde y cualesquiera que sean, no tienen un deseo más apremiante que el de ganar dos o tres veces más que lo que ganan actualmente... Cosa que, por otro lado, no es enteramente falsa. Puesto que las miserias que los amenazan por todas partes son cada vez más duras de controlar. Por otro lado, un buen número de estos “bienhechores” profesionales piensan sinceramente que la “solución” a la desgracia de los pobres no podrá nunca venir de un sobresalto de la generosidad de los ricos, sino de una hábil manipulación de los mecanismos económicos de los que sólo los expertos conocen los secretos. Dan entonces “lo mejor de ellos” para preservar un sistema en el que creen y del que dependen.

El verdadero problema supera al pequeño círculo de economistas y de banqueros que parecen a veces hacer lo que se les antoja con la vida de los pobres. El problema está en otra parte, en todo lo que ha producido el poder y el saber de un sistema de pensamiento y de acción que la economía de mercado y la técnica moderna han implementado desde la revolución industrial.

J.R. – ¡Ese precisamente es el tema de este libro!

M.R. – Todo lo que acabamos de decir no es más que la percepción de la forma en que los poderes articulados de la economía dominante y de la política se sirven hoy de la palabra *pobreza* como de un señuelo destinado a desarraigar a los últimos supervivientes de las economías vernáculas. Esta es la realidad velada por la pantalla de las cifras.

La alternativa a este pensamiento único no puede ser anunciada como una “solución”. Es un camino que queda todavía por descubrir, sobre el cual todo intercambio de pensamiento con un compañero de viaje que sabe por qué ha tomado este camino sin saber, sin embargo, a dónde lleva verdaderamente, y que busca practicar el dicho de tu país “Caminante, no hay camino, se hace camino al andar”, debe ser acogido como un maná.

^{*}Evergeta, del griego *euergetes*, de *eu*, bien y *ergein*, hacer, literalmente el que hace el bien, el benefactor. Los autores proponen usar la palabra francesa *évergète* para significar lo que los americanos llaman irónicamente a “*do-gooder*”, uno que pretende seguir en sus actos el precepto de inspiración boy-scout: “*do good*”, actúa bien. En la antigüedad, llamábase evergeta al rico que asumía el papel de mecenas, donante público, de proveedor de “pan y circo”. Generalmente, la “generosidad” del evergeta era parte de un plan de ascenso a las cúspides del poder.

Por cierto, puedo preguntarte, me toca: ¿Por qué caminos has pasado para abandonar una carrera de arquitecto y, sin otra preparación, seguir los pequeños senderos de la pobreza? ¿Se puede decir que has sido pobre?

J.R. – A principios de los años '60, vivía en Amsterdam. Ganaba apenas para comer y pagar el alquiler de una habitación de dos metros de ancho. Mi mundo “doméstico” era bien limitado pero pasaban cosas en las calles, acontecimientos cívicos, toda una alegre efervescencia. Amsterdam era todavía entonces una ciudad de peatones y de ciclistas que su burgomaestre, el Sr. Van Hall, quería abrir a los carros y cubrir de parkings. Ciudadanos, activistas, artistas, filósofos aceptaron el desafío. Durante dos años, lucharon valientemente, inteligentemente, con humor por la libertad del peatón y de la bicicleta, contra el reino del automóvil y, como en la lucha de la olla de barro contra la de hierro, perdieron. Pero sembraron ideas que en lo que me concierne, no dejaron de inspirarme. Entonces, para responder a tu pregunta: efectivamente, he sido bastante pobre. Pero esta época de pobreza ha sido muy enriquecedora puesto que abrió para mí una puerta que no se volvió a cerrar, la de la protesta contra el terror vehicular y de la crítica razonada a los poderes tecnocráticos. ¿Alguna vez te hablé de mi proyecto de *intifada batata* (batata quiere decir “papa” en árabe), de una resistencia de peatones armados con papas crudas contra la invasión vehicular de las calles y, para comenzar, de las aceras?

M.R. – Regresemos a nuestro encuentro en Lucca, casi treinta y tres años después de que Iván Illich tuvo la buena idea de darnos la mano –tú, el antiguo anarquista, y yo, el recién llegado al mundo de los pobres–. Es en esta bonita ciudad de la Toscana donde nos reunimos para celebrar su memoria en compañía de otros amigos, donde te hablé de mi nuevo proyecto y te pedí si podías acompañarme en esta aventura: para provocarme, o para que nos provocáramos como los “intercesores” mutuos. Acababa de leer el ensayo de Deleuze sobre los intercesores. Contaba que “la creación” es asunto de los intercesores. Sin ellos no hay obra. Pueden ser viejos amigos o gentes que se encuentran, gentes con afectos diferentes y a menudo con intereses contradictorios – para un filósofo, un artista; para un poeta, un sabio autodidacta – pero esto también pueden ser las cosas, las plantas, los animales, como para Carlos Castañeda. Cada uno debe encontrar su intercesor, y si no lo encuentra, inventarlo o descubrirlo, lo que de algún modo es lo mismo. En este orden de ideas, Deleuze citaba al cineasta canadiense Pierre Perrault que “piensa que si piensa solo, aunque invente ficciones, tendrá

forzosamente un discurso de intelectual, no podrá escapar al ‘discurso del maestro y del colonizador’, un discurso preestablecido. Lo que hay que hacer es agarrar a otro ‘delirando’, en ‘flagrante delito de hacer leyenda’. Entonces se forma, con dos o varios, un discurso de minoría.”

La lectura de este bello texto de Deleuze me confirmó así en la idea de que mi nuevo trabajo sobre la pobreza no podía realizarse sin un intercesor como tú. Y por ello, era necesario que dos viejos muchachos capaces de “hacer leyenda” sobre todo, y sobre todo de “falsear” ciertas ideas preestablecidas que nosotros dos rechazamos tomar como verdades, se encontraran. Te he dado la metáfora de los lentes que hay que pulir, como lo hacía Spinoza, el filósofo “tallador de lentes”. Tú me has propuesto el del imbécil que encuentra su bastón de peregrino. Insistiendo en el parentesco lingüístico entre *bacilo*, que quiere decir “microbio con forma de bastón”, y *bécile*, me hiciste ver que la palabra *im-bécile* quiere decir “peregrino sin bastón”. Pulir los lentes para mejor ver el camino y apartar las serpientes con un buen bastón. ¿Qué se puede hacer mejor cuando se escribe un libro?

En *Cuando la miseria expulsa a la pobreza*, se trataba de mostrar que la economía moderna, persiguiendo esta condición humana que era la pobreza bajo formas vernáculas, ha tenido una parte preponderante en la producción de las miserias modernas. Querría que este nuevo libro fuera el colgante, la otra cara: la aceptación de la pobreza, como un modo de vida simple, solidario y alegre, que permitiría a la potencia interior de cada uno conjurar todas las formas de miseria. Bajo sus múltiples aspectos, este modo de vida pobre es rico de saberes vivos y de relaciones que no pueden ser comprendidas más que desde el interior. En contraste, los saberes sobre los “pobres” enseñados en las universidades están tan muertos, “cosificados” como los valores bancarios. Iván Illich los calificó de “excrementos sin olor”, de actividades mentales superadas.

J.R. – ¿Cuál sería, para tí, el prototipo de saber cosificado?

M.R. – Acabo de volverme a sumergir en el libro de André Gorz, titulado *Metamorfosis del trabajo*. Habla de los “saberes muertos”. El saber muerto ejerce una influencia duradera sobre aquél que quiere pensar, obligándole a servir a este conocimiento, mientras cree que se sirve de él. Los saberes muertos son, por ejemplo, esos conceptos con los cuales creemos pensar, pero que en realidad “nos piensan” en la medida en la que no tenemos el valor de repensarlos. Mucha de la “información” no es más que saber

muerto. Los saberes expertos sobre los pobres son a menudo saberes muertos y, por lo tanto, peligrosos, mortales. Para hacerse amos de ellos, hay que pasar por la historia, desmontar su historicidad, mostrar que han tenido un inicio. Y, si han tenido un principio, tendrán un final. Meto en este saco todos los conceptos cuantitativos de la pobreza, aquéllos que la definen unidimensionalmente como una falta de dinero, por ejemplo. El saber muerto se anuncia a menudo con el tono de la certeza sin reclamo, la cual no se demuestra ni tolera ser refutada: vayan a una reunión de expertos en pobreza y díganles, por ejemplo, que definir la pobreza en función de un umbral de renta es imbécil, y les tildarán con todos los calificativos.

Uwe Pörksen¹⁹, este lingüista y novelista alemán amigo de Iván Illich, estudió una nueva clase de palabras que llamó las palabras de plástico, palabras como “comunicación”, “información”, “energía”, “sexualidad”, “sistema”, palabras que quieren decir todo y que, por ello, no dicen nada preciso – ¿qué no es “energía”, por ejemplo? o ¿qué no es “información”?–. Estas palabras han invadido el campo semántico y eliminado todos sus posibles sinónimos. Por su naturaleza, dan a aquél que las pronuncia una especie de aura de saber experto: puede que no sepa lo que dice, pero sabe referirse a un círculo de especialistas que saben de qué habla. Habría que evitar al máximo posible estos saberes muertos. Al contrario, habría que hacer de la filosofía una práctica viva para afinar su visión del mundo y ver las cosas tales como son. Con este ánimo todo el mundo podría pensar y actuar como un filósofo con los pies desnudos, o un peregrino con sólido bastón, en búsqueda de verdad y de encuentros enriquecedores. Iván Illich oponía la ciencia *para* la gente, aquella que se enseña en la escuela – aquella de la cual la mayor parte de las preguntas son ilegítimas porque sus respuestas se encuentran por anticipado en los pequeños libros reservados a los maestros –, a la ciencia *por* la gente, aquella que queda por inventar y que hay que urgentemente reinventar. Siendo nosotros dos personas ordinarias, espero que nuestra filosofía práctica será filosofía *por* la gente. Nadie podría negarnos ese derecho.

J.R. – En *Cuando la miseria expulsa a la pobreza*, pones especial atención en la diferencia entre pobreza y miseria. ¿Podrías volver sobre este punto?

¹⁹ Uwe Pörksen, *Plastic Words, the Tyranny of a Modular Language*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 1995; título original: *Plastikwörter: die Sprache einer internationalen Diktatur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

M.R. – Péguy decía que, en su juventud, los pobres conocían la riqueza de la pobreza. Los expertos en pobreza son selectivamente ciegos a esta riqueza; si la vieran no podrían continuar siendo expertos. Es en este sentido que “nunca han sido pobres”.

He conocido, particularmente en Africa, gentes viviendo en una indigencia casi absoluta. Estaban tan desprovistos de reservas que un retraso de dos semanas en la llegada de las lluvias podía ponerlos en peligro de morir de hambre. Vivían casi completamente, en un grado tal que nos es difícil de imaginar, “fuera del mercado”. Si un accidente sucedía, haciéndolos todavía más desprovistos, se asistía a menudo a un arranque de dignidad y de solidaridad. La ayuda mutua, la ayuda recíproca se intensificaba. Era como si riquezas interiores insospechadas fueran repentinamente movilizadas. Y esto no es patrimonio de los países pobres. He constatado un arranque parecido en Berkeley, donde me encontraba durante el terremoto que destruyó el puente de Oakland.

J.R. – ¿Cómo resumirías tu idea de la miseria?

M.R. – La miseria es la pérdida de esta potencia interior que Spinoza llamaba *potentia*. Ataca preferentemente a las gentes, ricas o pobres, que han internalizado los conceptos modernos de riquezas y de valores económicos. He constatado que hay una especie de regla que enunciaría así: las “riquezas” de las cuales viven los ricos, aquéllas que mi ancestro Roumi llamó, “esas riquezas muertas que atraen a los necrófilos”, les dan ciertamente poder, pero cuanto más ejercen este poder para acumular nuevas *riquezas*, más se reduce su *potencia de actuar*, su *potentia*. Y es entonces cuando caen en otras formas de miseria. La alegría que viene de una *potentia* lograda es raramente compatible con la apropiación de “bienes” que hacen daño al prójimo.

*

Tres meses después del encuentro de Lucca, los intercesores y contradictores mutuos se pusieron de acuerdo para organizar sus reflexiones en tres partes:

La primera trataría sobre los diferentes aspectos de la pobreza expulsada por diferentes formas de miseria nuevas, de ahí, para los autores, la necesidad de devolver la pobreza a la condición humana. En relación con esto, les pareció indispensable explorar los aspectos epistémicos subyacentes en los diferentes modos de vida que permitieron a los pobres de todos los tiempos vivir de lo que les reservaba la necesidad sin caer en la miseria, para intentar comprender seguidamente cómo una episteme moderna de

dominación se dio por finalidad colonizar todas las epistemes de los pobres y llevar a todas las poblaciones del mundo a someterse a sus leyes.

Una segunda parte sería dedicada a dos temas: el primero sobre la praxis de Gandhi como encarnación de una episteme de los pobres que resisten a un poderoso dispositivo de dominación a lo largo de un periodo que anuncia el paso de la era colonial a la del “desarrollo” y de la globalización de las empresas de mercado. El segundo tema de esta parte sería un regreso al concepto y la práctica del desarrollo pero con esta pregunta: ¿liberación del colonialismo o su continuación por otros medios?

Finalmente, una tercera parte trataría de las antinomias y de las aporías propias al nuevo imperio fundado sobre el tándem economía-técnica. Los autores examinarían primero el auge y el declive de una ideología del trabajo, en tanto que destino y salvación de los pobres, así como cuestiones propias a una situación casi surrealista que, retomando la célebre frase de Matthewe Arnold, nos suspende entre un mundo ya muerto y otro incapaz de nacer. En los últimos capítulos reconocerán la deuda con Spinoza, éste “más filósofo de los filósofos” que nos permite ver mejor cómo un mundo verdaderamente libre y democrático podría nacer de un nuevo casamiento entre la libertad y la necesidad, alianza cuya figura de surfista es la imagen moderna. ¿Cómo responder a la conminación de Ellul de “cambiar de revolución”? ¿Los ecos de movimientos, como el de los neozapatistas y otras formas de “devenires revolucionarios”, nos situarán, quizás, al fin, en el camino de la “desutopía”, cristalización práctica y posible de sueños portadores de esperanza?

Primera Parte

**LA POBREZA
EXPULSADA POR LA MISERIA**

¿Quiénes son estos pobres a erradicar?

La edad moderna, es una guerra llevada sin descanso desde hace cinco siglos para destruir las condiciones del ambiente de la subsistencia, y reemplazarlas por mercancías producidas en el marco del nuevo Estado-nación. En esta guerra en contra de las culturas populares y sus estructuras, el Estado fue primero ayudado por el clero de varias iglesias, después por los profesionales y sus procedimientos institucionales. A lo largo de esta guerra, las culturas populares y los ámbitos vernáculos –áreas de subsistencia– fueron devastados en todos los niveles.

IVAN ILLICH²⁰

²⁰ Iván Illich, *El trabajo fantasma*, en *op. cit.*, vol. II, pp. 43-177.

1. CUANDO LOS POBRES VIVIAN DE SUS PROPIAS RIQUEZAS

Antes de emprender este nuevo periplo, hay que volver sobre las consecuencias desastrosas de la confusión entre las condiciones de la pobreza y las de la miseria. Dado que todo el lenguaje económico moderno se aplica en propagar esta confusión, habrá que echar un vistazo crítico sobre sus presupuestos fundamentales. Se trata verdaderamente de un lenguaje fundamentalista que, en nombre de la lucha contra la pobreza, impide toda reflexión sobre los modos de vida tan diversos de los pueblos del mundo. Este lenguaje además ha servido para imponer un pensamiento único que justifica el reemplazo de estos múltiples modos de ser, de vivir y de producir, por los imperativos de un sistema de producción hegemónico; además ha conseguido separar o desengarzar el concepto de necesidades de todos los contextos humanos, históricos y culturales para ponerlo al servicio de una economía esencialmente concernida por sus propios imperativos de expansión y de provecho. Este mismo lenguaje, este mismo pensamiento único, este mismo sistema que, uniendo el bastón a la zanahoria, prometen a los pobres el disfrute futuro de las comodidades y privilegios hasta ahí reservados a los ricos, nada más que para cerrarles cualquier otra vía que no sea la del modo de producción hegemónico, haciéndoles creer que sólo su integración en este sistema les podría salvaguardar de la miseria.

En realidad, el sistema económico moderno es único en la historia: ningún modo de producción anterior jamás ha producido en masa miserias comparables a éstas que sufren hoy dos tercios de la humanidad. Las “carencias” endémicas creadas por la producción sistemática de bienes y de servicios que supuestamente podrían satisfacer las necesidades – necesidades socialmente fabricadas –, han producido tales dependencias que cada vez es más difícil, incluso imposible, para las mayorías, reencontrar modos de vida simples, conviviales y diversos que hacían toda la riqueza de su pobreza.

Vidas y potencias asfixiadas por las cifras

Nuestra mirada crítica sobre los fundamentos del discurso económico dominante debe evitar cuidadosamente dejarse engañar por las cifras y las estadísticas. No es que los caminos del conocimiento deban evitar el recurso de los datos precisos, pero ni las cifras ni las estadísticas podrán jamás rendir cuentas de la naturaleza sutil y diversa de las capacidades creativas propias de las culturas y las tradiciones en las cuales estaban o están todavía enraizadas las personas, que, según los criterios cuantitativos de los economistas, serían los “pobres”.

¿Espíritu de fineza o espíritu de geometría? Se necesitará de los dos para comprender a aquéllos que los economistas ven únicamente como individuos cuya “pérdida” consiste en no tener para ofrecer más que su fuerza de trabajo, en un mercado cuya pretensión es la de imponer sus leyes a todos los hombres empleando a un número cada vez más reducido de ellos. Las alternativas a esta *aporía* o callejón sin salida parecen desprovistas de todo interés operacional para los “decisores” de las políticas económicas. En efecto, como las vías que permitieron y permiten todavía a la mayoría de los humanos superar los vaivenes de la precariedad y la miseria son diversas, múltiples y a menudo sorprendentes, éstas son radicalmente extrañas a las preocupaciones de aquéllos que pretenden programar su felicidad. Encerrados en su pensamiento único, éstos prefieren perfeccionar mayoritariamente los métodos de encuadramiento e integración al sistema que consideran como universal. Gracias a sus técnicas de medida de los “umbrales de pobreza”, las “categorías de gama baja” pueden ser etiquetadas como “pobres” y sus paliativos – que son, a menudo medidas de integración al sistema– pueden ser planificados. Es urgente desacreditar todas las consideraciones puntuales que sólo interesan a aquéllos que las utilizan para tomar decisiones económicas y políticas conforme con sus prejuicios.

Los caminos que deben ser explorados son de otro orden y las cuestiones que nos harán abordar no pueden ser reducidas a un esqueleto cuantitativo. Tienen que ver con el sentido mismo de la “pobreza” y de la “riqueza”, con la potencia de acción de la que está dotada toda persona, pobre o rica, con éso que le permite, o al contrario le impide, hacer elecciones que sean *buenas* para sí, así como para el mundo al que pertenece. En cuanto a la vía de sentido único de la gestión económica y de su enmarcamiento político, debe ser evitada por todos los que están en búsqueda de nuevas formas de comprender, de reflexionar y de actuar juntos. El modo que proponemos estará más cerca de la antropología o incluso de la filosofía que del “pensamiento económico”. Ciertamente, muchos expertos en pobreza y otros procuradores profesionales de placebos gritarán “¡¡culpables!!”, objetando con solemnidad que los sufrimientos de aquéllos que tratan como sus *clientes* exigen soluciones tan urgentes que cualquier paseo filosófico constituiría un insulto más hacia ellos. Si pese a ello hemos elegido deliberadamente dejar la campaña fuera de las autopistas de la economía formal para abordar la triple problemática de las pobrezas, de las riquezas y de las miserias desde una perspectiva de inspiración filosófica, es porque estamos convencidos de lo adecuado de una reflexión propuesta por Georg Simmel hace más de sesenta años. Según este gran opositor de las “verdades-recibo”, los programas de ayuda a los pobres nunca, de hecho, han buscado

suprimir las disparidades sociales entre ricos y pobres, sólo atenuar algunas manifestaciones extremas, para hacer perseverar la organización social dominante fundada sobre esta diferenciación. “Si la asistencia debía fundarse en los intereses del pobre, no habría, en principio, ningún límite en cuanto a la transmisión de la riqueza a favor del pobre, una transmisión que conduciría a la igualdad de todos²¹.”

Cuando las pobrezas se niegan a entrar en una definición única

Es imposible definir la pobreza de una forma general y sobre un plano universal. No puede ser más que considerada en su contexto histórico y cultural, en sus formas culturalmente *encarnadas*, o “*inculturadas*”. De hecho, en la mayor parte de las culturas, el pobre es simplemente el *hombre común*, el *humilde* cuyo número constituye el *común de los mortales*, y su condición – “la” pobreza – es indisoluble de un modo de vida, de un arte de vivir y de hacer. Insistir en las definiciones cuantitativas de la pobreza, definirla según los criterios de los catálogos de necesidades, de precariedades o de ausencia de medios de existencia reputados necesarios, evidencia la ceguera selectiva a la cual es arrastrado el *rico*²² o el experto moderno en pobreza: que ve según su catálogo de necesidades, lo que le “falta” al pobre y de lo que él, el experto, está abundantemente provisto. No viendo en el pobre más que una falta, queda ciego ante su *potencia* (o su *potentia*) que se encuentra precisamente en peligro *a causa* de las intervenciones externas de las cuales “el pobre” es objeto. Es olvidar que el *hombre común* que no ha sido desarraigado, *aculturizado* por fuerza, o desplazado a un medio extraño, es poseedor de capacidades, de una potencia de actuar o *potentia* de cuya pérdida se resentiría toda la sociedad. A riesgo de repetirnos, el pobre según los expertos no es más que el equivalente en “valor” económico de una cierta fuerza de trabajo en el mercado al precio del día que las sociedades modernas le niegan. Ningún programa de

²¹ Georg Simmel, *Les Pauvres*, Paris, PUF, 1998.

²² El rico es tomado aquí en el sentido siguiente que Iván Illich le dió a esta palabra: “entiendo por ‘ricos’ aquéllos que se benefician de elementos de comodidad que no son accesibles a todos en su comunidad. Estos son los ‘ricos’ por su estilo de vida, su alimentación, sus desplazamientos; su modo de consumo es tal que se hacen ciegos delante de la verdad. (...) Para ellos, la simplicidad no tiene ningún sentido. Su condición no les permite ver la verdad. Su vida se ha hecho demasiado complicada para que ellos sean capaces de escapar a la trampa que los encierra” (Iván Illich, *En el espejo del pasado. Conferencias y discursos, 1978-1990, op. cit.*, vol. II, pp. 423-622).

desarrollo, de ayuda, de alivio de la miseria, o de guerra contra la pobreza, podrá nunca restituir al pobre lo que le ha sido tomado en nombre de este valor.

El término árabe-persa *faqr o qana'at* –literalmente “contento en la pobreza y la moderación”– designa, por el contrario, esta potencia de los pobres que, bajo innumerables formas culturales, puede ser considerada como un modo de *vivir* y de *ser*, común a todas las civilizaciones históricas. Este arte de vivir puede también, justamente, ser considerado como el arma principal que los pobres de todos los tiempos han utilizado para burlar las amenazas siempre latentes de la miseria.

La mayor parte de las tradiciones comparan al hombre común con aquél que, de una manera u otra, se distingue por ciertos rasgos. Lo oponen unas veces al poderoso (*pauper/potens*), a veces al caballero, a veces a aquél que disfrutaba de la protección de las murallas de la ciudad (*paganus/urbanus*), en rara ocasión al rico (*pauper/dives*). El hombre común (*commoner* en inglés) puede ser definido por el poder jerárquico que padece, por su carácter pedestre, por su proximidad al suelo. En la cultura occidental tardía, y particularmente en ésta, las palabras que designan estas características han adquirido a menudo connotaciones negativas: es llamado *común* a lo falto de distinción, *pedestre* lo que falta de prestancia, el *plebeyo*, el sin título sería *vulgar* (otra palabra humillada) y algunos llaman a los campesinos arraigados en el suelo, los *terrosos*. El adjetivo *pobre* ha sido progresivamente cargado de todas estas connotaciones negativas y ha llegado a ser el resumen de ellas.

La tendencia a dar un sentido peyorativo a aquéllo que evoque la *suerte común*, expresa a la vez un desprecio por la pobreza y el temor de caer en ella. Este desprecio se traslada en los términos que expresan el modo de vida de aquéllos que llevan una existencia común a la mayoría de hombres y de mujeres. Se dirá por ejemplo que ellos *subsisten*, sobreentendiendo que lo hacen *a-penas*. Aquellos que no ejercen o ejercen poco poder jerárquico se desplazan a menudo a pié, viven cerca del suelo, tienen la reputación de llevar una vida de subsistencia. En Irán, la expresión *piâdeh* (pedestre o peatón), en oposición a *savâr*, “caballero”, más exactamente aquél que está “montado” y quien domina, expresa de la misma forma la diferencia que separa al hombre humilde – que debe utilizar sus pies y todas sus otras cualidades de pobre para hacer su camino – del hombre “montado” y en posición de control en su montura. En cambio, cuando las palabras *común*, *pedestre*, *hombre de la tierra* están ligadas a la noción de *faqr o qana'at*, ésta los lleva a tradiciones de nobleza que la modernidad niega. Finalmente, llamar *subsistencia* al modo de vida de los más numerosos debería ser un recuerdo

respetuoso del fundamento de todas las tradiciones a las que Karl Polanyi se refería cuando hablaba de “*the livelihood of man*”²³ (la subsistencia del hombre).

Spinoza, por su parte, diferenciaba la *potentia* (o potencia) de la *potestas* (o poder). La *potentia* es habilidad y plenitud *interiores*, mientras que la *potestas* es un poder *exterior* cuya esencia es el ejercicio de una fuerza de intervención sobre los otros que, en la modernidad tardía, se ha convertido en una verdadera fuerza de choque contra toda disidencia. El poder es, muy a menudo, la expresión de una falta de potencia, es por ello que los que lo ejercen son interiormente tan miserables. La capacidad de distinguir el *interior* del *exterior* es, por tanto, esencial a todo debate sobre la pobreza.

El paso de la potencia interior a la sumisión a un poder exterior se juega en el límite poroso y selectivo que distingue, tradicionalmente, un interior de un exterior. Retener-dejar pasar, dejar pasar-retener: antes de que la fuerza de choque estática no comience a aplanar todos los umbrales vernáculos en provecho de sus nuevas fronteras, nadie pondría en duda la *necesidad* de estos límites a la *libertad* de circulación.

Esta capacidad de “porosidad filtrante” es todavía el fundamento de todo reconocimiento del otro, persona u orilla, del rostro que me enfrenta y del tú a tú. Fue la base de las relaciones *percibidas* entre microcosmos y macrocosmos, que tanto la ciencia como la teoría política o la economía parecen tener como objeto negar. Esta capacidad debe ser reconquistada, ya que ha sido expropiada, incluso ridiculizada tanto por la ciencia como por la teoría política moderna. La física no tiene nada que hacer con esta materia (*hylè*) sentida que era la “tela” de las cosas en el mundo *ex-sistente*, literalmente “situado frente a mí”. La biología es la observación de los tejidos que, para llegar a ser observables, deben dejar de vivir. La anatomía es una cartografía de los territorios de un cuerpo exiliado en una playa lejana. La medicina moderna está a caballo de un cadáver todavía vivo²⁴. La política es una alquimia de poderes y de libertades extraídas del *mundo vivido intersubjetivamente*, expropiados y reconstituidos en un poder *extrasubjetivo* situado en un espacio exterior abstracto que los miembros de

²³ Karl Polanyi, *The Livelihood of Man*, New York-San Francisco-Londres, Academia Press, 1977.

²⁴ Barbara Duden, “The Quest for Past Somatics”, en Lee Hoinacki et Carl Mitcham, *The Challenges of Iván Illich*, Albany, NW, State University of New York Press, 2002, p. 226, citando: *Naissance de la clinique* de Foucault.

una sociedad premoderna no hubieran podido concebir en estado de vigilia²⁵. La ciencia económica es un ejercicio de ceguera selectiva. El miserable es el pobre definido por otros, expertos, economistas o trabajadores sociales: la miseria moderna tardía es inseparable de la *heterodefinición* de la pobreza.

Se tratará, entonces, contra la ciencia, contra sus influencias sobre el lenguaje común²⁶ y contra todos los discursos vacíos administrativos, de reinventar un lenguaje que permita hablar del *interior* del mundo vivido intersubjetivamente compartido. Para comenzar, hay que recubrir el sentido verbal de la palabra *potentia* más allá de las jerarquías sociales que siempre han buscado discriminar a los pobres con el fin de someterlos a su *poder*. Esto permitirá comprender que, cierta *capacidad de subsistencia* particular de los pobres, en general, les ha permitido exorcizar la miseria, una capacidad histórica que la modernidad occidental rara vez ha comprendido y nunca reconocido, y cuya negación hace errar todos los discursos sobre la pobreza. Sin embargo, es la existencia o no de esta capacidad la que hace la diferencia entre la pobreza y la miseria. Esta capacidad, hoy humillada, fue la propia de un mundo que se podría calificar de *vernáculo*, centrado sobre los “hogares” productivos y las relaciones de proximidad que se desprendían de ellos.

En cuanto a la insistencia de encontrar un acuerdo universal sobre la palabra *pobreza*, aunque fuera en una especie de estenografía y por razones de conveniencia práctica, debe ser abandonada en el lugar de todo *pensamiento único* que no sabe más que reconducir el lenguaje tautológico de la economía, haciendo de la pobreza una colección cuantificable de carencias, aliviada únicamente por la economía. Esta renuncia a la facilidad debe fomentar una nueva vigilancia de cara a las propuestas y “soluciones” económicas, en particular aquéllas del Banco mundial cuyas “políticas de alivio de la pobreza” utilizan esta tautología con el fin de apelar al sentido de la compasión y de *ocultar*, así, el hecho de que estas mismas políticas sirven para modernizar la pobreza, es decir, para *producir* y reforzar las formas modernas de la miseria.

La “ayuda a los pobres” no es en efecto más que, demasiado frecuentemente, la máscara de los mecanismos de explotación y de manipulación propias de los sistemas

²⁵ Pierre Clastres, *La Société contre l'Etat*, Paris, Minuit, 1974. Las sociedades primitivas habrían tenido, como una pesadilla, la institución que un espacio tal pudiese advenir y todas sus instituciones tendrían como fin prevenir su aparición.

²⁶ Uwe Pörksen, *Plastic Words. The Tyranny of a Modular Language*, *op. cit.*

modernos de gobierno: violencias estructurales, discriminaciones e injusticias promovidas por leyes que defienden la “libertad”, no de los ciudadanos, sino de los mercados. “La misma estructura institucional sostiene la guerra pacífica contra la pobreza y la guerra sangrienta contra la disidencia²⁷.” En contraste, la ausencia de “medios de existencia” juzgados necesarios por los expertos y la presencia de estas precariedades inventariadas en sus catálogos de carencias, pueden ir a la par con una dignidad y una salud sorprendentes. Esta aparente paradoja no es más que el signo de una *potentia* todavía bastante viva para exorcizar la miseria. Inversamente, la miseria es a menudo caracterizada por una destrucción o una patología de la *potentia* cuyos síndromes psíquicos, morales, físicos y simbólicos están lejos de ser exclusivos de los “pobres”.

Con respecto a esto, un culto del tener en detrimento del ser es bastante típico de la miseria de algunos pudientes. La miseria realmente padecida escapa cada vez más a los diagnósticos cuantitativos y aparece como la negación de esta potencia interior con la cual los pobres fueron a menudo ricos. En cuanto a esta pobreza que no es miseria, se destaca de algunos trabajos de historiadores y antropólogos que diferentes sentidos, a menudo contradictorios, pueden serle atribuidos. Es pues esencial respetar sus dimensiones culturales e históricas con el fin de no reducirla a simplificaciones engañosas. Es con este fin que queríamos resumir aquí algunas conclusiones conocidas por los lectores de *Cuando la miseria expulsa la pobreza*²⁸, sobre las diferencias fundamentales que no sólo separan la miseria de la pobreza, sino que, además, podrían permitir reconocer la existencia de diferentes categorías de pobreza y de miseria, correspondientes a modos de vida diferentes tanto en el tiempo como en el espacio.

2. HACIA UNA TENTATIVA DE CLASIFICACIÓN: LAS TRES CATEGORÍAS DE POBREZA

Si la palabra *modelo* es tomada en el sentido de objeto de inspiración más que de imitación, parece que los modos de vida simples que los pobres han sabido inventar y practicar, casi en todas partes y durante milenios, corresponden a dos modelos principales: la *pobreza convivial* y la *pobreza voluntaria*. En contraste con estos dos modelos, un tercero apareció con el nacimiento de la economía moderna, que Iván Illich

²⁷ Iván Illich, *La convivencialidad*, en *Obras reunidas*, México, FCE, 2005, vol. I, pp. 369-530.

²⁸ Majid Rahnema, *op. cit.*

fue el primero en denominar *pobreza modernizada*, una condición endémica de las sociedades de consumo dominadas por las leyes del mercado. En tanto que modo de vida común, la pobreza resalta a la ética y a la práctica de esta potencia interior, de esta *potentia* o poder de acción frente a la necesidad exterior.

La pobreza convivial

En su forma *convivial*, la pobreza es un *modo de vivir juntos* basado en los principios de simplicidad y de solidaridad, de la frugalidad, del compartir, de sentido de la equidad y de respeto por su prójimo. Es a justo título que este modo de vida, casi arquetípico, haya sido considerado por Joseph Proudhon como la “condición normal del hombre en civilización”. La mayor parte de las culturas preindustriales han practicado la pobreza convivial en el espíritu de eso que, en árabe y en persa, se llama *qana'at*, virtud que expresa la satisfacción de lo que se tiene y de lo que es percibido como la parte justa de cada uno en la abundancia del orden cósmico. En las sociedades vernáculas, una virtud tal no era sólo necesaria para vivir bien consigo mismo y su medio humano y natural, sino también para asegurar la cohesión social y las otras condiciones necesarias de la lucha común contra la necesidad. También la *pobreza convivial*, lejos de confundirse con la miseria, ha sido el arma principal que los pobres han utilizado siempre para exorcizarla y combatirla. En relación con esto, la pobreza convivial, modo de vida simple y de sentido común, se funda sobre un reconocimiento realista de la necesidad. Es el arte de vivir y de ser que representa el concepto ya mencionado de *faqr o qana'at* y que, bajo diversas formas, encontramos en todas las culturas vernáculas. Un arte de vivir simple y austero fue en todos los tiempos la astucia de los pobres para burlar las amenazas siempre constringentes de la miseria. Un modo tal de vida tiene, por complementos, prácticas dictadas por la preocupación de preservar la cohesión interna del grupo o de la comunidad: la hospitalidad, la contención de las necesidades, el control social de la envidia²⁹. Estas prácticas son igualmente inspiradas por

²⁹ George Foster, “An Anatomy of Envy. A Study in Symbolic Behavior”, *Current Anthropology*, vol. XIII, núm. 2, 1962, p. 165-202. Las sociedades llamadas “primitivas” parecen estar regidas por *el miedo de las consecuencias de la envidia*, y no, como las nuestras, por esta rivalidad envidiosa en relación a los *stocks* limitados que nosotros llamamos *escasez*. En las sociedades “primitivas”, tres mecanismos culturales fundamentales, *compartir*, *disimular* y *despreciar simbólicamente* sus propias ventajas, evitan el surgimiento de esta rivalidad envidiosa.

consideraciones de sentido común y las exigencias éticas y sociales ligadas a la vida en común.

La pobreza voluntaria

Voluntaria, la pobreza parte de los mismos principios de simplicidad y de frugalidad que la pobreza convivial, con la diferencia de que ella no es la regla común de un pueblo, sino la elección deliberada de individuos excepcionales, particularmente conscientes de sus riquezas vivas. La pobreza voluntaria es, como el ascetismo del cual está próximo, una opción de carácter ético, moral o religioso fundada en una percepción de la riqueza radicalmente diferente de aquella que asocia a ésta con la acumulación de bienes materiales. Una elección tal procede de la convicción profunda de que las vías del *ser-más* divergen radicalmente de aquéllas del *tener-más*, de ahí la búsqueda, por el pobre voluntario, de riquezas de una naturaleza superior, liberadora de toda dependencia material superflua. Esta visión llevó a Sócrates a decir que su pobreza de vestimenta le ayudó a disfrutar de una total libertad y de una riqueza incomparable a aquella de los más ricos³⁰. Un caso extremo de pobreza voluntaria es la renuncia al mundo de los anacoretas cristianos y de los *sanyasin* de la India que “mueren al mundo” para ponerse a la escucha de Dios. Por su carácter extra-mundano, la renuncia radical es una ruptura individual con la trama común de las reciprocidades que es la tela de las relaciones intersubjetivas del mundo vivido³¹. Más próximos a nosotros son aquéllos que, según santo Tomás, renuncian a todo aquello que podría impedir la amistad y eligen, por ello, la austeridad. La austeridad no significa necesariamente el aislamiento o retiro sobre sí mismo. Tomás de Aquino la definió como una virtud que no excluye todos los placeres, sólo aquéllos que degradan la relación personal³².

³⁰ Xénophon, *Le Banquet*, III, 9; Paris, Gallimard, “Tel”, 1992, p. 72.

³¹ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

³² Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, Ila Ilae q. 168, art. 4, ad 3m, citado por Iván Illich, *op. cit.*, “Introducción”.

La pobreza modernizada

El nuevo orden de producción instaurado por la revolución industrial sin duda ha representado una ruptura social y epistemológica en la mayor parte de campos de la actividad humana. Ha estado en el origen de cambios de un carácter radical en la percepción de lo que hasta ese momento había sido aprehendido como riqueza y pobreza. Produciendo sistemáticamente nuevas necesidades, ha constituido un golpe fatal a los equilibrios casi orgánicos propios de las sociedades vernáculas. La *gran transformación*³³ que siguió a la instauración de sociedades de mercado modernas ha transformado, tanto la definición de las necesidades y las modalidades según su satisfacción, como las normas culturales que permitían distinguir lo necesario de lo superfluo. La pobreza modernizada es así un puro producto del nuevo orden de producción. Es el resultado directo de las rupturas causadas por este nuevo orden, así como por las presiones, los espejismos y las esperas irrealistas inducidas por las promesas de la economía. Esta conjunción de fenómenos ha tenido como efecto el de confrontar a los perdedores de esta transformación con un tipo de rarezas inducidas contra las cuales nada les había preparado.

La novedad radical de esta condición es inherente a la *tautología* que está en los cimientos de la economía moderna: por primera vez en la historia, un sistema tecnoeconómico ofrece a las sociedades “conducirlas hacia la abundancia” a través del fomento estructural de la *producción de escasez*, que es la esencia de la miseria moderna. Si este revés de la medalla queda oculto, es gracias a la notoria capacidad de la economía para colonizar el imaginario de sus víctimas, hasta el punto de que éstas continúan esperando de ella una respuesta a sus necesidades insatisfechas. Es por ello que el sistema económico transforma a sus víctimas en agentes de su propia servidumbre, incluso inhabilitación, y en promotores de la modernización de la pobreza. La pobreza modernizada es el epítome de las contradicciones del sistema económico moderno. Ella revela, a quien comprende su naturaleza profunda, la *disonancia cognitiva* entre sus rituales y la realidad, por ejemplo aquella que opone la práctica de multiplicar las necesidades con el objetivo esencialmente lucrativo a la demagogia de un discurso que promete transformar la escasez en abundancia, o aquella que hace

³³ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, 1983 / 1944.

deslumbrar los ojos de todos por el acceso – para mañana – a los privilegios de unos pocos.

Estas contradicciones inherentes al sistema productivo moderno crean un Jano, un dios de dos caras, una de ellas, la más visible, lo presenta como el creador indiscutible de la abundancia sin precedente de bienes y de servicios que caracteriza los tiempos modernos. La otra, girada hacia la sombra, corre un velo sobre la escasez y miserias cada vez más angustiantes que acompañan la producción desmedida de “bienes” y “servicios”. Esta escasez inducida, bien diferente de la penuria natural, es hoy la causa principal de la mayor parte de las nuevas privaciones que sufren los pobres. Por la boca de su cara iluminada, o mejor poderosamente iluminada por sus sistemas de propaganda y de promoción, el nuevo Jano promete la luna a los pobres: mañana estarán en Jauja, en el país de las satisfacciones ilimitadas, la exclusividad de los ricos; sin embargo, su otra boca ordenaba, en la sombra, carreras de obstáculos, cribas y otras fuentes de frustraciones que Iván Illich comparaba con los suplicios de Tántalo³⁴: exiliados en medio del espectáculo de riquezas aparentemente al alcance de la mano, ven los objetos de sus nuevos deseos retroceder cuando los quieren agarrar. Y cuanto más se multiplican las tentaciones alrededor de ellos, más la satisfacción de éstas es el privilegio de un número reducido de éstos que pueden pagar el precio creciente. La esencia de la pobreza modernizada reside en esta nueva frustración existencial, humillante, corrosiva y contagiosa. La miseria de los pobres modernizados consiste en que al estar intoxicados por los nuevos objetos del deseo que Jano I hace deslumbrar a sus ojos, ellos bajan la guardia cuando Jano II viene a expropiarles lo que fue *la riqueza de su pobreza*: sus capacidades de subsistencia.

3. LA CORRUPCIÓN DE LA POBREZA ENGENDRA LA MISERIA

Las dos formas de pobreza propias de las sociedades vernáculas son fundamentalmente diferentes de la miseria, que consiguen de alguna manera mantener a raya. En cuanto a la pobreza modernizada propia de las sociedades de mercado, ésta lleva a un estado de alienación y de pérdida progresiva de la autonomía que permitía a los pobres vernáculos vivir en la dignidad. El estado de alienación y de impotencia, confusamente sentido por el pobre moderno, camina a menudo, además, con una falta de discernimiento en cuanto

³⁴ Iván Illich, *La sociedad desescolarizada*, en *Obras reunidas*, México, FCE, 2006, vol. I, pp. 189-323

a sus causas. Incapaces de encontrar las capacidades de juzgar y de regenerar la creatividad – el arma de los pobres tradicionales en su lucha contra la necesidad –, las masas empobrecidas de las sociedades de mercado se encuentran sin defensa en un mundo sin referente, donde son progresivamente desposeídas de todas las fuerzas vitales, individuales y sociales que concurren a su bienestar. Roto en cuerpo y alma, el pobre modernizado se parece a un naufrago en peligro de ahogarse que sólo un salvavidas lanzado por extranjeros conseguiría salvar. Como constata Simone Weil, la extrema infelicidad y la desesperación podrían provocar en sus víctimas una alteración de su carácter. Su *yo* está entonces destruido desde afuera, “este *yo* ha sido matado más rápido que aquél que padece la desgracia ya que tiene un carácter más débil³⁵.”

La miseria de los pudientes

El análisis de las relaciones entre las condiciones de pobreza y de miseria, entre el *interior* y el *espacio exterior*, y entre *potentia* y *potestas* revela que la alienación y la pérdida de las capacidades de discernimiento y de vida en común no son sólo el hecho de sujetos caídos en la indigencia y la miseria físicas. Un exceso de riquezas y de poder sobre los otros, así como la incapacidad casi patológica de algunos de superar su narcisismo infantil y de establecer relaciones conviviales y enriquecedoras con su prójimo, conducen a menudo a otras formas de decadencia y de miseria. Con la diferencia de que estas expresiones de miseria moral tienen consecuencias más graves todavía sobre los planos humano y social. Porque es en los campos de acción de esta forma dominante de miseria donde se enraiza la mayor parte de las causas que conducen a la propagación de la miseria física. En un lenguaje inspirado en Spinoza, se podría decir que todas las formas de miseria se distinguen de las diferentes expresiones de la pobreza, en el sentido en que aquéllas están caracterizadas por una destrucción o una patología de la *potentia*. Definida así, la miseria puede afectar a los más poderosos: aquéllos que rinden un culto al Tener en detrimento del Ser.

Añadamos en fin que el lenguaje económico es incapaz de definir la riqueza o la miseria en otros términos que no sean cuantitativos, de manera que ni una, ni otra son reconocidas por los poderes dominantes por lo que deberían ser: una revitalización o, al contrario, un debilitamiento de la *potentia* interior. Resulta que lo que hace la fuerza de

³⁵ Simone Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Paris, Plon, 1947, p. 35.

las personas, su capacidad de ser, de vivir y de actuar, así como su sentido de lo que está bien y de lo que es suficiente, es negado en provecho de cifras que indican en qué medida éstas son o no susceptibles de contribuir al crecimiento de una mega-máquina³⁶ de producir el tipo de bienes de consumo que aseguren a las empresas los más grandes beneficios posibles y garanticen al capital las condiciones de su acumulación. A este respecto, las pretendidas “ciencias” del “marketing” ponen en funcionamiento una pedagogía de creación de necesidades que tiene por objeto instaurar formas siempre más sutiles de dependencia y de servidumbre con relación a bienes superfluos. El ejercicio de todas estas nuevas formas de poder económico consiste en asociar grupos cada vez más numerosos de nuevos pobres a los procesos de su propia pauperización, en otros términos, a lograr, de alguna manera, su servidumbre “voluntaria”.

Artificio conceptual de los economistas

Pero volvamos a la forma en la que el lenguaje económico confunde y niega las diferentes distinciones que venimos de aclarar. Las cifras, que no tienen sustancia, permiten reducir el sentido de lo que es *bueno*, de lo que es *suficiente* y de lo que es *superfluo* aquí y ahora, a *valores* abstractos, universales e intercambiables. Equipado con estos lentes, el economista es congénitamente incapaz de comprender la naturaleza de los diferentes artes de vivir y de agarrar el verdadero sentido. Su formación le ha afectado de lo que Iván Illich calificaba de “síndrome de ceguera selectiva adquirida” y, cualquiera que se hace prisionero de su lenguaje y de su visión hegemónica, pierde en agudeza visual lo que gana en elocuencia económica. Llevado en este lenguaje, determinado por esta visión, es evidente que el debate sobre la pobreza no puede ser más que una tautología, no puede más que “dar vueltas en círculo”. Un modo de vida vernáculo, basado en los principios de la pobreza convivial y que, además, ha sido común a *todas* las civilizaciones de la historia, se encuentra así condenado a la invisibilidad.

Es el motivo por el cual nos pareció necesario, en un primer momento, tomar nota del consenso suficientemente claro que sale de los trabajos de los historiadores y de los etnólogos acerca de las dificultades nacidas de los numerosos sentidos, a menudo

³⁶ Serge Latouche, *La Méga-Machine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, Paris, La Découverte / MAUSS, 2004 (1994).

contradictorios, que son atribuidos a la palabra *pobreza*. Lo que significa que es siempre esencial respetar las dimensiones culturales e históricas del *modo de vida* correspondiente a este concepto, a fin de no reducirlo a simplificaciones engañosas. Mientras este modo de vida sea ignorado por los ciudadanos de los países ricos, continuará siendo no sólo invisible para estos ciudadanos, sino sistemáticamente asaltado y perseguido por las políticas económicas de sus países, imbuidas por la idea cuantitativa de los “umbrales de pobreza”. Esta verdadera guerra contra la subsistencia³⁷ no data, sin embargo, de ayer. Poco a poco ha generado un proceso de creación de la miseria de una amplitud histórica sin precedente. Desde el final de la Segunda Guerra mundial, lanzando los corazones sensibles de los países ricos al asalto de la subsistencia de las naciones pobres, esta otra guerra mundial ha tomado a menudo la máscara del *desarrollo*³⁸. Sus víctimas adquirieron el status de receptores de ayuda y de asistencia, y las naciones asistidas se volvieron *países en vía de desarrollo*, todos ellos, términos que permiten al sistema que causa su pauperización aparecer, al mismo tiempo, como el único remedio a su nueva miseria.

Una búsqueda de las causas profundas, a menudo las menos visibles, de los procesos de pauperización y de precarización, verdaderas producción y reproducción de la miseria enmascaradas bajo los programas de *crecimiento económico* de las naciones pobres y bajo el “*empowerment*” – verdadera orden de doble vínculo: “tienes que ser rico y poderoso”– de sus ciudadanos, es absolutamente imposible sin un cambio radical de *lenguaje* y de *óptica*. Animar a las *buenas preguntas* y abrir con ello el camino a las respuestas adecuadas, romper con la obsesión de las “soluciones rápidas y prácticas” a los “problemas” de los pobres, sería una primera forma de desliarse la lengua, de romper con los discursos vacíos económicos y políticos.

4. EN LA PRISIÓN DE LA ESCASEZ

El lenguaje que define los *umbrales de pobreza* y, de hecho, una condición abstracta, desencarnada y *cuantificable* (el pobre convertido en un ser caracterizado más por lo que *no tiene* que por lo que *es*), no es otro que aquél de las *certezas económicas* modernas.

³⁷ Cf. Iván Illich, *La Guerra contra la subsistencia*, La Paz, Bolivia, Runa, 1991, obra compuesta por ensayos inéditos retomados en parte en *El trabajo fantasma*, en particular en el capítulo titulado “La represión del dominio vernáculo” en *Obras reunidas*, México, FCE, 2008, vol. II, pp. 92-111.

³⁸ Cf. Wolfgang Sachs, *op.cit.*

La historia de los últimos tres siglos muestra en abundancia cómo los poderes dominantes han redefinido “el pobre” por sus supuestas carencias más que por sus capacidades, y cómo les han constantemente llevado a internalizar esta mirada externa sobre lo que hay de más íntimo. El *pobre certificado*, objeto potencial de intervención de los poderes públicos, es el proceso de internalización de una heterodefinición – literalmente: una definición hecha por otros, entendido por un poder exterior–. Cuando se dice que el pobre se ha vuelto progresivamente visible en la Europa pre-moderna, este acceso a la visibilidad debe ser comprendido como que forma parte de la elaboración de un modo de observación que permita ver, desde un punto exterior a su mundo vivido, *todos los hombres y todas las mujeres* como miserables en espera, o candidatos, a la pauperización. Es en este espíritu que nos proponemos trazar una línea continua entre los discursos sobre las primeras apariciones de los pobres en Inglaterra y la formación de los conceptos fundamentales de las teorías económicas en esta misma *patria de la escasez*.

¿La riqueza, madre de la miseria?

La pobreza que acompaña a la riqueza como la sombra a la luz: cuanto más viva la luz, más profunda será la sombra, por contraste. No es la falta de cosas que tú tienes lo que me hace pobre. De cierto modo, es tu riqueza misma. Si es así, el “desarrollo” no es más que una gran ilusión. Del mismo modo que la Inglaterra del siglo XVIII conoció la pobreza más grande porque era la nación más próspera, el siglo XX habría conocido la peor miseria de la historia puesto que era la época más abarrotada de bienes materiales. No hay “derramas” sobre los pobres del enriquecimiento de los ricos, o mejor, si algunas migas caen de sus festines, no hacen más que corromper los sentidos de aquéllos que las prueban. La abundancia material de los ricos modernos es radicalmente diferente del sentido de la riqueza de las sociedades “pobres”, donde ella es riqueza de las relaciones humanas, plenitud del mundo vivo. La primera es exterior y ostentosa, mientras que la segunda, más discreta, no es detectable más que desde el interior. Por ello, la riqueza de los ricos no es *transferible* a los pobres, y esto constituye una razón entre otras por la cual los proyectos de asistencia del rico al pobre han producido a menudo más miseria de la que han aliviado. El *Homo oeconomicus*, el vector histórico de la riqueza redefinida por la economía, encarna una idea de la riqueza cuantificable y observable desde el exterior, que es la antítesis del sentido de la plenitud propia de las sociedades “pobres”. En éstas, las fuentes de la riqueza no pueden ser separadas, *desincrustadas* de

las relaciones humanas vividas, de los dones y contra-dones que forman la trama de un mundo de intersubjetividad compartida. El texto que sigue a continuación, da una idea de las riquezas que contaban entonces para los habitantes de un país todavía no sometido a las “leyes de hierro” del mercado. El autor es Damrong Rajanubhab, el príncipe reinante de Bali, quien lo habría escrito en 1910 justo después de que su isla fuera conquistada por los Países Bajos:

No puedo imaginar que haya en el mundo un país tan bello como Bali. No puedo ni darlo ni venderlo a los extranjeros... ¿Qué harían con él una vez que tomasen su posesión? No conocen nuestros dioses, ni pueden comprender las leyes según las cuales los humanos deben vivir... Cultivarían caña de azúcar, no como lo han hecho siempre nuestros campesinos – justo lo suficiente para endulzar su alimento y para complacer a sus niños –, sino para cubrir el país entero de cañas de azúcar y transformarlas en azúcar en los grandes edificios, hasta que los campesinos sean apestados de ellos. A continuación, llevarían este azúcar lejos en navíos a vapor para transformarlo en dinero. Plantarían árboles feos en líneas para sacar caucho... y cortarían las bonitas palmeras y otros árboles frutales para construir ciudades en su lugar. Harían de nuestros campesinos unos esclavos y unos brutos, y no les dejarían tiempo para los combates de gallos y los festivales de música y de danza. Nuestras mujeres estarían entonces obligadas a cubrir sus senos como si fueran prostitutas... Retirarían la alegría del corazón de todos nuestros niños. Arrancarían de su naturaleza la paciencia, la tolerancia y la amabilidad, y los volverían amargos, irrespetuosos e insatisfechos, como los hombres blancos mismos³⁹.

Más una nación es ostentadamente rica, más sus ciudadanos se convierten en incapaces para establecer relaciones de solidaridad y de mutualidad que son naturales para los pobres tradicionales y constituyen la base de sus redes de subsistencia. Mientras que la solidaridad es una condición absolutamente necesaria de la economía de subsistencia de los pobres, ésta es extraña al funcionamiento de la economía moderna. Resulta que una nación rica es por naturaleza una nación de ricos y de pobres o, mejor, como las solidaridades tradicionales han debido ser, a menudo, rotas para permitir el

³⁹ Sulak Sivaraksa, “The Life and Work of Prince Damrong Rajanubhab”, *United Nations University*, núm. 79, reproducido por Vicky Baum, *A Tale from Bali*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1970.

desarrollo de las economías modernas, tal desarrollo tiene pues tendencia a escindir una nación en vía de enriquecimiento en *dos naciones*⁴⁰ yuxtapuestas, aquélla de los ricos y aquélla de los pobres. La moral de los pobres – o precisamente su *ética* – se conjuga rara vez con la *a-moral* de los ricos, cuyos vicios, puesto que hacen funcionar la economía, son beneficios.

Para escapar al “nuevo lenguaje” de la economía

Según los moralistas de principios de la era económica moderna, en “el peor” de los casos, los pobres, como el legendario Ned Ludd, romperán las máquinas y arruinarán las propiedades de los ricos. En “el mejor” de los casos, la depredación de la cultura vernácula por los ricos operará entre los pobres una selección de los más aptos para la supervivencia en la extrema pobreza. Para pasar de la eventualidad del peor al mejor de los caos posibles, hay que –y es suficiente con– volver draconianas las leyes que sancionan los atentados a la propiedad privada. Una nación rica debe suprimir sus propias tradiciones de subsistencia con el fin de arrancar y que rujan los motores de su *economía*. La economía no es la subsistencia tradicional equipada de herramientas modernas. Toda economía en el sentido moderno es necesariamente el producto de un *disvalor*⁴¹ original, es decir, de una destrucción de capacidades y de *valores vernáculos* creando un llamado a *valores económicos*.

Dispersas, las ideas de los primeros economistas modernos – *estos pioneros de la tradición liberal* de la cual habla Paul Dumouchel⁴² – no eran más que observaciones empíricas sobre la riqueza y la pobreza, medias verdades, afirmaciones falsificadas sobre el origen de la miseria. Para tornarlas rigurosas, irrefutables y, finalmente, “científicas”, para transformarlas en una *doctrina económica* nueva, han necesitado

⁴⁰ Sobre el tema de las “dos naciones”, aquélla de los ricos y aquélla de los pobres, ver Karl Polanyi, *La Grande Transformation, op. cit.*, comentando la novela de Disraeli *Sybil o las Dos Naciones*.

⁴¹ Iván Illich, “Alternatives to Economics : Towards a History of Waste”, conferencia en la Eastern Economic Association Meeting, Human Economy Session, Boston, 11 mars 1988. El *disvalor* tiene prioridad histórica y lógica sobre el *valor*. Antes que cualesquiera valores económicos puedan ser producidos, capacidades autónomas vernáculos deben ser destruidas con el fin de crear la necesidad que justificará el nuevo valor.

⁴² Paul Dumouchel, “L’ambivalence de la rareté”, en Paul Dumouchel y Jean Pierre Dupuy, *L’Enfer des choses*, Paris, Seuil, 1979.

agruparlas en un puñado de afirmaciones que gravitan alrededor de un dogma central. El catecismo económico moderno estará así constituido por una cantidad indefinida de preguntas cuya respuesta invoca siempre a la misma causa. O más bien, del mismo modo que la gravedad universal en la física postnewtoniana, una ley única, universal e ineluctable será el centro de la nueva doctrina económica. Esta ley “explicará” por qué los ricos se hacen más ricos y por qué tantos pobres caen en la miseria. Clausurará sobre ella misma la *triada riqueza-pobreza-miseria*. El lector perspicaz habrá reconocido esta “ley” – la *ley de la escasez*.

Apenas promulgada, la palabra permite reformular las paradojas de la relación entre pobreza, miseria y riqueza. Hija de la miseria, la escasez enseña a los pobres la disciplina del trabajo. Con esta vuelta, se transmuta en abundancia que transforma a su vez en nueva escasez, bajo la forma de nuevas necesidades socialmente fabricadas que la limitación de medios de los pobres no les permitirá jamás satisfacerlas todas⁴³. Círculo de la escasez: la escasez-pobreza acicatea la producción; una abundancia sin precedente de bienes materiales se desprende; la escasez-riqueza engendra nuevas formas de miseria, y así seguido en una espiral sin fin.

En un ensayo brillante, Paul Dumouchel ha abierto este círculo vicioso y expuesto la naturaleza esencialmente ambigua, *ambivalente* de la escasez.

Los economistas y los pensadores de la tradición liberal como Hume, Locke y Malthus explican generalmente la violencia, el vicio y la miseria por una causa única, la escasez. Esta idea es muy frecuente en el pensamiento económico y la reflexión social moderna. La encontramos en Marx. La expresión es diferente, pero el pensamiento es el mismo. En *La Ideología alemana*, Marx y Engels afirman que el desarrollo de las fuerzas de producción es la condición *sine qua non* del fin de la lucha de clases y del advenimiento del comunismo mundial, a falta del cual “es la penuria la que será general, y con la necesidad, es la lucha por lo necesario la que recomenzaría y volveríamos a caer fatalmente en el mismo viejo estiércol⁴⁴.”

⁴³ Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, op. cit., Babel, p.278.

⁴⁴ Paul Dumouchel, op. cit., p. 137, citando a Marx y Engels, *L’Ideologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1970, p. 52.

La penuria, la miseria, el vicio, la codicia y la violencia son males. La escasez, según la tradición liberal, es su causa única pero, a través de la estimulación de la producción, es también su remedio. La escasez ejerce violencia sobre los hombres, y esta violencia los incita a la producción: ésta es la tesis central.

Pretender aliviar el efecto de una ley natural con una ley humana (como, por ejemplo, la última ley sobre los pobres, el edicto de Speenhamland de 1795) es como ofrecer al fuerte la protección del débil. Burke dirá que la verdadera dificultad no está en socorrer a los hambrientos, sino en atemperar el ímpetu de la bondad de los pudientes.

El hambre, prototipo de la escasez al principio de la tradición liberal, es entonces una ley con dos regímenes, es un motor de dos tiempos, bueno, malo, bueno, malo; benéfico cuando disciplina a los pobres, indeseable cuando los empuja a robar el pan de los pudientes. Es el *molino satánico o fábrica del diablo* del cual hablaba Karl Polanyi⁴⁵, es el ancestro directo de *las máquinas de producir miserias* contemporáneas. Lo que llamamos economía moderna no funciona de ningún otro modo. Que ésta “carbura con la escasez”, es afirmado desde las primeras páginas de toda introducción a la economía: “Si los recursos fueran ilimitados (...) no existirían en tal caso bienes económicos, es decir, bienes relativamente escasos, y no tendría lugar estudiar lo económico o el arte de ahorrar⁴⁶.” Otros tratados presentaron la economía como “prestaciones de bienes limitados con fines alternativos (léase: ilimitados)” y harán nacer la escasez de la tensión entre la limitación de los medios y el carácter ilimitado de los fines; otros la definirán como “la observación de fenómenos de formación de valores bajo la constricción de la escasez”. Si quieres salir de la miseria, debes abandonar tu economía arcaica de subsistencia para integrarte en la única forma de economía que puede transformar la escasez en abundancia. El joven aprendiz de economista será iniciado rápidamente en los secretos de esta nueva “ciencia”. Pero, cuando sepa que muy pocos pobres tendrán acceso a las manifestaciones de esta abundancia, cuando la gran mayoría deberá desde entonces hacer frente a la intrusión en masa en su vida de nuevas escaseces, hasta el momento desconocidas, se le responderá que este “problema” no atañe a la economía, sino a la incapacidad de los sociólogos y de los políticos en adaptarse a las leyes de un progreso de todas formas inevitable.

⁴⁵ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p. 59 *sq.*

⁴⁶ Paul Samuelson, *L'Economique*, Paris, Armand Colin, 2003, p. 32.

Para escapar a los eufemismos económico, administrativo y político, tenemos necesidad de mantener a distancia sus pretendidas certezas, y para mantener a distancia estas certezas propias de nuestra época, y sólo de ella, nos hace falta un punto de apoyo. Este punto de apoyo sólo puede ser la historia. Y disolver la fe ciega en las “leyes ineluctables” del “progreso ineludible”, es dárselas a la historia, zarandearlas tomando la historia como un punto de apoyo, es *historicizarlas*.

Esta disciplina no les valdrá sólo necesariamente amigos. Es la que, a lo largo de este libro, les proponemos poner en práctica.

II

Darle a la pobreza su condición humana

Ninguna moral, y ningún esfuerzo son a priori justificables ante las sangrientas matemáticas que ordenan nuestra condición.

ALBERT CAMUS⁴⁷

Hoy es el todo de nuestra vida el que está minuciosamente ordenado desde el exterior. Por primera vez el hombre parece totalmente desposeído de sí mismo. Esto, por otro lado, coincide con la desposesión del tiempo (característica del proletariado según Marx), el hombre moderno es atado a una ocupación permanente, incluyendo la del placer, no puede nunca tomar distancia, reflexionar sobre su condición; no es sólo el tiempo de trabajo el único que cuenta, sino también el de la relación con las administraciones que le toman un tiempo considerable, y el tiempo no ha tenido nunca tan poca importancia, en su calidad de vida, pero también en su realidad natural.

JACQUES ELLUL⁴⁸

Cuando un gran cambio se opera en la condición humana, lleva gradualmente un cambio correspondiente en las concepciones humanas.

TAINÉ⁴⁹

⁴⁷ *Dictionnaire culturel Robert*, Paris, 2005.

⁴⁸ Jacques Ellul, *Changer de révolution*, Paris, Seuil, 1982, p. 212.

⁴⁹ Taine, *Philosophie de l'art*, 1858.

MAJID RAHNEMA. – Imaginamos que este capítulo podría estar consagrado a una cuestión que no tiene ningún lugar en el lenguaje de la economía, pero que es, sin embargo, de una crucial importancia para emprender una conversación sobre la pobreza. Es decir, sobre esta condición propia a todos los pobres de la historia que los economistas modernos les niegan al asimilar la pobreza a una simple cuestión de falta por colmar, constituyendo así a los pobres en inválidos condenados a ser una antesala de las instituciones que supuestamente los socorren.

JEAN ROBERT. – Dar a la pobreza la condición humana, esto quiere decir para mí, en primer lugar, dársela a la historia. Se tratará, entonces, para nosotros, de mostrar que la pobreza, reducida a faltas materiales y definida como tales por los “ricos” o estos “benefactores” en todos los niveles, a los que yo llamo evergetas, es un concepto del que podemos datar bien su origen en la historia. Un concepto que, puesto que tiene un comienzo, tendrá también muy probablemente un final. Puede ser que *Cuando la miseria expulsa a la pobreza* era el anuncio de este final.

Pero me toca a mí plantearte una cuestión motivada por una duda: ¿la economía es la confirmación de la condición humana o es la negación? En el primer caso, Marx habría tenido razón en pensar que la economía burguesa ha puesto en evidencia lo que todas las culturas del pasado habían intentado difuminar: que los hombres dependen los unos de los otros para su subsistencia y que esta dependencia es brutal.

M.R. – Citando a Marx, respondes implícitamente a tu pregunta, “si Marx tiene razón”, se entiende. Puesto que esta “relación brutal” sería la infraestructura sobre la cual reposarían todas las otras relaciones – tales como las artes, las creencias, los hábitos sociales, las instituciones políticas y culturales–, que, sin embargo, no serían más que superestructuras. Marx elogiaba a la burguesía por haber desnudado “la infraestructura económica” de todas las relaciones humanas, en todos los tiempos y en todos los lugares.

J.R. – Pero, si la economía es, bajo diversas formas, la infraestructura de todas las sociedades, entonces los “evergetas” institucionalizados o profesionales, tales como el Banco mundial y Jeffrey Sachs, tienen también razón: la única forma de socorrer a los pobres, o más bien, la única manera en que los pobres se pueden socorrer es integrándose en la economía. Ahora bien, lo has ilustrado bien en tu último libro: cuanto más se intenta integrar a los pobres en la economía, más pobres hay y más se convierten en miserables. El sueño de reducir la pobreza a la economía provoca la miseria. Es esta

constatación la que me incita a pensar que la economía moderna está en realidad en ruptura con una condición humana en la cual todas las épocas del pasado manifestaron un aspecto posible. Imagino un tejido con dibujos variados; es la condición humana histórica en sus diversidades. La economía moderna sería el reverso, que revela una trama única e ignora todos esos motivos culturales particulares que eran razones de vivir. O como en esa encantadora fábula del siglo XIX sobre un país cuyos tiranos prohibían a sus súbditos mirar el cielo y pronunciar las palabras “arriba”, el *Flatland*⁵⁰, el país plano de la economía, estaría sumergido en una realidad más ancha que nos sería prohibido mirar e incluso nombrar. Es como si el *Homo oeconomicus* fuera privado de distalidad, como si toda su percepción no fuera más que aproximativa...

Volviendo al tema de este capítulo, para mí, darle a la pobreza la condición humana, es situarla nuevamente en su espacio de artes de vivir donde el aire es respirable. Lo que sería otra forma de devolverla a la historia. Pero ¿cómo pasar de la historia a la condición humana? Se podría decir que cada época de la historia corresponde a una manifestación particular de la condición humana, pero que ninguna la agota. En el paso de la historia a la noción de condición humana, hay algo que va más allá de las diferencias y de las multiplicidades que caracterizan a los individuos. Algo que tiene que ver con “lo que la gente tiene en el vientre”, con el cuerpo y la sensación de lo que experimenta ese cuerpo, es aquí y ahora.

M.R. – En otras palabras, para darle a la pobreza condición humana, habría, según tú, que pasar por el camino de la historia. Comprender cómo esta condición, llamada pobreza – que ha sido la condición de la mayor parte de los humanos –, ha acabado por ser percibida, en este periodo que es el nuestro, como una condición enteramente debilitante, una “plaga” a erradicar. Comprender también cómo las carencias atribuidas a estos “vencidos” de la economía por sus “vencedores” enriquecidos, han acabado por imponerse sobre todas las cualidades inherentes a su *potentia*, la potencia de actuar propia de todos los vivos, hasta el punto de reducirlos a no ser más que objetos de estudio o de compasión institucionalizada que habría que seguidamente “salvar” por la vía de diferentes formas de ayuda económica o financiera. Una “historización” de esta condición podría permitirnos aprehender los diferentes aspectos de estos fenómenos.

⁵⁰ Fábula de Edwin Abbot; ver, más adelante, p. 67-69.

Me parece, sin embargo, crucial que un examen como éste otorgue un lugar muy especial a una dimensión de naturaleza filosófica, humana y ética, que engloba la historia de la pobreza. Esta dimensión tiene que ver con todo lo que tiene trazo en el cuerpo y en la carne de los humanos, con “ese templo interior de la vida humana” que, según R. M. MacIver⁵¹, ha sido “pillado y violado” por la economía de mercado. Tiene que ver con todo lo que toca a ciertos “arquetipos” que son quizá comunes a los humanos de todos los tiempos. Tomo la palabra arquetipo en su sentido jungiano de memoria o de inconsciente colectivo, determinante de una dimensión constitutiva del ser, como “algo escondido” en la naturaleza humana, y, no obstante, fundamental, que, según Raimon Panikkar, es causa y efecto de muchos de nuestros comportamientos y de nuestras convicciones.

Todo esto me parece de gran importancia para aprehender esta indefinible “condición humana” que intentamos captar en todas sus dimensiones vivas. Siempre según la bella metáfora de MacIver, la vida de los pobres ha estado en todos los tiempos ligada a un “centro”, a este “templo interior” al que acabo de hacer referencia. La atención particular centrada en esto les ha permitido durante miles de años, vivir como organismos vivos que sabían instintivamente cómo contar con sus riquezas interiores, más que vivir como parásitos dependientes de los “sistemas” de empobrecimiento organizados desde el exterior. Un organismo vivo no cesa, en efecto, de regenerarse desde el interior. Es único e irremplazable, muere y su alma lo abandona, hasta que está agotado por un aumento de relaciones y de fuerzas extrínsecas que no le convienen. Un sistema, al contrario, no funciona más que a partir de un programa y de fuerzas venidas esencialmente del exterior.

Como he intentado mostrarlo en mi libro precedente, el hecho de que la existencia de este “templo interior” abastezca a los pobres de un mecanismo que les permita emplear su potencia natural de actuar, no significa, sin embargo, que todos los pobres sean conscientes, ni que estén necesariamente comprometidos en la búsqueda de la simplicidad voluntaria. Como todo ser humano, el pobre es atraído entre una fuerza que lo eleva hacia su plenitud y otra, semejante a la pesadez, que le carga de pesos de sus “riquezas muertas”. Este mecanismo funcionó hasta que la pobreza moderna fue “reinventada”, es decir hasta que el modelo de confort y de libertad en relación a las servidumbres materiales, modelo encarnado por el *Homo oeconomicus*, comenzó a

⁵¹ Ver Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*

ejercer su despiadada fuerza de atracción en todas las sociedades. Hay que reconocer que hoy, las versiones modernas de la servidumbre voluntaria han debilitado mucho los medios de resistencia de los pobres.

J.R. – En la fábula que comenté anteriormente, los ciudadanos de un país gobernado por un tirano que niega todo derecho de levantarse, de alzar la cabeza, de tomar distancia, no tienen carne, ni cuerpo. Esta fábula podría ilustrar el hecho de que el concepto moderno, económico, de pobreza despoja a los “pobres” de la carne de su experiencia íntima, de su sentido del *aquí y ahora*, de lo que, para ellos, representa una vida rica y feliz, una vida que les permitiría mantener y reforzar los lazos de solidaridad y de convivialidad susceptibles de aportarles lo que realmente necesitan, o más bien lo que desean verdaderamente sin tener que depender de instituciones exteriores sofisticadas a las cuales sólo tienen acceso una vez que estas instituciones necesitan sus necesidades.

M.R. – Es significativo que este aspecto evidente de la vida real de los pobres parezca escapar totalmente a los expertos en pobreza, en la medida en que estos últimos han reducido todas las dimensiones creadoras de la potencia de actuar de los pobres, ¡a su facultad de proveerse de un ingreso diario de uno a dos o más dólares por día! En su versión cuantitativa, este concepto te había hecho pensar en la guía de viaje americana de moda justo después de la Segunda Guerra mundial: Europa por cinco dólares por día. Aplicando los términos de las estimaciones obtenidas por las campañas de definición de los umbrales de pobreza del Banco mundial, ¿por qué no proponer una guía de viaje titulada *La Pobreza por uno o dos dólares por día* en el tercer mundo, a veinte dólares por día en los Estados Unidos y a veinticinco euros por día en Europa? No me sorprendería que un día hubiese turistas de la pobreza, americanos, por ejemplo, que decidieran vivir un mes con veinte dólares por día, con el fin de hacer un *poverty trip*. ¡Este sería un buen tema para un documental de Michael Moore!

J.R. – Ese *poverty trip*, sin embargo, no diría nada al nuevo turista de este género sobre la pobreza, sobre como ésta se experimenta y se percibe desde el interior, sobre lo que significa estar en la piel de un pobre americano en el siglo XXI. Resumiendo, ningún americano o europeo o miembro de las clases llamadas privilegiadas de un país pobre, puede tener en un mes acceso a la condición de un habitante de un gueto de Filadelfia, por ejemplo. Hace un momento, intentaba plantear la cuestión de “cómo ligar esta condición eminentemente moderna a eso que tú llamas la condición humana”.

He dicho “ligar”, pero en realidad pienso que la modalidad principal de esta relación es la ruptura. Pienso que el hombre moderno está, de alguna manera, en “ruptura con la condición humana”. Comprender la condición de los pobres modernos – que es todavía múltiple en sus formas–, es entonces también comenzar a comprender esta ruptura. La razón por la que no la vemos es que la vida moderna nos “pega” a una cultura material tan cotidiana que ya no conseguimos “tener distancia”. Es como si viviéramos en una época donde cada vez es más difícil considerar las cosas a partir de un punto de vista particular. Levantarse por la mañana con el timbre del despertador, lavarse, darse a las “migraciones alternantes”, trabajar, regresar a casa, dormir: “chamba-metro-descanso” o “descanso-carro-chamba”, todo esto es naturalizado, presentado como una simple variación de un destino universal.

Si entonces, *el aquí y ahora* de la condición humana, es el cuerpo, me parece que es esta experiencia, esta sensación íntima del cuerpo vivido como carne que el concepto moderno y económico de pobreza borra.

M.R. – En tu metáfora de un país sin elevación, sin distancia crítica, sin “distalidad”, te he escuchado decir, ese país llano, es la economía. En ese país, con sus certezas en círculos cerrados, sus autoconfirmaciones, sus predicciones auto-realizadas y sus tautologías, un pobre, finalmente, es pobre porque es pobre. O si continuamos preguntando, es pobre porque ha elegido mal. Elegir mal es la esencia de la pobreza.

J.R. – El pobre sería entonces aquél que ha elegido mal.

M.R. – Aquí, en primer lugar, habría que “historicizar” estas certezas que se pegan un poco como las enfermedades contagiosas, por inmersión en el mundo moderno o como en tu metáfora de un país donde no se atreven a levantar la cabeza, por autocensura de cualquier mirada hacia arriba o hacia abajo o hacia la historia. “Historicizar” los conceptos modernos conduce a mantenerlos a distancia, a “despegarse”, a respirar. Y puede que a plantear nuevas preguntas. El primer capítulo era un esfuerzo de distanciamiento con relación a las definiciones de la pobreza en términos cuantitativos.

J.R. – Definiciones que, además, no tienen nada que ver con la percepción que los pobres tienen de ellos mismos. “Volver la pobreza a la condición humana” se convierte entonces en ver cómo, en cada época de la historia, la condición humana se experimenta en el *aquí y ahora* de la experiencia carnal, siendo la peor de las miserias el estar expropiado de su cuerpo. Así que si queremos confrontar la definición moderna de

pobre con la condición humana, debemos comparar la experiencia de su cuerpo – la manera en que “se siente en su piel”, aquí, en este momento – con la autopercepción correspondiente a otras épocas de la historia.

¿Qué tiene en efecto que ver el cuerpo que sentimos y vivimos, como carne, con los atlas anatómicos? Veo desprenderse tipos de dualidades que, para mí, se revelan muy esclarecedoras; la *actualidad* de los periódicos y las entrevistas “planas” sobre los pobres en contraste con *la visión histórica*; el *cuerpo* de las ciencias biomédicas en oposición a la carne sensible del cuerpo vivido; el espacio abstracto contra los lugares concretos.

M.R. – ¿Qué realidad sensible opondrías a la palabra *economía*?

J.R. – Hace tiempo que busco una palabra para decirlo. Finalmente, en castellano, la mejor palabra para esta realidad (que no se deja reducir a los planes de los economistas) es *subsistencia*, pero desafortunadamente se ha asociado a la penuria. En el lenguaje de los economistas, llevar una “vida de subsistencia”, es “simplemente subsistir”, tener a duras con qué “llegar a final de mes”. Existe el término utilizado por Karl Polanyi, *livelihood*, “*the livelihood of man*”⁵², todas las cosas materiales y las relaciones que permiten la vida buena. ¿Con qué la economía debe ser puesta en contraposición? Si hablase con los mexicanos, diría: “con el modo de vida”. Puesto que hablamos francés, plantearía otra pregunta: ¿qué se debe oponer a la alimentación? Dicho de otro modo, ¿qué es al alimento lo que el lugar es al espacio, la carne sentida al cuerpo anatómico, el interior al exterior, la pobreza convivial a la miseria, la historia a la actualidad? Y bien, si hablase a mexicanos tendría una respuesta a esta pregunta. Es la *comida*.

1. REPENSAR LA POBREZA FUERA DEL LENGUAJE ECONÓMICO

Para despegarse del plan de certezas sin profundidad

En 1884, Edwin Abbot publicó una curiosa novela de ciencia-ficción, o más bien de matemática-ficción, titulado *Flatland*⁵³, el País plano. No se trataba del país de Jacques

⁵² Karl Polanyi, *The Livelihood of Man*, *op. cit.*

⁵³ Edwin A. Abbot, *Flatland*, Paris, 10/18, 1999. (Traducido del original, *Flatland, a Romance of Many Dimensions*, con una introducción de Isaac Assimov, New York, Harper Collins, 1983). Esta fábula de Edwin Abbot ha conocido numerosas reediciones, ha sido a menudo imitada y ha inspirado media docena de

Brel, sino de un mundo de sólo dos dimensiones. Los habitantes de Flatland, los Flatlanders, saben decir “derecha” e “izquierda”, “adelante”, “atrás”, conocen el norte, el sur, el este y el oeste, pero no consiguen entender conceptos como “arriba”, “abajo”, “elevarse”, “ver las cosas a distancia”, “tomar perspectiva”, “tener un punto de vista”. Sucede que un natural del lugar perteneciente a la raza de los cuadrados tiene la revelación del sentido de estos conceptos. Habiendo entrevisto una esfera y un cubo, se duerme. Tras su despertar, decide que debe enseñar su saber del espacio a sus conciudadanos.

Pero apenas hube tomado esta decisión escuché en la calle un rumor pidiendo silencio. Después una voz estentórea retumbó. Era el anunciador público proclamando que, por decisión del Consejo, toda persona sorprendida en el acto de corromper mentalmente a los ciudadanos pretendiendo haber recibido la revelación de otra dimensión, sería aprehendido para ser ejecutado. Me puse a reflexionar: ¡un peligro tal no era desdeñable! Valdría más evitarlo omitiendo mencionar mi revelación y refugiándome en la vía demostrativa (...) “no, hacia lo ALTO, no hacia el NORTE!” tal era la llave de todas las pruebas. Antes de mi sueño, me pareció muy claro y, apenas despierto, seguía siendo para mí tan evidente como la aritmética. Pero no sé por qué, a medida que el tiempo pasaba, iba dejando de *creer* en lo que *sabía*.

Nuestro hombre, o más bien, nuestro cuadrado, decide de todos modos enseñar lo que él sabe a su nieto, un hexágono regular particularmente dotado para las matemáticas. Pero apenas comenzó su demostración y ya la voz del heraldo resuena nuevamente en la calle.

Aunque era todavía muy joven, mi nieto (excepcionalmente inteligente para su edad y educado en la reverencia absoluta hacia los polígonos adultos) comprendió la gravedad de la situación con una perspicacia sorprendente.

películas, de las cuales, por poner un ejemplo, en orden cronológico inverso: *Flatland the Movie* 2007, de Martin Sheer et al; *Flatland 2007* de Ladd Ehlinger; *Flatland* 1982, de Michele Emmer, departamento de matemáticas de la universidad de Roma; *Flatland*, 1965, de Eric Martin; numerosas obras literarias han retomado su argumento, como por ejemplo: *Vas: an Opera in Flatland*, de Steve Tomasula. La super estrella de la física de partículas y de la teoría de cuerdas (*string theory*), Lisa Randall, la utiliza como metáfora de lo que ella interpreta como nuestra ceguera a las “dimensiones ocultas del universo”.

Guardó silencio hasta que las voces cesaron de escucharse, después estalló en llantos.

“Mi querido abuelo, cuando te dije que comprendía la tercera dimensión, no hacía más que jugar con tu idea, sin creer en ella, lógicamente. Además no sabía nada todavía de la nueva ley y te aseguro que jamás he pronunciado la frase “hacia arriba, no hacia el norte”, un absurdo total como, sin duda, comprenderás. ¿Cómo habría podido creerme capaz de desplazar lo que sea hacia arriba, en vez de hacia el norte? ¡Qué idiotez!”

Finalmente, el pobre cuadrado no pudo aguantarse y proclamó su convicción en público. Es inmediatamente condenado a muerte, pero en consideración de su edad y sus méritos pasados el Consejo conmuta su condena a cadena perpetua. Veamos las últimas reflexiones del habitante de Flatland que tuvo la intuición, sin jamás haberla experimentado en la práctica, de que era posible despegarse del plan de las certezas bidimensionales y elevarse hasta que las cosas del Flatland se hiciesen pequeñas, cada vez más pequeñas,

Sobre mí pesa el sentimiento de haber llegado a la incapacidad de afirmar que todavía puedo concebir la forma exacta de ese cubo que tuve la desgracia de entrever en mis visiones nocturnas. En cuanto al precepto “hacia lo alto, no hacia el norte”, me asalta ahora como una esfinge devoradora de almas. El martirio que soporto por la verdad comporta momentos de debilidad mental durante los cuales dudo de la existencia misma de esos cubos y esferas de mis sueños, donde los veo sombrear en la irrealidad de existencias imposibles. Pero lo peor es que: más dudo de la existencia del país de las tres dimensiones, más, al mismo tiempo, la línea que me separa de la libertad, el cuaderno sobre el cual escribo este diario, todas las realidades sustanciales bidimensionales y hasta el Flatland mismo, no se me aparecen más que como el producto de una imaginación enfermiza o la trama sin fundamento de un ensueño.

2. LA HISTORIA

Hay que *historicizar* las certezas modernas, ganar distancia crítica frente a ellas, desnudarlas y desnudarse con el fin de no proyectarlas sobre aquéllos que ya no están⁵⁴. “No traicionar a los muertos” es, según Hasn Medick, la verdadera divisa del historiador. ¿Cuál era la percepción que podía tener de sí mismo un monje de París? ¿Puedo, por encima de los siglos, hacerme amigo de Hugo de San Víctor, por ejemplo? O, regresando a nuestro tema, ¿puedo intentar meterme en la piel de un pobre, inscrito en la *matrícula* de la abadía de Saint-Denis⁵⁵?

Cuanto más nos hundimos en la historia de los pobres, más lo vivido –el aquí y el ahora– del pobre abraza el destino común. En el siglo XI, un *pauper* no era más que un simple *quidam* cuya existencia era conforme a la suerte común. Veremos que, a partir de un cierto momento de esta historia, el pobre deberá ser entrenado. En el siglo XII ya el pobre que pretendía ser *matricularius*, palabra que significa en su origen “inscrito en la matrícula o lista de los pobres a asistir”, del que el francés hizo la palabra *mayordomo*, debía pasar una especie de examen de entrada. Hoy más que nunca, el pobre debe ser entrenado para serlo, es decir, adquirir percepciones de pobreza, léase *internalizar una imagen de su condición* producida por los cruzados de la guerra contra los piojos y los

⁵⁴ Para una exposición de la disciplina, de esta puesta al desnudo por uno de los más grandes historiadores alemanes de pre-guerra y, sobre todo, de la inmediata postguerra, ver Otto Brunner, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973 (1939). Abstracción hecha de sus aspectos caducos – como su defensa de la ideología “de la sangre y de la tierra” –, este artículo contiene ya las bases de la posición del historiador frente al pasado y a su época que tras la guerra permitirá a Brunner *historicizar* los conceptos subyacentes a las ‘certezas’ modernas.

Para una apreciación contemporánea de las aportaciones de Brunner, ver Gerhard Oexle, “Sozialgeschichte-Begriffsgeschichte-Wissenschaftsgeschichte. Anmerkungen zum Werk Otto Brunners”, *Vierteljahrshefte für Sozial – und Wirtschaftsgeschichte*, número 71, 1984, pp. 305-341. Tras la Segunda Guerra mundial, Brunner ha consagrado una buena década a la redacción de un vasto diccionario de los términos que designan las certezas modernas más usuales: Otto Brunner *et al.*, *Geschichtliche Grundbegriffe* (Conceptos fundamentales históricos), Stuttgart, Klett-Cotta, 1984. Hasta cierto punto, los volúmenes de este diccionario realizan el programa esbozado en el libro de 1939: dar a los historiadores el ejemplo – y el instrumento – de una reflexión profundizada sobre sus “cajas de herramientas conceptuales”.

⁵⁵ Michel Rouche, “La matricule des pauvres au Moyen Age”, en Michel Mollat, *Etudes sur l’histoire de la pauvreté (Moyen Age-XVI siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne, série “Etudes”, 1974.

lores, los higienistas y otros reformadores sociales⁵⁶. Este entrenamiento para la condición de pobre, condición definida desde el exterior por los otros, esta *heterodefinición* pasa por una pérdida de agudeza de la percepción de su propia carne, de su cuerpo y, finalmente, de sí mismo. Para comprender una expropiación de sí mismo que va más allá de todas las explotaciones materiales y cava a menudo su lecho, hay que hacer un desvío por la *historia del cuerpo*, una disciplina histórica cuya importancia no cesa de confirmarse.

3. UN DISCURSO DE *FLATLANDER* PARA *FLATLANDERS*

Iván Illich es un hombre que se elevó por encima de las certezas reputadas como incontestables. En sus últimas entrevistas, declaró al periodista canadiense David Cayley:

Hace veinte años – podría decir incluso diez años, pero dejémoslo en veinte años–, entre las gentes que frecuentaba generalmente, era imposible poner en cuestión su responsabilidad hacia los niños hambrientos con el vientre hinchado cuyas fotos veían en la publicidad de los fondos de ayuda a la infancia. Se sentían responsables de ellos y se mostraban escandalizados cuando sugería que la responsabilidad es el vientre blando de las fantasías de poder y precisaba que de lo que ellos se jactaban no era en realidad más que una manera de justificar su sentimiento de que, como ciudadanos de los países ricos, tenían algún poder para planificar, organizar y cambiar el mundo⁵⁷.

Y añadía:

Pero, en el curso de los últimos años, tuve una nueva experiencia: podía ahora hacer reír a esas gentes por haber caído en la trampa y haber creído en esa especie de responsabilidad.

⁵⁶ Geneviève Heller, “*Propre en ordre*”. *Habitation et vie domestique 1850-1930. L'exemple vaudois*, Lausanne, Editions d'en bas, 1978. Susan Strasser, *Never Done. A History of American Housework*, New York, Pantheon Books, 1982.

⁵⁷ Iván Illich y David Cayley, *La corruption du meilleur engendre le pire*, Arles, Actes Sud, 2007, p. 294-295.

En contraste con la distancia crítica de Iván Illich y el sobrio realismo que permite, el periodista americano Nicholas Kristof se muestra eufórico: “Tendríamos serias razones para creer que podemos abordar los problemas de los pobres con esperanzas reales, puesto que la historia de los cincuenta últimos años ha mostrado que esos problemas tenían soluciones⁵⁸.” Según Kristof, el interés de los ricos por los pobres hace como una bola de nieve y esta masa de compasión de los ricos será la principal riqueza de los pobres. Y al enumerar los jefes de filas del ejército de los ricos contra la pobreza: Bill y Melinda Gates, Warren Buffett, Angelina Jolie, sin olvidar Muhamad Yunus, el fundador de la Grameen Bank, y los *do-gooders* mediáticos tales como el increíble Jeffrey Sachs y su acólito, el cantante Bono, al igual que todos los autores de libros censados en su artículo del *New York Review of Books*. Todas estas gentes *hacen algo* (mientras que nosotros no renunciamos ni a un cappuccino por semana para ayudar a Jeffrey Sachs a suprimir la pobreza). Claro que todas sus buenas intenciones no son más que el vientre flácido de sus fantasías de poder. Lo que *hacen* refleja su ilusión de que el mundo entero, así como lo hace su entorno servil, entrará en sus vistas. Haciéndolo breve, hacen el elogio del activismo por procuración y seducen a su público llamando a la novedad superficial, al cambio de decorado y, sobre todo, *a la solución* llave en mano de un cerebro genial, el suyo o alguno de ellos. Como lo dice el musicólogo y baterista Matthias Rieger, la asamblea de estos *desfacedores* de pobreza evoca un *simposium* de dioses del Olimpo⁵⁹. Pero incluso el Olimpo no está indemne de los rayos de Júpiter. Y Kristof está obligado a reconocer que:

La pobreza, en el mundo y en los Estados Unidos, continúa como un hecho central de la vida en el siglo XXI; la mayoría de los hombres viven con menos de dos dólares por día, un indicador general de quien es pobre. Dicho esto, nosotros tenemos bastante éxito, en nuestro país, ignorando la pobreza y protegiéndonos de ella⁶⁰.

Sin embargo, las cifras que Kristof cita al final de su artículo son propias para hacerle caer del Olimpo: “Las 500 personas más ricas del mundo tienen una renta igual

⁵⁸ Nicholas Kristof, *loc. cit.*, p. 36.

⁵⁹ Matthias Rieger, “Olympe quand même”, contribución al coloquio de la Ligne d’horizon *Défaire le développement, refaire le monde*, Paris, 2001.

⁶⁰ Nicholas Kristof, *loc. cit.*, p. 34.

a aquélla de los 416 millones de personas más pobres.” Claro que omite hablarnos de la degradación continua de estas desigualdades. Pero todavía peor: estos pobres son progresivamente privados de sus modelos de subsistencia tradicional, autónomos, fuera del mercado mundial. Son cada vez más pobres en un mundo donde, gradualmente, lo que era gratuito se convierte en mercancía. La combinación de estos dos factores de diferentes órdenes, el crecimiento de las desigualdades de ingresos y el declive de las capacidades de subsistencia autónomas ancladas en la cultura, nos parecen ser una nueva versión del molino satánico de las ilusiones económicas descrito por Polanyi: una máquina para moler la miseria pretendiendo crear riqueza. Todo esto, la visión sin relieve desde el Flatland económico es incapaz de detectarlo. Lo que ven los inventores del ejército absoluto contra la pobreza – como el movimiento perpetuo, está a punto de funcionar, sólo le falta un detalle que pedimos nos financien – sólo son hechos sin relieve, más bien *artefactos*, en el sentido que los ópticos dan a esta palabra: ilusiones ópticas inherentes al aparato. El Banco mundial es una virtuosa de la reducción de la realidad a *hechos* manipulables que no son frecuentemente más que *artefactos*.

Pobres de un dólar, pobres de dos dólares por día

Cuando el Banco mundial declara que 2.8 miles de millones de humanos tienen una renta de menos de un dólar, mientras que 1.2 miles de millones sobreviven con una renta de menos de dos dólares por día, anuncia insistentemente un *hecho falsificable* en el sentido que los filósofos de la ciencia dan a esta palabra. Estos datos pueden ser debatidos, pruebas en pro o en contra pueden ser consideradas, la manera de sumar los “pobres de un dólar” y los “pobres de dos dólares” con el fin de obtener, como el Banco mundial, un agregado correspondiente “al 56% de la población mundial”, puede ser discutido *ad infinitum*. Podría ser que precisamente esto es lo que quiere el Banco mundial. Que la idea que lanza sea retomada por los economistas, demógrafos, sociólogos, que los políticos entren en el juego, en resumen, que esta idea siga su migración a través del mayor número posible de colectivos, dotados cada uno de su estilo de pensamiento particular, no puede más que reforzar su fuerza para golpear, como si se tratara de volver imposible cualquier otra forma de pensamiento. Que alcanzando al gran público, el más amplio de todos los colectivos que es también el último círculo de esta migración de las ideas, la pelota rebote finalmente “hacia el norte, y no hacia arriba”, es decir hacia el círculo de expertos que le dieron el golpe inicial, y éstos verán la confirmación de que su idea ha llegado a ser un hecho, un hecho

irrefutable, un *hecho científico*. Y pasar a su reformulación en el lenguaje popular: “Más de la mitad de los humanos viven en la pobreza relativa, más de un cuarto viven en la pobreza absoluta”. Que el público acepte estas cifras como “definiciones de umbrales de pobreza” –y unas “definiciones” emanando de la más prestigiosa de las instituciones bancarias! –, y ya se cerró el círculo de los debates: basta ya de discusión, hay que actuar. Nuestra sociedad (¿la sociedad *de quién?*) es lo bastante rica o ingeniosa para “resolver el problema de la pobreza”. Que los ricos den a los pobres el diezmo de sus rentas o, más modestamente, como se contentaba de ello el increíble Jeffrey Sachs, el equivalente de un cappuccino por semana. Que la obtención de créditos para los pobres sea facilitada: mini-créditos al veinte por ciento de interés para mini-capitalistas, y sobre todo que los pobres trabajen más, porque el trabajo te vuelve libre (¿*de qué?*).

Pensamiento plano, visión sin relieve, discurso destinado a espíritus aplanados, activismo negador de la *acción* valiente, a la vista de todos, en este *espacio de apariencia* del que habla Hanna Arendt... resistiremos a toda incitación a un activismo, que no es “acto” más que por procuración: ¿qué puedo hacer “por los millones de personas que mueren de hambre” al otro lado del mundo? La pregunta es absurda: nada, evidentemente. Pero si del ‘yo’ limitado pasamos al colectivo y preguntamos “¿qué podemos ‘nosotros’ hacer?” las cosas se vuelven caricaturescas. Primero, ¿quién es ese ‘nosotros’? Mejor preguntar “¿qué ‘se’⁶¹ puede hacer?”. ‘Nosotros’, con todo ‘nuestro’ ingenio y ‘nuestro’ poder (este ‘nosotros’ que va a la Luna y arruina la Tierra), es, de manera irremediable, una institución, o más bien, hoy, un *sistema*. Un sistema necesariamente *anónimo* aunque sea el resultado, como diría Jean Pierre Dupuy, de cierta “ley de composición” de todas ‘nuestras’ acciones individuales. Este último describe así la relación de causalidad circular entre un ‘yo’ individual y el ‘nosotros’ de la colectividad que los ‘yo’, los ‘tú’, y los ‘él y ella’ componen:

Los lazos entre individuos pueden ser más o menos “rígidos”: cuanto más los sean, por definición, el conocimiento del comportamiento de uno de ellos aporta menos información para el observador que conoce ya el comportamiento de los demás. [...] Cuanto más rígidas sean las relaciones

⁶¹ Ver Jean –Louis Cianni, *La Philosophie comme remède au chômage*, Paris, Albin Michel, 2007, p. 180: “El ‘se’ para Heidegger, es el grado cero del ser-ahí, el puro transcurrir del poder-ser. Se le puede relacionar con las inenarrables pendientes de la existencia que Jean Paul Sartre describe en *La Náusea*.”

individuales, más el comportamiento de la totalidad a parecerá a los elementos individuales [*sic*] que la componen, como dotado de una dinámica que escapa a su control⁶².

Las encuestas sobre los pobres realizadas “en campo”, según el método de la “entrevista” o incluso de la investigación, llamada participativa (*¿en qué?*), se supone deben responder a una cuestión urgente⁶³. Pero, bajo la confesión del propio investigador, la mayor parte de las respuestas dadas por los pobres son menos interesantes que las invenciones de los novelistas. En Flatland, la prohibición de pararse y ganar así una distancia crítica tenía por objetivo hacer más rígidas las relaciones entre polígonos individuales (mujeres = triángulos, hombres comunes = cuadrados, profesionistas = polígonos regulares cuyo número de lados representa el rango) y de volver al conjunto del sistema social *trivial*, como dicen los modernos analistas de sistemas. *Trivial*, es decir, previsible, controlable. “Nosotros” no hemos descubierto todavía el arma absoluta contra la pobreza, y las desigualdades se incrementan mientras que toda posibilidad de respirar fuera del Flatland es reprimida. Este descubrimiento sería inminente. ¿Quién lo cree? O más bien: ¿Quién finge todavía creerlo?

4. RICOS Y POBRES A LA SOMBRA DE LA ECONOMÍA MODERNA Y FUERA DE ELLA

La economía moderna colma a los ricos de mercancías y de servicios mientras que los pobres no sólo son cada vez más pobres sino que, lo que es peor, son privados de recursos autónomos contra la miseria. “Colmar”, es dar con profusión, pero es también rebasar o taponar, como se tapa un agujero.

Entonces la economía “colma” a los ricos de privilegios hasta el punto de aplastarlos, de distorsionar a su favor sus percepciones. Los pobres, que esperan conseguir los privilegios de los ricos, verán más bien su mundo cubierto, relleno, tapado. “El crecimiento económico, escribía Iván Illich, significa siempre que les cuesta más a los

⁶² Jean Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Seuil, 2002, p. 66.

⁶³ Una de las más impresionantes “colección de entrevistas de pobres” es la realizada con los auspicios del Banco mundial en el año 2000. Ver Deepa Narayan, *op. cit.*

pobres vivir y que están más estrechamente ligados a bienes de consumo [...] onerosos⁶⁴.”

Que la mayoría de los hombres en el mundo no tenga las motivaciones que se le imputan, es lo que los Nicholas Kristof y compañía son incapaces de entender. La mayor parte de la gente no son *Homines oeconomici* que toman decisiones individuales y riesgos en función de una grandeza que hay que maximizar. Siguen una tradición y, cuando ésta es superada, aprenden a menudo a “surfear” combinando las recetas de la tradición y las demandas de la modernidad. A veces innovan, inventan economías basadas en nuevos principios, como esta *economía no formal* rusa que describe Teodor Shanin⁶⁵. Un ejemplo clásico de motivaciones y finalmente de *principios económicos* radicalmente diferentes de los nuestros, es el de los cazadores nómadas !kung, los esbeltos señores del desierto del Kalahari. ¿Qué son ellos a los ojos de los economistas? Miserables.

[Pero] el cazador, estamos tentados de decir, es el “hombre no económico”. [...] Parece ser la inversa de la caricatura estándar ofrecida desde sus primeras páginas por todo tratado sobre *principios generales de economía*. Sus necesidades son raras y sus medios relativamente abundantes. De ahí que es “comparativamente libre de presiones materiales”, y no tiene “ningún sentido de posesión”, [...] exhibe un “sentido de la propiedad subdesarrollado” y “una falta de interés” por el desarrollo tecnológico de su propio equipamiento⁶⁶.

Unos etnólogos atraviesan el desierto del Kalahari pasando de un clan de Bosquimanos a otro, acompañados por un intérprete indígena. A la pregunta: “¿Este clan es próspero o miserable?”, el intérprete replica que, para responder, tendrían que conocer los insectos comestibles, las raíces, las bayas y los pequeños mamíferos disponibles en este periodo del año, y añade que, según su experiencia en su propio clan, a nadie le falta nada jamás en sus campamentos. Para contestar, entonces, habría que penetrar en las chozas extrañas, inspeccionar el contenido de las ollas y de las cáscaras de huevo y de avestruz –los recipientes en los que las mujeres bosquimanas conservan los líquidos—. Sin embargo, tal “inspección” no es permitida más que desde el *interior*,

⁶⁴ Iván Illich, *La Perte de sens*, Fayard, Paris, 2004, p. 242.

⁶⁵ Ver capítulo IV.

⁶⁶ Marshall Sahlins, *Age de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1978.

en la intimidad clánica. Lo que es evidente para el informante indígena es problemático para nosotros, que lo juzgamos por su falta de lo que nosotros tenemos – y que además apenas nos satisface:

Pero si el hombre moderno, con todas sus ventajas técnicas, no ha alcanzado todavía la satisfacción de sus deseos, ¿qué oportunidad tiene de hacerlo el pobre salvaje desnudo, con su pequeño arco y sus flechas? Habiendo equipado al cazador de deseos burgueses y de herramientas paleolíticas, juzgamos su situación desesperada⁶⁷.

Sin embargo, el verdadero nómada, es el nómada pobre. La movilidad y la propiedad están en contradicción. Un etnólogo divierte a los nómadas haciéndoles sus retratos gracias a una polaroid. Entusiasmados, estos quieren aprender a hacer fotos ellos mismos. En un acto de generosidad, el etnólogo les cede su aparato. Al día siguiente, en el momento de levantar el campamento con sus amigos nómadas, éste constata que su regalo yace en medio de los deshechos del campamento.

Esta cuestión de los regalos nos ha hecho pasar varios momentos malos. Constatar lo poco que podemos hacer para los bosquimanos era humillante. Casi todo lo que les podíamos dar no hacía más que hacerles la vida más difícil⁶⁸...

Sabios señores del desierto, que, no teniendo ninguna *necesidad* de regalos del exterior, los aceptan educadamente antes de abandonarlos discretamente, como cosas superfluas, ¡entre los deshechos del campamento! De todos los pueblos vivos actualmente, éste es, por su modo de vida, el más cercano a nuestros ancestros de la edad de piedra. ¿Eran éstos pobres? No teniendo ni nuestras riquezas ni nuestros deseos, tampoco conocían nuestras miserias. Marshall Sahlins escribe más:

Los pueblos más primitivos del mundo tienen pocos bienes, pero *no son pobres*. Porque la pobreza no consiste en una pequeña cantidad de bienes, ni de simplemente en una relación entre fines y medios; es, ante todo, una relación de hombre a hombre, un status social. Siendo así, la pobreza es una invención de la

⁶⁷ *Ibid*; p.4

⁶⁸ Laurens Van der Post, *The Lost World of the Kalahari*, New York, Morrow, 1958, p. 276, citado por Sahlins, *op. cit.*, p.12.

civilización, que ha crecido con ella, a la vez que una distinción insidiosa entre clases, incluso entre razas, una relación de dependencia – que puede volver a los agricultores más vulnerables a las catástrofes naturales que los esquimales de Alaska en sus campos de invierno—⁶⁹.

Es *hoy*, insiste Sahlins, que cerca de la mitad de la humanidad se acuesta cada noche con el estómago vacío. Apostemos a que en la edad de piedra la proporción de hambrientos endémicos era bastante menor.

La era de las hambrunas sin precedente, es *nuestra* época. Es ahora, en la época de los más grandes poderes técnicos de todos los tiempos, que la inanición se ha vuelto una institución⁷⁰.

El volumen del hambre crece con el nivel de desarrollo técnico y económico. Nos encontramos con la aserción de los primeros panfletarios sobre el hambre y la pobreza en el siglo XVIII: “No es en las regiones estériles y en medio de naciones bárbaras que los pobres son más numerosos, sino en las que son más fértiles y más civilizadas⁷¹.” Intentar desenredar esta relación aparentemente paradójica entre pobreza y riqueza, o más bien entre *miseria* y *opulencia económica*, nos confronta de nuevo al dilema que motiva este libro. La economía moderna engendra, simultáneamente, una opulencia inaudita y una miseria sin precedentes.

“¿Cómo va a ser, replicarán ustedes, no tienen nada mejor que proponer que la imitación a los más pobres de entre los hombres? Que estos sean pobres voluntarios o no, no nos interesa y no envidiamos su suerte”. Pero, ¿se trata de imitación o de resistencia a la tentación de imitar? A finales del siglo XVIII, China era sin lugar a dudas un país menos marcado por la miseria que Inglaterra. Sin embargo, hacia 1790 el rey George III, llamado acertadamente “el rey loco”, envió una embajada a China para convencer al emperador manchú K’ien-Long para que abriese los mercados chinos a Inglaterra. A cambio, el inglés ofrecía adoptar las costumbres chinas, lo que hizo reír al

⁶⁹ Sahlins, *op.cit.*, p.80.

⁷⁰ *Ibid.*, p.36.

⁷¹ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op.cit.*, p.145, citando: *Enquiries Concerning the Poor* de John M’Farlane 1772.

emperador. En su respuesta a las propuestas del rey enviada en 1793, expresa su sorpresa divertida frente a una embajada venida de tan lejos para una petición tan pueril:

En consideración por tan largo viaje en que su embajador y su comitiva me han traído su petición y su tributo, les hice insigne favor de autorizarlos a ser presentados ante mí. Para manifestarles mi indulgencia, les invité a un banquete y los cubrí de regalos.

En cuanto a su urgente súplica de acreditar por mi Celeste Corte uno de sus nacionales para que tenga el control del comercio de su país con China, esta demanda es contraria a todos los usos de mi dinastía y está fuera de lugar que pueda ser tomada en consideración. Valga que su respeto reverencial hacia nuestra Celeste Dinastía le llena del deseo de adquirir nuestra civilización, pero nuestras ceremonias y código de leyes difiere tan completamente de las de ustedes que, aunque su enviado fuera capaz de adquirir los rudimentos de nuestra civilización, no podría jamás trasplantar nuestros usos y costumbres en su suelo extranjero [...]

Así como su embajador se habrá dado cuenta, poseemos todo. No atribuyo ningún valor a objetos porque sean extraños o ingeniosos y no veo ningún uso a los objetos manufacturados en su país⁷².

Para los chinos, en ese entonces menos pobres que la mayoría de los ingleses, China y su cultura eran un *oikos*, un *interior* del que Inglaterra no sólo debía ser excluida, sino también mantenida a distancia, en el *exterior*. La promesa del inglés de “inculturarse” a la cultura china no era más que una astucia de guerra. Frente al fracaso de la seducción, será con las armas en la mano como Europa conquistará los mercados del extremo oriente. En cuanto a los señores desnudos del desierto, las condiciones ecológicas de su modo de vida, han sido progresivamente destruidas por la invasión de sus territorios por ganaderos y pequeños agricultores llegados del exterior. Las investigaciones “planas”, sin memoria y sin perspectiva histórica, llevadas con los pobres después de caer en la

⁷² La respuesta del emperador de China al rey de Inglaterra está citada y comentada por Arnold Toynbee, *Study of History*, Londres, Oxford University Press, 1951 [1934], vol. I, p.161, retomada de A. F. White, *China and Foreign Powers*, Londres, Milford, 1927, apéndice, p. 41. Para un comentario reciente de la embajada del enviado del rey, Lord Macartney, ver Marshall Sahlins, *La Découverte du vrai sauvage*, Gallimard, París 2007.

miseria económica, lejos de esclarecer el sistema de la miseria, no hace más que confirmar los prejuicios de los investigadores. No obstante, las entrevistas realizadas a los viejos bosquimanos, por etnólogos que los han conocido hace un tercio de siglo y hablan su idioma, son muy interesantes. Llevando ahora pantalones de mezclilla, no necesariamente en harapos, estos viejos señores y estas viejas damas evocan su antiguo modo de vida con estos extranjeros, constatan que sus hijos se han alejado y se esfuerzan filosóficamente en poner buena cara ante la mala fortuna.

El desarrollo pretende transformar a todos los pueblos del mundo en imitadores de los países ricos. Los etnólogos del Kalahari querían compartir sus técnicas con los bosquimanos. El rey de Inglaterra quería hacer de los chinos clientes de las industrias de Manchester y Sheffield. Cuando el desarrollo consigue seducir a los pobres, éstos pierden su autonomía, la percepción propia de su cuerpo y, finalmente, su anclaje en el *aquí y ahora*. En nuestro relato, los !kung supieron rechazar un regalo que les hubiera costado su libertad y el emperador de china, con un gran sentido del humor, supo poner a los ingleses en su sitio, sin ser descortés. Hay que saber reconocer estas capacidades de resistencia. No son resistencias por la fuerza, sino por el reconocimiento de los umbrales.

III

En las fuentes de la episteme de los pobres

Me hablan de progreso, de realización, de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de sí mismos.

Yo, hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas. De religiones asesinadas. De magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas.

*Hablo de millones de hombres arrancados de sus dioses, de sus tierras, de sus hábitos, de sus vidas, de la vida, de la danza, de la sabiduría. [...] Yo hablo de economías naturales, de economías armoniosas y viables, de economías a la medida del hombre indígena desorganizadas, de cultivos hortícolas destruidos, de subalimentación instalada, de desarrollo agrícola orientado hacia el único beneficio de las metrópolis, despojo de productos, despojo de materias primas. [...] Hago apología sistemática de las sociedades destruidas por el imperialismo. Eran el hecho, no tenían ninguna pretensión de ser idea, no eran, a pesar de sus defectos, ni odiables, ni condenables. Se contentaban con ser. Delante de ellas no tenían sentido ni la palabra **fracaso**, ni la palabra **avatar**. Preservaban, intacta, la esperanza.*

AIMÉ CÉSAIRE⁷³

Aunque se pueda oponer la práctica a la especulación pura, una y otra, de todos modos, descansan sobre un único y mismo saber fundamental [...] están siempre fundadas sobre algún saber: saber oscuro que no se manifiesta por sí mismo en un discurso, pero cuyas necesidades son idénticamente las mismas que para las teorías abstractas o sus especulaciones sin relación aparente con la realidad.

MICHEL FOUCAULT⁷⁴

⁷³ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme (1950)*, Paris, Présence Africaine, 1989, p. 20-21.

⁷⁴ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 179.

1. EPISTEMOLOGÍA DE LA GUERRA CONTRA LA SUBSISTENCIA

Saberes humildes y múltiples contra el pensamiento único...

No hay medida común entre el sistema técnico contemporáneo y la *civilización material* de otra sociedad, cualquiera que sea⁷⁵. La base material de todas las civilizaciones del pasado era indisociable de la capacidad de cualquier comunidad local de crear directamente, a partir de la naturaleza, los elementos de subsistencia. En el mundo colonizado por el sistema productivista moderno, esta capacidad no ha ciertamente desaparecido. Incluso ha tenido tendencia a aumentar en algunos lugares. Pero ahí donde este sistema se ha implantado, se ha visto reprimida, humillada, *sometida*, y los portadores de los *saberes* correspondientes – *saberes de subsistencia* – han sido invitados a considerarse como una especie en vías de extinción. En el sistema tecnicista y económico, la producción de las cosas más necesarias de la vida debe ser obtenida por un desvío que, la mayor parte de las veces, consiste en hacerla depender de otros. Sacar del suelo los alimentos se vuelve un estigma de marginalización, incluso exclusión: a nadie se le supone que tenga que comer lo que produce, ni producir lo que come, o más bien, los que no tienen de otra –que sostienen todavía un poco el modo de sobrevivir de cerca de la mitad de los hombres y mujeres vivos– son llamados retrasados, inadaptados, sus saberes son declarados caducos, sus capacidades obsoletas, necesitados de programas de educación o de desarrollo. Hay que convencerles de olvidar los saberes de los que vivían sus padres y de adquirir otros, en los que se les entrenará para que sobrevivan en las condiciones del mercado, ellos o sus hijos.

En los letrados de exposición de los saberes requeridos por el sistema, hay saberes de poder (traducidos en infraestructuras de cemento y acero y en instituciones tentaculares) y saberes de adaptación a éstos: conocimientos de los códigos, de las leyes, capacidad de ser interpelado y afectado por los postulados, las convenciones y las necesidades exigidas por el sistema. No hay lugar para los humildes saberes tradicionales, *vernáculos*, que durante la mayor parte de la historia, permitieron a los pobres impedir el paso a la miseria. Para los pueblos todavía no integrados –futuros ‘dejados a cuenta’ del sistema tecno-económico mundial –, la penetración de los saberes ligados al poder es insidiosa: parece que le hace falta crear una especie de estado de carencia previa a su

⁷⁵ Iván Illich, *La Perte des sens*, Paris, Fayard, 2004, p.154-155.

oferta de novedades. Por ejemplo, los bosquimanos o *San* que quedaron en sus territorios han rechazado ser, hasta donde han podido, caricaturas de los “civilizados” de todos los colores de piel. Después, ganaderos bantúes se pusieron a disputarles sus territorios de caza, obligándolos a retirarse a reductos cada vez menos hospitalarios y a empleos ocasionales de poda o de pastoreo. Los etnólogos los ubican abajo en la escala de los salarios, agrupados alrededor de los puntos de agua puestos “caritativamente” a su disposición por los gobiernos de Namibia, Angola, Zimbabue o Africa del Sur.

La gran receta de la invasión civilizadora de occidente consistía siempre en favorecer, a los pueblos considerados como menos civilizados, el alcoholismo, la adicción a cualquier droga o producto de consumo. Para los *San* de Sudáfrica, fue el agua corriente, la cerveza, el tabaco, el trabajo asalariado y la escuela obligatoria, el opio para los chinos y el tweed para los indios. En cada caso, el paquete de drogas y de bienes inyectado representa un conjunto de *saberes oscuros* que, si no son rechazados contundentemente, estarán listos para suscitar sueños de *poder sobre los otros*. Sueños, por ejemplo, del hombre caminante, del *piâdeh* iraní para quien la publicidad de una moto japonesa evoca la promesa de volverse igual a un *savâr*, literalmente “el hombre transportado” del cual debía ser ocasionalmente el portador. La penetración de la civilización occidental ha sido siempre una invasión de saberes tan impenetrables como la dureza mineral de sus armas. En un primer momento, esta penetración no recurre a la razón sino a los *afectos* que tienden a influenciar los deseos de los pobres, para educarlos, o desarrollarlos en el sentido buscado por el sistema. El paquete de saberes racionales occidentales necesita, antes de ser aceptado, solicitado y re-solicitado, ser precedido de esta ola irracional de desprecio inculcado hacia los flexibles, sutiles e íntimos saberes locales, ola de choque que Iván Illich calificaba de *desvalor*.

...como la guerra de un traste de fierro contra magníficas cerámicas

Todos los modos del saber accesible al hombre moderno, educado y desarrollado, que ha adquirido en los salones de la escuela y en el mercado los *afectos* que lo vuelven funcional, están marcados por el sello del *desvalor*. Es, como lo dice Jacques Ellul, un “moldeado por la propaganda” que se cree libre⁷⁶ o, como diría cierta crítica marxista, un *interpelado* que cree decidir libremente. Para adaptarse, ha renunciado a sus manos

⁷⁶ Jacques Ellul, *Propagandes*, Paris, Economica, 1990.

si no es para presionar botones, teclas o agarrar un volante. Sus pies han dejado de ser órganos sensoriales para la aprehensión de un mundo de proximidades accesibles. Sabe hacer callar la voz de su corazón, y cuanto más pretenda ser detentor de saberes superiores, menos piensa con su propia cabeza. Aún más, cree que ha aumentado sus posibilidades de verse admitido en el club de los ganadores.

La historia que le han inculcado es la de los vencedores: la historia de la tauromaquia escrita, no por los toros, sino por los toreros, de la caza por los cazadores, del trabajo por letrados ociosos, del desarrollo por los economistas y de la modernización obligada del mundo por los coloniales y neocoloniales occidentales. Para revelar lo que ocultan estas historias, hay que hacer la hipótesis de un continente de saberes hundido, continente del que no es tanto la existencia en sí lo que es hipotético, sino la nitidez de sus contornos, la unicidad de su dibujo y de sus objetivos. Dicho de otra manera, hay que reagrupar bajo la falsa unidad de un nombre, una *multiplicidad* que la rebasa por todos lados. Hay que crear ese nombre y el concepto que encierra sin olvidar que es una convención que habrá que disolver de nuevo. Opondremos metodológicamente a los *saberes ostentados* de la modernidad la *episteme de los pobres*, que dió dignidad a la pobreza y que hizo que la miseria fuera más improbable de lo que es hoy, en medio de la opulencia traicionada.

Para los griegos que inventaron la palabra, la *episteme* representaba el conjunto de conocimientos reglados propios de un grupo social, de una época; un cuerpo organizado de saberes compuesto, según Aristóteles, de una praxis (*praktikè*), de una “técnica” o manera de hacer (*poiètikè*) y de una manera de ver o “teoría” (*theoretikè*). Para Michel Foucault que hizo revivir este término, la *episteme* es el cuerpo de ideas que enmarca y moldea la percepción y los saberes propios de una época particular. Para precisar después que,

en una cultura y en un momento dado, no hay más que una sola *episteme* que define las condiciones y posibilidades de todo saber. Ya sea el que se manifiesta en una teoría o el que silenciosamente es investido en una práctica⁷⁷.

⁷⁷ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, op. cit., p. 179.

Según el *Diccionario cultural Robert*, una *episteme* es el “conjunto de conocimientos reglados (concepción del mundo, ciencias, filosofías) propios de un grupo social de una época”. En cuanto a la *epistemología* o estudio de la formación de conjuntos de conocimientos o *epistemai*, es, para Michel Serre, “de tradición y de vocación [...], el lugar en el que se debate de manera más particular y más precisa el problema filosófico de la verdad⁷⁸.” Michel Foucault añade:

Una reforma de la moneda, un uso bancario, una práctica comercial pueden racionalizarse, desarrollarse, mantenerse o desaparecer, según formas bancarias; siempre están fundadas en determinado saber: saber oscuro que no se manifiesta por sí mismo en un discurso, pero cuyas necesidades son idénticamente las mismas que para las teorías abstractas o las especulaciones sin relación aparente con la realidad⁷⁹.

Dos conjuntos de saberes pueden entrar en conflicto, pero al contrario de las guerras abiertas, tal conflagración toma generalmente la forma de una interpenetración insidiosa en la que el fuerte guardará eventualmente los nombres indígenas de las tierras y bienes conquistados, mientras que el más débil, como el pueblo azteca después de la conquista, debe, para hacerlas aceptables, refuncionalizar sus propios saberes bajo el manto de la *episteme* dominante⁸⁰. Los saberes que se *ostentan* se adquieren a un alto precio y forman parte de la *episteme* victoriosa. Los que se esconden, se cultivan secretamente o se enseñan de noche, como el alfabeto griego en el tiempo de la dominación turca, resurgen de la *episteme* subyugada (*grammata, spoudagmata tou Theou ta pragmata*- las letras, el estudio y las cosas de Dios-, como lo proclamaba en secreto una canción de esa época).

Entendido así una *episteme* es un cuerpo de saberes que da forma a lo que será percibido y sabido. Intocado por la *guerra epistémica*, no mineralizado, un tal “cuerpo” de saberes puede generalmente ser entendido como *sôma* más que como *corpus* en el sentido imperial romano, como cuerpo sensible percibido carnalmente desde el interior,

⁷⁸ Michel Serre, *Hermès I, La Communication*, Paris, Minuit, 1969, p.2.

⁷⁹ Michel Foucault, *Les Mots et les Choses, op.cit.*, p.179.

⁸⁰ Para un estudio sobrecogedor de penetración de este fenómeno, ver Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire: sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècles*, Paris, Gallimard, 1988.

más que abstractamente, como forma especular delimitada desde el exterior. En este sentido, la *episteme de los pobres* es un cuerpo de saberes múltiple puesto en común, a menudo rebelde ante manipulaciones exteriores. Es una visión desde el *interior* de un tejido de reciprocidades, una *compenetración* de percepciones íntimas y modos de subsistir, una visión compartida de lo que hace falta, aquí y ahora, una expresión del sentido común de la gente que habita una casa, un pueblo, un valle o una región. Al interior de una episteme dada, el otro, el ser de fuera, no es absolutamente desconocido, ni absolutamente extraño, pero ocupa un lugar aparte que es el del otro entre nosotros. No es por nada que la palabra *episteme*, tiene un uso difícil en plural. En sus propios términos, cada episteme es total y única: nuestro saber es *el* saber, conjunto que, con todas sus contradicciones es tan coherente y consistente como el mundo mismo. Poner en duda su coherencia sería poner en duda la del mundo. Pero los muros son porosos, filtros que retienen o no dejan pasar más que transformando, “domesticando” los aportes exteriores. Estas relaciones que transforman han enriquecido los cuerpos de saberes de los pueblos próximos y lejanos; la episteme occidental misma –incluso la teología de su época medieval– no sería lo que es sin las aportaciones musulmanas integradas y también “refuncionalizadas”.

Saber hacer...y saber abstenerse

El cuerpo de conocimiento, o más bien de *saberes* que, por siempre, han permitido a los pobres – es decir, históricamente, prácticamente a *todo el mundo* – vivir con dignidad, tiene poco que ver con los *saberes ostentados* de la civilización tecnicista, ya sean éstos la publicidad, las infraestructuras de transporte con sus códigos, internet o *los bits y los bytes* que se supone circulan en las entrañas de esta pequeña computadora en la mesa, o incluso los libros de la biblioteca nacional. El tipo de saber que durante milenios dió a los pobres, a casi todo el mundo, autonomía en la subsistencia y potencia de actuar, está hoy cubierto, subyugado por los saberes-poderes. Esto no quiere decir que hoy todo el mundo participa en ese saber y en ese poder. Algunos sacan ventajas comparativas, pero muchos más los padecen. Al ritmo en el que van las cosas, podríamos incluso afirmar que estos últimos son cada vez más numerosos. Cada vez más, los *poderes* ofrecidos a los menos pobres son compensaciones por su *potencia de acción* reducida.

En cuanto a los pobres, han sido redefinidos como los que no tienen otro recurso más que continuar subsistiendo por sus propios medios. Como esos medios son cada vez más pisoteados por los saberes del poder, lo que les queda puede ser rechazado. Y es así

como los economistas calificaron sus modos de vida con la palabra *subsistencia* que utilizarán como un término peyorativo, incluso si las cifras sobre las que establecen su ciencia les revelan que la mitad de la humanidad vive todavía principalmente de actividades que deben ser calificadas *de subsistencia*.

André Malraux habla en algún lugar de estos zoólogos que lo saben todo sobre los peces, la disposición de sus órganos, las variaciones de temperatura de su sangre, sus gustos alimentarios, pero parecen olvidar que los peces viven en el agua. ¿En qué “agua” nadan los pobres? Sería tautológico decir que el agua en la que nadan todos los hombres es la *condición humana*, si no existiera la sospecha de que la modernidad ha roto con esta condición. Antes de esa ruptura, resurgimientos sorprendentes podían ligar épocas separadas por siglos, incluso milenios. El helenista Louis Gernet, que ha enriquecido el estudio de textos clásicos con sus observaciones antropológicas en la Casbah de Argel, ha revelado correspondencias perturbadoras entre las condiciones de vida en el gineceo del tiempo de Aristóteles y las de una argelina pobre de principios del siglo XX. En la mitad del mismo siglo, Sandra Ott ha registrado en las mujeres vascas una comprensión de la concepción por “coagulación” que se aproxima mucho más a la de Aristóteles que a las teorías obstétricas modernas.

Las mujeres y los hombres que subsisten por sus propios medios, aquéllos cuyo modo de vida está directamente relacionado con la naturaleza y engendra consiguientemente una *civilización material* viable por sí misma – es decir: sin salvavidas y sin “ambulancias del progreso”–, tienen un margen de experimentación limitada en extensión, pero profunda e intensamente vivida. Cualquier saber es, para ellos, saber-hacer y saber-vivir pero también saber no hacer. Cualquier conocimiento tiene un derecho y un revés, un lleno y un vacío. Ciencia y prudencia son aquí indisociables. Saberes del interior, límites para la desmesura interna y filtros para intrusiones externas. Los mitos de los antiguos griegos –que, si nuestros economistas los vieran vivir, serían calificados de “pobres”–, son mitos de prudencia; mitos de disuasión de la *hybris* y de la envidia, que es la falta de respeto por la condición humana; mitos de confirmación de límites de esta condición. Y es en el interior de estos límites, asumiendo entonces su condición, que los hombres y mujeres podían realizarse. Y es en el conocimiento de este interior, de la plenitud que permite, así como en el de los umbrales que la protegen, que toma forma la *episteme de los pobres*.

¿Por qué y cómo los saberes que la componen la transforman en una *episteme de potencia* que tiende a aumentar la potencia de acción sobre el medio vital inmediato? El principio parece ser una forma vernácula de esta alianza entre el Deseo y la Razón (o

intelligentia) de la que habla Spinoza, que iría en el sentido de una preservación del ser y que no tiene nada de *altruista* en el sentido de los moralistas, pero que es profundamente *ético*, porque todo en él está orientado hacia el cuidado, la preocupación de sí mismo y de esta concha *microcósmica* cuyo sujeto es el centro. Miles de años de vida convivial han engendrado espacios en los que tener cuidado de sí está estructuralmente ligado con tomar cuidado de todos los otros habitantes del microcosmos. En otros términos, la fuerza principal de este modo de vida, de esta convivialidad que hace la gran diferencia entre la pobreza y sus contrarios (los modos de vida de personas caídas en la miseria material o moral), está precisamente en este *ethos* que liga el amor o el cuidado de sí mismo al amor y los cuidados por sus prójimos.

2. SABERES ENRAIZADOS EN LUGARES CONCRETOS

Umbrales, límites, fronteras, horizontes

Una de las características de la *episteme* de los pobres es que el umbral tiene un lugar privilegiado. Un umbral muy real o simbólico separa y une la casa y la plaza pública, el valle y el ancho mundo, el interior y el exterior. Un umbral, es un punto de permeabilidad relativa. Desde el exterior, lo que deja transparentar del interior está afectado a menudo por un carácter de extrañeza. A la inversa, lo que el interior ve del exterior es a menudo “exótico”, palabra que denota el contrario de “común”. En la mayor parte de los países islámicos, este umbral está incluso ampliado por una zona transitiva ubicada inmediatamente después de la puerta de entrada, la cual está reservada a los invitados varones o no cercanos. En las casas iraníes tradicionales, es esta zona la que separa el *birouni* (o el *afuera*) del *andarouni* (o el *adentro*), reservado a los *mahram* (personas autorizadas por la religión a tener acceso a la intimidad de una persona del sexo opuesto), incluyendo los miembros próximos de la familia, los amigos íntimos y las mujeres, que la ley musulmana protege de la mirada de todos los *nâ mahram* (los que no están autorizados a compartir la intimidad de las mujeres de la casa).

Cualquier umbral es así un filtro o una frontera. Traspasarlo significa, entonces, deshacerse de todo lo que es percibido como desconocido, extraño o impuro, o “domesticarlo”. Es también un lugar de transgresiones y, en este sentido, hemos podido definir una cultura como un conjunto de límites susceptibles de ser transgredidos. El umbral es, en fin, el lugar donde se efectúa el acto de hospitalidad, que siempre es una invitación a traspasarlo. De una manera o de otra, el paso del afuera al adentro debe ser

celebrado, ya sea por una inclinación del torso o por un movimiento de cabeza; o una palabra, “gracias” por ejemplo.

Durante milenios, el mundo real de los pobres, ése en el que descubrían sus propias riquezas, ha sido, en efecto, ese *lugar único*, esta *célula* autosuficiente, pero selectivamente abierta, en la que se iniciaban a las artes del vivir que sus ancestros y mayores les habían legado, donde descubrían su potencia de actuar y la compartían con otros, en fin, un *lugar* constituido por círculos concéntricos de proximidad decreciente⁸¹. Para los habitantes de este lugar, la percepción que tenían de su condición estaba impregnada por relaciones concretas y vivas que tejían con los vecinos de condiciones necesariamente comparables. Vivían siempre en una red de relaciones muy intensa con gente próxima compartiendo la misma ética de vida y eran también víctimas de las mismas angustias frente a peligros comunes y de las ansiedades temporales de la penuria, precariedad o indigencia.

Para delimitar el carácter “celular” de la *familia* medieval – esta *matrochka* social con múltiples piezas que caben en su interior sin relación alguna con la familia moderna, y que incluía tanto el pueblo como el monasterio, la casa solariega y las tierras cultivables aisladas – en tanto que conjunto de células con paredes porosas, los medievalistas franceses Robert Fossier y Alain Guerrau han inventado y perfeccionado, cada quien por su lado y aplicándolo a periodos diferentes, un concepto a primera vista un tanto inquietante: el *encelulamiento* del espacio medieval europeo⁸². No que el espacio haya sido físicamente compartimentado, impidiendo así los desplazamientos, sino que cada pequeña región era bastante semejante a lo que los físicos, después de Einstein, han llamado un *Eigenspace*, un espacio dotado de su propia métrica y su propia temporalidad. Lo que Guerrau y Fossier califican de *encelulamiento* está lejos de ser un encarcelamiento.

El espacio *encelulado* medieval no es más que un ejemplo de un mundo con una unidad muy laxa que contiene una multitud de mundos *epistémicamente autosuficientes*

⁸¹ Claude Karnoouh, “L'étranger ou le faux inconnu: essai sur la définition spatiale d'autrui dans un village lorrain”, *ethnologie française*, I, n. 2, p.107-122. Hasta 1950, los habitantes del pueblo estudiado percibían el territorio vecino como estructurado en tres círculos concéntricos: el *pueblo* propiamente dicho, *el valle* que podía ser recorrido en tres o cuatro horas a pie y el *país* constituido por pueblos habitados por *forasteros*. Más allá se extendía el *mundo exterior*.

⁸² Robert Fossier, *Enfance de l'Europe, X^e – XII^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, vol. I, p. 288. sq. Alain Guerrau, *Les caractères de l'espace féodal européen*, Paris CNRS, 1993.

en la medida, jamás absoluta, de que eran capaces de elaborar sus propios *saber-hacer* y *saber-vivir*. Para quién no ha nacido en el orbe de la civilización industrial o ha nacido en sus márgenes, puede ser todavía el ejemplo del lugar natal que, verdadera “concha de sus gustos”, le ha impuesto el paso que, durante toda su vida, revelará su origen a aquéllos para los cuáles ese lugar siempre será un *país*.

Los antiguos griegos decían reconocer de noche a los miembros de su casa por el olor y los llamaban por eso *homokapoi*, “impregnados por el mismo humo”. En esta acepción más antigua, la palabra *ethos*, significaba todo esto: lo que – andares, olor, acento – nos es más propio y nos permite reconocernos y distinguirnos de un valle a otro; lo que, también, en el mundo llamado global, está siendo también, desgraciadamente, un objeto de vergüenza íntima.

Ya sea que se trate de los nómadas antiguos, el pueblo del Sáhara o del Neguev, de los zingaros de Hungría y, hoy, de los mexicanos que transitan por esa zona estrechamente vigilada que une a México con los EEUU, los pobres generalmente no se dejan parar por las fronteras. No viven enclaustrados, dice Gustavo Esteva, sino *en horizonte*. Durante siglos, el mundo real de los pobres, en el que descubrían sus riquezas, fue un *lugar único*, limitado no por una frontera arbitraria, sino por la experiencia del horizonte, ese mediador entre lo visible y lo todavía invisible que revelará el movimiento.

Lo contrario del *encelulamiento* en un horizonte limitado pero móvil, es el espacio desprovisto de toda distinción, de toda métrica y toda temporalidad propias, en el que se borra hasta la posibilidad de distinguir un exterior de un interior. En un espacio tal, ya no hay punto de vista particular, ya no hay visión de perspectivas. Es el reino de la objetividad *a-perspectiva*⁸³ que pretende ofrecer a la mirada una imagen “científica” de lo que se “ve” desde arriba, más que de lo que *aparece* desde un punto de vista siempre subjetivo. Es el mundo contra-productivo de la velocidad también y de sus saberes de abolición de las distancias, de supresión de los efluvios de los campos y de los olores de las calles. En un mundo como éste, ya no hay horizonte.

⁸³ Lorraine Daston y Peter Galison, *Objectivity*, Boston, The MIT Press, 2007.

Bienes comunales y protección de la subsistencia del más débil

Para tener una idea de lo que significaba ser pobre en un pasado todavía reciente, hay que hacer el esfuerzo de concebir la existencia de un *tercer ámbito*, ni público, ni privado, en el que el más pobre encontraba la manera de buscarse la vida para “llegar a final de mes”. Este ámbito, que se abre más allá del umbral de la casa, es un *lugar de subsistencia* mantenido indemne de actividades económicas en el sentido moderno. Los usos definidos como comunes o *comunitarios* podían reservarse a los claros y las orillas del bosque, o a la red dibujada por los estorninos o a las puertas de la ciudad. Los bienes comunales podían ser lugares muy definidos o disposiciones culturales. La más fundamental era la *regla de protección de la subsistencia del más débil*, que aseguraba el mantenimiento de la viuda y el huérfano. La protección del más débil, que todavía es regla en la mayor parte de las sociedades, no tiene nada que ver con lo que hoy denominamos seguro social. En muchos aspectos, sería incluso lo opuesto, porque supone la existencia de *ámbitos comunitarios de autonomía y gratuidad*, lugares de libertad situados más allá del umbral de la esfera privada, pero diferentes de los que nosotros llamamos “espacios públicos”. Estos ámbitos comunales son espacios donde los más pobres encuentran algo con lo cual preparar su comida o un pedazo de tierra donde levantar su vivienda, mientras que el espacio público moderno está, en general, dedicado a la circulación de mercancías, y la esfera privada a las actividades de consumo. No habiendo nada gratuito ni libre en el espacio público, ni en la esfera privada, uno y otro son provincias del imperio de la escasez. La mentalidad moderna es incapaz de concebir un espacio que no sea ni *público* ni *privado*.

Del arte necesario de cuidar: ser “responsorial”

Una de las modalidades del saber activo y relativo de estos pobres que fueron “todo mundo” es el acto de “cuidar”, que hay que entender simplemente como el contrario de la negligencia, como *religio* entonces, si le damos a esta palabra el sentido de observancia – antónimo de la negligencia – que le daba la lengua latina. Lo contrario de la negligencia es una observancia de lo que el otro lado de las cosas demanda, el ‘cara a cara’, aquí y ahora. En el México rural, en particular en el pueblo donde vivía Iván

Illich⁸⁴, el mundo es percibido como algo constituido por dualidades fundamentales: el cielo y la tierra, el día y la noche, la vida y la muerte, lo divino y lo humano, el arriba y el abajo, el interior y el exterior, y también lo caliente y lo frío y, sobre todo, lo masculino y lo femenino. Una comunidad equilibrada une armoniosamente los lugares, las temporalidades y los eventos cognitivamente masculinos y femeninos. Las intervenciones sucesivas de los hombres y de las mujeres en las actividades del campo, por ejemplo, evocan un poco las “respuestas” por las que, en un coro mixto, las voces femeninas asignan a las voces masculinas el momento de su intervención y viceversa.

A escala comunitaria, el acto del cuidado se halla en esta determinación mutua de intervenciones y respuestas, a veces sucesivas, a veces simultáneas. Sería falso decir que cada individuo se siente “responsable” de mantener la cohesión social a través de sus “respuestas” a las intervenciones de todos los demás. Dejemos la *responsabilidad* a los expertos y profesionales que siempre son interventores *exteriores*. En la vida comunitaria, la percepción del momento justo del “mi” entrada en el baile es tan carnal como la percepción del calor y del frío o la atracción de un hombre por una mujer.

En español, la palabra *responsorial* es un adjetivo y la *responsorialidad* puede entenderse como la calidad de lo que es *responsorial* y, dispuesto, de quien sabe percibir el justo momento de sus “respuestas” o intervenciones en el coro comunitario, ya sea en la vida cotidiana o en las fiestas del pueblo. Nos gustaría aplicar el término de *responsorialidad* para designar un sentido del momento justo y del acto proporcionado diferente de la *responsabilidad* del que interviene del exterior en los seres y las cosas e implica siempre una forma de control. Es en este sentido también que hemos llamado *pertinentes* los actos y los modos de pensar de los que viven en esos mundos. Actos, modos de pensar *pertinentes* del otro lado de las cosas, actos y modos de pensar *responsoriales*. Era más una especie de responsorialidad, que no de responsabilidad, lo que daba ritmo al presente cotidiano anterior al tiempo de los expertos. La temporalidad inaugurada por este acto comunitario de cuidar era también el tiempo de la esperanza. La temporalidad del tiempo de la responsabilidad no conoce más que la expectativa.

Estos cuidados otorgados sin bombo ni platillos, es decir, “responsorialmente”, son todavía hoy privilegio de los campesinos: sembrar, plantar, ordeñar una vaca para hacer

⁸⁴ *El género vernáculo en Obras reunidas, op. cit.*, vol. II, pp. 181-334, le debe mucho al conocimiento íntimo que tenía Iván Illich de Ocoatepec, el pueblo de la Sierra Madre donde vivió tanto tiempo y al cual no dejó nunca de regresar.

un queso de su leche, son actos de esperanza que existen, cuidados cotidianos, a veces “masculinos” y a veces “femeninos”. Un cuerpo de conocimiento propio de los pobres sobrevive en la esperanza de los campesinos, como lo muestra John Berger⁸⁵. No queremos pretender que los campesinos sean “los últimos pobres” o que todos los pobres son “campesinos que se ignoran”, pero la cultura campesina no es posible más que por la *autodefinición* cuya esencia es el cuidado dado al otro y el reconocimiento realista de las limitaciones de la condición humana. *Somos gente humilde* es, en México, la expresión más corriente de este reconocimiento.

El deber del cuidado mutuo entre los vivos y los muertos, no es un hecho folclórico, un epifenómeno de la historia. Hasta el principio de la modernidad, es el eje de cualquier tiempo vivido. El gran reordenamiento territorial que, desde principios del siglo XX, desarraigó las piedras de las tumbas y los mojones tradicionales y cubría de cemento las huellas de los muertos, es inseparable de una revolución que hizo del tiempo un bien raro. Esta revolución del sentido del espacio es también una revolución de la temporalidad: en el tiempo nuevo, el atávico imperativo de cuidar del prójimo puede ser expropiado, desarraigado de la relaciones de proximidad y exportado – literalmente: llevado al exterior –, hacia instituciones dotadas del monopolio del diagnóstico de las *necesidades* y de la producción de los *servicios*⁸⁶.

Microcosmos y macrocosmos

En una presentación emotiva del microcosmos que lo liga al macrocosmos de lo invisible, Dadacha, un sabio etíope de la tribu Borana, expone la concepción que los suyos han tenido siempre de una vida realizada⁸⁷. Su manera de ver corresponde de manera cercana al arquetipo de la pobreza feliz citada en el primer capítulo de este libro. Las palabras de Dadacha nos recuerdan cómo el bienestar de las gentes con necesidades simples reposan sobre riquezas que no tienen nada que ver con el dinero o la ganancia. Permite comprender, por contraste, por qué el lenguaje económico es incapaz de comprender el mundo en el que vive un habitante de este microcosmos, menos aún de combatir las verdaderas causas de su caída en su miseria, cuando se ve obligado a

⁸⁵ “Epilogue historique”, en *La Cocadrille*, Seyssel, Champ Vallon /La Fontaine de Sileoé, 1992 [Pig Earth, 1979]. Ver también Silvia Pérez Vitoria, *Les paysans sont de retour*, Arles, Actes Sud, 2005.

⁸⁶ Iván Illich, “L’histoire des besoins”, *La Perte de sens*, *op.cit.* p.71-105.

⁸⁷ Ver Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, *op. cit.* p. 389.

separarse de aquél. De la misma manera, el por qué de la lógica de una economía cuyo auge dependería de la búsqueda de ganancia, no puede más que destruir el ideal de vida que los Borana llaman *gabbina*. La *gabbina*, nos recuerda Dadacha, no es lo que los exiliados y los “desarrolladores” extraños a su microcosmos llaman el *maendeleo* o el *desarrollo*. Ella representa, más bien, el estado “de una persona bien alimentada y liberada de todo problema” y la felicidad radiante que traduce este estado. Don divino y lazo secreto que une a los miembros de la comunidad y al orden cósmico, la *gabbina*, más que un ideal, es una condición de la convivialidad comunitaria⁸⁸. La *gabbina* es buena cuando emana del interior y generalmente mala cuando es impuesta por un poder exterior. Moderados, los dones de la naturaleza son siempre una buena *gabbina*, como “una lluvia que impregna el suelo y forma las fuentes, y, por los pozos y ríos, alimenta una brizna de hierba, o por el agua del suelo, nutre a las vacas para que sus vientres estén llenos de terneros y sus ubres llenas de leche”.

Lo que Dadacha busca definir, en el fondo, no es más que un conjunto ideal de relaciones que, según la visión que él tiene del mundo, pueden formar una comunidad feliz. Esta visión es totalmente extraña a la que un economista moderno podría tener sobre la adecuada respuesta a los problemas de los pobres. Para los promotores del desarrollo económico, la visión de Dadacha, tan “simpática” o “exótica”, como pueda resultar, no es más que una prueba más de su subdesarrollo. Sin embargo, en la episteme más sutil y más próxima de los sentidos que es el de los pobres, el espacio vernáculo que describe Dadacha representa un magnífico ejemplo de la manera en la que los habitantes de un microcosmos vernáculo han pensado siempre las relaciones complejas que presiden la producción natural de las riquezas vivas. Todo esto como las reglas éticas que, en una comunidad humana, deben presidir las relaciones entre las diferentes fuentes de producción y servir a las personas que lo necesitan, más que a aquéllas cuyo último y único objetivo es, en detrimento de los otros, transformarlo todo en mercancías para su único beneficio.

Para ver mejor las relaciones que componen o descomponen una sociedad vernácula, que convienen o no a la constitución y al buen funcionamiento de una comunidad de “prójimos” y de gentes simples, sería útil dar otros ejemplos sobre la manera en que los

⁸⁸ *Ibid*; p. 273-275. Ver también Majid Rahnema y Victoria Bawtree, (ed.), *The Post- Development Reader*, Londres, Zed Books, 1997, p.52.

pobres de otras sociedades poblaban microcosmos a partir de los cuales se organizaban para combatir la miseria.

El dharma, fuente de lazos que crean la abundancia

Para la mayor parte de las sociedades del subcontinente indio, el concepto de *dharma* está en el centro del microcosmos de los pobres y enlaza los seres vivos con el universo cósmico: un universo percibido como la fuente de abundancia más que de escasez. El *dharma* genera así toda una filosofía de la vida y de las relaciones consigo mismo y el mundo. En la *episteme* fundada sobre esta filosofía, el individuo es percibido como un grano de polen o una semilla. Todo ser es a la vez una partícula activa del orden cósmico que la produce y sostén de dicho orden. En un mundo así, le incumbe a cada uno observar en su conducta personal ciertos principios éticos conforme a la armonía social y cósmica, las dos inseparablemente ligadas. También es necesario para cualquier ser humano darse cuenta de los tres componentes principales de su vida: como un individuo portador de cualidades únicas que le son propias, como un vehículo del orden cósmico y como una parte activa de la comunidad viva a la que pertenece. En esta *episteme*, los tres componentes en cuestión son altamente interactivos e interconectados. Sin llamarlo *dharma*, los antiguos aztecas, por ejemplo, pensaban que el cielo actuaba en el destino de los hombres cuyos actos, de regreso, influenciaban el curso del mundo y el camino del Sol.

Un último ejemplo de la *episteme* de los pobres, nos lo ofrece Serge Gruguzinski, en su libro ya citado sobre las sociedades indígenas de México en los siglos XVI y XVII⁸⁹. El autor nos enseña que estas sociedades encontraban la garantía de su cohesión y su interdependencia en redes humanas densas y homogéneas. Para ellas, es extrañamente *su idolatría*, como “haz de creencias, prácticas, gestos, palabras y objetos”, quien sirve de:

horizonte intelectual en el sentido en el que pone en juego la memoria, la interpretación, el descriptamiento, la previsión. Es también por ahí un saber que sirve para pensar el cuerpo, el tiempo, el espacio, el poder, las relaciones domésticas y la sociabilidad... Es, de manera más general, un conjunto de

⁸⁹ Serge Gruzinski, *op. cit.*

códigos, una gramática cultural que organiza cualquier relación con la realidad que conciben y perciben los indígenas.

Existe entonces una realidad autóctona, es decir, un campo indígena de lo posible y de lo verosímil, que responde a contingencias existenciales – la supervivencia del individuo y su grupo – y se funda sobre una concepción específica del espacio y del tiempo, de la persona humana y lo divino, de los lazos entre los seres y las cosas. Una realidad construida sobre una percepción y una interpretación de lo real que no es la nuestra, pero tampoco era la del clérigo católico.⁹⁰

Rasgos comunes a las sociedades de los pobres

Podríamos arriesgarnos a afirmar que la mayor parte de las sociedades vernáculas marcadas por las tradiciones de pobreza convivial, tienen al menos estos cinco puntos en común:

1. Las comunidades que las constituyen son generalmente de pequeña dimensión.
2. Sus necesidades materiales están limitadas a lo que les parece suficiente para vivir. Estas están continuamente redefinidas por su cultura, sus tradiciones y, sobre todo, sus modos de vida y de producción. En este sentido, ninguna sociedad vernácula busca maximizar a toda costa sus “recursos”. Consideraciones como la cohesión del tejido social y las relaciones de entendimiento y de convivialidad les parecen mucho más importantes.
3. Aunque las actividades propiamente económicas o “productivas” juegan un papel fundamental en el funcionamiento de las sociedades vernáculas, éstas quedan “incrustadas” o “engarzadas” en el tejido social y cultural. Los actores sociales se sienten implicados en ella como miembros de un solo cuerpo. En fin, como lo apuntó Karl Polanyi, “los estimulantes ordinarios del trabajador no son la ganancia, sino la reciprocidad, la emulación, el placer de trabajar y la aprobación de la sociedad⁹¹.”
4. Los recursos que esas sociedades consideran esenciales para su vida, están definidos y producidos localmente.

⁹⁰ *Ibid*, p.219

⁹¹ Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*, p.353.

5. En fin, su consistencia casi orgánica hacen de ellas un tejido vivo de relaciones sociales y culturales que, simultáneamente, definen las actividades, incluso las necesidades de sus miembros, y los protegen de los peligros internos y externos a través de verdaderas “defensas inmunitarias” culturales.

En esta sociedad, los saberes que informan sobre las prácticas y constituyen una episteme particular se fundan, a la vez, sobre el deseo de los socios de llevar una buena vida y la percepción más o menos realista del campo de lo posible: deseo y necesidad están íntimamente ligados y la libertad se aprovecha de los pesos inherentes a la condición humana. Sin embargo, tan libre que sea o que pretenda ser un individuo, no lo puede ser más que en la medida en que los afectos, que sus encuentros y sus relaciones con el mundo imprimen en él, no le inciten a actuar en contra de sus deseos.

3. SABERES DE PODER CONTRA SABERES DE ‘SER -EN-EL- MUNDO’

Una estrategia de poder moderno: la producción de afectos

La modernización es fruto de una *ruptura histórica radical* que Foucault llama *una ruptura epistémica*. Esta ruptura ha alterado las condiciones del saber y de la percepción. En un primer momento, este cambio se relaciona con la producción sistémica de los *afectos* por los dispositivos del poder, con el objetivo de manipular y transformar los deseos de “poblaciones meta” de acuerdo a las necesidades del poder. Estos deseos dejan de ser contenidos por el orden de las cosas, tal como estaba definido por la esencia propia de cada individuo y por su historia y su cultura. Un orden de las cosas que estaba muy a menudo basado en principios jerárquicos, como Louis Dumont lo ha demostrado en el caso de la India, donde el lugar de cada cosa y de cada quien está predefinido⁹²; orden que también podía traducir maneras más “igualitarias” de constituirse en sociedad, así como algunos etnólogos lo han mostrado acerca de sociedades africanas y amerindias⁹³.

Entre finales del siglo XVII y finales del siglo XVIII, la episteme occidental ha padecido una ruptura que ha afectado profundamente el orden de las cosas, los saberes, el campo de lo posible y los poderes de intervención en el terreno de los otros. Hoy, el

⁹² *Homo hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Paris, Gallimard 1966

⁹³ Ver Pierre Clastres, *La Société contre l’Etat*, Paris, Minuit 1974, y N’dri Marie Solange Kouamé, “La colère des Dieux: la religion contre l’Etat en Afrique noire”, *Ethiopiennes*, n° 72, 2004.

orden social establecido tiene la capacidad de someter al hombre común a una red invisible de afectos científicamente manipulados por expertos y analistas del comportamiento capaces de asignarle deseos y necesidades que éste atribuirá a su propia subjetividad. Este orden, o este sistema, invade, además, el campo de ‘los posibles’ de los sujetos, haciéndoles perder el sentido de la realidad. Por ejemplo, les hará creer que cualquiera es susceptible de ocupar un día los lugares antaño reservados a los “ricos” y a los “poderosos”, y no faltan juegos televisivos para “confirmar” esta fábula.

Los *poderes* liberados por esta ruptura han hecho del mundo un espacio potencialmente sin límites, y la eliminación de los últimos umbrales, de los linderos y límites heredados, se ha vuelto una estrategia de conquista. En este mundo, o más bien en este espacio sin modulaciones, sin horizontes fluidos, ni límites franqueables, cada uno, aislado en la burbuja impermeable de su individualismo, no cuida más que de “sí mismo”, en principio, pero sin darse cuenta que ese “sí mismo” resulta ya la imagen que la maquinaria de los poderes dominantes le imputan, transformándolo en un “otro” casi completamente reducido a esta imputación. Preso de esta imagen, el cuidado que el individuo puede tener de sí mismo será entonces, en realidad, preocupación de un “sí mismo” que no lleva más sus propios deseos – o su *conatus* en el sentido de Spinoza–. En otros términos, el cuidado y la preocupación de “sí mismo” imputado ya no traduce un *amor de sí mismo*, sino el egoísmo y el narcisismo de un *sujeto* cuya subjetividad ha sido moldeada conforme a las exigencias sistémicas del orden del poder. Una máquina invisible parece así estar puesta en marcha para fabricar en cada individuo los afectos que servirán para modificar su comportamiento según los intereses de los poderes existentes.

Bien es verdad que los deseos humanos han sido siempre sujetos a afectos de origen exterior. Pero antes de la gran ruptura de la episteme occidental – a la que consagraremos el capítulo siguiente –, la fuente de los afectos capaces de modificar los deseos, así fueran sus flujos irresistibles, pertenecía al mismo orden de las cosas, surgía de la misma cultura, de la misma historia y de las mismas tradiciones que las de los sujetos afectados. Dicho de otro modo, estos afectos emanaban de la misma raíz epistémica, de los mismos fondos de saber que los *saber-hacer* de la subsistencia de los pobres y las estrategias de dominación de los ricos quienes pretendían hacerlas cargar por aquéllos. No eran, como es el caso hoy, *fabricados* conforme a la lógica de una “ciencia” en ruptura con los saberes empíricos, comunes, antaño, a todos.

En una sociedad tradicional, el que cuidaba de sí, cuidaba, de alguna manera, de los otros: un contexto que da cita al bien común y al mal extraordinario. Esta solidaridad

espontánea partía también del deseo de las comunidades de defenderse contra las manipulaciones de los poderes exteriores.

Es en esto en lo que el *poder moderno* es otra cosa que las formas de *dominación* del pasado. Captados por los dispositivos del poder y sus estrategias, los afectos de los individuos, pobres y ricos, se van a volver así armas para la creación de nuevos privilegios y de necesidades que destruirán los hogares y los territorios de los pobres. Hoy, los afectos de desmesura, de violencia, de envidia, de codicia y de *hybris* son fomentados desde los centros de poderes políticos y económicos, de manera que estaría justificado hablar de una producción subliminal destinada a la creación de ilusiones y necesidades indispensables para el mantenimiento del sistema dominante.

IV

Una episteme de dominación

El precio humano del progreso económico será sin duda espantoso. Para centenas de millones de campesinos del mundo entero, es el horizonte de su eliminación definitiva del proceso económico que avanza. Su marginalización podría llevar, en el próximo siglo, a un cataclismo social planetario y a la reorganización de la vida social y política según principios radicalmente nuevos.

JEREMY RIFKIN⁹⁴

Nuestra cultura ha hecho del mundo mineral, en su versión más pesada, más inmóvil, más fija, su ídolo. El tiempo en él es sideral, astronómico, discontinuidad de lo que se mide en fracciones de revolución de la Tierra alrededor del Sol, años, minutos, segundos, fracciones de segundo o incluso curriculum vitae, calendario, descripción de eventos que se presta a un sujeto reducido a un objeto considerado del afuera, analizado en función de lo que él no capta por sí mismo, descrito por una secuencia lineal de hechos donde no puede más que reconocer su propia caricatura.

ALAIN DUNAND⁹⁵

⁹⁴ Jeremy Rifkin, *La Fin du travail*, Paris, La découverte, 1995, p.178-179.

⁹⁵ Alain Dunand, *L'Espace du jeu*, Paris, Cerf, 1978, p.119

1. RUPTURA EN LA EPISTEME OCCIDENTAL

Para Foucault, un quiebre o una línea de ruptura, un cambio radical de régimen separa, en la historia de la *episteme occidental* desde el Renacimiento hasta nuestros días, un *antes* de un *después*. *Antes* de esta *ruptura epistémica*, una noción de *similitud* parecía organizar los saberes, guiar la exégesis y la interpretación de los textos, organizar el juego de símbolos y encuadrar la representación de cosas visibles e invisibles. Esta noción se expresaba en los términos de la época tales como amistad, proporción, conveniencia, emulación, consonancia y simpatía. Todos estos términos que evocan la idea de que una cierta relación de *proporcionalidad* es la matriz de todo lo que *es*, no pudiendo ser nada si no es como algo *dado* y en relación a un *cara a cara*: la tierra hacía eco al cielo, los rostros se veían reflejados en las estrellas. En este *vis à vis*, esencia de lo que la lengua griega evoca con la palabra *kosmos*, cada uno de los términos *daba* de alguna manera el otro a sí mismo. Todo lenguaje se pretendía *espejo de la naturaleza o teatro de la vida*.

El cuerpo y el alma eran *convenientes* el uno al otro. El mundo no era otra cosa más que la *conveniencia* universal de las cosas. La relación de *emulación* ligaba a los seres a la manera del espejo y del reflejo.

Pasadas las páginas que Foucault consagra a la episteme de un pasado donde el lenguaje era espejo de proporciones constitutivas de los seres, toda su “arqueología de las ciencias humanas” está consagrada a la reconfiguración de la *episteme* occidental después de su ruptura. El lenguaje ya no es el espejo de la naturaleza ni el teatro de la vida. La representación ha perdido su prestigio: las cosas no encallan más sobre las orillas del discurso “porque aparecían en el hueco de la representación⁹⁶” como en el hueco de una ola que las arrastraría. Los seres y las cosas han sido descompuestos en elementos, ya no emanan de una matriz cósmica y ya no *están* en relación con un tal *vis à vis* proporcional de modo que cada uno funde el ser del otro.

Deshecha la gran red de proporciones y similitudes, las necesidades han organizado por sí mismas su producción y los pobres se han vuelto portadores de necesidades prototípicas, los vivos se han replegado sobre las funciones esenciales de la vida que permiten la instauración de bio-poderes, las palabras se han hecho más pesadas con su historia material, “las identidades de la representación han dejado de manifestar sin

⁹⁶ *Ibid.* p.142

reticencia ni residuo el orden de los seres⁹⁷.” Para nuestro objetivo, el pasaje siguiente es fundamental:

Las consecuencias más lejanas, y para nosotros las más difíciles de definir, del evento fundamental que ha acaecido a la episteme occidental hacia finales del siglo XVIII, podrían resumirse así: negativamente, el ámbito de las formas puras del conocimiento se aísla, tomando a la vez autonomía y soberanía respecto de todo saber empírico, haciendo nacer y renacer, indefinidamente, el proyecto de formalizar lo concreto y de constituir pese a todo las ciencias puras; positivamente, los ámbitos empíricos se enlazan a reflexiones sobre la subjetividad, el ser humano y la finitud, tomando valor y función de la filosofía, así como de reducción de la filosofía o de contra filosofía⁹⁸.

De la noción de la escasez a la autoproducción de las necesidades

Estas reflexiones se aplican casi exactamente a la economía formal y, a la sombra de ésta, al discurso sobre la pobreza. La subsistencia, que es un concreto múltiple e irreducible de todo denominador común formalizable, ha sido formalizada, es decir, matematizada a la fuerza para, con sus desechos, construir una ciencia económica formalmente fundada sobre el axioma de la escasez. Siendo para Aristóteles la administración de su propia casa, se ha vuelto ciencia matemática de la asignación de recursos limitados a fines “alternativos”, es decir, no limitados. De la tensión entre la limitación de los recursos y la ilimitación de las finalidades nace esta “escasez” de la que emanan, bajo diversos nombres, las variables (utilidad, *ofelos*) que la matemática económica aprenderá a maximizar o minimizar sobre el modelo de las ecuaciones de la física. En el imperio de la escasez, entonces, “las necesidades han organizado por sí mismas su producción”, autonomía perversa que ningún economista preocupado de su prestigio reconocerá jamás en público, pero cuyas condiciones fomentará en la práctica, porque la autoproducción y la autoreproducción de necesidades son las fuentes de su poder.

Los pobres que están a punto de caer en la miseria son los dejados de lado por esta formalización desenfrenada de lo concreto y de todo saber empírico sobre éste. Privados

⁹⁷ *Ibid*, p.314

⁹⁸ *Ibid*, p.261

de las condiciones tradicionales de su existencia, se ven matematizados, reducidos a un número: “dos dólares por día”, por ejemplo. Los ámbitos de comunidad eran, al contrario, disposiciones muy complejas para ser reducidas a fórmulas matemáticas e incluso estrictamente jurídicas. La razón de ello es evidente: siendo locales, a menudo orales y fundamentalmente *internas*, estas disposiciones tomaban en cuenta la microhistoria de las particularidades y la intimidad de las relaciones interpersonales, como lo ha demostrado muy bien Boaventura de Sousa Santos en una tesis sobre los jueces populares de una *favela* brasileña⁹⁹.

Bajo la multitud de sus formas históricas, la episteme pre-moderna era a menudo constructora de un mundo en el que la gente de todas las condiciones, hasta los más débiles, podían subsistir con cierta dignidad. Contrariamente a los prejuicios sobre el inmovilismo de las sociedades tradicionales, también eran adaptativas. Desde el siglo XIII, por ejemplo, esta episteme ha sabido domesticar sucesivamente las invenciones de esta “revolución industrial de la Edad Media” de la que hablaba Jean Gimpel: el arado con reja curva, los molinos de agua y de viento, la silla de montar con estribos que permite al caballero unirse con su montura, las grandes carrozas con ejes delanteros móviles¹⁰⁰. Cada siglo reinventaba a los bienes comunales en un nuevo paisaje sin jamás someterlos a un imperativo de formalización general, pues era muy evidente entonces que la protección del “más desafortunado” no podía ser erigida en teorema.

La colonización matemática de los saberes productivos

Hoy el imperativo de “formalizar todo lo que es formalizable y de volver formalizable lo que no lo está”, ha alcanzado desgraciadamente los fundamentos concretos de la subsistencia y los ha minado. Erigir los saberes empíricos sobre la subsistencia en un ámbito autónomo y soberano, someterlos a la formalización matemática, encajaba bien en la lógica de una episteme de dominación y de colonización de los espacios vernáculos todavía autónomos, pero esto no podía más que arrancarlos a aquéllos que, desde el principio de los tiempos, siempre los habían engendrado: la gente que cultiva la tierra y, antes que ellos, los recolectores cuyas pequeñas observaciones botánicas día

⁹⁹ *Law against Law: legal Reasoning in Pasargada Law*, tesis de doctorado en la universidad de Yale, 1973, reproducida en *CIDOC*, cuaderno n°87, Cuernavaca, México, 1974.

¹⁰⁰ Jean Gimpel, *La Révolution industrielle au Moyen Age*, Paris, Seuil, 1975.

tras día engendraron los cereales; los que, transformando el barro en vasos, ánforas y ladrillos, la fibra vegetal en telares y tejidos, los minerales en instrumentos y joyas, inventaron el arte culinario y las lenguas a las que los reyes y sus cortes no hicieron más que darles un status literario, así como sus cocineros elaboraron la gastronomía francesa con platillos campesinos mestizados con especies islámicas y chinas, con salsas italianas o con la quintaesencia de fermentaciones germánicas pesadas. El peligro de la matemática no está en el vuelo del espíritu en una temporalidad aparentemente liberada de limitaciones terrestres – ¿qué más bello en este ámbito que la demostración de lo infinito de los números primos por Euclides?–, sino en este control sobre cualquier saber empírico concreto del que ningún saber empírico está protegido desde el siglo XVIII. Hay entonces matemática y matemática: la matemática del vuelo fuera de lo concreto y la matemática de la colonización de lo concreto. Es esta segunda matemática, o más bien “matematización”, de la cual Foucault diseña el mapa. Y hay que repetir aquí que la tentativa de Foucault no es “científica”: este mapa no es un mapa de estado mayor invadido progresivamente por pequeñas banderas que celebran las victorias de la penetración científica. Sino que, más bien, es el amago de una visión de los vencidos portadora de esperanza que, más allá de toda revuelta, pueda construir un nuevo *devenir revolucionario*.

La matematización de los saberes productores nivela todos los contornos y límites, y seca la savia de lo que las proscripciones legales, prohibiciones religiosas, bordes y límites protegían. En Irán, la extensión del pueblo tradicional correspondía al alcance de la voz del muecín salmodiando el Corán desde la cumbre del minarete. La introducción de la bocina volvió confuso el límite de los pueblos sin que por ello se extendiese el área sobre la que los pueblerinos tenían autoridad. La pérdida de este límite protector ha contribuido, más bien, a transformar los pueblos en suburbios indiferenciados de las ciudades vecinas o en nuevas “zonas residenciales” abiertas a la proliferación vehicular, la especulación financiera y la planificación urbana, tres expresiones de la guerra territorial llevada a cabo por la economía formalizada del mundo urbano en contra de la subsistencia milenaria del campo. Foucault describe en alguna parte esta guerra como el enfrentamiento de una pieza de cerámica maravillosa contra un vaso de fierro banal, combate desigual del que, en general, sale el vaso de fierro victorioso.

La matematización del saber funda, primero, las técnicas que permiten motorizar los campos e integrar el espacio de pueblos al mercado financiero de las ciudades. Hoy en el Sur, como ayer en el Norte, los flujos del progreso imponen su ley a las cosas y los nuevos saberes toman como rehén “la episteme de los pobres”. En una entrevista,

Deleuze preguntaba: “¿Cuánto sufrimiento hay detrás de cada una de las obras de un museo?” ¿Cuántas degradaciones de la subsistencia y de miseria hay detrás de cada fórmula de la economía matemática?

¿Es la “modernización” de los espacios ineludible?

Incluso si admitimos esto, respondería más de un lector, no le parece que la mayor parte de los saberes productivos que han sido matematizados, las calles de las ciudades vehicularizadas y los campos transformados en *ciudades-albergue* según la bella expresión de Brigitte Gros, ¿no hay otra vía que la de hundirse en el túnel del progreso y seguir en ese túnel esperando que aparezca la luz al otro lado? O sea, ¿popularizar los poderes de la formalización y de la matemática y dotar para ello a los pobres de computadoras? Prometer la luz al final del túnel es la actitud tanto de los poderes científicos y políticos como de los bienhechores autoinstituidos de los pobres –los *evergetas modernos*–. Según ellos la “matematización” de cualquier saber es un dato fundamental de nuestra época, y se trata de aliviar ciertos efectos de ese dato, proscribiendo como inútil, subversiva y peligrosa su *genealogía*, es decir, la búsqueda de sus causas. Admitamos que el paisaje humano haya padecido ciertos cambios cualitativos notables desde hace medio siglo, pero no perdamos tiempo en juzgar la causa de estos cambios, por ejemplo: la casi desaparición del campesinado francés, al que, además, la mayoría de los franceses se acomodaría bastante bien. Esta actitud de los poderes y de lo que gravita a su alrededor desdeña cualquier noción de umbral, discontinuidad y ruptura.

Los saberes rebeldes o sometidos frente a la episteme de dominación

Algunos organismos internacionales han anunciado recientemente que a principios de este año (2008) “la población de las ciudades había pasado el pico del 50% de la humanidad”. Los protagonistas de la “revolución urbana total” que anunciaba Henri Lefèbvre interpretaron, ciertamente, este fenómeno como un nuevo avance del progreso. Como la mayor parte de los dirigentes de los países del Sur, el sha de Irán alardeaba especialmente al mostrar este hecho simbólico de la modernización. Sin embargo, es muy simbólico que ninguno de los dirigentes de estos mismos países haya querido reconocer otros aspectos menos “gloriosos” de esta misma corriente. El rechazo en admitir, por ejemplo, que la aparición de las favelas y del fenómeno de la “favelización”

no son más que la otra cara del “progreso”¹⁰¹.” Incapacidad de pensar que, si el 50% de la población rural va a conocer pronto la vida en estas favelas, para los otros, el “50% todavía *fuera* de las ciudades”, todos los que quedan en el campo, si se mantienen firmemente plantados en su suelo, esto podrá ser una suerte más que una desgracia. Incluso los que viven en casuchas situadas en el borde de los campos de esparcimiento, podrían todavía producir su subsistencia con ayuda de sus saberes si estuvieran asegurados en su posesión. A negarles esto es a lo que se dedican la mayor parte de los poderes tanto económicos como políticos. “Podemos decir hoy todavía, nos recuerda John Berger, que la mayoría de la población mundial está compuesta por campesinos. Sin embargo, este hecho disfraza otro, más significativo todavía. Por primera vez en la historia, se ha vuelto posible que esta clase de sobrevivientes no sobreviva¹⁰².” Añadiendo que su destino se definirá en los diez o veinte próximos años. ¿Pero se dejarán eliminar por la ofensiva conjunta de las ciencias formales englobantes, por los vehículos motorizados, por la especulación financiera y por la indiferencia de las mayorías, tan silenciosas, como ocasionalmente vociferantes?

En cada época histórica, en cada sociedad, coexisten de hecho, bajo una aparente unidad, varias epistemes. Esta pluralidad refleja la multiplicidad de modos de percibir el mundo, actuando sobre él, propios a los diferentes grupos humanos. Los encuentros entre epistemes distintas han podido conducir ya sea a verdaderas “guerras epistémicas”, ya sea a procesos de refuncionalización y de enriquecimiento mutuo. Al respecto, Michel Foucault ha analizado ampliamente lo que ha llamado los *saberes sometidos*, constituidos, por un lado, por bloques de saberes históricos enterrados, envueltos por “la tiranía de los saberes englobantes” de “la instancia teórica unitaria”; por otro lado, saberes descalificados como no formales, no conceptuales. Los encuentros y las confrontaciones, incluso guerras entre epistemes, lo han llevado a estudiar lo que él llamó la *insurrección* de estos saberes contra los efectos de poderes centralizadores ligados a la institución y al funcionamiento del discurso científico que formaliza y matematiza los datos concretos de lo empírico. Definiéndose como un miembro de una sociedad secreta, “una de las más antiguas y características del occidente”, extrañamente

¹⁰¹ Ver al respecto el excelente libro de Mike Davis, *Le pire des mondes possibles*, Paris, la Découverte, 2007.

¹⁰² John Berger, *loc. cit.*, p.225. Ver también al respecto el bello libro de Silvia Pérez-Vitoria, *Les paysans sont de retour*, *op. cit.*

indestructible, la “gran, tierna y acogedora francmasonería de la erudición inútil”, ofrece este saber gratuito y marcado por el sello del ocio (griego, *scholē*; latín, *otium*, cuya negación es *neg-ocium*, negocio) a los insurgentes de los sentidos negados. El acoplamiento del saber erudito (que contiene el saber histórico de la luchas) y de la insurrección de los saberes sometidos, permitiría la eclosión de lo que él llama la *genealogía*. Esta debería borrar la tiranía de los saberes englobantes por la puesta en escena de sus orígenes. En otras palabras, la *genealogía*, que es una *anticiencia*, debe en un retorno del saber, llevar la lucha contra “los efectos del poder propios a un discurso considerado como científico”.

En el curso del cuarto de siglo pasado después de la muerte de Foucault, sus ideas se han decantado sin ser invalidadas. ¿Quién negaría hoy “la proliferante crítica de las cosas, de las instituciones, de los discursos”, esta especie de “*fácil* desmenuzamiento de los suelos” cuya inminencia percibía? Preveía también una confrontación creciente entre “la eficacia de las críticas discontinuas y particulares” y el efecto de frenada de las teorías totalitarias, envolventes y globales. Contra una posible contraofensiva de estos saberes de dominación, predicaba la crítica local, discontinua y particular como una producción teórica autónoma.

Saberes de subsistencia contra saberes de dominación

Por nuestra parte, la distinción que hemos establecido entre lo que hemos llamado la *episteme* de los pobres y la que es propia de los dispositivos de dominación parte, en verdad, de una distinción más general entre dos tipos de epistemes: las que representan el conjunto de conocimientos y prácticas implementadas por un grupo social en una época dada para comprender la realidad y actuar sobre ella, y las que tienen como objetivo principal el desarrollo, por una minoría, de todos los saberes necesarios para el mantenimiento de un poder de intervención sobre el “campo de posibles” de los otros para dominarlos y protegerse contra cualquier amenaza contra sus adquisiciones. Una episteme del primer tipo está ligada a la comprensión intuitiva del mundo vivo, a su preservación y realización. Su modelo es lo que hemos llamado la *episteme de los pobres*. Conjunto de conocimientos principalmente orientados hacia la búsqueda de una vida convivial y sobria. El segundo tipo de episteme, que hemos calificado de “episteme de dominación”, representa, al contrario, el conjunto de saberes y prácticas de grupos dominantes y privilegiados (en Irán los *savâr*) preocupados por mantener sus privilegios y, en general, por impedir, por todos los medios –de la seducción a la represión, pasando

por la astucia recuperadora y el descrédito—, la eclosión o el resurgimiento de cualquier forma de saber rebelde a su sometimiento. Una episteme tal es capaz de monopolizar para sí todos los saberes existentes, de instrumentalizarlos con el fin de perfeccionar siempre y más los dispositivos y mecanismos de poder más eficientes, al servicio de una visión estratificada de los peligros corridos por los privilegiados.

Un examen histórico y arqueológico del pasado nos muestra que estas dos variantes de epistemes han existido siempre y que los portadores de los diferentes saberes y prácticas han tenido tendencia, muy a menudo, a sacar de la realidad circundante lo que más les convenía. Sin embargo, para nosotros, cuanto más se instrumentaliza una episteme al servicio de una verdad preestablecida, más pierde su credibilidad y su poder, a largo plazo, de resistir a los saberes y a las prácticas rebeldes que se desarrollan con o sin conciencia de ello. Al respecto, el peligro más grande que amenaza a la episteme moderna perteneciente al de *después* de la ruptura, es una doble *hybris*. Primero, sus poderes tecnológicos y “productivos” son tales que engendra la ilusión de poder recrear el mundo de manera más perfecta que todos los dioses imaginados por las epistemes precedentes, incluyendo el *Deus sive Natura* de Spinoza¹⁰³. Después, la superioridad de sus poderes de intervención directa e inmediata sobre todas las especies vivas es, con relación a todos los de las épocas precedentes, tan “evidente” que esta forma de saber parece tener respuesta a todo, incluyendo las tragedias y los desastres que no deja de provocar por sus intervenciones espectaculares, más allá de todos los límites respetados en otras épocas.

2. RETORNO DE LOS SABERES SOMETIDOS, REBELDES O SUBVERSIVOS

Consideremos las fuerzas epistémicas presentes en el paisaje de las luchas sociales y políticas de esta primera década del nuevo siglo. Por un lado, está la eficacia de los saberes insurgentes como los de los Sin Tierra del Brasil, de los zapatistas de México o del amplio movimiento de campesinos que se niegan a desaparecer como son los de vía campesina; por otro lado, la contraofensiva de saberes englobantes escudados en la autojustificación y armados hasta los dientes con argumentos contundentes. Aparentemente, en la perspectiva de los habitantes urbanos de las sociedades industriales, todas las aguas parecen ir hacia el molino del pensamiento formalizado y

¹⁰³ Ver la novela de Nathaniel Hawthorne *The Birthmark*.

englobante, incluso totalizante. Pero en cualquier río existen siempre zonas, generalmente cerca de las laderas, donde el agua fluye en contrasentido. Además, hay todavía pensadores de la economía que, aprovechando o no esas fragmentarias subidas hacia las fuentes, saben todavía remar a contracorriente. Merecen que hagamos una pausa y que les dediquemos un saludo.

No está escrito de antemano, que, de derecha a izquierda, de oeste a este y de norte al sur, todas las teorías económicas debían aliarse en contra de los bienes comunales en una guerra conjunta contra todos los vestigios de una subsistencia no dominada por los teoremas de la ley de la escasez. Tanto al este como al sur, desde finales del siglo XIX, voces autorizadas no han cesado de advertir contra los peligros de un naufragio de la economía en su conjunto, si no respetaba los ámbitos comunitarios, la regla de protección del más débil y, en general, la fina estructura del espacio humano con sus límites, sus umbrales y sus horizontes.

Sir Paul Vinogradoff, es ese ruso que se volvió profesor de inglés y que, a principios del siglo XX, inició un proyecto titánico de estudio de la influencia de los derechos romano, sajón, normando y escocés sobre la constitución de la aldea inglesa. No hay más que consultar sus obras para convencerse que la *common law* que la regía, estaba totalmente basada en la defensa de la subsistencia de los miembros más débiles de la comunidad. Esta “ley común” estipulaba, por ejemplo, que si un pobre conseguía levantar una choza en una noche a los pies del bosque o en un claro, que si en la madrugada el humo salía del techo y la silueta de una mujer aparecía en el dintel de la puerta, entonces era declarado dueño del lugar y reconocido como tal por las generaciones venideras. Construir una casa en una noche era un logro al que los pobres se dedicaban en equipos. En Irán, el *derecho de paso* de la ley musulmana (*Hagh-ol Mârra*) autoriza todavía a que, cualquier persona que pase por las proximidades de un campo o de un huerto, pueda recoger algunos granos o frutos a condición de comerlos en el lugar. En Rusia, Vinogradoff había estudiado al pueblo tradicional ruso, cuyo nombre, *mir*, significa también la paz, *paz de la gente* se entiende, aunque los zares hayan designado también, desgraciadamente, este bonito nombre como “paz de las armas”. En efecto, la palabra rusa *mir*, tiene tres sentidos: el mundo, la paz y la comunidad campesina.

Poco antes de la revolución de octubre, Serge Podolinski – hijo de ese fisiologista, profesor en Montpellier, que quiso refundar la economía socialista sobre la noción de los bienes renovables, y que fue criticado por Engels en su correspondencia con Marx–, Serge Podolinski II, pues, elabora para el ministro Stolypin un plan de reforma agraria

centrado en la protección y el reforzamiento del *mir* y la participación efectiva de los campesinos en el gobierno local (*zemstvo*). Desgraciadamente, Stolypin interpretó este plan en el sentido de un estímulo a la pequeña propiedad, lo que le valió el odio de los revolucionarios y éste los agarró por millares (la famosa “corbata Stolypin”) antes de que consiguieran asesinarlo.

Entre los años 1920 y 1930, la economía campesina rusa fue objeto de estudios particularmente precisos por parte del economista agrario soviético Alexandre Tchayanov. Lo que él quería era reformar el socialismo soviético que, según él, se perdía cuando pretendía reducir la situación de los campesinos a la de proletarios encuadrados en regimientos dentro de verdaderas industrias de alimentos, los *koljoses*. Todo lo que consideraba que había que oponer al *koljós* era la voz del *mir* que, con perseverancia y claridad didáctica, le explicaba a los economistas y políticos soviéticos. Inculcado una primera vez en 1930 como reformista, se defendió tan bien que amenazó con convencer a una buena parte del jurado. El estado socialista hizo abortar el segundo proceso. Apresado por segunda vez en 1932, Tchayanov fue enviado por cinco años a Kasajstán. En 1937, recién regresado a Moscú, fue detenido por el NKVD (predecesor de la KGB) que instruyó un segundo proceso en su contra. El 3 de octubre de 1937, el NKVD lo acusa de ser miembro fundador de un partido agrario ilegal y, por si fuera poco, inexistente. Fue condenado y fusilado ese mismo día. Su mujer pasó 18 años en el Gulag. En cuanto a su hijo, tuvo la alegría de asistir a la ceremonia de rehabilitación de su padre, 50 años después de su ejecución, ahí mismo donde fue condenado. Matando a Tchayanov, el socialismo soviético se suicidaba. Como lo dirá Teodor Shanin, quien presidió la ceremonia de rehabilitación en Moscú, Tchayanov fue ejecutado porque tenía razón. Y el socialismo de Estado se desplomó porque había renunciado a la justicia, transformándose en una imagen especular de su adversario y rival, de quien adoptó el objetivo –el desarrollo económico– perseguido por medios a veces equivalentes.

Desde hace quince años, Teodor Shanin se dedica con sus estudiantes de la universidad de Moscú a una amplia investigación sobre la represión y la supervivencia del *mir* bajo el poder soviético. Este mismo Shanin defiende la tesis de que el mismo Marx, al final de su vida, después de haber aprendido ruso, ya no consiguió eludir la imagen del *mir* y, con ella, la de una lucha social que no se basaría más en los axiomas de la sociedad industrial de la Europa occidental.

En su juventud, Nicholas Georgescu-Roegen formó parte de un grupo de intelectuales rumanos que reivindicaban el respeto y el lugar de las especificidades de las sociedades agrarias en las teorías económicas. En su madurez, siendo ya uno de los

célebres economistas disidentes de los Estados Unidos, dió credibilidad retrospectiva a las ideas de este Podolinski I, de quien Engels se mofaba tan injustamente. Tras la pista de este mismo proyecto de refundar la economía sobre los bienes renovables, debemos mencionar, además, los trabajos del profesor Yoshiro Tamanoy y de sus colegas de la *Entropy Society* japonesa¹⁰⁴. Pero tanto Podolinski, como Georgescu-Roegen o Tamanoy y sus colegas, pretendían sustituir los axiomas de la economía formal por los principios de la física de la energía, el de su conservación en lo que concierne a Podolinski y el concepto de entropía para los otros. Tan “alternativa” como sea, esta formalización de lo concreto empírico podría caer bajo el bisturí de la crítica de Foucault en relación con la atribución, desde finales del siglo XVIII, de un lugar central, “en el corazón de cualquier proyecto científico moderno”, a la formalización o matematización, evento que explicaría igualmente “por qué toda matematización acelerada o toda formalización inocente de lo empírico toma el aspecto de un dogmatismo ‘precrítico’ y resuena en el pensamiento como un regreso a las ‘planicies de la Ideología’¹⁰⁵.”

Según el economista austriaco Leopold Kohr, iniciador de la *morfología social*, la cual asocia la forma de los organismos a su tamaño, la historia occidental muestra profusamente que los grandes esfuerzos de pacificación en el origen de la modernidad fueron contraproductivos: produjeron más violencia y miseria social de la que estaban pretendiendo suprimir¹⁰⁶. En tanto que modelo político, el *Leviatán* y sus análogos han buscado y buscan todavía eliminar completamente la guerra e instaurar la paz social. Pero la búsqueda de esta meta aparentemente loable no ha conducido más que a multiplicar la potencia destructora de la guerra. Las atrocidades que marcaron el siglo XX no fueron principalmente el resultado ni de los prejuicios raciales ni del choque de las civilizaciones, ni siquiera de los conflictos ideológicos. La oposición entre regímenes violentos revela entre ellos un elemento común que trasciende sus diferencias y que, siéndoles común, también es la causa de estos fenómenos. Este elemento es

¹⁰⁴ Un reflejo de estos trabajos puede ser consultado en *Economie appliquée*, vol. XXXVII, 1984, número 2. p.279-294.

¹⁰⁵ *Les Mots et les Choses*, op. cit. p. 259.

¹⁰⁶ Ver Leopold Kohr, *The Breakdown of Nations*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1957. Ver también el homenaje a Kohr de Iván Illich y Matthias Rieger, en “La sagesse de Leopold Kohr”, en Iván Illich, *La Perte des sens*, op.cit., p.233-256.

simplemente su capacidad de cometer estas atrocidades. Esta es la propuesta básica de la *teoría de la miseria social causada por el poder*.

Según Kohr, existe una “masa crítica de poder” más allá de la cual la reacción en cadena de la violencia es inevitable. ¿Pero cuál es la magnitud del poder a partir de la cual los abusos se vuelven probables? Es el volumen del poder lo que asegura o garantiza la inmunidad frente a las represalias. En otros términos, el poder alcanza su nivel crítico cuando se siente dispensado de contestar a los “daños colaterales” que él mismo inflige a “terceros inocentes”, porque sabe que sus actos no podrán ser sancionados por otra acumulación de poder comparable. Sea cual sea la calidad moral de sus detentores, tal poder terminará por ceder a la tentación de imponerse por todos los medios de que dispone, siendo cierto que “la ocasión hace al ladrón”. Kohr demuestra que, contrariamente a las certezas corrientes tanto a la derecha como a la izquierda del espectro político, cuanto más los pueblos están unificados, más los males sociales se intensifican y las guerras se vuelven devastadoras. La alternativa frente a la desmesura del poder no es menos clara: no se trata de erradicar la pobreza en su sentido vernáculo y convivial, sino de atacar las miserias –morales y materiales– que, de diversas maneras, impiden al común de los mortales vivir en la ética de la pobreza convivial.

Para concluir este sobrevuelo de ideas económicas a contracorriente, debemos mencionar todavía a los *campesinistas* mexicanos que, como Gustavo Esteva, no dejan de protestar, en el seno de la izquierda, en contra de la asimilación de los campesinos como futuros proletarios, es decir, como agentes de la economía formal. Y no olvidemos a Julius Boeke que, en su Indonesia natal, advertía a los economistas holandeses que destruyendo la economía de subsistencia indígena, terminarían por serruchar la rama en la que ellos también estaban sentados. Ya en 1860, otro holandés educado en Indonesia, Eduard Douwes Dekker, había publicado, bajo el seudónimo de Multatuli, una novela autobiográfica conmovedora titulada *Max Havelaar* de hechura extrañamente moderna y de una gran perspicacia económica, basada sobre sus propias desventuras. Comisario asistente del poder colonial en Lebak, en la isla de Java, había intentado en vano defender la agricultura indígena en contra de las pretensiones territoriales de los cultivadores de café holandés. Si no mencionamos aquí el *Movimiento antiutilitarista* en ciencias sociales (el “Mauss”), ni la *Línea de Horizonte* inspirada por las ideas de François Partant, es porque se trata de movimientos vivos, que tienen sus propias voces y órganos de difusión.

Abreviemos entonces aquí la larga lista de teorías e intuiciones económicas ridiculizadas, reprimidas, incluso suprimidas, y si ha sido necesario, con el asesinato.

Habría que escribir un libro sobre estos saberes fundados en la percepción de las condiciones concretas de la subsistencia que, en el curso de los dos últimos siglos, han sido denigrados, sin ser jamás invalidados, sometidos sin rendirse. Estas corrientes de resistencia contra el saber económico dominante son *regresos de saberes*, como decía Foucault, sobresaltos de saberes y de *saber-hacer* sometidos. ¿En qué medida las corrientes de resistencia tienen posibilidades de éxito? Intentar responder a esta pregunta general y teórica nos pondría en peligro de caer en la trampa de las previsiones futuristas, poco sensibles a los juegos de la inmanencia. Pese a ello, sabemos que cualquier expresión de resistencia a la imposición por los expertos de formas de vida contrarias a los modos de vida convivial, actualmente en peligro de extinción, manifiesta en sí misma un devenir minoritario y revolucionario. La manera más benigna de crucificar a estos autores fue la de tratarlos de utopistas. Existe literalmente un pensamiento económico amordazado porque no se deja formalizar. De hecho, es en este devaneo indeciso, difícil y a contracorriente que este libro decididamente se sitúa.

La economía una utopía cientista

En los términos de la morfología social de Kohr, la historia nos confronta al hecho ineludible de una sutil estructuración del espacio humano en “células vivas”, autosuficientes y “autopoiéticas¹⁰⁷,” pero porosas las unas con las otras, dotadas interiormente de una jerarquía compleja de diferenciaciones significativas, de umbrales y de límites, y, hacia el exterior, de filtros selectivos. Así es el “agua” en el que han nadado los “pobres”, es decir, prácticamente todo el mundo desde el principio de los tiempos. De cualquier modo, desde hace dos siglos, y con una rabia particular desde hace medio siglo, los economistas propagan el modelo de un espacio económico enteramente descompartimentado e indiferenciado sometido a una única ley fundamental, la ley de la escasez, que, si les dejáramos la libertad de imponerla sin límites, la perfeccionarían hasta el punto en el que podrían tomarse en cuenta todos los *referentes*, elaborando así la solución final al problema económico: el *mercado perfecto*

¹⁰⁷ La *poiesis*, es literalmente el *hacer* y el adjetivo *poético* se refiere a las actividades de producción y fabricación. La *poiética* en el sentido de Aristóteles, reinterpretado por Heidegger, se refiere a las potencialidades creativas inscritas en una situación dada.

o *perfectamente eficaz*.¹⁰⁸ En esta confrontación entre la *realidad histórica y la utopía científica*, los partidarios de la ciencia económica explican la miseria de los peces no por el hecho de que el agua les es progresivamente retirada, sino porque no han adquirido todavía los pulmones que deberían permitirles respirar el aire del imperio de la escasez. Los economistas se empeñan en afirmar que los pobres sufren de *demasiada poca economía*. Lo que quieren decir con eso, es que, según ellos, los mercados reales no corresponden todavía a la utopía del *mercado perfecto* o *perfectamente eficaz* que no dejaría ningún costo sin pagar, ningún daño no compensado. Están tan “locos” y son más peligrosos que los soñadores que, frente a cierta decisión de la academia de las ciencias de Châlons, sumergían ésta en proyectos de movimientos perpetuos. ¿Cuándo el *mercado perfecto* o *perfectamente eficaz* será inventado? Jamás, ya que mientras esta utopía sea el horizonte de la economía formal, los mercados se volverán cada vez más injustos y, entonces, “imperfectos”.

Peces en un estanque en proceso de secado, estamos todavía mojados de lo que fue nuestro medio vital. El mundo vernáculo que está por perderse en las arenas del desierto de la escasez, nos es todavía accesible a través de algunos vestigios: la libertad de recoger algunas ramas muertas en los bosques y la suerte que se ha hecho rara de saciarse en una fuente de agua viva o la de orinar gratuitamente en la maleza, el descercado de los campos después de la última cosecha, la renuncia de muchos recolectores de frutas campestres a comercializar su cosecha, o la libertad más fútil de establecerse en una playa con marea baja y apropiarse de sus eventuales tesoros, o aún más la no comercialización de las relaciones amorosas y los regalos un poco agónicos que se hacen los comensales un tanto ebrios en los bares en la madrugada. Nos queda también, a nosotros que somos ahora los “viejos”, la memoria de palabras que designan los lugares más comunes y los actos más cotidianos, todas esas cosas de la existencia de las que estábamos tan seguros que sólo hablábamos de ellas con aforismos lacónicos y que, para los más jóvenes, no se encuentran más que en los museos del folclor y las antigüedades lingüísticas. Los nombres de las herramientas que permiten el trabajo

¹⁰⁸ Un mercado sería considerado perfecto si es capaz de tomar en cuenta todos los *concernimientos* de todos los “jugadores” y de compensar todo tipo de “costos”. Cf. Serge Christoph Kolm, “Décision et concernements collectifs: contribution à l’analyse de quelques phénomènes fondamentaux de l’organisation des sociétés”, en *Analyse et Prévision*, IV, 1967, p.483-497. El mercado perfecto no existe, así como tampoco una sociedad donde *nada* sería gratuito y donde, por consiguiente, la supervivencia de cada uno sería exclusivamente dependiente de mercancías y de servicios.

autónomo¹⁰⁹, por ejemplo: ¿Quién sabe todavía lo que significa un *acalanador*, un *escoplo*, un *limatón*, un *garlopín*? ¿O términos que designan ciertos aspectos de los dominios comunales como *alodio*? ¿Qué comuna del Jura provee todavía, cuando viene el otoño, a cada uno de sus hogares de cinco esteras de madera para calefacción en *gobes*, qué pueblo alpino construye todavía *bisses* para alimentar sus fuentes?

El agua gratuita a punto de transformarse en lujo

Desde hace dos lustros, la destrucción de los últimos bienes comunales en el nombre de la utopía económica se vuelve frenética. Hace diez años sólo, el agua pura era todavía el ejemplo a la vez de un bien tan indispensable como gratuito. Las normas sociales que presidían su uso eran todavía comunales. En las ciudades, lo que el usuario pagaba no era el “precio del agua”, sino una contribución al financiamiento de la red de su distribución. Resultaba que, al no ser un bien económico, el agua no era necesariamente percibida como siendo *escasa*, incluso cuando no estaba disponible más que en cantidades limitadas. Las compañías transnacionales que pretenden actualmente vendernos el agua como si se tratara de un valor de uso *producido* en vista de su venta en un mercado –es decir, de una *mercancía*–, quieren ante todo dar un golpe mortal a la *percepción atávica de la gratuidad del agua*. No siendo el agua un producto de la industria del hombre sino un don del cielo, su carácter de “mercancía” es ficticio. La creación de un mercado para esta *mercancía ficticia* es un último golpe en el edificio ya en ruinas de la sociedad vernácula, donde el más pobre encontraba siempre algo con qué saciar gratuitamente su sed. Es, también, el inicio de un nuevo juego con salida incierta, un juego *jamás jugado todavía* en el curso de toda la historia: hacer sobrevivir seres humanos, en el nombre de la razón económica, en un espacio cuidadosamente esterilizado de cualquier vestigio de gratuidad. Este acto final de la guerra contra la subsistencia común se desarrolla actualmente frente a nuestros ojos. ¡Cuando una botella de agua que proviene de una fuente tailandesa es vendida en un restaurante “chic” de Nueva York por cincuenta o setenta dólares, nosotros que sólo tomamos agua gratuita estamos ya en la lista de espera de los futuros pobres!

Vivimos en un mundo donde, privados de todo lo que era gratuito, el pobre es empujado a la miseria y donde esta miseria es erigida en “problema social” para la

¹⁰⁹ Para más acertijos de este género, consultar la *Encyclopédie* de Diderot.

“solución” del cual la economía o el Estado, o la economía y el Estado, según los casos, movilizan los “grandes medios”. La pobreza, en este mundo, se ha vuelto un mal y se trata de atacarlo desde la raíz, de *erradicarlo* de una vez por todas. Sería un problema demasiado serio para dejarlo en manos de principiantes. Al mismo tiempo, la pobreza en medio de la opulencia se ha vuelto inconfesable. Ejércitos de asistentes sociales se encargan de encontrar la *miseria social* bajo sus formas siempre nuevas, pero a menudo ocultas, y de transformarla burocráticamente en demandas de asistencia dirigidas a los departamentos *ad hoc* de los aparatos de control social. Los gestos gratuitos, y por ende incontrolables como el del samaritano, son tomados como afrentas al prestigio profesional de los asistentes sociales o un despilfarro; si no son autorreprimidos por el miedo a las leyes y reglamentos ligados a los sistemas de seguros, son vistos como una pérdida de “recursos escasos” que la amplitud del “problema” requiere canalizar hacia los instrumentos de intervención más eficaces. Cualquier solidaridad espontánea es desacreditada, los miserables podrán ser orientados hacia los servicios sociales que los confinarán a espacios concebidos en función de necesidades que les serán imputadas. Siendo los medios de subsistencia locales cada vez más destruidos o requisados en favor de aparatos de intervención institucional, se perfila un mundo de espacios-tiempos estrechamente vigilados, de encajonamientos de espíritus y de embotellamiento del agua, de filas de espera delante de las ventanillas, de selección de los que tienen derecho, de internalización de eufemismos administrativos y de la verborrea administrativa, de seguros contra el inevitable Imprevisto¹¹⁰. Un mundo que evoca a menudo las utopías negativas o *distopías* inventadas por novelistas geniales tales como George Orwell o Aldous Huxley poco después de la Segunda Guerra Mundial. Los engranajes de la confiscación experta sobre la carne de la experiencia vivida constituyen también el secreto fundamental de la máquina moderna productora de la miseria. Este secreto es a menudo ocultado por la solicitud institucional que John McKnight califica de “máscara del amor¹¹¹.” A pesar de los monopolios de expertos, sin embargo, el mundo real reconstituye sus zonas de sombra, sus líneas de ruptura o de fuga y sus fallos vitales.

¹¹⁰ Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* (La Sociedad del riesgo. En camino hacia otra modernidad), Frankfurt, Suhrkamp, 1966, y *Ecological Politics in an Age of Risks*, Cambridge, Inglaterra, Polity press, 1995.

¹¹¹ Citado por Iván illich, *El género vernáculo*, *op. cit.* Nota 112, p.308.

El saber experto sobre la pobreza y la episteme de los pobres son radicalmente incompatibles, epistémicamente impermeables el uno con la otra.

Segunda Parte

DEL COLONIALISMO AL DESARROLLO

Gandhi o la potencia de los pobres

Considero que mis experiencias son para mí infinitamente más importantes que las expediciones mejor equipadas al Himalaya¹¹².

La fuerza generada por la no violencia es infinitamente más grande que aquélla generada por todas las armas inventadas por el ingenio de los humanos¹¹³.

Mi objeción se dirige al apasionamiento por las máquinas. No se dirige a las máquinas en sí mismas¹¹⁴.

Una minoría no siempre tiene miedo de la mayoría, puesto que ella es una mayoría¹¹⁵.

Gandhi continúa lo que Buda comenzó.

ALBERT SCHWEITZER¹¹⁶

¹¹² R.K. Prabhu & U.R. Rao, *Mind of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, Desai, 3ª ed., 1968.

¹¹³ D.G. Tendulkar, *Mahatma*, Ministry of information and broadcasting, Publications Division, New Delhi, vol. V, 2ª ed., 1960, p. 281.

¹¹⁴ *Ibid.*, vol. II, p. 161.

¹¹⁵ *The Collected Works*, Ministry of information and broadcasting, Publications Division, New Delhi, vol. XXVI, 1968, p. 161.

¹¹⁶ Albert Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, New York, Holt, 1936.

JEAN ROBERT.- A pesar de tu admiración por este hombre fuera de serie, ¿Gandhi no deja de ser una figura política cuestionada? Para algunos, no era más que un populista de una época pasada que no sabía más que movilizar masas incultas de su país contra todo lo que era moderno o extraño a sus modos de vida ancestrales. Para otros, fue un visionario genial, uno de los primeros en entender los peligros de la irrupción de la modernidad en la vida de las sociedades vernáculas.

Sea como sea, la India se encuentra hoy en una situación poco gandhiana. Ya en 1974, hizo explotar su primera bomba A. Treinta años más tarde, Bangalore se vuelve un nuevo “Silicon Valley” que atrae hacia sí misma los más grandes expertos del mundo, incluyendo los de los Estados Unidos. Recientemente el periódico *Le Monde* titulaba que la India estaba a punto de volverse el primer productor mundial de automóviles. ¿No será que el desarrollo tan espectacular de este país no ha modificado en algo tu mirada sobre la herencia de Gandhi?

MAJID RAHNEMA.- La opinión que tengo hoy de Gandhi y de su obra es, efectivamente, diferente de la que tenía cuando me interesé por él la primera vez en la época de la lucha de la India por su independencia. Pero la diferencia no reside en lo que tú acabas de evocar, bien al contrario. En esta época, entusiasmado como la mayor parte de los iraníes de mi generación por los movimientos anticoloniales de Africa, de China y de Indochina, los cuales, a excepción del movimiento de independencia en la India, se colocaban todos en la franja del desarrollo, tenía tendencia a ver en Gandhi a un personaje espiritualmente interesante pero políticamente retrógrado. Como la mayor parte de mis camaradas de estudio “iluminados” en Irán y en el medio oriente, yo era marxista y progresista. Ponía mi esperanza en el desarrollo y la modernización de nuestros países, entonces llamados “retardatarios” o “subdesarrollados”. Al respecto, Gandhi me parecía desfasado por las promesas del progreso. Tenía, es verdad, mucha admiración por la manera en la que había conseguido destronar a los ocupantes de su país con las únicas armas de la no violencia. Pero fue más bien Nehru, o figuras como Mao o Ho Chi Min, quienes, para mí, representaban el futuro o la esperanza de que un día todos nuestros países se recuperarían y adelantarían a occidente. Sólo más tarde, en los años 70, cuando me dí cuenta de que el concepto de desarrollo, que nos había parecido el antídoto al colonialismo, había sido de provecho finalmente para los colonialistas de ayer y de siempre, mucho más que para sus víctimas, que me puse de nuevo seriamente a leer al Mahatma. Y que comprendí por qué este hombre era tan estimado por los “pobres” de su país y encarnaba las más altas cualidades de lo que yo

llamo el “arquetipo” de un “alma de pobre”: la simplicidad, la sobriedad y una idea clara de las “verdaderas riquezas” de su pueblo.

Lo que pasa hoy en la India no cambia en nada esta segunda apreciación que me hice, entonces, de la obra gandhiana. Sin embargo, es verdad que existe ahí una contradicción que me preocupa. Ciertamente, nunca pensé que el dominio de las tecnologías de punta o de las formas, llamadas modernas, de gestión económica, debían seguir siendo para siempre el monopolio de un determinado número de países del norte. Me parecía pues natural que, tarde o temprano, los procesos de mundialización de la economía del mercado se extenderían a otros países. Dicho de otro modo, he pensado siempre que un día u otro, las “necesidades” fabricadas por la economía moderna expondrían a las regiones no contaminadas todavía a los mismos tipos de peligros y desafíos que buscamos definir en este libro. El hecho de que Bangalore esté a punto de “adelantar” a Silicon Valley, ya sea en la innovación técnica o en la creación de nuevas desigualdades y miserias, no me sorprende demasiado. No obstante, estos fenómenos de “rebasamiento” y de “desarrollo desigual” que me parecen, en un sentido, “naturales”, no cambian en nada mi admiración por las cualidades de visionario de Gandhi; sus preocupaciones me parecen hoy más actuales que nunca. Evocando a Spinoza, yo diría que, para mí, este hombre excepcional, que de alguna manera ha encarnado el espíritu de su pueblo, ha sido también y sobre todo el cuerpo de la India. Y tú sabes que Spinoza les repetía sin cesar a sus detractores: “¡Pero ustedes no saben nunca lo que un cuerpo puede hacer!”

Sería realmente injusto y falso reducir a Gandhi a la imagen de un fanático o incluso de un fundamentalista hindú que busca defender los “valores arcaicos” de un mundo pasado. Es precisamente todo lo contrario, y no es casual que fue asesinado por un fundamentalista hindú. Todas sus decisiones políticas confirman su apertura a todo lo que le parecía una mejora para la gran mayoría de mujeres y hombres enraizados en el piso y la cultura de la India. Cuanto más pienso en las actitudes valientes y subversivas que él asumió a lo largo de su vida pública, más admiro su inteligencia y su apertura a las causas profundas del fenómeno colonial. Entiendo por este término no solo los aspectos económicos y políticos de la colonización, sino también sus aspectos más profundos y más perversos, a saber, la colonización del imaginario y del espíritu. En este aspecto, me parece que estaba más bien adelantado que retrasado a su época; buscaba comprender las causas profundas de la “servidumbre voluntaria”, esa renuncia del colonizado a su propia libertad, ese servilismo interiorizado que permite finalmente al colonizador pasar a los ojos mismos del colonizado como su protector y su

bienhechor, y eventualmente en su contra: de su pasado, de su historia, de su propia cultura.

Al respecto, me parece incluso que es “moderno”, no en el sentido casi exclusivo que una cierta “modernidad” ha atribuido a esta palabra, oponiéndola a todo lo que representa los modos de vida pertenecientes a todos los pasados y presentes del mundo todavía no industrializado, sino en el sentido literal que le da el diccionario, a saber, lo que pertenece al presente, “lo que es del tiempo de la persona que habla” (según el diccionario Larousse), que pertenece a “la historia del presente”. En ese sentido, la mayor parte de sus posiciones demuestran su extrema sensibilidad a lo que podría llamar el presente en devenir, el presente ya consciente de su futuro y de los peligros que le acechan. Tomemos, por ejemplo, sus posiciones acerca de la bicicleta. No dejan duda sobre su apertura a cualquier innovación que no arriesgara volverse contra-productiva, como es el caso del automóvil. Otros ejemplos: a pesar de su amor por la rueda tradicional (la *charkha*), sentía una gran admiración por este producto de la mecánica sueca que es la máquina de coser Singer. Tenía objeciones de principios contra los ferrocarriles, porque conocía su historia y su lazo con las industrias de Manchester, “que habían hecho tanto daño a la India”, pero prefería notoriamente el tren al auto. Era, pues, en su época mucho más “moderno” que millones de gentes que, en su tiempo, no querían ver los peligros que el automóvil podía acarrear al final, no sólo para la ecología, sino también sobre el futuro de cientos de millones de campesinos, que, hasta aquí, habían nutrido al mundo.

En cuanto al horizonte de sus preocupaciones intelectuales era extremadamente amplio. Leía a Tolstoi, Ruskin, Thoreau, se escribía con Bernad Shaw, conocía a Chaplin y Einstein, y sus lecturas y encuentros eran fuentes vivas de inspiración. Ponía en práctica todo lo que aprendía de los demás para extender y profundizar su campo de reflexión y de acción. En conjunto, representaba lo que Deleuze llamaba “un devenir revolucionario”, siempre abierto a lo que le parecía justo y bueno de hacer contra lo intolerable, a todo lo que podía ayudar a la gente a comprender lo que era bueno y útil para ellos. Cuando releo lo que decía de la religión y de las relaciones con Dios, en un país donde las oposiciones religiosas estaban a punto de alcanzar un paroxismo, no puedo más que admirar su manera de hacer de la fe religiosa, un arma de liberación, más que un instrumento de colonización sutil de los espíritus entre las manos de los fundamentalistas de cualquier origen. Al respecto, es significativo que, cada vez que hablaba de Dios, no dejaba de repetir que, en lo que le concernía, no sabía si había que decir “Dios es la Verdad o la Verdad es Dios, Dios es Amor o a la inversa”. En cambio,

sabía muy bien que cuando Dios, Alá, Yavé, Khoda o el Yogeshwar son identificados con la Verdad y con el Amor, resulta mucho más difícil que un fundamentalista fanático instrumentalice la fe y la ponga al servicio de pensamientos o acciones que vayan en contra de la Verdad y del Amor; se vuelve más difícil también propagar en su nombre prácticas de violencia y de superstición.

En lo que concierne a sus posiciones contra el “maquinismo”, si las analizamos bien, debemos reconocer que trataban sobre todo sobre la introducción de la gran industria en su país. Su miedo a los cambios que el maquinismo podía provocar, se fundaba en una percepción aguda de los equilibrios, de las proporciones, del sentido de la justa medida y de la contra-productividad de todo lo que es desproporcionado, de todo lo que pone en peligro los saberes de la subsistencia. El veía un gran peligro en cualquier innovación propia que ensanchara el abismo entre poseedores y pobres, induciendo necesidades que generan servidumbres e imposibles de satisfacer.

Su concepto del *swadeshi* (uso de productos indios) es una especie de atajo de su visión: una comunidad rural que fuera un microcosmos vivo, donde todo estaría orientado hacia el bienestar de cada uno, un poco como un hogar familiar ampliado. La regeneración de la India debía comenzar por los pueblos, cada uno concebido como una pequeña república en gran medida autónoma. Diría que, en Gandhi, el pensamiento estaba siempre íntimamente ligado a la acción, las ideas a la práctica y el saber al hacer. Esto se ve con claridad particularmente en sus ideas-prácticas sobre la educación. Como a Iván Illich, ¿no te gusta ese término, verdad? ¿Qué otra palabra propondrías tú en su lugar?

J.R. – ¿Transmisión de saberes de una generación a otra? ¿Formación?

M.R. – No me voy a implicar en una disputa de términos. Diría que, incluso si su concepto de *Nāi taleem* (pronuncie nāi talīm) ha sido traducido en otros idiomas por términos como “educación fundamental” (o *basic education*, en inglés), este concepto es más cercano a lo que Iván Illich llamaba *de-schooling* o “desescolarización” o también aprendizaje, que no es la palabra *educación* en el lenguaje de las instituciones escolares y de lo que representa para aquéllos que sacan programas institucionales. Para Gandhi, no se trataba de ninguna manera de “sistemas de educación” destinados a la “formación” puramente técnica o escolar, sin gran relación con las capacidades y los deseos de aprender de cada estudiante, teniendo en cuenta sus singularidades particulares.

Mi interés particular por este tema empezó cuando René Maheu, en aquel entonces director general de la UNESCO, me invitó a formar parte de una comisión presidida por Edgar Faure, encargada de analizar el futuro de la educación en el mundo. Me puse entonces a profundizar en lo que Gandhi había propuesto a los Indios desde 1937, en ocasión de una conferencia organizada en su *ashram* de Wardha, conferencia a la que había invitado a todos los dirigentes del partido del Congreso, incluyendo a Jawahrlal Nehru. Las ideas que había propuesto me parecían todavía estar entre las más innovadoras y verdaderamente revolucionarias jamás formuladas para adaptar la educación de los jóvenes a sus necesidades de aprender y de *savoir-faire*, no sólo para desarrollar sus talentos en el plano personal, sino también para que éstos sean útiles a su sociedad.

J.R – Lo que me parece extraño en lo que dices es que mirando la inmensa literatura existente sobre todos los aspectos de la vida y de la obra de Mahatma, este aspecto particular de su obra – que acabas de calificar de revolucionario – sea tan poco conocido, incluso entre sus admiradores. No conozco un solo libro sobre este aspecto que haya sido publicado en Francia o en los Estados Unidos. Parece sin embargo que, en los años que siguieron a la conferencia de Wardha hasta la independencia, cerca de doscientas escuelas han sido creadas en la India siguiendo el modelo del *Nai taleem*.

M.R. – No dudaría en atribuir esta extraña falta de interés por las ideas gandhianas sobre la educación a que muy pocas gentes se han verdaderamente molestado en entender lo que había conducido a Gandhi a proponerlas. Y esto, en una época en la que la perspectiva de una independencia próxima exigía, a ojos de todos los Indios “educados”, la puesta en funcionamiento de escuelas a la inglesa que, hasta ahí, habían sido cuidadosamente reservadas a los colonos blancos. A ojos de las “élites” indias “anglificadas” que pretendían luchar contra los ingleses imitándolos, promover “formas rudimentarias” de aprendizaje alrededor de un rueda y confiar a las escuelas que practican tales métodos la educación de niños y adolescentes que estarían tarde o temprano llamados a tomar el lugar de la administración colonial, era inconsciencia. Y es por eso que incluso Nehru (que como Gandhi mismo y otros miembros del Congreso había sido educado en las mejores escuelas inglesas) se había suscrito al proyecto *Nai taleem* sólo por respeto al “padre de la nación”, ¡pero sin jamás creerlo! Es por esta razón, me parece, que este proyecto fue en realidad sabotado por las élites indias cuyo

sueño y preocupación principal eran tomar un día el lugar de los ingleses en todos los ámbitos, en particular en los que, hasta la independencia, les habían sido negados.

J.R. – Dos preguntas. La primera es sólo una pequeña explicación sobre lo que era el *Nai taleem* y lo que tenía, según tú, de original y de revolucionario; la otra, una pregunta que quisiera dirigir al antiguo ministro de las ciencias y de la educación superior de Irán. ¿Si Nehru te hubiera nombrado consejero en este ámbito, que le hubieras recomendado hacer?

M.R. – Considero a Gandhi a la vez como una encarnación de la potencia de los pobres y un pensador apasionado por la verdad. Para Gandhi este proyecto *Nai taleem* partía de una constatación fundada sobre su conocimiento íntimo de los pobres de su país: sobre el continente indio, durante milenios, la gran mayoría de gentes había podido vivir en una dignidad relativa con lo que les ofrecía su medio natural, cultural y social. Sin embargo, desde la ocupación británica de su país, estas mismas poblaciones se encontraban despojadas de los medios a menudo modestos que, hasta ahí, les habían permitido asegurar su subsistencia. ¿Qué les hacía falta para retomar el control de su vida y hacer que un mínimo de relaciones y de posibilidades de acción les permitiera no caer en la miseria y la impotencia totales? Esta es una pregunta mayor que preocupaba a Gandhi, mucho más que los aspectos técnicos y escolares del *Nai taleem*.

Ahora bien, el conocimiento íntimo que tenía del colonizador no le dejaba hacerse ilusiones: sabía pertinentemente que el sistema colonial era, por su propia naturaleza, incapaz de ayudar a las poblaciones locales a retomar en sus manos su destino. Estando este sistema en el origen del mal, es a su destrucción desde el interior que Gandhi apuntaba a través de su *Nai taleem*. Apoyándose en las tradiciones vernáculas de su país, Gandhi había podido proponer, en los planos político y social, un conjunto de dispositivos institucionales tales como el *swaraj*, el autogobierno en la independencia política y cultural, y el *swadeshi*. En este sentido, el *Nai taleem* podía ser percibido como el objetivo de completar estos dispositivos por un proyecto de aprendizaje de base, destinado a preparar a las nuevas generaciones para que asumieran plenamente su destino. No se trataba entonces, para él, de “reformular” o de “democratizar” la escuela importada, para que, en el futuro, los administradores británicos fueran “dignamente” reemplazados por Indios quizás más “educados” que ellos, sino de permitir, a los más desfavorecidos de entre ellos, construir una república libre y bien enraizada en las

realidades indias. Y esto, a partir de sus propias posibilidades y de todos los saberes y *savoir faire* que les serían necesarios para este fin.

En un plano general, Gandhi partía de las constataciones siguientes: el sistema educativo indio oficial calcado del sistema británico importado, no correspondía en nada a las aspiraciones y necesidades de aprendizaje y de acción del pueblo indio. Este sistema servía más bien para acentuar las diferencias sociales y cognitivas entre ricos y pobres, entre las “élites” feudalizadas en el colonialismo y las “masas subdesarrolladas”. De hecho, las escuelas oficiales eran lugares de reclutamiento de funcionarios subalternos y medios aseguradores del funcionamiento de la máquina colonial. Sin embargo, si la India era llamada a volverse un hogar de vida feliz para los indios, la educación debería tender a formar seres completos que serían a la vez autónomos e interdependientes. El proyecto *Nai taleem* no estaba entonces limitado a la formación escolar. Estaba concebido como una dimensión entre otras de lo que, para Gandhi, debía volverse una “revolución total”.

Las primeras escuelas creadas en el espíritu de Gandhi fueron establecidas justo después de la conferencia de Wardha. Todo en ellas era concebido en términos de saberes: saber hacer, pero también saber detenerse, controlarse, saberes eventualmente textuales, pero inmediatamente contextualizados. Además, todos los saberes intercambiados, transmitidos y practicados estaban inspirados por el principio de la no violencia y del amor a la verdad y por las prácticas del *ahimsa* y de la *satyâgraha* – este principio de no violencia que no hay que confundir con la pasividad.

Gandhi había llegado a la conclusión de que la escuela dominante moderna era en gran parte responsable de esta actitud falsamente elitista de los gobernantes que les permitían tratar como inferiores a todos los no escolarizados, en particular los iletrados y los trabajadores manuales que constituían la mayoría de la población. El sistema educativo importado era, para él, el ejemplo tipo de una educación mal equilibrada que formaba especialistas fuertes en la cabeza, pero sin corazón ni brazos, y los volvía ciegos a los inconvenientes de una cabeza amputada de los otros órganos y a las limitaciones inherentes a esta separación.

La clave de toda “educación” digna de este nombre residía entonces, según él, en un equilibrio armonioso entre el desarrollo simultáneo de tres órganos principales del cuerpo humano, a saber, la cabeza, el corazón y las manos (o brazos). Dicho de otro modo, si el desarrollo de uno de los tres tenía lugar en detrimento de los otros, los efectos de estos saberes truncados serían nefastos tanto para el individuo amputado como para la sociedad. Siendo diferentes los talentos e intereses particulares de los

niños, el ejercicio de las facultadas ligadas a la cabeza, al corazón y a los brazos debía, en toda circunstancia, tener en cuenta sus singularidades naturales. Había, entonces, que desembarazarse de todas las ideas adquiridas acerca de un *cursus* obligatorio para todos y de un curriculum establecido de antemano que conducen necesariamente a tratar a todos los niños según reglas aplicables a todas y a todos, y a destruir las relaciones personales y singulares que debían existir entre un alumno particular y su “maestro”.

Se trataba entonces, como ya lo indiqué anteriormente, de nada menos que una “revolución total”, a fin de hacer de la educación un instrumento central de la liberación de los seres de cualquier forma de servidumbre. Este instrumento necesitaba medios físicos e intermediarios o “maestros dialogantes” de un tipo completamente nuevo. Ningún profesor educado a la inglesa podía entrar en este tipo de diálogo con sus alumnos. Sin embargo, este pequeño instrumento ancestral de hilado que era la *charkha* tenía un papel central en esta revolución. Es gracias a él, en efecto, que el joven alumno podrá, por una parte, comenzar por descubrir el mundo de afuera, haciendo a través de sus preguntas, el aprendizaje de la física, de la geografía, de la historia y de la economía así como otros ámbitos cognitivos y, por otra parte, volverse al mismo tiempo un miembro activo y útil de la casa, cultivando su capacidad de producción y contribuyendo así a la economía de la familia.

No hay que olvidar que la India anteriormente había sido un país de hilanderos, pero los ingleses habían ordenado la destrucción de los telares. Cuando los telares estaban en acción, las ruelas cantaban y las ruedas de afilar no dejaban de girar, porque para tejer, hacía falta hilo. El descarte de los telares hizo callar las ruelas y las ruedas de afilar. La ruela tradicional de la India, la *charkha*, es una rueda grande con un eje vertical posicionada en el suelo. Gandhi hizo revivir esta herramienta e hizo de ella su modelo pedagógico y estandarte. ¿Desde cuándo existe, dónde ha sido utilizada, cuáles son entonces su *historia y geografía*? ¿Cuál es la lógica de su *mecánica*: cómo, cuando se le da un impulso, lo conserva hasta que la fricción del cubo y del aire se termine? Estas preguntas abren sucesivamente la historia, la geografía, la física. Los libros aparecerán pronto en la clase. ¿Qué es leer? Leer con las orejas, después con los ojos. Aprender a leer y escribir, debía venir a su hora, cuando el deseo de mirar por encima de las realidades locales, casi siempre orales, se manifieste. Las letras abren un nuevo espacio, un exterior a la realidad inmediata. Basar toda la enseñanza sobre la lectura y la escritura sería permitir a esta realidad externa ahogar las voces interiores. Tres cosas deben al contrario ser cultivadas y ejercitadas antes del abordaje de esta realidad externa que las letras vuelven accesible. Insistimos: cualquier transmisión de saberes debe respetar y

fomentar la armonía entre la cabeza, el corazón y los brazos. Es decir –y ahí comprendo tus reservas en contra de la palabra “educación” –, que esto debe ser un aprendizaje autónomo más que un proceso de llenado de cabezas, de “consumo de información”, diríamos hoy. Para preservar la autonomía del acto de aprender, hay que evitar imponer a los alumnos un curriculum externo, renunciar entonces a todos los programas o planes de estudio decididos por comités planificadores de la educación. La escuela – si me permites servirme de esta palabra, ¡Gandhi la utilizaba! – debe estar relacionada directamente con la realidad local y la experiencia vivida más inmediata. ¡No con la simulación de situaciones vividas como las escuelas occidentales! Lo que el alumno aprende tendrá entonces una incidencia directa sobre la economía doméstica en la que participará desde el principio.

La vuelta al funcionamiento de la *charkha* por Gandhi no partía, pues, de una voluntad de glorificación del pasado, sino de su deseo de poner al servicio de todos los pobres de su país una herramienta familiar y polivalente, susceptible de darles en su presente sus mejores posibilidades de fecundación, en especial de transformar profundamente las relaciones entre “educadores” y “educados”. Para Gandhi, se trataba de crear entre “educadores” y “educados” las mejores condiciones posibles, permitiéndoles afrontar conjuntamente cuestiones legítimas, es decir, cuestiones cuya respuesta no está consignada en un “manual del maestro”; verdaderas cuestiones que requieren de respuestas integradas en la casa, el pueblo, la realidad sociopolítica y económica del país, cuestiones también sobre la presencia colonial inglesa.

J.R. – Gandhi presenta entonces su proyecto de *Nai taleem* en una conferencia que organizó en 1937 en su *ashram* de Wardha, en presencia de todos los dirigentes del partido del Congreso, entre ellos Nehru evidentemente. Pareces sugerir que no ha sido comprendido.

M.R. – Si las reacciones públicas de la mayor parte de los dirigentes del Congreso parecieron positivas, es porque nadie podía entonces públicamente cuestionar las propuestas presentadas por *Bapu*, el padre incontestable de la nación. Los años que siguieron a la conferencia de Wardha mostraron no obstante que, incluso para Nehru, su fiel discípulo y admirador, “la presencia de Gandhi a la cabeza de la nación india era más valorada que sus ideas”.

En el curso de la década que separa la aprobación del *Nai taleem* por el partido del Congreso de la proclamación de la independencia, cerca de doscientas escuelas

“gandhianas” fueron creadas en la India. Los principios que las regulan revolucionan las relaciones entre “educadores” y “educandos”. Es difícil hablar sobre esto hoy donde la palabra *facilitador* viene tan espontáneamente a los labios de los que buscan alternativas al profesional de antaño. El *facilitador* atrapa sus clientes para integrarlos a un sistema (médico o educacional por ejemplo), para hacer de ellos subsistemas que saliven, deseen, decidan, sobre pedido. En las escuelas de Gandhi, al contrario, “educadores” y “educandos” afrontan juntos cuestiones legítimas.

J.R. - ¿Has tenido ocasión de ver de cerca algunas de estas escuelas?

M.R. – Personalmente pude visitar unas quince escuelas Gandhianas en la región de Bombay en compañía de Narayan Desai que era en ese tiempo presidente del instituto que llevaba todavía el nombre de Instituto de la revolución total. Aunque estas escuelas buscaban siempre el espíritu y las ideas de Gandhi, sería difícil afirmar que correspondían exactamente a las esperanzas que Mahatma había puesto en ellas. En el mejor de los casos, representaban una versión india de las escuelas Montessori o Steiner. Mi impresión es que las “élites” indias, de las cuales la mayor parte debían sus posiciones sociales y económicas a las “escuelas modernas” del mundo dominante, en particular de Inglaterra y de los Estados Unidos, no habían tomado nunca en serio las ideas Gandhianas. No querían o no podían entender que, para promover otro tipo de “educación”, había que revisar todo a partir de paradigmas totalmente diferentes de los del sistema dominante.

Para decirte la verdad, es en el curso de mis numerosas visitas a la India que pude aprender los efectos profundos y a menudo indelebles del reino del Jano económico sobre los espíritus. Cada vez que salía de los círculos Gandhianos y pasaba a los medios todavía felizmente numerosos donde su memoria está siempre viva, encontraba gentes que seguían ciertamente expresando su admiración formal por Gandhi, pero que ponían fin a la conversación con una frase perentoria del estilo: “¿Qué quiere? ¡Evidentemente no va a ser con ideas como el *Nai taleem* que la India podrá tomar el lugar que le corresponde en el mundo! ¡No es con la rueda o la limitación de la tecnología a la bici o a la máquina de coser que más de mil millones de Indios podrán salir de su ‘subdesarrollo’!” Dicho de otro modo, la fascinación que la modernidad ejercía sobre su espíritu terminaba siempre por ganar cuando se sentían obligados a confesarse.

Lo más triste es que, cuanto más avanzaba la India en la vía de alcanzar a los “sobredesarrollados”, menos atraía a las élites el concepto de pobreza aceptada tal cual lo había

deseado Gandhi: como una riqueza relacional y como plenitud del ser en búsqueda de su libertad. La pobreza se encontraba cada vez más reducida a la definición que le iba a dar oficialmente el Banco mundial en los albores del tercer milenio: ¡la condición de un miserable que no puede vender su fuerza de trabajo a un precio superior a uno o dos dólares al día!

Simultáneamente, la mayor parte de las brillantes intuiciones gandhianas sobre los efectos desastrosos de una economía de mercado desbocada y sobre la necesidad incondicional de preservar los equilibrios sociales y ambientales necesarios a un verdadero “progreso” humano han sido desnaturalizados por los poderes existentes. Contrariamente a un prejuicio extendido, Gandhi no se había opuesto a cualquier progreso técnico, sino a sólo a un pro-greso que vuelve impotente y triste (lo que Amartya Sen llama “re-greso”), el mismo que perpetúa la tríada tirano, sacerdote y esclavo. Aparte el hecho de que haya siempre sido un ferviente propagandista de dos ejemplares de la mecánica moderna: la bicicleta y la máquina de coser Singer, mantuvo siempre esta posición de principio que repetía a menudo a quien quisiera escucharlo: ¡no estoy contra la máquina, sino contra el apasionamiento por la máquina!

J.R. – No has contestado a la segunda pregunta: ¿Si hubieras sido consejero de Nehru, habrías intentado convencerle de seguir las propuestas Gandhianas?

M.R. – Se dice que la política es “el arte de lo posible”. Añadiría a esta fórmula que la política no es nunca un lugar ideal para cambiar la sociedad, en el verdadero sentido de esta palabra. En el mejor de los casos, la política es definida por los juegos de poder en el marco de lo que es posible hacer por un gobierno, teniendo en cuenta lo que podría constituir un consenso de la mayoría en un momento dado. Sin embargo, pienso que un devenir revolucionario podría siempre servirse de lo que llamaría su virtud subversiva para dar una potencialidad creadora, incluso revolucionaria, a este consenso. Pero para que una **potencialidad pueda realizarse, hace falta un ser de potencia** más que un **hombre de poder**. Si Nehru no hubiera estado condicionado por los afectos que han formado su personalidad en las escuelas inglesas, y hubiera podido liberarse de esta idea dominante de la época de que todo dirigente de un país en “vías de desarrollo” debía comenzar por “recuperar su retraso sobre occidente” y perseguir “el progreso”, habría podido entender mejor el sentido revolucionario de las propuestas de su *Bapu*. Y hubiera encontrado quizás los medios para integrarlas en la realidad india. En estas condiciones casi imposibles de imaginar, habría tenido entonces muchas posibilidades de éxito si

hubiera contado con la disposición de hombres de potencia más que de poder, hombres de la madera de Mendès France o de Rabindranth Tagore. Nehru no estaba hecho de esta materia. No sé si he contestado a tu pregunta.

1. LO QUE APLASTABA A LA INDIA Y A SUS POBRES

Según Gandhi, lo que aplastaba a la India no era el pueblo inglés sino la llamada civilización moderna. Es “bajo el peso de este terrible monstruo que gime la India”. Y la raíz de la “civilización moderna” era el maquinismo que, más que el conjunto de todas las máquinas, es la creencia en su bondad, y más profundamente, el desprecio por las virtudes del trabajo personal y comunitario, con herramientas simples, y de la autonomía de la persona¹¹⁷. La maquina decía al hombre: “no trabajes más, lo haré en tu lugar, tú serás libre”, y a través de este engaño lo hace esclavo.

Lo que aplasta a los pobres es lo que vuelve al hombre inútil

Gandhi rechazaba considerar las máquinas como herramientas. Dicho de otro modo, rechazó siempre incluir en la categoría de herramientas cualquier artefacto que pretendía volver al hombre inútil. Las herramientas sirven para trabajar. Lo que vuelve al hombre inútil y que nombraba “las máquinas” era una clase de objeto desconocida de todas las tradiciones de la India. Hoy, los pensadores críticos que, tras los pasos de Gandhi, reflexionan sobre el maquinismo son llamados a menudo “ludditas” o “neoludditas”. ¿Gandhi era o no era un “luddita”? Según nosotros, no lo era. Pero preguntémonos antes quienes eran los primeros “ludditas”.

En 1811, en el condado Nottingham en Inglaterra, bandas de artesanos hilanderos llevados al paro por las máquinas hicieron irrupción en algunas fábricas y rompieron muchos telares mecánicos. Se hacían llamar *ludds* o *luddites* según el nombre de un personaje legendario, Ned Ludd, supuestamente originario de Leicester, quien, hacia 1750, en un acceso de furor, habría destruido uno de los primeros telares mecánicos. Alarmadas por la “amenaza” de los ludditas, estos terroristas anteriores a la propia denominación de “terrorista”, las dos cámaras se reunieron rápidamente y votaron la pena de muerte para cualquiera que se convenciera de estropear voluntariamente un telar mecánico. Cuando este proyecto llegó a la cámara alta (house of lords), uno de sus

¹¹⁷ Ver Jean Robert, “Gandhi y la tecnología”, *Ixtus*, número 40, 2003 p.74-82.

miembros, cuya edad era de apenas 23 años, protestó contra este proyecto de ley en un discurso apasionado que pasó a la historia como un modelo de arte oratorio. Era lord Byron. A pesar de toda su elocuencia, el proyecto de ley fue aprobado. Sin embargo, en 1813, la pena de muerte fue reemplazada en el texto por la deportación (7 a 14 años). Nuevos movimientos ludditas se manifestaron en 1816. ¿Pero cuál es la relación con Gandhi?

Al principio del siglo XIX los hilados mecánicos del Lancashire prosperaban y dotaban de telas a los cinco continentes. Para desembarazarse de la competencia india, no sólo los ingleses habían requisicionado y destruido los telares de los pueblos indios, sino que habían promulgado un decreto que condenaba a cualquiera, si era sorprendido en flagrante delito de hilado, a amputarle el dedo pulgar derecho. Pero, mientras causaban la pérdida de la India, las máquinas inglesas causaban también la ruina de los hilanderos manuales tradicionales ingleses¹¹⁸. En la India, el poder destruía telares tradicionales y amenazaba con cortar el dedo pulgar a los hilanderos. En el Lancashire, contrariamente, amenazaba de muerte a cualquiera que fuera en contra de la integridad de un telar mecánico. ¿Debemos deducir por ello que el mal que consiste en destruir una tradición es el bien, mientras que el bien que consiste en defender un artesanado tradicional contra la máquina es el mal? ¿O que los vicios privados de los ricos son beneficios públicos mientras que las virtudes de los pobres deben ser proscritas?

La deportación de los ludditas ingleses tenía entonces por complemento la mutilación de los hilanderos de la India. Y esto nos regresa con Gandhi quien, en 1930, organizó en la India un boicot de telas inglesas, y éste fue suficientemente seguido como para que las fábricas de tela de Lancashire¹¹⁹ registraran una baja de sus ventas y despidieran a obreros. Un año más tarde, Gandhi estaba en Inglaterra para la negociación de un tratado con el gobierno. Podría entenderse que este trabajo no hubiera estado particularmente en sintonía con los obreros del Lancashire amenazados por el

¹¹⁸ El libro del increíble Jeffrey Sachs contiene un excelente análisis de la historia no menos increíble de cómo el establecimiento de un enclave comercial que representaba un pequeño país nórdico de unos 5 millones de habitantes en 1602 condujo progresivamente a la conquista de un subcontinente poblado de cientos de millones de habitantes por este país en 1857. Jeffrey Sachs, *The End Poverty...*, *op.cit.* p. 171-177.

¹¹⁹ El Lancashire es *grosso modo* la zona de industrialización precoz situada entre Manchester y Liverpool. Cuando Gandhi hablaba “del mal que nos hizo Manchester”, hacía alusión a Manchester y a todo el Lancashire como la cuna de la industria textil mecánica.

desempleo, a quienes se les había comido la cabeza con que esa era la causa de su “crisis económica”. Sin embargo, contra toda prudencia, Gandhi decidió ir a hablar con los obreros. Se alojó en casa de un tal Charles Haworth, empleado de una de las empresas más afectadas, el Greenfield Mill de Darwen, donde tuvo lugar el encuentro con los obreros. Gandhi les expuso pausadamente la lógica del boicot. En lugar de vituperaciones, encontró una atención respetuosa y señales de comprensión y afecto. La confianza en la posibilidad de una comprensión tal que esté por encima de los intereses creados y las supersticiones, es la esencia del *ahimsa*, la no violencia activa.

Esta es la máquina a la que se enfrentaba Gandhi: mucho más que un telar jacquard (del nombre del inventor del primer telar mecánico). Un dispositivo técnico, ciertamente un perfeccionamiento del Jacquard, pero también, una máquina social, la mega-máquina del industrialismo inglés, capaz a la vez de cortar dedos pulgares a los hilanderos indios y de hacer morir a los hilanderos ingleses que atacaban la causa de su ruina. Para luchar contra esta máquina más social y política que técnica, primero era necesario un acto de renuncia cultural: había que invitar a las élites de la India a renunciar a parecerse a las élites de la metrópolis, renunciar entonces a jugar el juego de los colonizados evolucionados. Concretamente, eso significaba renunciar al tweed inglés y al traje corbata y vestirse con tela india (Winston Churchill tildará de “faquires” a los que tengan esta valentía). La revuelta contra la máquina que destruía la India pasaba entonces por una verdadera revolución cultural que era también un regreso pensado a las tradiciones indígenas. Gandhi como siempre dará el ejemplo y no le faltaron emuladores, aunque el proyecto gandhiano de restaurar la economía moral no alcanzó jamás el *momentum* que le hubiera permitido ser una verdadera revolución. Los sucesores de Gandhi lo veneran por su contribución a la independencia política de su país pero, excepto algunos, no se tomaron nada en serio su propuesta de restauración de la economía indígena.

Una anécdota divertida: mientras Gandhi estaba en Londres, se le anunció que el famoso actor Charles Chaplin deseaba conocerlo. Gandhi aceptó recibirlo pero enseguida confesó que no tenía la menor idea de quién era Chaplin, ni qué hacía. Chaplin se rió y le explicó lo que hacía dándole de inmediato una demostración de sus talentos. Entonces, le tocó a Gandhi reírse. Conversaron largamente haciéndose reír el uno al otro. Se dice que la película “Tiempos modernos” es el resultado de esta risa “Gandhiochaplinesca”. La siguiente fase de Gandhi también parece estar inspirada por este encuentro:

Pronto, la gente no tendrá necesidad ni de sus manos ni de sus pies. Apretarán un botón y su ropa aparecerá, otro botón, y aparecerá el periódico, otro y el carro estará en la puerta. Podrán degustar platillos de todo tipo hechos con anticipación. Todo esto será el producto de máquinas¹²⁰.

¡Recordemos la “máquina de comer” de los *Tiempos modernos*!

Relaciones entre exilio exterior, exilio interior y exilio voluntario

Deportación de los *ludditas*, amenaza de amputación de los hilanderos de la India, desplazados, “deportados” en su propio país, mecanización inhumana de la vida de los “ricos”. Gandhi consideraba este último rasgo como un verdadero exilio voluntario, siniestramente complementario a la deportación o exilio exterior de los *ludditas* y del exilio interior de los artesanos de la India, veía en ello la esencia del colonialismo. No dejó de afirmar que el colonialismo era algo bien diferente de una guerra (¿y quizá algo peor?) porque era una esclavitud interiorizada.

A los que pondrían este punto de vista en cuestión, Gandhi les demostraba, hechos históricos en mano, que los ingleses no habían tomado la India por las armas, como ellos mismos alardeaban, sino que eran los indios mismos los que, paso a paso, les habían abierto las puertas¹²¹. La zanahoria del asno de esta autoesclavitud no fue otra cosa más que la ilusión del progreso, en particular el progreso que va de la mano con la máquina. Esta esclavización por sí misma es inherente a la acumulación del capital, que Marx justificaba en la medida en la que debía “abolir la escasez” y preparar un mejor mañana.

La máquina (bajo la forma por ejemplo del telar mecánico) y sus imperativos sociales y políticos fomentan una sociedad dividida, por una parte, entre pobres amenazados de desempleo tristemente dependientes del empleo y, por otro lado, entre consumidores de productos que ellos mismos son absolutamente incapaces de producir. Y esto no es la consecuencia de una pretendida maldad del carácter de los ingleses, sino más bien de razones sistémicas propias al maquinismo que concentra los beneficios en el centro y exporta los daños y los costos sociales hacia las periferias.

¹²⁰ Mahatma Gandhi, *Hind Swaraj or Indian Home Rule*, Ahmedabad, Desai, 1938, capítulo VI.

¹²¹ *Ibid.*, cap. 7

Uno de estos daños es la destrucción, que puede ser brutal o progresiva, de los modos de producción autónomos enraizados en una cultura y, por ende, del trabajo vernáculo o productor directo de valores de uso. Otro daño, complementario, es la “necesidad” de consumir substitutos heterónomos (producidos por otros, en lugares a menudo alejados, y generalmente con ayuda de máquinas). Pero Gandhi analiza un tipo de mal más insidioso, porque nos hace perder el sentido de la realidad. Si el maquinismo era abiertamente un medio de la concentración de la riqueza en pocas manos, podríamos decir que, para las oligarquías que lo fomentan, el maquinismo sería todavía un medio que busca un fin. Si esto fuera así, los perdedores de este juego podrían oponerse a este medio que los vuelve miserables. Desgraciadamente, resalta Gandhi, se les ha hecho creer a los pobres y a los ricos que el maquinismo es un medio para enriquecer a todo el mundo, haciendo crecer el “pastel global”.

2. DIME CÓMO TE VISTES Y TE DIRÉ QUIÉN ERES: CÓMO LAS TELAS INGLESAS MODERNIZARON LA POBREZA

En muchos sentidos, la crítica gandhiana del colonialismo interiorizado puede aplicarse a otras realidades, todavía apenas visibles en su tiempo, pero que dominan el nuestro. Por ejemplo, Gandhi invitaba sin cesar a sus compatriotas a hacer una reflexión sobre su propia manera de vestirse. Pero, hoy, para llamar a nuestros contemporáneos a reflexionar, hay que confrontarlos a los elementos más triviales de su cultura material, por ejemplo la forma en la que defecan en quince o veinte litros de agua potable, o en la que se alojan o la que se alimentan. Pero regresemos a Gandhi. A los que trataban a los ingleses de enemigos y hablaban de guerras de liberación, Gandhi decía: “pero miren ustedes sus ropas.” Muchos indios “educados” tenían una adicción por las ropas de “corte inglés”, evidentemente cortados en telas producidas por máquinas inglesas y creían que su atuendo les daba prestigio. Gandhi les hacía ver que su indumentaria los transformaba por el contrario en participantes activos de los rituales que sostenían el colonialismo.

Otros ritos mitopoiéticos de la modernización de la pobreza

Resulta que el maquinismo, más que un medio (aunque sea para un mal fin) se ha vuelto un ritual que engendra un mito casi religioso: un ritual mitopoiético. Este ritual sirve para disimular la disonancia cognitiva entre el mito (el enriquecimiento progresivo de

todos) y la realidad hoy (la modernización de la pobreza que consiste en la caída de los pobres en la miseria, discriminación negadora de la existencia de grupos enteros). En esta civilización de la máquina (expresión de Gandhi), el ritual toma además forma de largas horas cotidianas de esclavitud, por cierto, tales como por ejemplo las *migraciones alternantes*, la *pendularidad* entre la “chamba” y el descanso. Este trabajo fantasma ritual¹²² participa del mito de los transportes (“hay que ganar tiempo”) y la realidad (la lentitud de los desplazamientos, la realidad estructural de los embotellamientos). Todos los ritos industriales, que incluyen su dosis de trabajo fantasma, son tan anestésicos que obstruyen la posibilidad incluso de una reflexión crítica y fomentan el sueño despierto – el *day dreaming* – en el que los trabajadores realizan sus horas de trabajo fantasma. Sin embargo es ese sueño despierto, esa renuncia al pensamiento crítico, lo que abre hoy la puerta al mimetismo que, con el pretexto de la globalización, pretende acabar con la diversidad de modos de vida y tradiciones.

Para poner en duda el ritual, Gandhi demolía el mito según el cual “la máquina les hará libres”. Gandhi escribía:

Los cuestionamientos sobre la máquina reabren en mí la llaga de la lectura de “La historia económica de la India” de M.Dutt¹²³. La evocación de este problema es muy dolorosa. La máquina ha empobrecido a la India; es difícil evaluar todo el daño que Manchester nos ha hecho. Es por culpa de Manchester que el artesanado hindú desapareció casi completamente [...]. Compremos, para vestirnos las telas que aquí se hacen y se hacen aquí para eso¹²⁴.

Gandhi desecha decididamente toda la panoplia “a-moral” de los economistas. Si la India, que él quiere contribuir a liberar, debe ser un país de prosperidad y de buen entendimiento, esta armonía del conjunto debe estar fundada en la salud de las partes, la justicia y la paz entre ellas. Aquí, no habría vicios privados como “beneficios públicos”,

¹²² El trabajo fantasma es un trabajo a menudo penoso y a veces degradante que tiene la particularidad de no ser un salario y de no producir valores de uso. En la sociedad industrial decadente, es ritual de acceso al trabajo asalariado, como las migraciones alternantes o la labor de transformación de valores de cambio en valores de uso. Ver Iván Illich “*El trabajo fantasma*”, en *op. cit.* p.p. 43-177.

¹²³ Romesh Chunder Dutt, *Economic History of India*, Londres, Keegan Paul, 1916, vol. 3 (Dutt a veces se escribe *Datta*).

¹²⁴ *Hind Swaraj*, *op.cit.*, cap.XIX

la idea misma es contraria a cualquier sabiduría ancestral. Dicho de otro modo, Gandhi ha elaborado el proyecto de una economía moral diametralmente opuesta a las recetas de los economistas modernos, ya sean ingleses o indios. Pero este contraste no es debido a una supuesta ausencia de relación mercantil, de precio, etc., en la economía moral, sino fundamentalmente a que ésta está contenida en los dos sentidos del término, *en y por* la comunidad. Al contrario, cualquier teoría de mercado auto-regulador postula que el mercado, cuya “ley” está por encima de todas las leyes humanas, es el último horizonte de la sociedad.

Primero, el proyecto gandhiano de la economía moral rechaza cualquier propuesta sobre que “el mal es el bien, el bien el mal”, que “el bien no es productivo”, etc. Los principios de la economía gandhiana son entonces a la vez muy diferentes de los de la tradición liberal y de los del marxismo¹²⁵. Lo que es más, se fundan sobre una crítica radical de toda civilización moderna (fundada ésta sobre “leyes” del mercado). Ya en 1909, en el tiempo de la *satyâgraha* en Africa del Sur, Gandhi escribía en *Hind Swaraj*: “estoy convencido de que la India no está tan aplastada por el tacón inglés como por la civilización moderna¹²⁶.” Y, en una conversación en el Muir Central College en 1916: “lo que llamamos progreso económico no es más que un avance material sin límites. Le opongo la idea del progreso moral”. El progreso económico es contrario al progreso moral, la economía moderna es antagónica a la economía moral. En la India, la economía moral debe recubrir la ética hindú de la moderación ascética llamada *brahmacharya*. En cuanto a este “avance material sin límites”, es un producto del industrialismo, fundado a su vez en el maquinismo. Pero “la máquina permite que una pequeña minoría viva de la explotación de las masas. [...] pero la fuerza que mueve esta minoría no es la humanidad ni el amor del semejante sino la codicia y la avaricia¹²⁷.”

Gandhi, el indio, sabía de lo que hablaba cuando fustigaba a la máquina. Antes de la intromisión inglesa, la India era sobre todo una nación de artesanos. Los talleres de hilado eran particularmente florecientes y sus productos eran conocidos en el mundo entero: las indias, telas de algodón pintadas o estampadas, el *calicot*, paño de algodón cuyo nombre proviene de la ciudad de Calicut, hoy Kozhikode en Kerala, el *jute*, del

¹²⁵ Ver Kazuya Ishi, “The Socio-Economic Thoughts of Mahatma Gandhi as an Origin of Alternative Development”, *Review of Social Economy*, vol. LIX, 3 septiembre 2001, p. 298.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 299.

¹²⁷ *Ibid.*

bengalí *jhuto*, fibra textil larga y sedosa utilizada en la fabricación de cuerdas, por ejemplo. Cuando la India se libera de Inglaterra, la mayor parte del artesanado había sido sistemáticamente destruido, y como respuesta a la hambruna, la India se había ruralizado en una proporción sin comparaciones con las anteriores épocas a la colonización. La India se había vuelto entonces una nación excesivamente rural como resultado de la destrucción de su artesanado.

Para Gandhi, el telar mecánico y el maquinismo fueron siempre el paradigma – el ejemplo pedagógico – de una creencia que resistía a todos los desmentidos de la realidad, una creencia perversa, una superstición.

La civilización maquinista no dejará de hacer víctimas. Sus efectos son mortales: la gente se deja atraer por ella y se quema en ella, como mariposas en la flama de una vela. Rompe cualquier lazo con la religión para retirar sólo ínfimos beneficios del mundo. La civilización [maquinista] nos adula con el fin de beber mejor nuestra sangre. Cuando los efectos de esta civilización sean perfectamente conocidos nos daremos cuenta de que la superstición religiosa (tradicional) es inofensiva en comparación con la que anida la civilización moderna¹²⁸.

3. LA RUECA COMO PROYECTO POLÍTICO

La resistencia al telar mecánico pasa para Gandhi por la práctica de la *charkha*, la rueca tradicional que, a partir de su comprensión del colonialismo interior, no cesa de acompañarla. De la *charkha* proviene el hilo que permite tejer el *khadi*, la tela artesanal, la metáfora gandhiana para cualquier producto del trabajo vernáculo. Para Gandhi, en la raíz de la oposición entre bienes importados y bienes locales, vernáculos, está la oposición profunda entre “las viejas verdades” de una tradición vivificada sin cesar por la experiencia y las supersticiones importadas encarnadas en el “maquinismo”. En términos modernos, la *charkha* era una alternativa, la alternativa a la dependencia de “Manchester” y, de ahí, al colonialismo interior.

¹²⁸ *Hind Swaraj, op. cit.*, cap. VIII.

En un artículo publicado en la revista mexicana *Ixtus*¹²⁹, Lee Hoinacki comparaba la experiencia gandhiana a la de los amish, los menonitas de Pensylvania que oponen diversos filtros a la civilización maquinista, rechazando como Gandhi, la alienación que va de la mano de las máquinas más que las máquinas en sí. No son “ricos” en el sentido moderno, ya que renuncian al montón de objetos que caracteriza lo que se llama, hoy en día, la riqueza. Pero sus comunidades respiran prosperidad: simplemente dan la impresión de ignorar la experiencia predominante del *Homo oeconomicus*, es decir, la escasez. Pero, a este dilema de la prosperidad en la pobreza, no hemos encontrado otra respuesta más que una aparente paradoja: “se voluntariamente pobre y no te faltará de nada¹³⁰.” Explicitado así, el aforismo pierde su carácter paradójico: un modo de vida voluntariamente austero y comunitario puede conducir a la plenitud y a la satisfacción material y espiritual. Contrariamente, la persecución individual de la riqueza en una sociedad que desprecia la pobreza no puede sino conducir a la mayoría a la miseria.

Los occidentales son los herederos de una tradición que valoraba la austeridad, una tradición en la que los mejores hacían voto de pobreza. ¿Cómo esta tradición – a la que los amish son de los pocos grupos que han seguido siendo fieles – ha podido engendrar una sociedad económica moderna en la que la miseria cada vez más generalizada contradice fatalmente las promesas de enriquecimiento?

El proyecto de revolución moral de Gandhi era radicalmente diferente de la transformación social que Marx y, desgraciadamente, Nehru después de él, consideraban como progreso. El camino de Gandhi iba hacia el *swaraj* y exigía liberarse de la civilización moderna.

Si mañana la dominación inglesa fuera desplazada por una regla india basada en métodos modernos, la India no se encontraría en mejor situación, aunque sería capaz de retener un poco del dinero que, actualmente, es canalizado hacia

¹²⁹ Lee Hoinacki, en *Ixtus*, número 40, 2003.

¹³⁰ “Consideren los lirios del campo que ni siembran ni hilan... Salomón en su esplendor no fue vestido más suntuosamente”, dice el Evangelio.

Inglaterra; pero entonces la India no haría más que ponerse a la cola de Europa y de América¹³¹.

Gandhi regresa de África del Sur en 1915. Y ya en 1909 en Calcuta, el Indian National Congress había votado las resoluciones siguientes: 1) *Swaraj* (autogobierno), 2) boicot a productos británicos (sobre todo en relación al algodón), 3) *swadshi* (uso de productos indios), 4) *educación nacional*. Se le pedía al público promover el desarrollo de industrias indígenas incluso al precio de sacrificios personales. Estas medidas fueron criticadas por los marxistas como el reflejo de la disposición de los capitalistas indios a explorar el mercado doméstico para sus propios productos sumergidos por importaciones, en ausencia de cualquier protección aduanera. Para Gandhi tampoco esto era suficiente para liberar a la India de la civilización occidental. El primer movimiento de resistencia no violento conducido por Gandhi de abril de 1919 a febrero de 1922, tenía por temas la *charkha* y el *khadi*, base de una prosperidad aplastada por la “maquinaria de Manchester”.

Los socialistas le han reprochado bastante a Gandhi el no “haberse atrevido” a exigir la expropiación de los propietarios de tierras. Incluso Nehru, en su autobiografía, deplora que Gandhi “haya bendecido las réplicas del viejo orden que obstaculiza el camino del avance – el Estado feudal, los grandes *zamindari* y *talukadari*, el sistema capitalista actual¹³².” A todos los que le reprochaban que no siguiera el camino trazado por Marx, Gandhi contestaba:

Me separo de él cuando hace un llamado a la fuerza para realizar [una sociedad sin clases]. No creo en la posibilidad de suprimir el mal en el corazón del hombre a punta de bayonetas [...] nada durable puede ser construido con la violencia¹³³.

Un régimen basado en la violencia “no durará”. Nehru, que no compartía la percepción que Gandhi tenía del pueblo indio, le escribió en octubre de 1945: “un pueblo, normalmente, está retrasado intelectual y culturalmente, y ningún progreso puede venir de un medio retrasado”. En realidad, la visión de Nehru se juntaba con la de

¹³¹ Citado por Kazuya Ishi, *op. cit.*, p.303.

¹³² *Ibid.*, p. 306.

¹³³ *Op.cit.* p.301.

Marx que, en la dominación inglesa en las indias, escribía que la vida de los indios es “indigna y estancada”, añadiendo:

La injerencia inglesa [...] contribuyó a disolver estas pequeñas comunidades –mitad bárbaras, mitad civilizadas–, haciendo explotar su base económica y produciendo así, en realidad, la más grande revolución social de toda Asia¹³⁴.

Encontramos aquí, como una variante de la “destrucción creadora, la vieja idea fundadora de la economía moderna, que el mal es el bien. Gandhi por su parte dirá al respecto de Nehru: “él, cree en la industrialización. Yo tengo serias dudas sobre su utilidad para la India¹³⁵.”

Después de la muerte de Gandhi, Nehru lanzó una industrialización de tipo un tanto socialista, y sobre todo a gran escala. Sabemos que Gandhi había pedido a los ricos de su país considerarse sólo como los fideicomisarios de sus “propiedades”, redefinidas como bienes de los que han recibido la custodia y que deben administrar para el bien de la comunidad. En el marco del movimiento del *swadeshi*, esta idea de bienes recibidos en fideicomiso debe ser entendida radicalmente como una transferencia pacífica de recursos financieros del rico al pobre. Este régimen pertenece hoy al pasado mientras que el proyecto de economía moral de Gandhi no ha sido tomado en serio por sus propios sucesores. Vivimos todavía en un mundo en el que las ciudades viven de la explotación y ruina de las comunidades campesinas, incluyendo los 700.000 pueblos de la India.

Para Gandhi, *khadi* puede ser percibido, en una verdadera revolución copernicana de las ideas económicas como “el Sol del sistema solar económico”. Pero recordemos que lo que Gandhi quería comparar al “Sistema solar” era las organizaciones cooperativas mutuamente compatibles posibles como lo son el cultivo del algodón, la *charkha*, el *kadhi*, la práctica del *swaraj* y del *swadeshi*. Según la regla del *swadeshi* “la tierra y cualquier propiedad pertenece a quien se compromete a cultivarlas¹³⁶. Pero entonces, ¿Cómo prevenir la explotación de los cultivadores por los finqueros, propietarios de tierra? Gandhi contestó en 1944: “La más estrecha colaboración entre ambos es absolutamente necesaria”. Esta colaboración es posible sólo si todos coinciden en un

¹³⁴ Marx – Engels, *op. cit.*, p.131-132.

¹³⁵ *Ibid.*

¹³⁶ Kazuya Ishi, *op. cit.*, p.307.

pacto de moderación que limita lo más posible la codicia y todos sus “vicios privados” con los que la economía de los economistas ha fabricado sus motores íntimos. La *panchayat* es la expresión práctica de esta moderación. Gandhi pensaba en la posibilidad de que los finqueros propietarios organizarían sindicatos y huelgas como una forma de cooperación no violenta. Esto no es compatible con los dogmas que dominan el imperio de la escasez que es la economía moderna. La *panchayat* es, estrictamente hablando, una organización autogobernada (preferimos este término al de autogestionada) de los lugareños elegidos democráticamente. Sin embargo, para Gandhi, era más que eso. Era también un pueblo en un sentido amplio. Quería que la independencia comenzara en la base, en el espacio interior de la cultura, por una organización que al mismo tiempo es una virtud. La India de Gandhi sería entonces la realización de la *panchayat raj*, democracia verdadera donde cada pueblo fuera una república o *panchayat* dotada de plenos poderes; cada pueblo autónomo, “capaz de defenderse contra el mundo entero”. “La India verdadera está en los pueblos”.

Cuando la India se haya vuelto autosuficiente y autónoma, libre de toda tentación de explotación, no atizará más la codicia de ningún país de occidente o de oriente... su economía interna será su más sólida muralla contra cualquier agresión¹³⁷.

¹³⁷ *Ibid.* 303.

VI

La impostura del desarrollo

A lo largo del siglo XX, el desarrollo se ha cobrado más vidas que todas las guerras declaradas y los genocidios fundados en el racismo; incluso gentes con ideas políticas abiertas pueden ser sorprendidos en declarar, que al fin y al cabo, las víctimas del desarrollo son el precio a pagar para que las naciones retrasadas puedan escalar la escalera del progreso. En efecto, la idea del desarrollo implica un mensaje subliminal que, desde los años 1940 y 1950, fue exportado, a partir de los centros, hacia el resto del mundo: que todos los países del mundo hagan a sus ciudadanos lo que las naciones desarrolladas hicieron a los suyos.

ASHIS NANDY Y VINAY LAL¹³⁸

Pertenezco a la generación de los que deben luchar contra el desarrollo. Porque el desarrollo significa, para nosotros que debemos tener economías competitivas, que debemos continuar produciendo para exportar, que debemos considerar como valores absolutos la democracia, el partido único, la dictadura (porque la versión africana de la democracia es la dictadura), la desestructuración de nuestro ecosistema... entonces el desarrollo significaría para nosotros volverse europeos; sin embargo nunca hemos querido ser como los europeos, es importante para nosotros decirles a los europeos “dejen de desarrollarnos, porque ustedes no pueden desarrollarnos más que pensándonos como subdesarrollados. Pero, nosotros, pensamos que ustedes están en vías de desarrollo, ustedes mismos con sus contaminaciones, sus grandes ciudades, sus personas mayores de quien nadie se preocupa, el envejecimiento de su población etc.

YORO FALL¹³⁹

Es porque van en la “vía del desarrollo” de los Estados industrializados que los países subdesarrollados continúan siendo utilizables y utilizados por estos últimos.

La expresión irónica y amarga “en vía de subdesarrollo” traduce una realidad nacida de esta elección fundamental. Tomando por ejemplo a los que los explotan, los países del tercer mundo se integran en el sistema de explotación: se subdesarrollan en beneficio de su modelo.

¹³⁸Vinay Lal y Ashis Nandy, *The Future of Knowledge and Culture. A Dictionary for the 21st Century*, New Delhi, Viking / Penguin Books in India, 2005, p. XXI (cita traducida al castellano por el CIDECI, a su vez traducida en francés por Jean Robert)

¹³⁹ Yoro Fall, profesor en la universidad de Dakar, en Gilbert Rist et al., *Le Nord perdu. Repères pour l'après-développement*, Lausanne, En bas, 1992, p.37.

JEAN ROBERT. – El *Diccionario del desarrollo*,¹⁴¹ libro en el que hemos colaborado, era una constatación de la quiebra del proyecto que tienen las naciones ricas de ayudar a los pobres a adoptar su modo de vida y salir así de la pobreza. Este proyecto se llamaba

¹⁴⁰ François Partant, *La Guérilla économique: les conditions du développement*, Paris, Seuil, 1971, p.57.

¹⁴¹ *Op.cit.*

desarrollo y tiene todavía muchos adeptos. Sin embargo, quince años después de nuestra crítica – no digo debido a nuestra crítica porque muchas cosas caen por sí mismas –, parece que el mito del desarrollo ha perdido toda credibilidad.

MAJID RAHNEMA. – ¿Para quién? ¿Para tí y para mí y nuestros catorce coautores o para la casi unanimidad de gente para quien este término se ha vuelto una palabra comodín? Me parece que sufres a veces un síndrome de incesto intelectual: a fuerza de profundizar las mismas excelentes ideas con los mismos excelentes amigos, olvidas lo que piensan, allá afuera, aquellos que están expuestos a la intemperie de los afectos manipulados y de las ideas recibo. Un simple ejemplo, del que he sido testigo: cuando todos los jefes de Estado y de gobierno se reunieron en el año 2000 en la sede de Naciones Unidas en Nueva York para celebrar el nuevo milenio, el único –y digo bien el único– punto en el que todos se pusieron de acuerdo era en su apoyo al desarrollo. Ciertamente, algunos se decían decepcionados de la manera en el que el desarrollo había sido aplicado, pero ninguno erigió la mínima duda sobre la pertinencia de la ideología del desarrollo.

J.R. – Antiguo defensor encarnizado de este concepto, después “desarrollador” tanto en el trabajo de campo como en el plano internacional, en calidad de alto funcionario del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo: ¿Qué te llevó a renunciar a la ideología del desarrollo?

M.R. – Efectivamente, estuve de acuerdo con el concepto durante largo tiempo, en particular mientras seguía, desde mi posición de Naciones Unidas, las peripecias de sus primeras décadas. Como la mayor parte de las personas de mi generación, es verdad que he creído durante mucho tiempo en el Desarrollo con “D” mayúscula. Como un antídoto al colonialismo, pensando que este nuevo concepto iba a permitir a todos los pueblos “confinados al margen de la historia” tomar al fin en sus manos su destino después de la desintegración del sistema colonial; incluso cuando, en los primeros años lo veía algunas veces arrancar mal, quería creer que pasaba por sus “enfermedades infantiles y que poco a poco se iría recuperando, por la sencilla razón de que todo el mundo parecía apostarle. Pero, en la práctica las cosas no hicieron más que empeorar. Me parecía que el concepto de desarrollo justificaba o invitaba cada vez más a alianzas sospechosas entre los nuevos dirigentes de países en “vías de desarrollo” y sus antiguos colonizadores, muy frecuentemente sobre las espaldas de las poblaciones que supuestamente tenían que salvarse del “subdesarrollo”. En mi experiencia, los años setenta empezaron a alertar mi fe en el desarrollo. Diez años más tarde ya no me quedaba más que un discurso perverso

e hipócrita en el que se basaban la mayor parte de los gobiernos del Sur para ganar el apoyo de sus diversos “donantes”, a los que compraban, por debajo de la mesa, las armas que pretendían necesitar para “mantener el orden” y “proteger sus administrados contra sus enemigos”, muy a menudo internos. Veía entonces con tristeza cómo el estandarte del desarrollo, que incluso tuvo sus horas de gloria en la lucha anticolonial, era envilecido y ensuciado por los políticos nacidos de estas mismas luchas anticoloniales y que, bajo la máscara del desarrollo nacional, hacían a los ciudadanos de su país tanto –sino más– daño del que había hecho el poder colonial. Lo más sobrecogedor en este triste espectáculo era ver cómo el mismo estandarte que los primeros combatientes anticoloniales blandían como estandarte de liberación, terminaba por justificar la puesta en marcha de todos los dispositivos creados por el colonialismo para la profunda “deculturación” de los pueblos dominados.

J.R. – ¿Pareces indicar que hubo una continuidad perversa entre el proyecto colonialista de sometimiento del Sur a los poderes del Norte y al Desarrollo?

M.R. – ¡No tan rápido! Si por “desarrollo” entendemos la construcción de infraestructuras, carreteras o fábricas, los colonizadores hacían ya desarrollo sin saberlo cuando eran los maestros de los países llamados “subdesarrollados”. Pero no es exactamente el sentido que los primeros combatientes anticoloniales, los Nehru, los Nkrumah, los Soekarno y más tarde, a pesar de todo lo que los separa, Ho chi min o Nasser le daban, cuando convencían a sus pueblos de que el nuevo concepto de desarrollo era la respuesta al colonialismo. Para ellos, está claro que el buen desarrollo debía continuar consolidando y extendiendo estas infraestructuras heredadas de la época colonial para permitir a sus países “alcanzar”, lo antes posible, su “retraso económico”. Pero, a partir de la decolonización, este desarrollo debía ser “endógeno”, es decir autóctono, enraizado en la cultura del país, “humano” y respetuoso de los intereses de las poblaciones más desfavorecidas. Amplificado por las bocinas, multiplicado por los medios de comunicación nacientes, el concepto de desarrollo endógeno fue de este modo, durante algún tiempo, un potente llamado a los afectos de los hombres y mujeres que estuvieran levantándose de la humillación colonial. Era casi unánimemente recibido como un ideal de liberación, liberación de los sufrimientos y carencias que les han impedido desde siempre gozar de las ventajas de los demás, los más “desarrollados que ustedes”: una casa provista de un número en una calle respetable, conectada a una red de alcantarillado municipal, un trabajo asalariado, un ambiente sano y seguro, sin

mosquitos ni ladrones, una educación garantizada para sus hijos, en resumen un paquete de servicios que le liberaría de su favela, de su trabajo informal, de la inseguridad sanitaria y social y del analfabetismo técnico (no saber leer) o social (saber muchas cosas sin poseer diploma oficial que certifique estos saberes). Dicho de otro modo, el desarrollo le liberará de la etiqueta de “pobre” que los habitantes de los buenos barrios les pegan.

Lo que nadie veía al inicio, en aquella época, es que las ventajas tan alardeadas del desarrollo son en general privativas (gozándolas, impide que otro pueda gozarlas) y relativas (aunque las consiga, la base de comparación habrá cambiado y, relativamente hablando, se encontraría pobre otra vez como antes).

J.R. – Dicho de otro modo, a penas se zafó el yugo secular del colonialismo, los pobres de los países del Sur se encadenaban ellos mismos a una forma de servilismo todavía peor: los que habían escapado a la atracción mortal del *Caribdis* colonialista se estaban aplastando ahora contra el *Escila* del desarrollo.

M.R. – Hablas de ello con la ligereza de un erudito inútil, como Michel Foucault se calificaba a sí mismo. ¡Se ve claro que nunca has padecido en carne propia la fascinación por este concepto ambiguo! El desarrollo, no lo olvidemos, no es sólo económico. Incluye tecnologías que dejan a poca gente indiferente y se vuelven “realidades” incluso para los que no las ven más que expuestas en el paisaje, en el sueño o en la tele. Por mediación del mercado de servicios o de la seguridad social –otro hijo del desarrollo– la medicina ofrece a los ricos y pobres de países ricos y a los ricos de los países pobres, terapias aptas para mantener la enfermedad, incluso la muerte a distancia y en las que nadie podía soñar hace solamente una treintena de años. Mi posición es compleja en la medida en que comprendo la fascinación a la vez indiscutible y ambigua que este concepto-panacea ejerce sobre el común de los mortales – y ejerció durante tiempo sobre mí mismo como lo dije anteriormente. Resumiendo la situación, podemos decir que el desarrollo pretende crear las condiciones necesarias para extender todas las ventajas nacidas de un despliegue pleno de todos los medios técnicos y económicos producidos por la inteligencia humana a fin de ponerlos al servicio de todas las poblaciones de un país, hecha la abstracción de sus condiciones materiales. ¿Quién podría estar en contra de un proyecto tan loable?

Las dudas que empezaron sin embargo a avasallar mi espíritu no trataban, al menos al principio, sobre aspectos teóricamente “liberadores” del desarrollo. Tenían por causa

el divorcio cada vez más evidente que percibía entre el discurso y la realidad del desarrollo en la práctica, hasta un punto en que me pareció que la realidad contradecía en todos sus aspectos al discurso. La ruptura fue consumada cuando al fin los hechos me mostraron claramente lo que para mí, hoy, es evidente: todo lo que se cometa bajo el nombre del desarrollo, a partir de ahora, no tiene absolutamente nada de liberador sino que es una forma larvada, aún más perversa que la antigua forma de colonialismo. El nuevo colono, tan ajeno a la familia que lo ha alojado, es el producto de una cirugía estética de punta que le ha dado todas las apariencias de un autóctono perfecto. En numerosos planos no es sólo tolerado, sino alguna veces incluso deseado. En un artículo escrito en 1992, había comparado este fenómeno con la acción del retro virus VIH que, cuando se instala en un organismo sano, modifica a su favor el funcionamiento de las defensas inmunitarias de este organismo¹⁴².

J.R. – Aunque nunca me haya juntado con las “políticas del desarrollo”, entiendo tu prudencia y la aparente ambigüedad de tu posición, que me recuerda a la de Jacques Ellul, este crítico de la técnica pero que no negaba sus grandezas. Ellul había establecido en el sistema técnico una caracterología de la técnica en siete u ocho puntos, por ejemplo, el desarrollo técnico es autónomo de cualquier voluntad política; es autoalimentado en el sentido en que cualquier “problema” engendrado por la técnica siempre se resuelve por más técnica. El carácter al que me refiero aquí es la indisociabilidad de los efectos “positivos” y de los efectos “negativos”. Ellul calificaba de fraude tecnológico la actitud que pretende separar el buen grano de la mala paja, es decir, la “buena” técnica de la “mala” técnica. La técnica es un paquete en el que el bien y el mal son indisociables.

M.R. – Es cierto. Cuando el desarrollo aparece por primera vez en un pueblo bajo la forma de una simple lámpara eléctrica que da luz sobre todo en una noche profunda, o de una tubería de agua pura que se vuelve de repente disponible en un lugar donde mujeres debían cada día caminar horas para tener algunos litros, es cierto y natural, que sea inmediatamente entonces recibido con entusiasmo. Y que, con la euforia creada con estas innovaciones, nadie busca preguntarse por qué, por quién y bajo qué condiciones tales regalos han sido hechos. Sin embargo, en el plano de los hechos y de lo histórico,

¹⁴² Ver Gilbert Rist, Majid Rahnema y Gustavo Esteva, *Le Nord perdu. Repères pour l'après développement*, op.cit.

es frecuente que el desarrollo, contrariamente a las formas clásicas del colonialismo, haya inaugurado con regalos de este tipo los procesos que casi siempre han transformado la pobreza convivial en miseria. No es difícil comprenderlo. El tándem economía-técnica que es la base del concepto del “desarrollo” y del crecimiento es en realidad un Jano, un dios con dos caras. Por un lado, a él le debemos el extraordinario desarrollo de todas las riquezas materiales que han colmado al mundo moderno. Pero, por otro lado, también es gracias a él que la mega-máquina de producir diferentes formas de escasez y de necesidades imposibles de satisfacer, es constantemente alimentada. Es el mismo tándem que queda en el origen de las causas que, en los albores del tercer milenio, han llevado finalmente al 56% de la población mundial a vivir con un ingreso de menos de dos dólares por día.

La hipótesis implícita de estas estadísticas consiste ya en que todos los pobres del mundo no son más que gentes viviendo de un “ingreso” que corresponde a uno o dos dólares. Pero el dinero no es más que una convención. No es la base de una civilización material, con sus saberes y sus capacidades de autonomía. A lo largo de toda la historia, pueblos enteros han vivido fuera de nexos monetarios y lo que sabemos de ellos parece demostrar que vivieron más o menos dignamente y que han estado a menudo en el origen de civilizaciones y modos de vida que han permitido a todos los pueblos del mundo producir lo que necesitaban para no caer en la miseria. Conocieron la hambruna pero representaba, como cualquier otro fenómeno natural, un accidente al que no podían combatir. La tecnología moderna permite hoy a la economía producir casi dos veces más alimentos de lo que es necesario para nutrir a la población total del mundo, lo que teóricamente hace posible corregir o al menos paliar los efectos de cualquier hambruna. Sin embargo las catástrofes naturales que parecen cada vez más frecuentes, degeneran cada vez más en catástrofes “humanitarias”: epidemias, hambrunas. Fue el caso hace algunos años, en el tiempo en el que las sequías asolaban el cuerno de África. El caos que generó ha demostrado que hay “algo podrido en el reino” de los que ven en el “desarrollo económico” una respuesta a todos los problemas humanos. El excelente estudio de Michael Watts, *The silent violence*¹⁴³, del que ya hemos hablado, demostraba al contrario que la introducción de las tecnologías agrícolas europeas en las regiones saharianas y subsaharianas no habían hecho más que preparar el terreno para este tipo de desastres.

¹⁴³ Michael J. Watts, *op.cit.*

Extraño a las realidades locales, no inmerso en las redes de relaciones culturales, el desarrollo alimenta mal a los pobres, volviéndolos dependientes del mercado. Les priva de sus medios tradicionales de subsistencia, y a la menor perturbación deja de alimentarlos. Los desarraiga, los desposee de la experiencia íntima de su cuerpo y trivializa su espacio vital en una extensión sin límites, exiliándolos, sin fuego ni lugar, en su propia tierra. Este espacio muerto y vacío, sin umbrales, sin interior ni exterior, sin “aquí y ahora”, en el que podemos encontrar virtualmente cualquier cosa, desde E.T estrechando la mano del presidente Kennedy, un esquema del genoma humano, o la curva de población, hasta una foto satelital de su barrio que puede aumentar hasta donde quiera. Este espacio, que es el de la frustración endémica, el imperio de la escasez sometido a las leyes de fierro del Mercado. El desarrollo es, según sea potente o miserable, el acceso o el aservilamiento a este imperio. Los pobres deben tener el derecho de defenderse contra este aservilamiento y, por lo mismo, de rechazar la ilusión de acceder a estas ventajas.

J.R. – Decías antes que el “desarrollo” colonialista se ha mutado, en un primer momento, en “proyecto liberador” por el efecto mágico del adjetivo *endógeno*, que significa “autónomo” o “engendrado de manera autónoma”. Un desarrollo *endógeno* sería pues un desarrollo que no estaría conforme con los saberes expuestos por Occidente, un desarrollo que sería verdaderamente otro, como lo deseaba nuestro amigo Marc Nerfin¹⁴⁴.

M.R. – En el momento de definir los medios para alcanzar este otro desarrollo, autónomo, endógeno, humano, ninguno de los antiguos combatientes anticoloniales que se volvieron dirigentes, ninguno, a excepción de Gandhi, pudo imaginar otra cosa que un crecimiento económico acelerado, sean cuales sean sus costos sociales. Este cataclismo les parecía el *sine qua non* para borrar las secuelas del “subdesarrollo”, alcanzar y, por qué no, rebasar a los países “desarrollados”. A propósito, estos antiguos anticoloniales transformados en desarrolladores estaban en perfecta concordancia con el llamado de Truman y Kennedy a que todos los países “subdesarrollados” accedan, “por

¹⁴⁴ Marc Nerfin ha creado y dirigido por más de 13 años la Fundación Internacional para otro desarrollo así como la revista *IFDA Dossier* que, a lo largo de su publicación, ha servido para mostrar los aspectos ilusorios y negativos de un *desarrollo* que no lo era. La colección de esta excelente revista puede ser consultada hoy en internet (<http://www.dhf.uu.se/ifda>).

sí mismos”, al paquete occidental de las ventajas del desarrollo, único camino conocido hacia una vida decente. Sea del norte o del sur, de derechas o de izquierdas, marxista o capitalista, el paradigma del desarrollo económico llegó a dominar todas las visiones de un porvenir mejor. Un porvenir totalmente ilusorio que tenía que ver con el síndrome adictivo de la lotería. Basta con creer en ello para que, participando al juego, pueda no sólo encontrarse en la lista de los ganadores sino que además, en cada tiraje los sábados en la noche en la tele, les administra la prueba visible incluso palpable que ¡alguien como usted se ha vuelto millonario! Nueva versión del *American way of life*: basta con un salario garantizado.

J.R. - ¿Quieres decir que existe una especie de adicción al desarrollo, y que es como la heroína que el poder inyecta en las venas del público y que éste lo vuelve a pedir aunque sienta que lo enferma? Por otro lado, no dejas de afirmar que el desarrollo y el crecimiento económico hacen prodigios para una minoría y reducen a las mayorías a la miseria.

M.R. – El desarrollo económico aleja a la mayor parte de la gente de los fines que busca a través del mismo. Retomando los análisis de la contra-productividad de las herramientas e instituciones industriales que Iván Illich proponía, contestaré que el desarrollo, así como lo entienden todas las instituciones encargadas del desarrollo, es decir un crecimiento de carácter principalmente económico desde hace algún tiempo llamado “sostenible”, es contra-productivo en tres formas:

Contra-productividad técnica: el desarrollo vuelve a los pobres miserables haciéndolos dependientes del mercado que los alimenta de mala manera.

Contra-productividad social: el desarrollo destruye los modos de subsistencia no económicos cuyas redes permitieron a la mayoría de los hombres del pasado y a un buen número de nuestros contemporáneos nutrirse, vestirse, tener techo, festejar y gozar más tiempo libre de lo que creemos posible. Esta vida de subsistencia no es un paraíso perdido, sino lo que queda de un mundo que fue posible durante miles de años. La supervivencia del sistema económico moderno es por el contrario aleatorio.

Contra-productividad cultural. El mito del desarrollo paraliza la imaginación y cierra las puertas a otros modos posibles y diferentes de la economía moderna.

J.R. – ¿Qué hacer frente a este panorama más bien sombrío?

M.R. – Encontramos aquí el dicho de Spinoza “Hay que limpiar los lentes” para comprender mejor lo que este concepto ha producido en los hechos, las ilusiones que ha engendrado y las decepciones y las desgracias que ha causado finalmente. Es tiempo, me parece, de ir primero más allá de la palabra *desarrollo*, que así como muchas otras palabras portadoras de esperanzas tan típicas de la modernidad, ha acabado por ser comprada, por ser reciclada en instrumento de manipulación y de desgracia por mercaderes de ilusiones profesionales y por sus dispositivos de manipulación científica de los afectos. Después, establecer un balance de impactos y consecuencias reales del desarrollo –a pesar de sus apariencias y de sus discursos– sobre las personas a las que pretendía servir, es decir, los centenares de millones de mujeres y hombres que lo habían percibido como un instrumento de liberación de todas las formas de tiranía, dominación y colonialismo.

J.R. – ¿Pero qué más? He limpiado mis lentes, o más bien, me los he quitado, me he deshecho de mis prejuicios y obsesiones y ¿Qué es lo que veo? Un ritual social que mantiene un mito, una especie de baile de la lluvia tal que, si la lluvia no viene, es porque no hemos bailado suficiente. Si el mercado no ha salvado todavía al mundo, es porque no hay todavía suficiente mercado. Si el desarrollo no ha sacado a los subdesarrollados de su condición, es porque no es pleno todavía. Si el crecimiento no le ha enriquecido todavía, es porque usted todavía debe esperar su turno. Estamos frente a lo que Ellul llamaba un fenómeno de opinión pública. En *Propagandes*¹⁴⁵ describe el proceso por el que el individuo renuncia a su juicio personal para recibir la opinión pública instituida. En el momento en que se la apropia, renuncia a decir cualquier cosa que sea auténtica, ya no expresa ninguna idea personal. Se vuelve, como dice Ellul, un *propagandeado*. Se apropia de los *hechos de propaganda*, los absorbe como un alimento. Ellul escribe: “cuando recita su lección de propaganda diciendo que es lo que él piensa, mientras que sus ojos están vacíos y su boca encadena sonidos inscritos a priori en los microsuros de su cerebro, en el momento en el que dice que es él, y que expresa su juicio, – entonces quiere decir con eso que ya no piensa más, para nada, jamás, y que no existe personalmente”. ¿Qué les dirías a los *propagandeados* del desarrollo?

¹⁴⁵ Paris, Economica, 1990, ver ejemplo p. 193.

M.R. – Lo que te he recomendado hace un rato “limpiar los lentes” en el sentido de ver las cosas no sólo tal y como son, sino que también desde el punto de vista, no sólo de los “cazadores” sino de los “leones”, como lo dice el proverbio africano mencionado por John Berger, no sólo de los vencedores, sino de los vencidos, como lo pedía Iván Illich.

Con respecto a esto, habría que vigilar tres cosas:

1. El grado de manipulación “científica” de los afectos que justifican el desarrollo y el crecimiento;
2. Los mecanismos de *legitimación* de los poderes.
3. Las costumbres rituales, los reflejos y los saberes reflejos que marcan la estela de la economía y de las otras ciencias sobre la sociedad.

J.R. – Pero ¿Qué añadirías?

M.R. – Primer punto: Manipulación de los afectos y de las percepciones. La manera en que las palabras *desarrollo* y *crecimiento* son propagadas y son generalmente recibidas está fundada en un mal entendido fundamental. Para la mayor parte de la gente estas palabras evocan procesos de maduración natural: el desarrollo de las formas de una joven, el desarrollo de un niño, el crecimiento de una planta. Es la connotación de la palabra *desarrollar* que propone el diccionario Webster: desarrollarse es, para éste, “abrirse como una flor a partir de un capullo” (“*to develop is to unfold like a flower from a bud*”). Los primeros teóricos del desarrollo han abundado en este sentido. En *Las etapas del desarrollo*, por ejemplo, Walter Rostow clasificaba a los países comparándolos a las fases de maduración de las mariposas: habría países-oruga, que tendrían todavía un largo camino por transitar, países-crisálidas, que estarían en transición, y, finalmente países-mariposas, cuyo ejemplo – a seguir por todos – sería los Estados Unidos. Estas evocaciones de maduraciones naturales inherentes a las palabras *desarrollo* y *crecimiento* funcionan como máquinas colonizadoras del imaginario de los pueblos externos a la órbita occidental. Les hacen tomar el desarrollo por un proceso que mañana les traerá todo lo que no tienen hoy y no pueden tener mañana. A los pobres acostumbrados a esperas pacientes, el desarrollo es presentado como la esperanza de días mejores, mañana o pasado mañana. Esta manipulación de los afectos y de las percepciones tapa con una capa de cenizas todo lo que toca en la vida de la gente, en el cuerpo y en el corazón, todo lo que llamaría el imaginario carnal pensando en la crítica de la colonización del imaginario de Serge Gruzinski, ese historiador de la “conquista espiritual” del México azteca por los clérigos españoles.

J.R. – Sí, ¿Pero tú crees realmente que la gente se traga todavía lo que les machacan los políticos en la tele?

M.R. – Te equivocarías si imaginas que los políticos son los únicos en creer en lo que dicen. Incluso seguramente son los que menos lo creen. O más bien creen en ello en la medida en que este mito sirve a sus objetivos de poder y de autoprotección. Y en la medida en que los padrinos y los donantes transnacionales –Todo este “mundo de acrónimos” que encandilan al cantante Bono– necesitan también de este mito para la promoción de sus propios fines, todos se colocan detrás del estandarte del desarrollo. Su lealtad a los principios del desarrollo jamás va más lejos de lo que requieren sus intereses.

Y esto me lleva al segundo punto: los mecanismos de formación de la legitimidad del poder. Esta cuestión está ligada a la primera, es decir, a la manera obscena que tienen los poderes ligados a la economía dominante de servirse de ciertas palabras portadoras de sentidos culturales y humanos tradicionales con fines de colonización mental. George Orwell tenía razón cuando, en 1984, imaginaba un gobierno cuyo poder se fundaría en un lenguaje artificial, en el que estaban excluidas todas las palabras que podían expresar una emoción no manipulada, un afecto sincero o una percepción personal de las cosas. Lo que tú llamas “el discurso vacío de los políticos” es un lenguaje artificial que secuestra palabras como “desarrollo” y “crecimiento”, después “progreso”, “independencia”, “democracia”, “economía”, hasta “pobreza”, y los transmuta en palabras clave del dispositivo de poder. Sólo así podemos entender como tantos pobres llevados a la miseria por los procesos de crecimiento económico reivindican un derecho a algo que les aplasta. Es el caso, particularmente, de muchos campesinos –no todos– que, ya que cualquier crecimiento es un signo de vitalidad, no comprenden nuestras objeciones al crecimiento económico. Es evidente, para nosotros desde el exterior, que la ideología y las *prácticas* del desarrollo han tenido y tienen efectos desastrosos sobre su modo de vida, pero, incluso al borde del abismo donde se sienten ahora a punto de caer, continúan siendo seducidos por las promesas del desarrollo. Y esto particularmente en un momento donde el crecimiento económico excepcionalmente rápido de países como la China o la India parece aportar, incluso a los ojos de los náufragos del desarrollo, un desmentido estrepitoso a las críticas del crecimiento económico. Estos éxitos espectaculares parecen demostrar que no es por demasiado, sino por demasiado poco crecimiento económico que los países pobres

sufren. A la sombra de esta tesis, a condición de poner entre paréntesis la cuestión de saber si esta solicitud se funda en una justa apreciación de la realidad o en una ilusión, es posible afirmar que el ofrecimiento del desarrollo por parte de los poderes políticos responda a una demanda popular. En la óptica del arriba hacia abajo, no parece existir otra salida pragmática que la del desarrollo económico que, incluso si sus efectos destructores han sido reconocidos, representaría la voluntad general. En la óptica del abajo hacia arriba, no habría más que la espera de los ciudadanos por ver a sus dirigentes cumplir las promesas con las que han sido elegidos. Por todos lados, hay dependencia del desarrollo y expectativas de que otro quiera lo que yo quiero que quiera. El mínimo de legitimidad que un poder o una institución necesita para perdurar no exige de los sujetos o clientes de este poder que éste sea bueno o deseable. Basta con que consideren que su desaparición resulte peor que su permanencia. Esta *legitimidad mínima* es la que los poderes necesitan para surfear sobre un vacío de poder siempre amenazante. En este sentido, el desarrollo es el gran tapa-hoyos. Declarándose a favor de su permanencia, un político con poca legitimidad afirma que está en contra de la desaparición de los cepillos de dientes, el racionamiento del papel de baño o la disminución de las vacaciones pagadas, entre otras miles de cosas. Una declaración a favor del desarrollo se inscribe en una especie de escenografía política que evita hacer grandes discursos. Puede incluso parecer un programa. En el dispositivo de la legitimidad del poder político, el desarrollo está del lado de la oferta más que del de la demanda. Es el clavo al que todos los candidatos deben colgar sus demandas de legitimidad. Si un político aspira al poder, a esta legitimidad mínima de la que hablamos aquí, invocará invariablemente al desarrollo. Es como si el desarrollo ofreciera a los que lo imploran hacer sus discursos creíbles.

J.R. – ¿Y tu tercer punto?

M.R. – Por un lado, está el mito del progreso, del desarrollo, del crecimiento, tres términos que se definen en gran parte los unos con los otros. Este mito está expuesto en nuestros paisajes en forma de autopistas, en los periódicos y la tele en forma de discursos. Toda esta exposición, es exposición de saberes movilizados por el mito: Saberes de ingenieros, de mecánicos, de economistas y de políticos. Saberes codificados, puestos en fórmulas, objetos de plano de estudio y en ese sentido muy reales. Mito que no tiene otra justificación teórica más que la repetición de los poderes de estos saberes que deberían servir para volverlo posible.

Por otro lado, existe lo que se llama saberes reflejos, adaptativos y a menudo interiorizados en reflejos: saberes del desempleado pendular constreñido por su agente de empleo a atravesar la ciudad dos veces al mes, saberes del buscador de empleo en busca de ofertas en internet, saberes de vagas y anodinas respuestas asentidas sin cuestionamientos. Todo esto forma una especie de cemento ideológico que no parece estar cerca de agrietarse, pero por otro lado tampoco puedo imaginar que pueda durar.

J.R. – ¿Y qué es lo que nos tienes que decir al fin sobre el último punto que has abordado, el que parece, en verdad, preocuparte más: la necesidad y el deber de no sólo hablar en la perspectiva de los vencedores, sino desde el punto de vista de los vencidos como lo pedía Iván Illich?

M.R. – O de los leones más que de los cazadores, como lo dicen los africanos, lo que me parece una fórmula que devuelve la verdad de la *potentia* de los vencidos. Dicho esto, creo efectivamente que ver las cosas tal y como son sigue siendo la condición *sine qua non* de cualquier búsqueda de la vía adecuada. Y, cuando el motivo que lleva a ver claro viene del corazón tanto como de la razón, el caminante que espera encontrar su vía caminando no se contentará jamás de ver las cosas desde el punto de vista de los cazadores, o de los *savâre* como llamamos a los hombres pretenciosos en persa, sino que estará más bien a la escucha de las víctimas de la caza y de los *piâdeh*, los hombres a pie.

Al respecto, acabo de leer un libro apasionante de Mike Davis titulado *El peor de los mundos*¹⁴⁶; el autor es un gran hombre de corazón y de inteligencia que tuvo la gran alegría de conocer hace algunos años, cuando acababa de terminar otra obra igual de impactante sobre Los Ángeles. Este es el tipo de estudio que puede dar una imagen concreta de la verdadera naturaleza del “desarrollo” en su conjunto, pero sobre todo desde la perspectiva de sus víctimas: los centenares de millones, si no es que miles de millones de personas que están supuestamente determinadas a llegar a las laderas de la opulencia pero que han sido finalmente deportadas hacia los campos de estiércol de los desposeídos.

El libro de Davis está enteramente basado sobre hechos, estudios de caso e investigaciones profundas en la mayor parte de las ciudades que el desarrollo ha inflado

¹⁴⁶ Ver Mike Davis “*Le Pire des mondes possibles; de l’explosion urbaine au bidonville global*” (traducido del original inglés titulado *Planet of Slums*) Paris, La Découverte, 2006.

prometiéndolo a los pobres del mundo “subdesarrollado” que les iba a hacer conocer las ventajas de una vida llevada bajo la égida de la economía moderna. Mike Davis no esconde el hecho de que este movimiento general de urbanización –que, digámoslo, ha sido el sueño de todos los líderes de los países en “desarrollo”– ha sido realizado a menudo con éxito, ya que en el año 2004 era en el tercer mundo donde se encontraban 23 de las 24 megápolis más grandes del mundo, ¡sus poblaciones iban de 8 a más de 22 millones!

Algunas cifras podrían dar una indicación sobre los aspectos humanos de este “desarrollo urbano”. Desde 1973 en todos lados en el Sur, las favelas crecen a un ritmo más sostenido que el de la urbanización *stricto sensu*. Las favelas de Sao Paulo, –apenas el 1.2% de la población total en 1973, pero 19.8% en 1993– han crecido en el curso de los ’90 al ritmo explosivo de un 16.4%. Es el caso también de la Amazonía, una de las regiones del mundo donde el crecimiento de las favelas privadas de cualquier equipamiento y servicio son sinónimos de “urbanización” y de “favelización”. La población tentacular de *katchi abadî* (ocupas) de Karachi se duplica cada diez años, y las favelas indias continúan creciendo 2.5 veces más rápidamente que la población general¹⁴⁷. En 1993 el programa de los indicadores urbanos de la ONU citaba tasas de pobreza del 80% e incluso más para Bakú (Azerbaiyán) así como para Ereván (Armenia). De la misma manera, el centro de la ciudad de Ulán Bator de la época soviética, de cemento y acero, está hoy rodeada de un mar de al menos quinientos mil ganaderos miserables que viven en casas de campaña llamadas *gers*, entre los cuales los que consiguen comer más de una vez al día son escasos¹⁴⁸. La mayor concentración de “personas sin hogar” del tercer mundo se encuentran probablemente en Bombay donde, según un estudio de 1995, un millón de personas viven en la calle. El estereotipo clásico de la persona sin techo en la India es un campesino miserable, recientemente llegado del campo que sobrevive como un parásito mendigando¹⁴⁹. Casi al mismo tiempo, la reestructuración drástica de la economía india desde 1991 que había producido un boom del desarrollo en el sector de las altas tecnologías –con una tasa de crecimiento anual del 6%– ha tenido como resultado: ¡Por un lado, la aparición de un millón de nuevos millonarios, por otro, un aumento de 56 millones de pobres!

¹⁴⁷ *Ibid.*, p.21

¹⁴⁸ *Ibid.*, p.27

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.39

Jeremy Seabrook, autor de un libro importante sobre la pobreza en este país señala, a propósito de los primeros años de esta década de desarrollo acelerado, que fue, probablemente, el peor periodo para los pobres desde la independencia, marcado particularmente por un aumento del 58% de los precios de los cereales alimentarios (liberalizados) entre 1991 y 1994¹⁵⁰. Una última cifra establecida por la ONU-Hábitat y mencionada por Mike Davis indica que la población de las favelas crece actualmente al ritmo impresionante de 25 millones de nuevos residentes por año y al mismo tiempo, los espacios de tierras en descanso, seguros y ocupables están por todos lados en vías de desaparición¹⁵¹. Y Mike Davis se cuestiona: “¿Las grandes favelas serán simplemente volcanes listos para explotar? ¿O la despiadada concurrencia darwiniana [...] terminará por dar nacimiento a una violencia comunitaria autodestructiva, es decir una verdadera involución urbana? ¿En qué medida un proletariado informal puede poseer el más potente de los talismanes marxistas, la “efectividad histórica”?” Preguntas que llevan a Mike Davis a las conclusiones siguientes: por un lado “el futuro de la solidaridad humana depende hoy del rechazo militante que oponen los urbanos pobres a su marginalidad mortal en el capitalismo mundial”. Por otro lado, hay que comprender que “en la medida en que las clases medias del tercer mundo se “bunkericen” en sus parques electrificados y otros pueblos asegurados suburbanos, pierden progresivamente cualquier comprensión cultural de los pantanos urbanos que han dejado tras de sí¹⁵².”

¹⁵⁰ Jeremy Seabrook, *In the Cities of de South. Scenes from a Developing World*, Londres, 1996, p.63.

¹⁵¹ Mike Davis, *op.cit.*, p.2007.

¹⁵² *Ibid.*, p.209 y 210.

Tercera Parte

DEVENIRES REVOLUCIONARIOS

VII

Pobreza y trabajo

La desaparición del trabajo en tanto que factor esencial de la producción será la más sensible de las obras inacabadas de la producción capitalista.

PETER DRUCKER¹⁵³

Manía de empeñarse con perpetuar el malestar debido a los “horrores económicos” evocados por Rimbaud, y darlos como si fueran un fenómeno natural, anterior a todos los tiempos.

VIVIANE FORRESTER¹⁵⁴

¹⁵³ Peter Drucker, *Au-delà du capitalisme : la métamorphose de cette fin de siècle*, Paris, Dunod, 1993, p. 68.

¹⁵⁴ Viviane Forrester, *L'Horreur économique*, Paris, Fayard, 1996, p. 112-113.

1. LA POBREZA EN TANTO QUE RELACIÓN DE TRABAJO

Durante dos siglos, para la mayoría de los hombres de los países “desarrollados”, su relación con el trabajo es lo que ha determinado su estatus: pobres o miserables. A comienzos de este periodo, Harriet Martineau predijo que en el interior mismo de la clase de los pobres se manifestaría una fractura radicalmente nueva, “destinada a ser tan importante como la más grande de las diferencias sociales, aquella que existe entre soberano y súbdito¹⁵⁵.” En el marco de esta escisión, el *trabajo* aparecería como la redención de los pobres de la miseria, mientras que los miserables serían simplemente los pobres que no encuentran o no quieren un trabajo. Lo que anunció Martineau es terrible: el abismo entre pobres constreñidos al trabajo y pobres reducidos al desempleo sería más profundo que todas las diferencias sociales que hubieran existido hasta el momento. En contraste, en las épocas preindustriales, los ámbitos comunales, ámbitos de relativa gratuidad, eran una protección contra la miseria en ese momento. Se prevé que el trabajo asalariado sería antagónico a los espacios comunitarios y que sus promotores se esforzarían abiertamente en destruirlos. A finales de este periodo de dos siglos, Viviane Forrester pudo constatar que, detrás de las promesas vacías de reducción del desempleo, la supresión de lugares de trabajo llegó a ser una forma de gestión, y la disminución de los costes de la mano de obra, un factor de provecho fundamental. Denunció también “la extraña manía de querer constreñir a cualquier precio a las poblaciones a empleos inexistentes o a empleos en una sociedad que abiertamente no los necesitaba¹⁵⁶.”

Estos dos siglos se caracterizaron por la integración de los discursos sobre la pobreza y el trabajo. Como en los movimientos de larga duración, de las lentas profundidades oceánicas, hacia 1795, las aguas del *trabajo* y las aguas de la *pobreza* comenzaron a coincidir hasta el punto en el que se pudo asociar la pobreza con la condición de trabajador. Durante dos siglos, pareció “natural” que los pobres fueran constreñidos al trabajo y que éste fuera el que les impedía caer en la indigencia. Prediciendo que pronto el pobre dotado de un trabajo se alejaría más del desempleado indigente que el rey de los súbditos, Harriet Martineau toma conciencia de los efectos sociales de esta coincidencia. Al final de la época durante la cual la pobreza fue considerada para incitar al trabajo y el

¹⁵⁵ Citado por Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, op. cit., p. 142.

¹⁵⁶ Viviane Forrester, *L'Horreur économique*, op. cit., p. 112.

trabajo para aliviar la pobreza, Viviane Forrester constata de hecho que las aguas que durante dos siglos han fluido conjuntamente se están separando nuevamente.

Partimos de una situación general en Europa, pero nos permitían imaginar que múltiples rasgos de esta situación presentan similitudes con las de otros mundos. A comienzos de la historia europea (hacia el siglo IX por ejemplo), *pauper* no significaba más que “cualquiera de nosotros” o “simple quidam” (cualquier persona). Hacia el siglo XI aparece la disociación *pauper/potens*: pobre *versus* potente. Después se manifiesta la división *constreñido al trabajo y humilde / ocioso y dotado de poder*, un concepto del historiador rara vez confesado tal cual en las fuentes. Vino luego, en el tiempo del florecimiento de la burguesía, la ruptura *pauper/dives*, pobre/rico. Finalmente, a partir de finales del siglo XVIII, comienza a manifestarse la disociación interna a la “clase” de los pobres que puso en relieve Harriet Martineau: la fractura pobre/miserable, que se racionaliza en “dotado de un trabajo asalariado (diligente) / desempleado (indigente por perezoso)”.

Lo que nos interesa particularmente es, para comienzos del periodo considerado, la génesis simultánea de la división pobre/miserable, del trabajo asalariado industrial, del proletario como pobre constreñido al trabajo y comprado por él en un sentido casi religioso, y, a finales de este periodo, el declive simultáneo del trabajo asalariado y de su poder redentor. Pero, previamente, se tratará de situar una evolución de dos siglos (1795-1975) en la *historia del trabajo*.

2. ¿ES POSIBLE ESCRIBIR UNA *HISTORIA DEL TRABAJO*?

El hecho de que el trabajo, en el sentido de la producción de las cosas necesarias para la vida, constituye una de las constantes de la condición humana es trivial. No hay sociedad cuyos miembros no deban, de una manera u otra “trabajar”. Cualquier intento de analizar una época del pasado, poniendo entre paréntesis las actividades de mantenimiento de la existencia material, es gravemente insuficiente. Las realizaciones más maravillosas del ingenio humano se han apoyado en el trabajo de los miembros más humildes de la sociedad. Cuanto más retrocedemos en el tiempo, esta carga se vuelve más común.

Antes de la revolución industrial, el pan de cada día se obtenía sin la intervención de la máquina y prácticamente sin fuentes de energía exógena. En las condiciones preindustriales, el trabajo arrastraba inexorablemente un esfuerzo físico y a menudo una usura prematura del cuerpo, incluso cuando el esfuerzo humano estaba complementado

con fuerzas naturales tales como el músculo animal o la fuerza del viento, del agua o del fuego. La opinión moderna corriente considera que dada “la débil rentabilidad del trabajo preindustrial” e incluso las tareas más humildes y elementales requerían más esfuerzo que hoy en día. Esta opinión no es absolutamente falsa pero debería ser confrontada a casos concretos. Según el historiador Ludolf Kuchenbuch, hoy, en Alemania, el trabajo agrícola requiere menos del 4% de la población activa, frente al 80% de ciertas épocas, y el 3.7% en Francia. Nuevamente, tales datos estadísticos deberían ser cuidadosamente ponderados teniendo en cuenta el volumen de las importaciones de la época moderna y del recubrimiento de las diversas actividades artesanales y de las labores agrícolas en el pasado. En las condiciones de dureza que prevalecían, el trabajo podía ser considerado como una maldición ineludible: ganarás el pan con el sudor de tu frente.

En todas las sociedades documentadas por los historiadores ha habido una minoría de gentes a las cuales se les ahorró el duro trabajo puesto que disponían del trabajo de los otros o de su producto. En cada momento se ve una minoría, por encima de la masa de los trabajadores, eximida del trabajo debido a que se consagra a una tarea “más noble” ya sea ésta la defensa militar, la salud o la dirección de los trabajos de irrigación o de construcción de carreteras, por ejemplo. Esta situación es metodológicamente ejemplar para el historiador puesto que lo que encontramos en las fuentes del trabajo de las gentes simples proviene casi exclusivamente de miembros de la clase ociosa que disponen del trabajo de los otros. Sin embargo, en las sociedades desprovistas de escritura, no se dispone más que de restos, huellas o comparaciones realizadas por la antropología: el estudio de los Bosquimanos, por ejemplo, para intentar comprender a nuestros ancestros paleolíticos¹⁵⁷.

Pero desde sus inicios, la historia europea se ha dotado de una escritura, de un alfabeto. Sin embargo, hasta el siglo XIII y más allá, es una escritura sumergida en un mundo oral. Una característica común de las sociedades antiguas dotadas de una escritura consiste en las limitaciones sociales impuestas a la cultura escrita que hacen de ella una isla en un mar de oralidad. La aparente paradoja es que no tenemos casi acceso al mar más que por lo que la isla nos dice de ella. No tenemos acceso a los trabajadores más que por lo que los letrados ociosos nos dicen, a los pobres más por lo que nos dicen

¹⁵⁷ Ver por ejemplo el trabajo pionero de Lorna Marshall, *Kung of the Nyae Nyae*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1976.

los poderosos y sus escribas. Desde el principio de la historia europea, el discurso sobre los trabajadores está manchado de heterodefinición, como también el discurso sobre los pobres. Pero una historia del trabajo y de los trabajadores en las sociedades premodernas es existencialmente el reverso de la alta cultura escrita. El desafío del historiador es que debe intentar percibir la carne de los *pobres-trabajadores-orales* en los escritos de *los ricos-ociosos-letrados*, hacer salir la autopercepción bajo las heterodefiniciones. Se trata, en otros términos, de investigar no sólo las huellas, sino el gusto y el peso del trabajo en los escritos de los hombres que, en general, no trabajan. No es difícil imaginar los obstáculos que tal situación opone a un verdadero encuentro. Más difícil es inventar ocasiones de encuentro con los muertos, en este caso, con los trabajadores muertos.

Pero esta no es la única dificultad. ¿Vamos a escribir una *Historia del trabajo humano de la Antigüedad hasta el alba de la revolución industrial*, y otra desde *la revolución industrial hasta nuestros días*? El *corte* que constituye la revolución industrial en general y la introducción del trabajo asalariado industrial en particular parece justificar esta dicotomía. ¿Pero una historia del *trabajo* es posible? No, responde el historiador Ludolf Kuchenbuch: una historia DEL trabajo no es posible porque EL trabajo no existe (así como tampoco existe LA pobreza). Veamos un breve resumen de la tesis de Kuchenbuch: El trabajo en el sentido contemporáneo, en tanto que *singular colectivo* que define las actividades relacionadas con el sector de la producción, existe desde hace relativamente poco tiempo, unos doscientos años a lo máximo. Cuanto más retrocedemos en la historia, más perdemos las huellas del “trabajo”. Las fuentes históricas nos confrontan a “trabajos” que, en nuestras representaciones, no tienen nada que ver con el trabajo; todas las formas posibles de trabajo en el sentido actual se superponen a un montón de conceptos diversos que para nosotros no tienen nada que ver con el trabajo. “No es posible escribir la historia del trabajo, puesto que el trabajo, en tanto que objeto bien definido y susceptible de ser el mismo a lo largo de las eras, simplemente no existe¹⁵⁸, concluye Kuchenbuch y Sokol. Tal descubrimiento es pan bendecido para el historiador. Al igual que no existe *una* historia *del* trabajo, no puede existir *una* historia *de la* pobreza. Tales constataciones llevan al historiador a comprender que la historia no es el movimiento de un objeto susceptible de ser el mismo a través de las épocas sino, bien al contrario, su constitución progresiva. Pero si no

¹⁵⁸ Ludolf Kuchenbuch y Thomas Sokol, *Grundkurs Ältere Geschichte. Arbeit im vorindustriellen Europa*, Kurseinheit 1, Hagen, Fernuniversität, 1989, p. 4.

puede haber historia *del* trabajo, puede haber una historia de la larga marcha *hacia* el trabajo en su sentido moderno. Así pues, pasa igualmente con la pobreza. A partir de finales del siglo XVII, el camino, el paso hacia el trabajo y el paso hacia la pobreza serán, como lo mostraremos, confluyentes.

Trabajo y pobreza en la historia

Desde el principio de este paso, esta larga marcha, de la cual nosotros situaremos convencionalmente el inicio hacia 1795, época en que se promulga el edicto de Speenhamland, el campo semántico del trabajo fue cada vez más unido al de la pobreza: cada vez más, el uno se definirá por el otro. Ludolf Kuchenbuch y su colega Tomas Sokol proponen hablar del *movimiento histórico de larga duración hacia el trabajo asalariado bajo la égida del mercado*¹⁵⁹. Esta propuesta nos parece muy razonable. Pretendemos ser capaces de ilustrar los principios de este movimiento así como su final: comprender su fin a la luz de sus comienzos y viceversa. Una de las características más notables de la historia europea de los últimos siglos es que el paso al capitalismo industrial corresponde a la generalización de la sumisión del trabajo a las reglas de hierro del mercado. En condición de mercado, todo trabajo tenderá a ser trabajo asalariado.

La dureza del “trabajo” antes de la hegemonía del trabajo asalariado

Cierto, la labor de preparación de la pitanza cotidiana, de las provisiones de invierno para la casa, bestias incluidas, la construcción de los abrigos y de la casa, las labores y las semillas, las cosechas del verano, las siegas del otoño, la composta del abono en los campos a principios del invierno, la tala y el acarreo de la leña para las largas tardes de invierno, el cuidado diario de las vacas, el amasado matinal de la pasta para el pan de la semana, y luego su puesta en el horno, el ahumado del jamón en el hogar, la fabricación de las herramientas y su reparación, e incluso –y sobre todo– la larga preparación de las fiestas eran duras. En los años 1920, Alexandre Tchayanov, el pionero de los estudios del trabajo directo, no asalariado, productor de valores de uso, llevó una gran

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 5.

investigación sobre la vida de los campesinos soviéticos todavía libres del Koljós¹⁶⁰. En el pueblo de Voloklamsk, la media anual de jornadas de trabajo de un campesino tipo era de 132 días, un poco más de un tercio del año. Descubrió también que mayor era la capacidad potencial de producción de una familia, menor era el trabajo de sus miembros, y comprendió que todo grupo que producía a su máxima capacidad rompería el equilibrio entre las familias y la cohesión social¹⁶¹. Al contrario, la economía industrial obliga al trabajador a producir lo más posible en un tiempo dado. Para los campesinos, tal orden sería mortal. Si quieren mantener la armonía entre ellos –y entre ellos y la naturaleza– no pueden más que realizar las tareas compatibles con los otros, situados en sus dimensiones –económicas, religiosas, sociales, naturales– que separamos en categorías distintas pero que ellos perciben holísticamente, como formando parte de un todo estrechamente interconectado¹⁶². A partir de cierto umbral, ninguna ganancia de productividad es compatible con el mantenimiento de la armonía del grupo. Si estos “pobres” consagran más de la mitad de sus jornadas a actividades festivas, es porque para ellos la convivencialidad no es un ideal sino una condición de subsistencia. La lógica productiva afectaría a las relaciones interpersonales que son su riqueza. George Foster ha hecho observaciones convergentes en un pueblo mexicano¹⁶³. Cuando cada uno percibe que la cantidad de lo que es posible producir está limitada, quien obtenga mucho más que la parte común es sospechoso de haber perjudicado a los otros. Antes de que estalle un conflicto, la comunidad le ofrecerá la oportunidad de realizar gastos festivos que reestablecerán el equilibrio: bebidas, fuegos artificiales, músicos para la fiesta del pueblo, o una contribución a una obra comunitaria.

Examinando nuestro tema, veamos lo que nos enseña Tchayanov. En los años 1920, en la URSS, en el campo, la confluencia conceptual de la *pobreza* y del *trabajo* estaba lejos de estar establecida. Solamente, la regla de Tchayanov ya lo impedía. El poder soviético quería esta confluencia, y por ello metió a los campesinos en *koljoses* e hizo

¹⁶⁰Alexandre V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, Homewood, Richard D. Irwin para el American Economic Association, 1966. Los antropólogos conocían este principio bajo el nombre de *regla de Tchayanov*.

¹⁶¹*Ibid.*, p. 77.

¹⁶² Ver la explicación del concepto de *embeddedness* (enchâssement, en francés, incrustación en castellano) de Karl Polanyi en el prefacio de Louis Dumont a *La Grande Transformation*, *op. cit.*

¹⁶³ George Foster, “Peasant Society and the Image of Limited Good”, *American Anthropologist*, n° 67, p. 293-315.

fusilar a Tchayanov. Después de Tchayanov, citemos a Sahlins. En el mundo paleolítico, el tiempo de trabajo cotidiano representa más o menos el tiempo que nosotros empleamos en transportarnos al trabajo¹⁶⁴.

La confluencia de los conceptos de pobreza y de trabajo (el trabajo es a la vez la sanción de la pobreza y la redención de la miseria) durará dos siglos. Se deshace hoy frente a nuestros ojos.

Prehistoria de esta confluencia: el discurso sobre los pobres

Karl Polanyi dijo que los pobres habían hecho su primera aparición en Inglaterra poco después de 1700. Es cuando comenzaron a ser vistos “en tanto que individuos no atados a la hacienda/finca o al señor feudal”. La combinación de la feroz persecución del vagabundaje y del fomento de la industria intensamente ayudado por la expansión del comercio exterior, fueron los dos factores principales de su transformación en clase de trabajadores libres. Mientras que a mediados del siglo XVI todavía,

los pobres constituían un peligro para la sociedad sobre la cual ellos se desplegaban como un ejército enemigo, a finales del siglo XVII, no hacían sentir su peso más que a la fiscalidad local. [...] A partir de este momento, las ideas sobre el pauperismo empezaron a reflejar una perspectiva filosófica, como antes lo habían hecho las cuestiones teológicas. Las opiniones sobre los pobres son cada vez más la imagen de las ideas sobre la existencia. De ahí la diversidad y la confusión aparente de estas ideas, y también el interés excepcional para la historia de la civilización¹⁶⁵.

Retengamos que el debate sobre los pobres desencadenó pasiones casi teológicas reflejando ideas sobre la existencia. Pero parece haber un consenso sobre la idea siguiente: la pobreza acompaña a la riqueza como la sombra a la luz, cuando ésta es más viva, aquella, por el contrario, es más profunda. Dicho de otro modo, pauperismo y progreso son inseparables. “No es en las regiones estériles y en medio de las naciones más bárbaras que los pobres son más numerosos, sino en aquellas que son más fértiles y más civilizadas”, escrito por John M’Farlane en 1782. En 1774, el economista italiano

¹⁶⁴ *Age de Pierre, âge d’abondance, op. cit.*

¹⁶⁵ Karl Polanyi, *La Grande Transformation, op. cit.*, p. 146-147.

Gianmaria Ortes ya había proclamado como un axioma “que la riqueza de una nación corresponde a su población y que su miseria corresponde a su riqueza”. M’Farlane nos adelanta una opinión insólita cuando expresa su convicción de que, ahora que Inglaterra se aproxima al meridiano de su grandeza, el “número de pobres continuará aumentando¹⁶⁶.”

Si la solidaridad es compatible con la subsistencia de los pobres, no lo es con la economía de los nuevos ricos de la industria. Como resultado una nación rica no puede ser más que una nación de ricos y de pobres, o más bien, como las solidaridades tradicionales han sido rotas para permitir el desarrollo de la economía, una nación rica no puede más que escindirse en dos naciones yuxtapuestas¹⁶⁷ y distintas, la de los ricos y la de los pobres. La moral de los pobres es necesariamente distinta de la a-moral de los ricos, cuyos vicios, puesto que ellos son los que hacen girar la economía, son beneficios. Pero, en este estado, la “nación de los pobres” es todavía una multiplicidad polimórfica:

La nación de los pobres es la más heterogénea de las entidades. Existen los pobres rurales que viven, por ejemplo, en los alrededores de la ciudad comerciante de Marney, verdadera “metrópolis del trabajo rural”, los pobres industriales de Mowbray, vecinos de Marney, los hilanderos artesanales que continúan viviendo al pie de los telares mecánicos de Mowbray y no quieren adaptarse (aunque se quejen de que sus hijos lo hacen), los mineros de carbón de una ciudad vecina, los hellcats de Wodgate, los obreros del hierro fundido todavía organizados según el viejo sistema de maestro-aprendiz¹⁶⁸.

¿Cómo hemos pasado de esta multiplicidad de formas de pobreza al pobre objeto de explotación para los capitalistas y de socorro para los evergetas? De cierto modo, la

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 145, citando a J. M’Farlane, *Enquiries Concerning the Poor*, 1772.

¹⁶⁷ Ver Gertrude Himmelfarb, *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*, New York, Vintage Books, 1983, p. 493, citando a Benjamin Disraeli, *Sybil ou les Deux Nations*: “Diga usted lo que quiera, nuestro reino reina sobre la nación más grande que haya existido jamás –¿Qué nación? Preguntó el joven extranjero. Dado que es más bien sobre dos naciones que reina”. El extranjero hizo una pausa, Egremont guardó silencio, interrogándole con la mirada. “Sí, retomó entonces el joven extranjero, dos naciones entre las cuales no hay relaciones ni de simpatías, que ignoran mutuamente sus hábitos, sus pensamientos y sus sentimientos, como si residiesen en zonas diversas, habitaran planetas diferentes. Dos naciones formadas de forma diferente, que comen diferentes alimentos y no son gobernadas por las mismas leyes. –Usted habla de... dijo dudando Egremont. – DE LOS RICOS Y DE LOS POBRES.”

¹⁶⁸ *Ibid.*, traducción nuestra.

manera de plantear la pregunta – ¿Habr  otra? – orienta la respuesta: hemos pasado de la multiplicidad de formas de pobreza a la pobreza unidimensional destruyendo los modos de producci3n –es decir de trabajo vernáculo– polivalentes y múltiples que, a lo largo de la historia, aseguran la subsistencia de los pobres. La marcha a la pobreza unidimensional que alimentar  el proceso de acumulaci3n del capital es paralela a la erradicaci3n progresiva de las formas hist3ricas del trabajo vernáculo y al proyecto irrealista de sustituirlo en todas partes por el *trabajo asalariado industrial*. Dicho de otro modo, abordamos un capítulo de la historia de la pobreza en el que tanto el concepto de *trabajo* como el de *pobreza*, profundamente modificados por los economistas, los políticos y los bienhechores sociales, parecen, desaparecidos sus lazos, con sus pasados distintos, llevados a la misma cama. Esta confluencia artificial permitirá ver simultáneamente a los pobres como la clase destinada al trabajo por decreto natural y el trabajo como la redenci3n de la extrema pobreza. Contrariamente a lo que dirán los economistas y fil3sofos fundadores de la economía moderna, como Bentham, Burke o Townsend, esta confluencia, lejos de ser natural, será el fruto de intervenciones violentas sobre la sociedad desde el exterior imaginario de las ciencias y de las teorías de la soberanía. En otros términos, el pobre en el sentido moderno naci3 como el *Doppelg nger*, el doble del trabajador industrial asalariado.

En realidad, no hay ninguna confluencia natural. Los nichos múltiples de las pobreza hist3ricas no tenían fundamento común. Han sido desecados al igual que los nichos de la mayor parte de las labores vernáculas que no eran “trabajo” en el sentido moderno. En el alba de la edad industrial, un solo canal ha sido cavado para las aguas que se volverán unas del trabajo y otras de la pobreza. La sociedad econ3mica naciente requería una divisi3n del trabajo sin medida común con la asignaci3n de las tareas masculinas y femeninas propias de las sociedades preindustriales¹⁶⁹.  Qui n de hecho servirá a las nuevas máquinas de doce a quince horas por día?  Qui n desafiar  a las tempestades para que sea establecida la hegemonía inglesa en la India, francesa en África del Norte, belga en el Congo? Bajo la pluma de Edmund Burke, la pobreza hace aguerridos a los hombres que su condici3n destina a los trabajos serviles, a los peligros de las batallas y a la intemperie de los mares: “ Aparte del desamparo y la pobreza, qué

¹⁶⁹ Cf. Iván Illich, *El género vernáculo*, op. cit.

puede llevar a las clases inferiores del pueblo a enfrentar todos los horrores que les esperan en el océano impetuoso y sobre los campos de batalla¹⁷⁰?”

Para Jeremy Bentham el hambre es “la irrupción de la ley natural en la sociedad” y Burke proclamará que todas las veleidades de socorrer a los pobres “proviene de principios que tocan lo absurdo como, por ejemplo, profesar alcanzar lo que, por naturaleza y por la constitución del mundo, es impracticable¹⁷¹.” Y añade: “Cuando tenemos piedad de estas pobres gentes que tienen que trabajar –si no el mundo no podría subsistir–, bromeamos con la condición humana¹⁷².” La verdadera dificultad, insiste, no es la de socorrer a los hambrientos, sino la de limitar la impetuosidad de la benevolencia de los pudientes, porque pretender aliviar el efecto de una ley natural por la benevolencia individual, o peor, por una ley humana, es como ofrecer al fuerte, sin necesitarlo, la protección del débil. Townsend por su parte escribió: “el hambre domesticará a los animales más feroces, enseñará la decencia y la civilidad, la obediencia y la sujeción a los más perversos. En general, sólo el hambre puede espolear y agujinear a los pobres para hacerles trabajar¹⁷³...”

Para que la *pobreza* y el *trabajo*, condición y causa del “mantenimiento y de la continuidad del mundo”, se vuelvan de hecho los pilares del orden de fierro de la nueva economía, la imagen misma del hombre ha tenido que ser ensuciada más allá de toda expresión, sin protesta de los economistas. “Más impresionantes todavía que los gritos de sufrimiento y de ira lanzados por los poetas y los filántropos fue el silencio glacial que observaron Malthus y Ricardo sobre los espectáculos que habían parido su filosofía de perdición secular¹⁷⁴.” El edificio construido por los pioneros de la tradición liberal será un formidable instrumento conceptual de destrucción del Antiguo orden. El pivote central de esta nueva maquinaria social será el *pobre*, así como lo redefinieron los economistas: el representante tipo de la clase destinada al *trabajo asalariado industrial*. Según los aforismos de la filosofía natural que los primeros economistas adoraban, el pobre será el hombre “sometido a la ley natural” que es el hambre, hacia quien “la impetuosidad de los sentimientos de benevolencia” debe ser dominada bajo pena de

¹⁷⁰ Edmund Burke, *Thoughts and Details on Scarcity*, 1795, citado por Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.* p. 163.

¹⁷¹ Karl Polanyi, *op. cit.*

¹⁷² *Ibid.*, p. 164.

¹⁷³ Joseph Townsend, *Dissertation on the Poor Laws*, citado por Karl Polanyi, *ibid.*, p. 159.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 14.

“bromear con la condición humana”. Arrancado de su suelo, de sus costumbres y de sus deseos, tirado en el fango de la miseria, ya no es definido por lo que es o por lo que era, ni siquiera por lo que tiene, sino por una cifra: el umbral por encima del cual, en las nuevas condiciones de vida que le son impuestas, caería en la indigencia. Las políticas sociales del nuevo orden consistirán en emancipar al trabajador de su cultura ancestral con el objetivo declarado de volver eficaz la amenaza de morir de hambre y de “cerrar con seguridad las puertas en las narices de los trabajadores que sobran, a partir de ahora recludos en los confines del mercado del trabajo¹⁷⁵.”

Porque es su condición, la pobreza es indisociable de la abundancia económica. Adam Smith, que creía imposible que la sociedad se vuelva cada vez más rica y el pueblo cada vez más pobre, pasa ya por un utópico. No sólo la abundancia no terminará por filtrarse hasta el pueblo, sino que no es deseable que lo haga. Para Jeremy Bentham, la pobreza forma parte de la abundancia en el sentido en que la pobreza de las mayorías es la condición de abundancia de los menos: “en el estado de prosperidad social más elevado, la gran masa de ciudadanos poseerá probablemente pocos recursos fuera del trabajo jornalero, y por consiguiente, siempre estará cerca de la indigencia.” Con un cinismo cuya franca expresión le costaría su carrera a cualquier político contemporáneo obligado a solicitar el voto popular, Bentham afirma que la tarea del gobierno no consiste en aliviar la miseria, sino en acrecentar la necesidad para volver eficaz la sanción del hambre. Más conforme a las previsiones de Bentham que a las de Smith, el advenimiento de la sociedad económica no corrigió esta situación y, cuando las máquinas comenzaron a doblegar el trabajo asalariado a sus ritmos, “el nivel de la vida material de los pobres trabajadores no mejoró ni un ápice y tampoco empeoró¹⁷⁶.”

Marx, en vez de ponerlo en cuestión, construirá una visión de dimensiones cósmicas sobre la colusión conceptual del trabajo y la pobreza. Despojados de sus medios de subsistencia atávicos por el crecimiento del capitalismo, el pobre no tiene otra salida que la de vender en el mercado todo lo que tiene: a sí mismo, su “fuerza vital”, su cuerpo como si fuera una mercancía. Esta mercancía es, para Marx, el *trabajo*. Para darle fuerza de persuasión filosófica a la definición recíproca de la pobreza y del trabajo, Marx tomará prestado un término del vocabulario de la antigua Roma dándole un sentido nuevo: “el proletario”. En Roma, el *proletarius* era el pobre exento de impuestos, siendo

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 191.

¹⁷⁶ *Ibid.*

útil a la República sólo por su descendencia, su *prole*. No es sólo el pobre al que Marx llamará el *proletario*. Es primero un individuo desarraigado de su medio natural, tirado en una cultura extranjera que lo volverá un ciudadano inferior y descalificado. Es, después, un hombre que nace en ese nuevo estado atraído por la ciudad donde se concentran las industrias: no hay proletarios en el campo. El capitalismo *crea* el proletariado arrancando campesinos de su tierra y llevándolos hacia un medio artificial donde estarán sometidos a las exigencias y los ritmos de una nueva forma de trabajo cuyo salario les permitirá sólo sobrevivir. Reducido ya a ser un apéndice de la máquina, el proletario será alienado, despojado de todas sus cualidades innatas. Para el capitalista que compra su trabajo, se volverá un simple factor de producción de la misma manera que la máquina de la que se sirve. Será entonces doblemente desvalorizado: su trabajo le será comprado a bajo precio y todos sus talentos particulares negados, su capacidad de trabajo se fundirá en el anonimato general. Además, como el capitalismo debe producir la totalidad de sus condiciones de existencia, el proletario es, de todos los miembros de la sociedad, el que más depende del capital.

Sin embargo, es por estas razones que Marx llama al proletariado a un rol de sujeto revolucionario. Porque acumula en él todas las alienaciones y opresiones infligidas por el capitalismo, el proletariado será erigido en *sujeto histórico* de los nuevos tiempos: *la clase universal* cuyos intereses particulares corresponden a los intereses genéricos de todos los hombres presentes y por venir. Representante objetivo de los que nada tienen, el proletario debe encarnar la negación de esta condición. Cargado de todas las cadenas, tendrá que comprender que sólo tiene sus cadenas que perder.

Hace falta la formación de una clase que tenga cadenas absolutas, una clase de la sociedad burguesa que no pertenezca a esta sociedad burguesa, sino que sea su exacto contrario, la negación de todas sus caras. [...] Una clase que no esté en oposición con las consecuencias, sino en oposición con los principios de la sociedad moderna. Le hace falta necesariamente emanciparse de todas las categorías sociales, políticas, intelectuales, humanas [...]. Hace falta una clase

que sea la pérdida total del hombre y que no pueda reconquistarse a sí misma más que por la reconquista total del hombre¹⁷⁷.

La explotación y la deshumanización de los proletarios, Marx no las atribuye a la crueldad de los capitalistas, sino a un sistema, que ineluctablemente, produce al mismo tiempo la *pobreza industrial*, que es la pobreza que antecede de cerca a la miseria, y la *carne de trabajo* que es el proletariado.

3. AUGES DEL TRABAJO ASALARIADO, 1795-1975

Creando restaurar el espíritu de las mutualidades tradicionales, la corona inglesa tuvo la idea de distribuir pan a los pobres, o más bien de darles una ayuda mínima de sobrevivencia calculada sobre el precio del pan en su condado. Para tener derecho a ella, era necesario que los pobres regresaran a su lugar de nacimiento e inscribirse en la oficina de benevolencia parroquial. Esta última “ley sobre los pobres”, fue promulgada en 1795 e inmediatamente atacada por los que se volvieron los “pioneros de la tradición liberal”, es decir los primeros economistas modernos. En vez de socorrer al pobre, hay que transformarlo en un trabajador industrial, esta es la esencia de la propuesta crítica de los economistas. Para conseguirlo, se encerrará al pobre en una situación de no retorno: separar el trabajo de las otras actividades de la vida, es decir, desacreditar y destruir el trabajo vernáculo, acabar con todas las formas orgánicas de la existencia, “y reemplazarlas por un tipo de organización diferente, atomizado e individual¹⁷⁸.” Este proyecto de destrucción de modos tradicionales de producir y de subsistir ha sido presentado como la realización de un ideal de libertad en nombre del cual todas las organizaciones fundadas en el vecindario, el parentesco, las profesiones, las devociones religiosas, los trabajos en común debían ser liquidados como delitos contra la libertad individual. La no injerencia aclamada por los economistas liberales exige previamente esta intervención violenta. La imposición por la fuerza de la libertad económica debía acabar en la riqueza general que prometían las máquinas.

El resultado de más de un tercio de siglo de debates parlamentarios, controversias intelectuales y diatribas políticas fue la abrogación de esta “ley sobre los pobres”,

¹⁷⁷ Karl Marx, *Papiers posthumes*, ed. F.Mehring, citado por Jacques Ellul, *Changer de révolution. L'inéluctable proletariat*, op. cit., p. 117.

¹⁷⁸ Locke, cit., p. 220.

propuesta por el *Parliamentary Reform Bill* de 1832 y llevado a cabo en 1834. Todas las ayudas a los pobres fueron bruscamente suprimidas, el acta de residencia que les asignaban en su parroquia de origen fue rescindido igualmente. Entonces, se hizo visible una escisión social que ninguna sociedad anterior había conocido: un abismo –más profundo que el que separa al rey de sus súbditos, como lo dirá Harriet Martineau– *entre los trabajadores pobres pero decentes*, por un lado, y los *indigentes*, por otro, que Bentham destinará al *Poor House*, asilo de los pobres concebido sobre el modelo de una cárcel panóptica y de la que será el primero en sacar provecho. “La abolición de la ley de los pobres fue la verdadera acta de nacimiento de la clase obrera moderna, cuyos intereses inmediatos se destinaban a volverse la protectora de la sociedad contra los peligros intrínsecos de una civilización de la máquina¹⁷⁹.” El primer mercado de trabajo competitivo y el proletariado industrial nacieron, conjuntamente, el uno para el otro. Es relevante notar la coincidencia histórica de este doble acto de nacimiento con la construcción de la primera línea del ferrocarril –entre Manchester y Birmingham–, pronto instrumento privilegiado de la movilidad del proletariado en un mercado de trabajo nacional. Más importante todavía, aunque rebasa nuestro propósito, sería trazar la historia de la autoconciencia histórica del proletariado, de su constitución en clase hasta su desaparición, a finales del siglo XX. Es suficiente recordar que, en esta etapa de la construcción de un orden económico, el trabajo está en todos lados: define la gran ruptura entre las dos naciones, la de los ricos ociosos y la de los pobres obligados a trabajar, pero también el desgarramiento interno en la nación de los pobres entre los trabajadores y los desempleados; es el remedio al hambre para los que no tienen nada que ofrecer en el mercado más que a ellos mismos; explotado, es el origen de la acumulación del capital y del sobre-enriquecimiento de los ricos; es el motor de todas las transformaciones anunciadas por la máquina; alimenta, en fin, la esperanza de cambio y de revolución de las organizaciones de trabajadores.

El trabajo asalariado tras la segunda Guerra Mundial

Karl Polanyi ha descrito muy bien la dialéctica que lleva a los trabajadores si no exactamente a hacer coincidir sus intereses de clase con los intereses genéricos de la humanidad, como lo quería Marx, al menos a humanizar la civilización de la máquina.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 142.

Casi dos siglos después de su inicio, las sociedades ricas de las laderas del Atlántico Norte pensaban haber acabado con el espectro de la pobreza. Durante los gloriosos treinta, es decir desde la Segunda Guerra Mundial hasta 1975, la economía de los países ricos, incluyendo a Francia, no dejó de crecer. Esto permite asalariar a las mujeres en gran número, reducir las horas de trabajo a la vez que aumentar salarios y prestaciones, generalizar las vacaciones pagadas y los seguros de enfermedad. Pero esto implicaba también cambios menos visibles pero no menos profundos: el artesanado local fue poco a poco aplastado por la importación de bienes industriales, las pequeñas industrias fueron hechas pedazos y sus actores absorbidos por nuevos tipos de trabajos asalariados. La configuración de los países tocados por la ola de abundancia fue transformada en su totalidad: mutación irreversible del territorio, transformación de la relación entre ciudad y lo que fue el campo y que se parece ahora a una periferia generalizada, alteración de las relaciones entre metrópolis y las otras ciudades, formación de grandes grupos económicos financieros dotados de poderes de decisión superiores a los de los ciudadanos, división taylorista de las tareas entre países antes autárquicos, aplicación de la racionalidad industrial en el sector de los servicios¹⁸⁰. Algunas metrópolis se volvieron motores predominantes de la economía mientras que los territorios de los países atrasados sólo eran capaces de atraer ingresos provenientes del sector público: “el enriquecimiento o el declive no sancionaba más que marginalmente la eficacia productiva de los territorios¹⁸¹.” Qué importa, decían, mientras estas mutaciones creen empleo todo va bien. *Empleo* seguía siendo una palabra mágica, su crecimiento a toda costa, el programa de todos los políticos y la base de todas sus promesas. Así está la narración de origen, extremadamente resumida, de la sociedad económica liberal, que también fue una sociedad del trabajo.

4. EL CREPÚSCULO DEL TRABAJO

La narración final sería la del declive de la sociedad del trabajo a partir de 1975 o 1980. ¿Existían en esa época señales del fin del orden que empezaba a tomar forma hacia 1795? ¿El movimiento global de mejora que había caracterizado los últimos treinta años empezaba a dar señales de cansancio? ¿Es imaginable que una revolución drástica pero

¹⁸⁰ Ver Laurent Davezies y Pierre Veltz, “Les metamorphoses du territoire: nouvelles mobilités, nouvelles inégalités, en Pierre Rosanvallon y Thierry Pech (éd.), *La Nouvelle Critique Sociale*, Paris, Seuil, 2006.

¹⁸¹ Laurent Davezies y Pierre Veltz, *ibid.*

sin teoría ni ideología, sin anuncio previo ni comentarios, estaba desarrollándose por una concatenación de hechos consumados pequeños y grandes? Como no se atrevía a decir su nombre y no nos atrevíamos a nombrarla, esta nueva revolución de los ricos contra los pobres se disimulaba bajo el espectáculo de un mundo desaparecido que no nos atrevíamos a reconocer como tal y que se perpetuaba por medio de políticas artificiosas. Hacia 1980, la imagen del pobre empezó a reaparecer en los debates¹⁸². Pero *empleo* seguía siendo la palabra mágica que mandaba sobre los votos de los ciudadanos. Millones de destinos iban a ser destruidos, aniquilados por este anacronismo y por las estratagemas destinadas a mantener en pie el simulacro de un orden inexistente. Los buscadores de un *empleo* que disminuía, eran cada vez más condenados a vivir “a la antigua” en una especie de juego con luz y sonido mantenido con grandes costos, en una retrospectiva espectacular aunque sin relación con el presente. Encerrados en temporalidades asincrónicas, segregados a espacios sociales heterotípicos, incapaces de darse cuenta de la amplitud de una metamorfosis cuyo totalitarismo era negado, los participantes de este espectáculo parecían hacer todo lo posible por no saber y disimular hasta los instrumentos del disimulo. La cohesión de su encierro había estado basada en su declive, su vergüenza, su terror frío frente a una lógica caducada, a la espera de lo que ya no regresará más, pero cuyos vestigios les cerraban el horizonte. Empujados a un *impasse* que habían tomado por una vía real, estaban a merced de lo que les prometía la restauración de las viejas lunas. Librados sin medios de defensa conceptuales y prácticos a una totalidad coercitiva, cuyo surgimiento brusco, imprevisto, indescifrable, les dejaba atónitos, estaban como suspendidos entre dos eras, una, pasada sin retorno, de explotación, de plusvalía, ahora acabadas y, la otra, un vacío en el que no eran nada, extranjeros en lo que fue su ciudad, su barrio, su pueblo. Ciertamente, hubo épocas de angustia más dolorosa, miserias más ásperas, atrocidades más inenarrables, nuevos órdenes de crueldad más ostentosa; pero ninguna fue tan fría, generalizada y drásticamente peligrosa como ésta. ¿Cuándo, actores a pesar nuestro de este show grotesco, tomaremos conciencia de que cada nuevo giro de tuerca que nos hacen ver como un ajuste coyuntural es un paso hacia una transformación deliberada de la condición humana? Que no hay crisis sino voluntad de mutación.

¹⁸² Martin Hirsch, “Les formes modernes de la pauvreté » en *la Nouvelle critique sociale*, *op. cit.* p. 71-87.

Según Viviane Forrester esta mutación, que pasa falsamente por una crisis coyuntural, ha sido expuesta a plena luz del día después de ser instaurada. Supo prevenir y paralizar, con anterioridad, cualquier reacción contra ella.

Travestido bajo la forma universal del empleo, el trabajo fue durante dos siglos el cimiento de la civilización occidental. El empleo asegurado –el “derecho al empleo”– se ha transformado en vestigio, detrás de las promesas vacías de reducción del desempleo.

La supresión de empleos se vuelve una forma de gestión cada vez más en boga, la variable de ajuste más segura, una fuente de economía prioritaria, un agente esencial de ganancia¹⁸³.

Como el hambre según Bentham, el desempleo se ha vuelto permanente, endémico y reprimible, y todos los economistas y la mayor parte de los políticos lo saben. Las políticas de empleo, callejones sin salida paralizantes, vías muertas devastadoras, se han vuelto impedimentos para los trabajadores desempleados para buscar otros caminos y entender las razones profundas de lo que les pasa. La tendencia *fuera del trabajo* tiene incluso sus contracorrientes de penas y peligros nuevos¹⁸⁴.

El cambio radical, fundamental. El orden anterior descansaba sobre la explotación de seres vivos. Sus ferrocarriles, sus fábricas, sus caminos, sus rutas requerían de cantidades faraónicas de trabajo humano. La ferocidad social estaba limitada por la necesidad de los poderosos de trabajadores con buena salud. La imperiosa necesidad de explotar el trabajo para acumular capital aplastaba a los trabajadores explotados pero seguía siendo su última garantía. Esta garantía ya no existe. Hay que ser críticos con los slogans subyacentes en las medidas económicas en voga: disminución de los impuestos fiscales, reducción del gasto público y de las garantías sociales, compresión de la economía social, flexibilización del trabajo, libertad de despido prácticamente sin

¹⁸³ Viviane Forrester, *loc. cit.*, p. 102.

¹⁸⁴ Ver Philippe Askenazy, “Conditions de travail : L’impact des nouvelles formes de pénibilité”, en Pierre Rosanvallon y Thierry Pech (Ed.), *La nouvelle critique sociale, op. cit.*, p. 37-45. En el plano de lo penoso del trabajo, los cambios analizados no son mejoras. Por ejemplo: mientras los oficios tradicionalmente penosos no han desaparecido todos, aparecen nuevos oficios particularmente duros, como la separación de las basuras del hogar (p. 39); cada vez más trabajadores son expuestos a riesgos considerables; a menudo aumenta el estancamiento (p. 39); nuevas restricciones organizacionales aumentan la incertidumbre del trabajo (como el principio de *just in time*).

control, eliminación del salario mínimo. Ya no es la abundancia de la oferta de la mano de obra que baja los precios del trabajo, es su utilidad decreciente y la reducción progresiva de la oferta de empleo. Es el descubrimiento del tándem economía-técnica que instrumentos muchas veces menos “caros”, más “fiables” y más “productivos” pueden ahora tomar el lugar de trabajadores siempre insatisfechos y reivindicativos. Contrariamente a lo que se produjo en las crisis pasadas, esta escasez del empleo es endémica e irreversible. Después de la revocación de la “ley de los pobres”, el miedo del hambre conducía a los pobres hacia el trabajo necesario para la acumulación del capital. Hoy los trabajadores son cada vez más superfluos, ya no pueden nutrir la esperanza de que el trabajo les vuelva libres. Pero hace poco todavía, nadie imaginaba que la liberación de la carga del trabajo sería una catástrofe, ni que se iba a producir como un fenómeno clandestino. ¿Quién hubiera imaginado que un mundo capaz de funcionar sin el sudor de tantas frentes iba a ser tan rápidamente recuperado por un reordenamiento social que empujaría a los trabajadores ya no a ser explotados, sino a ser excluidos del trabajo, y que la disminución de la necesidad del trabajo conllevaría no una capacidad creciente de “apreciar, asumir y celebrar su estado de ser vivo”, sino una coerción también creciente, agravada, de humillaciones, de privaciones, de carencias y, sobre todo, de más servidumbre?

Sólo la apropiación del tiempo libre volvería a los trabajadores desempleados libres, pero les resulta imposible por los rituales que el desempleo impone a los desempleados. El trabajo hubiera podido disminuir sin que el empleo escasee. Los trabajadores, más que entrar en competencia por las horas de trabajo realmente ofrecidas, hubieran podido ponerse de acuerdo sobre compartir las horas desempleadas y hacer de ellas horas libres productivas¹⁸⁵. Una disminución gradual y concertada del trabajo para todos hubiera podido desembocar en una nueva arquitectura social de libertades¹⁸⁶.

La externalización del trabajo del norte al sur, del centro a la periferia en Asia (China, India, Filipinas...), en América Latina (Brasil, México), en Europa del Este, no invalida nuestro análisis: tarde o temprano, los países emergentes estarán confrontados a los problemas del declive del trabajo asalariado¹⁸⁷.

¹⁸⁵ Iván Illich, *Desempleo creador*, en *Obras reunidas*, México, FCE, 2005, vol I, pp. 481-530.

¹⁸⁶ Ver ADRET, *Travailler deux heures par jour*, Paris, Seuil 1979.

¹⁸⁷ Naomi Klein, *No logo*, Arles, Babel, 2002.

VIII

La potencia según Spinoza

La verdadera virtud no es otra cosa que vivir bajo el único comportamiento de la Razón; y, por consiguiente, que la impotencia consiste en que el hombre se deja conducir por las cosas externas a él, y está determinado por ellas a hacer lo que pide la constitución común de las cosas externas, y no lo que pide su propia naturaleza, considerada en sí misma.

SPINOZA¹⁸⁸

La única verdad que Spinoza toma prestada de su tiempo, conservándole su pureza, es la exigencia revolucionaria del mundo. La conserva intacta. Conserva de ella la potencia.

ANTONIO NEGRI¹⁸⁹

¹⁸⁸ *Ethique*, IV, propuesta 38, scolie I, Paris, Galimard, « Folio », 2005, p. 302.

¹⁸⁹ Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage*, Paris, éditions Amsterdam, 2007, p. 281.

Hijo de una familia judía acomodada, Spinoza comprendió desde su juventud que lo que, en otros tiempos, en otros lugares, Rumi había llamado “las riquezas muertas”, no hacía más que empobrecer el espíritu. Se lanzó muy temprano a la búsqueda de la más grande de las riquezas que es el conocimiento y la simplicidad feliz, y descubrió que cierta pobreza voluntaria era una condición para ello. Sin embargo, no se interesó jamás en lo que los medios burgueses de su tiempo empezaron a llamar “la cuestión de la pobreza”. La única gran dicotomía digna de su atención no fue la que separa los *ricos* de los *pobres*, sino la que separa el mundo de la Alegría del de la Tristeza. Su gran contribución a una ética de carácter universal fue el descubrimiento del lazo indisoluble entre dos cosas aparentemente opuestas: el Deseo y la Razón. Realizar este lazo, escuchar simultáneamente la voz del Deseo y la de la Razón, es en sí actualizar su esencia divina. Todo lo que haga el ser que actualice esta esencia en sí misma será *bueno y útil* no sólo para sí mismo sino también para su prójimo. Y tendrá, por añadidura, acceso al mundo de la alegría. Por el contrario, el ser que no comprende que los afectos nacidos de sus relaciones múltiples con el mundo exterior pueden introducir en sus deseos perturbaciones capaces de comprometer la unidad del Deseo y de la Razón, pierde de esta manera la visión de lo que es bueno y útil para sí. Y esta pérdida le conducirá inevitablemente al mundo de la Tristeza. En cuanto a la condición de la gente que vive en lo que las buenas almas de su tiempo llamaban ya “la pobreza”, asimilaba tan poco esta condición a la Tristeza que nunca habló de ella como de un mal que hubiera que tratar. Sin embargo, su visión límpida de esta “Substancia” *sui causa* que llamó *Deus sive Natura* y por la que alimentó un “amor intelectual” sin fin, así como su modo de vida simple y pobre, constituye en sí una fuente de luz para inspirar a quien quiera comprender las diferentes dimensiones de la pobreza y de su potencia. “Solamente quería inspirar, despertar, hacer ver¹⁹⁰,” apunta Deleuze. Y “en toda su manera de vivir, como de pensar, dibujaba una imagen de la vida positiva, afirmativa, en contra de los simulacros de los que los hombres se contentan¹⁹¹.”

Más de un lector nos concederá que los méritos de Spinoza no eran pocos y, que sus cualidades morales e intelectuales lo destinaban a algún Panteón de los Grandes Hombres. Spinoza, como en su tiempo Gandhi, puede ayudarnos a explorar otras

¹⁹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003, p. 24.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 21.

maneras de pensar y actuar hacia las multitudes de *potencias singulares* que las fuerzas y las leyes del mercado empujan cada vez más a la miseria.

El pensamiento de Spinoza sigue siendo excepcionalmente vivo y, en el verdadero sentido de la palabra, *actual*. En verdad, parece que el curso de tres siglos de historia humana lo ha vuelto más que nunca apto para iluminarnos sobre las razones profundas de las aporías que nos paralizan a menudo en nuestro deseo de pensar y de actuar de otra manera.

La corta vida de Spinoza fue un ejemplo sobrecogedor de alguien que supo darse enteramente a la adquisición de lo que él llamaba las *ideas adecuadas* para conocer el mundo *tal y como es* con el fin de liberarse de cualquier forma de servilismo para adquirir una libertad que, para él, quedaba arraigada en la Necesidad.

Inspirándonos de Deleuze, mostraremos lo mucho que su filosofía sigue siendo eminentemente “práctica¹⁹²,” en la medida en que parte del reconocimiento del *Deseo* como la base de cualquier acción sobre uno mismo y sobre el mundo, así como de la necesidad ética –si queremos evitar las ilusiones autodestructivas nacidas de las ideas inadecuadas– de respetar las relaciones indisociables que el *Deseo* debe mantener con la *Razón*. Y como si viviera con nosotros, Spinoza inspiraría a los “pobres” y sus amigos a crear sociedades de otro tipo: sociedades basadas en el libre despliegue de la potencia (o potencialidad) de todos los miembros en el respeto de su perfecta singularidad.

1. LAS ALEGRÍAS DE UNA POBREZA LIBREMENTE ELEGIDA

Baruch Spinoza hubiera podido *tenerlo* todo: dinero, éxito social y carrera distinguida. Eligió *ser*. Nacido rico, dotado para el comercio, filósofo reconocido a los treinta y cinco años, rechazó sucesivamente someterse al dinero, al éxito en los negocios y a los honores académicos para guardar su libertad en vista del único tipo de riqueza que le interesaba, la riqueza de ser. Escogió la única riqueza que importaba a sus ojos: ese talento que, como los lentes que tallaba para ganar su vida, que limpiaba sin cesar, ese “tercer ojo” por el que buscaba “ver la vida por encima de sus apariencias, las pasiones y las riquezas muertas. Y limpiar este tipo de órgano óptico no requería menos que las

¹⁹² El libro de Gilles Deleuze que acabo de citar, así como sus cursos en Vincennes accesibles en la web, siguen siendo una referencia ineludible al respecto.

virtudes de humildad, pobreza, castidad y de frugalidad, no como faltas mutilantes, sino al contrario como potencias que se casan con la vida y la penetran¹⁹³.”

El filósofo hace suyas virtudes ascetas –humildad, pobreza, castidad– para hacerlas servir a fines totalmente particulares, inauditos, muy poco ascéticos en verdad. Hace de ellas la expresión de su singularidad. En él, no son fines morales, ni medios religiosos para otra vida, sino más bien “efectos” de la filosofía misma [...]¹⁹⁴.

Spinoza no se reconocía entonces en ninguna de estas faltas o precariedades que permiten a los expertos modernos otorgar el título de pobre. Sin que nunca hiciera alarde de ello, era un perfecto ejemplo del arquetipo de pobre en el alma¹⁹⁵. Sin embargo, esta elección de la pobreza no partía de una decisión moral y menos aún de la ilusión de poder servir de ejemplo para los demás. Más bien estaba dictada por una profunda necesidad ética que definía a la vez el alcance y los límites de su libertad, así como los de su *potentia* (potencia de actuar, distinta de la *potestas* o poder). Contrariamente a un imperativo moral, lo que supone un principio exterior, una necesidad ética parte del interior y la frase que puede expresarla mejor es la pronunciada por el matemático, perteneciente a la resistencia francesa, Jean Cavallès, en el momento de su detención por parte de los alemanes; “no puedo hacer de otra manera”.

Una vida simple y pobre, pero virtuosa, subversiva y feliz

¿Qué eventos marcaron la vida modesta de este hombre de virtud que sólo vivió hasta los 46 años y no dejó de buscar, comprender y testimoniar violencias y bestialidades humanas de su tiempo en un país que, sin embargo, era entonces uno de los faros de la civilización occidental?

Baruch Spinoza nació en 1632 en Amsterdam, la ciudad-refugio, el *makkom*¹⁹⁶ de los perseguidos cuyo nombre íntimo es, todavía hoy en día, *Mokum*. Entre 1639 y 1650, estudia hebreo en la escuela rabínica de la ciudad. En 1647, es testigo de la flagelación

¹⁹³ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 23-24.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, op. cit., p. 314.

¹⁹⁶ La palabra hebrea *makkom* –vocablo cuya forma árabe es *makkam*– significa el lugar en el que la palabra de Dios es pronunciada, el refugio o, en hebreo moderno, el lugar o el espacio.

pública de Uriel da Costa. El choque que sintió fue agravado por la noticia del suicidio de da Costa después de la flagelación. Entre 1646 y 1650, trabaja en el comercio de su padre y resulta ser un gran hombre de negocios. Secretamente, empieza a leer a Descartes.

Eventos significativos de la vida adulta de Spinoza

1650, muerte del *stathouder* Guillermo III de Orange y corta era “democrática” durante la cual la aristocracia burguesa gobernó.

A partir de 1652, Spinoza frecuenta los cursos del libre pensador y ex jesuita Franciscus Van den Enden.

1653, Jan de Witt se vuelve *pensionista*, título de primer magistrado de la ciudad, después *gran pensionista* es decir secretario de Estado de los estados generales.

1656, un incidente menor se transforma en un drama: Spinoza es interrogado por los dignatarios de la Sinagoga por haber levantado, frente a sus camaradas de estudio, preguntas juzgadas heréticas, tanto por la Sinagoga como por la Iglesia. Invitado a retractarse y a hacer penitencia, el cuestionador inoportuno reincide. Pagará este acto de valentía y de lucidez con su excomunión: oficialmente, por haberse negado a hacer penitencia¹⁹⁷. Lejos de someterse, redacta una *Apología para justificar mi salida de la Sinagoga*. Un correligionario fanático intentó entonces apuñalarlo.

De 1656 a 1660, varios actos bárbaros permiten al joven peregrino entrever algunas de las peripecias del camino de la Verdad y el Amor. Su respuesta consiste, en cada ocasión, en perseguir el camino que había elegido con cada vez mayor claridad pero también mayor precaución. *Cauto*, “con prudencia y astucia”, se volvió entonces su divisa o más bien su principio de conocimiento y de acción subversiva por la defensa de la inteligencia. Escoge definitivamente la talla de instrumentos ópticos y el pulido de los lentes para asegurar su autonomía material. Aprende también a dibujar. Se instala

¹⁹⁷ Los términos ultrajantemente insultantes de esta excomunión revelan un aspecto de las dificultades que podía entonces encontrar en su propio medio, un espíritu libre como Spinoza, en la defensa de sus convicciones. Veamos algunos extractos de este documento infame: “con ayuda del juicio de los santos y de los ángeles, excluimos, cazamos, maldecimos y execramos a Baruch de Spinoza. [...] Que sea maldito el día, [...], la noche [...] durante su sueño y durante su vigilia [...]. Que su nombre sea borrado de este mundo y para siempre [...] que nadie se le aproxime a menos de cuatro codos [...] y que nadie lea ninguno de sus escritos”.

entonces en una periferia de Ámsterdam llamada Rijnsburg, donde su tiempo va a ser compartido entre el pulido y la talla de lentes y la escritura.

1661, redacción del *Tratado de la reforma del entendimiento* que abre una especie de itinerario espiritual centrado en la denuncia de la riqueza.

1663, se instala en Voorburg, en la periferia de la Haya. Renuncia a la sucesión y a la herencia de su padre.

1665, inicio de la redacción del *Tratado teológico-político* donde Spinoza aborda directamente las cuestiones que le preocupan, tales como: “¿Por qué los hombres luchan por preservar su esclavitud más que su libertad?”, “¿Por qué es tan difícil no sólo conquistar sino soportar la libertad?”, “¿Por qué una religión que se dice de Amor y de Alegría inspira la guerra, la intolerancia, la malevolencia, el odio, la tristeza y la muerte?”

1670, publicación anónima del *Tratado* en una falsa edición alemana. A pesar de sus relaciones mundanas, Spinoza termina siempre por elegir la “pobreza” y la “soledad” porque, para él, esto forma parte de la disciplina del filósofo.

1672, asesinato de Jan De Witt y de su hermano. El partido de los sucesores de Guillermo de Orange vuelve a tomar el poder. La situación se vuelve cada vez menos sostenible para él.

1673, invitación del elector del “Palatinat” para ir a enseñar filosofía en Heidelberg, seguida de una oferta de pensión por parte de Luis XIV, que le propone ser docente en Francia. A pesar de todas las dificultades de su situación, éste declina tanto la una como la otra. Debe resignarse a la idea de que no podrá jamás ver la publicación de la *Ética*, que acaba de terminar. Pese a todo, Roland Caillois nos recuerda, “conserva su alegría y se ríe de los espectáculos del mundo. Es porque ha alcanzado esa región extraña donde el alma se interesa por todo porque no se ha atado a nada¹⁹⁸.”

20 de febrero de 1677, última velada de Spinoza con sus amigos, entre ellos su médico Louis Meyer a quien entrega el manuscrito de la *Ética* solicitándole que lo publique sin el nombre del autor. Muere al día siguiente en la tarde.

¹⁹⁸ Spinoza, *Ethique*, Paris, Gallimard, p. 14.

2. ACTUALIDAD FILOSÓFICA DE SPINOZA

Una filosofía práctica

Como bien dice Gilles Deleuze, este “más filósofo de los filósofos” era también un “filósofo práctico”, algo que “parece haber sido realizado sólo por él”. Siguiendo siempre a Deleuze, lo realizó porque era “un filósofo que disponía de un aparato conceptual extremadamente avanzado, sistemático y sabio”, siendo a la vez “el objeto en el más alto nivel de un encuentro inmediato y sin preparación, como un no filósofo o alguien desprovisto de toda cultura, pueden recibir de ello una iluminación súbita, un rayo¹⁹⁹.” Él que, para preservar su libertad de pensamiento, tenía una gran necesidad de soledad, no dudaba en realizar todos los encuentros que podían ayudarlo en comprender la sociedad. En este sentido, frecuentaba con predilección los medios democráticos y liberales. Y cuanto más avanzaba en su búsqueda del conocimiento de los seres, más se sentía abrumado por cuestiones cuyas respuestas tomaban mucho tiempo en madurar. Ciertamente, llegaba a preguntarse si sus encuentros no comprometían su libertad de pensamiento.

“Mientras el pensamiento es libre, y por ende, vital, –se contestaba–, nada está comprometido; [es] cuando deja de serlo [que] todas las otras opresiones son posibles²⁰⁰.” Este pensador político no ciudadano, no participó jamás directamente en política, sino que se quedaba al acecho. A veces, algunos afectos externos amenazaban con perturbar su alegría interior y le ocurrió incluso dejarse llevar por *pasiones activas*. Un periodista moderno diría que se *comprometió*, actitud poco extendida entre los filósofos de su tiempo. Cuando sus amigos, los hermanos De Witt, fueron asesinados, Spinoza no dudó en lanzarse a la lucha cotidiana, yendo incluso hasta la redacción de un panfleto con lenguaje muy violento, *Ultimi Barbarorum*. Como lo escribe Roland Caillois, “Después de haber rozado el puñal de un fanático, quien proclamaba que el bien supremo es ver con los ojos del espíritu, arriesgaba de nuevo la vida por atestiguar en favor de la verdad²⁰¹.”

Pero, en medio de las peripecias más violentas, algo hacía regresar a Spinoza siempre a las aguas profundas y tranquilas de la sabiduría filosófica: era su pasión

¹⁹⁹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 174.

²⁰⁰ *Ibid*, p. 10.

²⁰¹ Prefacio de Roland Caillois, *en Spinoza, Ethique*, ed. citada, p. 13.

comprender y conocer bien las cosas –no sólo en los efectos sino también por sus causas– y su deseo de acceder a las *ideas adecuadas* que le permitirían encontrar las respuestas justas a las preguntas que se volvían cada vez más preocupantes para él. “¿Por qué la gente es tan profundamente irracional, cuando sólo la Razón puede ayudarles a conocer las pasiones felices?” o en plano más práctico: “¿A qué se debe el fracaso de la democracia?”, “¿Es posible hacer de la multitud una colectividad de hombres libres en vez de una concentración de esclavos?” Estas eran las preguntas “puntuales”, prácticas, que fueron a menudo para él la ocasión de ir más allá en la búsqueda de causas primeras, y de substituir con causas de naturaleza más profunda a las que había entonces en la filosofía de su tiempo. Lo que más importaba para él era dirigir sus afecciones y sus pasiones en un sentido que aumentara su potencia de actuar, de conocer así sus propios límites y por ahí alcanzar a combinar la fuerza de la Razón con las pasiones felices. Veía en ello la única combinación capaz de protegernos de los fantasmas de la superstición y de las mistificaciones del tirano.

Pasemos rápidamente revista a algunos conceptos clave de la filosofía spinoziana:

Las ideas adecuadas

Se trata de un concepto central de la filosofía y, diríamos hoy, de la teoría del conocimiento de Spinoza. Un cierto modernismo nos ha habituado al enfoque atomístico que descompone un objeto aislado del resto de sus componentes primeros o “átomos” y construye un modelo. La metodología de Spinoza es diferente: parte de interrogaciones con respecto a la adecuación de las ideas con la *realidad*. Y conocer es entrar en una relación recíproca con la realidad. Es a partir de ahí que Spinoza escribe: “No somos nosotros los que afirmamos o negamos nunca jamás una cosa, sino que es ella misma la que nos afirma o niega alguna cosa de ella misma²⁰².”

El conocimiento es una relación *activa* entre el conocedor y lo conocido, y Spinoza va mucho más lejos que las ideas generales de su época sobre el conocimiento. Para él, la *idea adecuada* de una cosa está conforme con la idea que Dios – o la Substancia que es la Realidad–, se hace de esta cosa. Al *contrario*, una *idea inadecuada* es un producto de nuestra imaginación que nos hace ver las cosas a través del prisma de los afectos que nos vienen del exterior, de lo que Spinoza llamó las partes extensivas de nuestra relación

²⁰² Spinoza, *Court traité* II, 16, 5, citado por Deleuze, *op. cit.*, p.79.

con el mundo. Una *idea inadecuada* no tiene un anclaje sólido ni en la Substancia, ni en Dios, ni en la Naturaleza. La mayor parte, si no la casi-totalidad de las ideas que nos hacemos de la Realidad, permanecen *inadecuadas* en tanto que los deseos revelados a nuestra razón nos hacen doblemente ciegos, primero impidiéndonos ver las cosas adecuadamente, y después, haciéndonos incapaces de aprehender el prisma que las deforma y, por ello, de comprender la naturaleza de nuestra ceguera.

Los tres niveles de conocimiento

Comprender cómo las ideas pueden ser adecuadas a la realidad –y cómo éstas pueden volverse más adecuadas para una disciplina o *askêsis* de los sentidos y de los deseos– requiere considerar tres tipos de conocimientos:

1. El tipo correspondiente al nivel de signos equívocos

Las cosas se nos dan primero por signos equívocos que parecen envolverlos y se combinan con pasiones.

Este primer tipo expresa las condiciones naturales de nuestra existencia en tanto que no tenemos ideas adecuadas; está constituido por encadenamiento de ideas inadecuadas y de afectos-pasiones que nacen de ello²⁰³.

2. El nivel de las nociones comunes

El concepto spinoziano de las nociones comunes tiene un lugar central en la teoría de las ideas adecuadas. Las nociones comunes no son así llamadas porque sean comunes a todos los espíritus, sino porque representan algo común a los cuerpos que se encuentran²⁰⁴. Insistamos en este punto esencial: las nociones comunes nacen del encuentro con los cuerpos que entran en relación de conveniencia con el nuestro y las pasiones felices que nacen de ello y que aumentan nuestra potencia de actuar. Son una incitación a formar ideas adecuadas de lo que es común entre estos cuerpos y el nuestro. Las nociones comunes son “combinables”, nacen de la reflexión sobre los encuentros reales y las afecciones que éstos causan. “Cuando las relaciones correspondientes a dos cuerpos se componen, los dos cuerpos forman un conjunto de potencia superior²⁰⁵.” Esta

²⁰³ Deleuze, *op. cit.*, p. 80.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 126.

²⁰⁵ *Ibid.*

potencia superior es una armonía, una consonancia, una conveniencia acrecentada por el encuentro de los cuerpos. Es el conocimiento de las nociones comunes que conduce a las ideas adecuadas, y estas permiten comprender el interior de las conveniencias y las inconveniencias de los encuentros. “Las nociones comunes son necesariamente ideas adecuadas: en efecto, representan una unidad de composición, son tanto en la parte como en el todo y no pueden ser concebidas más que adecuadamente²⁰⁶.”

3. Tercer tipo de conocimiento: la idea de Dios

Si la revolución copernicana había destruido los fundamentos del dogma según el cual todo giraba en torno a la tierra, lo que implicaba la idea de que el hombre sólo era el centro de las preocupaciones de Dios, la revolución spinoziana fue mucho más lejos. El Dios que había sido revelado por los profetas de las tres grandes religiones monoteístas dejó, para él, de “reinar” como dueño y señor absoluto de sus “criaturas” para convertirse en un Dios más próximo, menos mítico, immanente y más presente en el aquí y ahora de su vida. Spinoza rechaza así antropomorfizar la Substancia *sui causa* que es su Dios, bajo la forma de un emperador todo poderoso o de juez supremo que buscara reinar sobre el mundo como el dueño absoluto. Más bien, la Substancia única que llamará Dios-o-Naturaleza (*Deus sive Natura*) no será para él más que un sinónimo de la Realidad: “la Realidad misma y nada más que la Realidad: lo que es verdad²⁰⁷.” Este Dios desmitificado no es ni aquel de los ateos “jactanciosos” que, según dice Roland Callois, “niegan a Dios sin pensarlo” siendo “los convertidos del mañana²⁰⁸,” ni aquel de los sacerdotes que lo usan para mantener su poder sobre los corazones desesperados. No es tampoco ese Superman cósmico, en un sentido indigno de un verdadero “Dios”, que parece no tener nada más importante que hacer que castigar a los pecadores que le habrían desobedecido y recompensar en el otro mundo a aquellos que le habrían ayudado en su lucha contra Lucifer, este “portador de luz” rebelde que había sido su arcángel preferido.

²⁰⁶ Spinoza, *Court Traité*, II, 38,39, citado por Deleuze, *op. cit.*, p. 127.

²⁰⁷ Roland Callois, en Spinoza, *Ethique*, ed. Citada, p. 15. Es significativo que Gandhi, perteneciendo a raíces culturales totalmente diferentes, haya dicho más de 300 años después: “yo no sé si ¡Dios es Verdad, o si la Verdad es Dios!”

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 17.

El Dios que descubre Spinoza no es nada de todo eso. Es una Substancia²⁰⁹ absolutamente infinita que es también la causa inmanente, “es decir, esta causa extraña de modo tal que no sólo se queda en sí para producir sino que además lo que produce se queda en ella²¹⁰.”

Para Deleuze, se trata de una “revolución conceptual extraordinaria” en diferentes planos, en particular la introducción de “un cierto modo de vida, vivir en un plano fijo”, un plano de la inmanencia. El sujeto humano se encuentra así liberado de toda superstición o “moral” que le sería prescrita o impuesta desde “fuera” o “arriba”. Podría así dotarse con autonomía de herramientas cuya propia *potentia* podría tener necesidad para tender hacia sus límites y por consiguiente, permitir al sujeto conocer una vida de alegría. Según dice Alexandre Matheron,

todo lo que era atribuido a Dios es ahora investido en las mismas cosas; ya no es Dios quien produce las cosas en la superficie de sí mismo, sino que son las cosas las que se vuelven autoproductivas, al menos parcialmente, y productivas de efectos en el marco de las estructuras que definen los límites de su autoproduktividad²¹¹.

Por una ética endógena

Para Spinoza, es la ética que corresponde a los devenires singulares de todo individuo social que debe reemplazar y salvar la moral de la prisión disciplinar e inmoral de la triada “tirano-sacerdote-esclavo” en la cual los fomentadores de la buena y la mala conciencia buscan domesticarla. La moral procede, en efecto, de juicios según los valores que provienen de un afuera. Esta es principalmente un sistema de juicios que, desde un afuera programado, busca regular, e incluso si fuera menester, reprimir los juegos imprevisibles de la inmanencia. Juzga en función de una construcción abstracta del Bien y del Mal. Es lo contrario de la ética que parte del conocimiento y del reconocimiento de las diferencias cualitativas entre las singularidades propias de los modos de existencia. Comprende lo que es bueno o malo para cada ser humano en su

²⁰⁹ Contrariamente a Descartes para el que existían diferentes tipos de Substancias, en particular una propia a la esencia de Dios, y una substancia humana y pensante, Spinoza considera que sólo Dios es una substancia ya que es el único ser que no necesita de nada más que a sí mismo para existir.

²¹⁰ Extracto del curso de Deleuze en Vincennes del 25 de noviembre de 1980.

²¹¹ Citado por Antonio Negri, *op. cit.*, p. 22.

perfecta singularidad. Lo bueno es entonces un asunto de “conveniencia”, de “composición”, de armonía, de *potentia*. Ni la alegría ni la felicidad hacen alusión a un ideal abstracto, están más bien constituidas por actos y estados propios de cada quien.

La potentia o el poder (de actuar)

“La potencia (*potentia*) del hombre, en tanto que se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia infinita de Dios o de la Naturaleza²¹².” La metodología de Spinoza está basada en un descubrimiento a la vez simple y revolucionario, según el cual todo lo que la Substancia *sui causa* llamada Dios o Naturaleza (o simplemente Realidad) ha producido y continua “autoproduciendo”, es perfecto, en el sentido de que la esencia de cualquier cosa es a fin de cuentas el atributo de Dios, y conforme a la idea que de él se hace. Una cosa o un individuo puede no gustarme o no parecerme perfecto, porque estas relaciones no me convienen. Esto no impide que su esencia sea la mía, pese a lo diferentes y eventualmente poco compatibles que sean entre ellas, permanecen cada una perfectas en su singularidad y por el lugar que tienen en el conjunto de la Naturaleza.

Además, todo individuo constituye una potencia en la medida en que es un modo finito y específico de la potencia infinita de Dios o de la Naturaleza²¹³. Para Spinoza, esta potencia o *potentia* no tiene nada que ver con lo que llamamos poder. A toda *potentia* como esencia corresponde, sin embargo, una *potestas* o poder de estar afectado por todo tipo de factores que provienen de una infinidad de fuentes diferentes.

El conatus

Cuando un modo de ser pasa a existir (dicho de otra manera más simple, cuando “el hombre viene al mundo”), una infinidad de “partes extensivas” están destinadas por el afuera a entrar en una relación particular con él, relación que corresponde entonces a su esencia o grado de potencia. Es en esta fase que la esencia de todo ser “que viene al mundo” está ella misma determinada como *conatus*, palabra que puede significar deseo, esfuerzo, apetito –o apetencia– de vivir y de perseverar en la existencia. El *conatus* es por consecuencia la fuerza viva principal de cualquier individuo en su deseo de

²¹² *Ethique*, IV, cap. 4, ed. Citada, p. 4.

²¹³ *Ibid.*

aumentar su potencia hasta sus límites naturales. Pero al mismo tiempo, por el hecho de que el *conatus* tiende a mantener y a abrir al máximo la aptitud a ser afectado por otros modos existentes, esta aptitud está constantemente expuesta a afecciones o afectos producidos desde el exterior, lo que se traduce por pasiones o “imaginaciones” que, según los casos, tienden ya sea a disminuir ya sea a aumentar la potencia del ser. El deseo que nace del verdadero conocimiento de lo bueno y de lo malo se ve así, frecuentemente, contrariado o apagado por deseos nacidos de ideas inadecuadas de todo tipo, particularmente cuando causas que provienen del afuera modifican sus facultades de reconocer lo que es bueno y útil para su propia preservación. La inversa se produce cuando los encuentros del sujeto se hacen con personas que comparten “nociones comunes”.

Por todas estas razones, el hombre sabio debe hacer todo lo posible para que el proceso del aumento de su potencia no esté afectado por ideas inadecuadas, ideas que le impedirían ver y comprender lo que le es realmente útil y bueno y, por ende, lo que le permite vivir en la alegría. Es en la Razón y, otra vez, en el Conocimiento y el gusto por las ideas adecuadas que Spinoza encuentra entonces la llave de esta protección del Deseo contra todos los peligros que le amenazan. Y nos recuerda que “la esencia de la Razón no es otra cosa más que nuestro espíritu, en tanto que comprende clara y distintamente... la Razón no es otra cosa más que comprender (*intelligere*); y el espíritu, al servirse de la Razón, no juzga que otra cosa le sea útil más que lo que le conduce a comprender²¹⁴.”

3. LO QUE ESPINOZA LES PODRÍA DECIR A LOS HOMBRES MODERNOS

I. ASPECTOS DE LA RECEPCIÓN CONTEMPORÁNEA DE SPINOZA

Un pensamiento de la inmanencia

Según las teorías clásicas de la constitución política de la sociedad, ésta sería un *orden*, y la primera pregunta al respecto sería metafísica: ¿Por qué hay un orden y no nada? La segunda sería ética: ¿Ese orden es justo? Que este orden pueda ser percibido como injusto no le quita nada al hecho ineluctable que existe y ocupa la totalidad del espacio-tiempo social. Cuando un orden realmente existente en este espacio-tiempo es

²¹⁴ *Ibid.*, IV, 26.

manifiestamente injusto, la imaginación puede estar tentada en inventar un orden alternativo no situado, o situado en un no-espacio intemporal. Es la *utopía*, con el prefijo griego de negación *ou* y de *topos* el lugar –o literal y más precisamente el *no-lugar*, el no-territorio o el país de ninguna parte. Desde esta óptica, el orden existente tiene sobre la utopía la ventaja irrefutable de existir, es decir ocupar efectivamente el espacio-tiempo, o más concretamente un *territorio* concreto. La utopía es perdedora y el orden, siempre, “se lo hace ver”.

La revolución alejaría en el futuro la ocupación del territorio por la utopía que, esperando la gran noche, “expandiría sus lavas sobre el presente”, como un volcán imaginario. La utopía es imaginada como un orden alternativo que no tiene anclaje en el aquí y ahora y cuya realización justificaría un gran incendio: la revolución. O también, ésta puede ser concebida como un “golpe de estado” a la cumbre que tendrá que reemplazar un orden por otro y debe, desde ya, estar cuidadosamente planificado. Este es por ejemplo el dilema de los que, intentando analizar el mundo como *sistema*, o un sistema-mundo, constatan sus disfunciones y proponen reemplazarlo por un nuevo *sistema*. Concebida así, la revolución no es una construcción común sino un proyecto elitista que, *en el nombre* de un ideal o de un pueblo, se pone en marcha para él, jamás *por él, para* reemplazar un orden por otro. Si la utopía es el “volcán” del que hablaba el historiador marxista Ernst Bloch, sus “lavas” en el presente son el trabajo del partido de la revolución²¹⁵. Un orden ideal, “metafísico” en la medida en que no está inscrito en el espacio-tiempo de lo real, se prepararía para investir a un porvenir indefinido, cuya gestación no es creación de nuevas relaciones, sino establecimiento de células de contrapoder según una lógica impuesta por el poder. Pasar del orden existente al orden ideal sería resultado de una prueba de fuerza, dicho de otro modo, una lucha entre fuerzas opuestas, es decir, parecidas, fuerzas que se volvieron parecidas pero de signo contrario por las necesidades de la lucha. Acción-reacción²¹⁶.

Varios pensadores políticos contemporáneos encuentran en Spinoza la inspiración y la valentía para darle la vuelta a este modelo del cambio político. No esperan más nada de un modelo de orden nuevo situado en una falsa trascendencia que escape al “espacio-tiempo”, es decir, como lo dice el Subcomandante Insurgente Marcos, fuera de todos los

²¹⁵ Ernst Bloch, *Le Principe Espérance*, Paris, Gallimard, 1982, t. II: *Les Epures d'un monde meilleur*, título original: *Das Prinzip Hoffnung* (1954-1959).

²¹⁶ Antonio Negri, *op. cit.*, p. 280-282.

“territorios y calendarios” concretos. Estos pensadores encuentran sin embargo, un punto de apoyo sólido en una filosofía que hace de Dios un sinónimo de la Realidad. A éste se aplicaría también forzosamente lo que Spinoza dice de la realidad de las cosas: nosotros no somos los que afirmamos o negamos nada de ella, sino que es ella misma la que afirma o niega algo²¹⁷.

A partir de ahí, Spinoza, el filósofo de la inmanencia de Dios, se vuelve primordial para los pensadores contemporáneos que quieren volver su inmanencia a la política, rechazando no sólo cualquier imagen de un emperador celeste o terrestre que maneje los hilos de las relaciones humanas, sino también la de un lugar ideal e imaginario donde soñadores podrían elaborar impunemente el modelo de un mundo mejor construido a partir de sus propios fantasmas.

En búsqueda de una “desutopía”

Contrariamente a los filósofos nostálgicos de una edad de oro pasada o por venir, Spinoza no es un pensador utópico. Si le hacemos caso a Negri, más bien tendríamos que comprender su pensamiento como una *desutopía* radical, entendiendo con esta palabra una doble negación cuyo sentido positivo sería “topía”, puesto en su lugar, en su territorio o *puesto en un plan de inmanencia*. La utopía de ayer era un sueño de poeta. Para recuperar no la forma sino la inspiración que sostiene esta forma de pensamiento, habrá que, a partir de ahora, arrancarla al espacio metafísico de los ideales e inscribirla en la realidad. Así la voluntad realista de reconstruir la revolución no exige nada menos que esto: inscribir la *desutopía* en lo real. La utopía metafísica podría, si es el caso, ser recuperada por la ideología de mercado. La *desutopía* radical es, al contrario, una ruptura con esta ideología. En lugar de proyectarse en el ideal, se proyecta en el plano material y práctico. Además, una *filosofía desutópica* debe revelar las fuerzas reales en obra detrás de toda tentativa de ruptura con la ideología de mercado. Debe ser portadora de un proyecto de *potencia* en el *libre juego de los encuentros*, juego con efectos esencialmente *imprevisibles*. En este sentido, la *desutopía* es una alternativa muy real de la que podemos decir que su posibilidad ya existe entre nosotros.

“El mercado está en crisis”, “En la sociedad de mercado contemporánea”, “los ajustes se han vuelto contraproductivos”, oímos proclamar. Para el pensamiento utópico

²¹⁷ Spinoza, *Court traité*, II, 16, 5, citado por Deleuze *op. cit.*, p. 79.

la crisis consistiría en el momento de cambio del orden establecido y el de la posible instalación del orden nuevo. Es tiempo de desconfiar de este tipo de optimismo. El concepto de “crisis” es eminentemente recuperable, prueba de ello es por ejemplo del aforismo de Milton Friedman, el padre de los *Chicago Boys*: “si quieres instaurar un cambio, desencadena una crisis”. ¿Qué pasa generalmente en el curso de una crisis, “en el plan de inmanencia,” de la política real? En un primer momento, el poder está puesto en cuestión, pero pronto, según la lógica de la sociedad de mercado, en una tentativa de restaurar su legitimidad tambaleante, tenderá a estimular la crisis para dirigirla, incluso simularla.

La utopía es de esta manera recuperable porque ella incita a *padecer* la crisis del mercado esperando mejores futuros. La *desutopía* invita al contrario a *vivirla* en su tensión constitutiva y a superarla por una praxis que tienda a la *constitución* de una nueva realidad. Más que una resistencia a la crisis, la *desutopía* es lucha contra el no-ser, los poderes de destrucción y el vacío ontológico. Es el descubrimiento de un horizonte revolucionario real y futuro. Contrariamente a las teorías políticas clásicas, no separa la política de la ética, sino que inscribe la ética en el suelo de este trabajo de una sociedad sobre sí misma, lo que Negri califica de *lucha constitutiva interna*. Definida según estas líneas, la política no es el reino del deber-ser, sino la práctica teórica de la naturaleza humana.

¡Si el orden fuera en sí mismo un proceso continuo de liberación!

El pensamiento corriente está sometido a una especie de “horror de la política por el vacío”. No puede concebir el vacío de un orden sin imaginar inmediatamente después su sustitución por un orden alternativo. Para Spinoza al contrario, el *orden* sería ya un eufemismo para *la crisis* y la crisis un eufemismo para el *vacío*. El orden en cuanto que es facticidad impuesta, es una apertura del no-ser, es decir de violencia, siempre amenazante. Lo que Negri llama la *desutopía* de Spinoza podría ser hoy la exigencia de *reconstrucción revolucionaria* del mundo en contra del “orden” cada vez más fáctico, ilusorio, impuesto por las sociedades de mercado. Le opondría la noción de una práctica constitutiva *plena* que imponga a la acumulación un límite ontológico interno, inmanente a su propia posibilidad de rebasamiento.

Así, la ontología constitutiva de Spinoza no mira la creación de cualquier puesta en orden que no procediera del ser mismo²¹⁸. En lugar de pensar en el orden, piensa en la liberación, la conquista ininterrumpida y la construcción del *ser*. No hay pulsión idealista en su pensamiento, no hay lugar para un orden que emane de un afuera o de un arriba. Ni para una separación entre la realidad y pensamiento, ni tampoco para una correspondencia fáctica. El mundo verdadero se da en su constitución ontológica material como una “superficie” que englobaría los fundamentos. Constituyendo la justicia en su “plano de inmanencia,” la filosofía de Spinoza la destruye en lo que sería justicia impuesta desde el exterior. Constituyendo el mundo, suprime la posibilidad de dominar. En el plano de la realidad práctica la posibilidad constitutiva de la política está estructurada por la libertad. La religión no funda ni debe fundar el Estado. Sopla al contrario donde sopla la libertad. Esta filosofía sitúa al hombre como actor de su liberación.

Materialidad del proyecto constitutivo y ético

Regresado a “su plano de inmanencia,” el proyecto revolucionario no sabría reducirse a *hacer la revolución*, como si se tratara de programar un “futuro de la revolución” dependiente de la voluntad de un *Homo faber*. Este proyecto está más bien absorbido en los corrientes, salvajes e imprevisibles que cargan los devenires revolucionarios de una sociedad, por un trabajo interior constante sobre sí, y por la construcción de nuevas relaciones en el *aquí y ahora*, a lo largo de *encuentros* cuyo efecto no está jamás conforme a un plan. Lo que Deleuze llamará más tarde un *devenir revolucionario* no es más que la tensión lúdica y creadora del ser surfando en las olas de su vida individual y social.

Para Spinoza, la *cupiditas* o el *deseo*, el *apetito* o la *apetencia* de vivir, siempre queda en el centro de la realidad humana. Se remite a la naturaleza y por ello se refiere al *derecho natural*. El *conatus* – del verbo *conor*, tender físicamente hacia un objetivo, esforzarse, – es el Deseo hecho consciente, ligado a la Razón. Esta posición puede recordar paradójicamente las de Maquiavelo y de Hobbes, según los cuales las tendencias autodestructivas de una sociedad humana deberían ser contenidas por todos los medios para permitirle servir mejor a sus miembros. Una diferencia esencial separa

²¹⁸ Antonio Negri, *op. cit.*, p. 2.

sin embargo a Spinoza de los otros dos. Porque para él, no es *imponiendo* a unos y a otros un orden predefinido sin relación con su apetito de vivir y de defender sus singularidades constitutivas que le pueda servir a este fin. Las dos Anna que Bertol Brecht llevará más tarde a escena en “Los siete pecados capitales” siguen siendo para él una misma y única persona, pero las contradicciones que minan a la Anna-doble no representan más que las consecuencias de *afectos* que le vienen siempre de fuentes *exteriores*. No es entonces *imponiendo* al ser un *orden* artificialmente establecido o una *moral* sin relación con sus deseos innatos o naturales que estas contradicciones podrían resolverse. Es más bien por un trabajo interior del ser sobre sí, un trabajo reforzado por los encuentros y las relaciones de conveniencia, que pudiera establecer “nociones comunes” que se alcanzaría este objetivo. Spinoza parte de este hecho, para él innegable, que un *conatus* fuerte de estos dos elementos constitutivos mayores, a saber, el Deseo y la Razón, tiene todo lo que le hace falta naturalmente para asegurar la plena realización del ser. La *única* condición *sine qua non*, de una vida alegre se encuentra entonces en sí. Y en las ideas adecuadas que permiten a cualquiera acceder al “conocimiento claro” (*intelligentia*)²¹⁹. En otros términos, se trate de un destino individual o de un cuerpo social en el que un individuo está llamado a vivir, ninguna fuerza exterior al ser podría aportar una respuesta más efectiva que el conocimiento propio, interior, a los antagonismos existentes y que la pareja de la Razón y del Deseo propios a todo ser pensante.

La política debería entonces garantizar a cada persona la realización de su libertad, en el sentido spinoziano paradójico, que la enlaza a la necesidad. Pero lo que el sujeto individual podría eventualmente obtener a través de un trabajo paciente sobre sí mismo, ¿La sociedad, que no es un súper-sujeto, podría obtenerlo de la misma manera?

La pregunta puede parecer imposible de resolver. En lo que sigue vamos a ver qué hace Spinoza para contestarla.

²¹⁹ “Si comprendemos esto claramente y de manera distinta, esta parte de nosotros mismos estará plenamente satisfecha y se esforzará en preservarse en esta satisfacción. En efecto, en el momento en el que comprendemos, no podemos más que desear lo que nos es necesario, y no podemos encontrar satisfacción absoluta más que en lo verdadero. Por consiguiente, en la medida en que comprendemos bien esto, el esfuerzo de la mejor parte de nosotros mismos está de acuerdo con el orden de la Naturaleza entera” (Spinoza, *Ethique*, trad. De R. Caillois, Paris, Gallimard, 1954, parte V, cap. 32, p. 347).

II. PARADOJAS INELUDIBLES DE LA POLÍTICA

¿Una multitud de deseos libres puede constituir una sociedad libre?

Existe evidentemente, en el inicio, una clara diferencia entre un individuo que, por definición es, “indivisible” y una sociedad compuesta por un conjunto disperso de singularidades diferentes. Si a nivel individual Spinoza consigue mantener la *ética* en su plano de inmanencia, pasando a lo social, la tentación de postular una *fuera* que escapa a ese plano puede ser grande para él. Esto le hubiera podido llevar a revisar la relación entre *Libertad y Necesidad* como Thomas Hobbes lo había hecho medio siglo antes. La genialidad política de Spinoza consiste en haberse mantenido, donde era más difícil hacerlo, la *indisociabilidad de la Libertad y la Necesidad*. Lo que importa en política es hacer lo que es posible e ir a los límites de la *potencia* social.

La paradoja que enfrenta Spinoza es doble, primero, como es el caso del hombre tomado aisladamente, el hombre social no adquiere sin esfuerzo las *ideas adecuadas* que le permitirían conjugar su *Libertad* con la *Necesidad interior* de su ser divino. O, incluso en el caso, en el que un gran número de individuos alcanzarían esta adecuación de la Libertad y de la Necesidad, ésta no se inscribiría de inmediato –o incluso nunca, al menos permanentemente– en el plano de inmanencia de lo social. Las preguntas que quedan abiertas aquí son las siguientes: ¿El pensamiento de la fundación política puede evacuar *toda forma* de “trascendencia”; y un plano de inmanencia “químicamente puro” y consistente de lo político, es pensable?

Estos son los dos problemas, las paradojas, las ironías, las antinomias y quizás las aporías que plantea el paso del plano del individuo a un plano de inmanencia de lo social y de lo político. Y la pregunta lógica que no planteó Spinoza es evidentemente: ¿Estas antinomias pueden resolverse en este plano de inmanencia? ¿El plano de inmanencia de lo social y de lo político puede ser *consistente y completo*? Un experto moderno en lógica estaría tentado en contestar negativamente y mostrar que el casamiento entre Razón y Deseo siendo ya casi imposible en el plano individual, como una multitud compuesta de “ignorantes” y de “lobos” potenciales –una multitud que, por demás, es a menudo cambiante y violenta– no podría constituir una sociedad libre y alegre.

Tan “lógico” como este tipo de razonamiento le parezca a sus autores, a Spinoza no le sería difícil mostrar que si la pregunta se plantea en una lógica diferente, particularmente en la que prevalece en la constitución de la Naturaleza entera, sería posible llegar también a conclusiones diferentes. Al darse cuenta, por ejemplo, cómo el

Tiempo, entre otros, se las ingenia para llevar una mirada de singularidades, a menudo opuestas, a constituir finalmente un todo, propicio en todas sus partes, sin que ningún Leviatán u otro súper-star les imponga su propia noción de un orden exógeno o trascendente. O comprender cómo estos seres libres son capaces de ejercer su plena libertad y a menudo modificar su destino, en el sentido de sus deseos, sabiendo al mismo tiempo que su Libertad queda presa de una Necesidad que se le escapa siempre, en la medida en que ellos mismos son sus productos. Fiel a su preocupación de ver las cosas y las relaciones con la mayor claridad posible, Spinoza muestra entonces cómo otra percepción a la vez *adecuada y ética* de la manera en que se constituye cualquier realidad social podría, si es necesario, permitirnos lanzarnos sobre nuevos senderos, senderos que, hasta ahora, no habíamos tenido la valentía jamás de tomar.

Como buen pulidor de lentes, Spinoza busca entonces identificar y “localizar” las antinomias. Es totalmente consciente que tanto un ser humano como una sociedad no pueden alcanzar la plena potencia de su singularidad más que pudiendo tener, en cada caso, una justa y plena asociación del Deseo y de la Razón, del Cuerpo y del Espíritu, de la Libertad y de la Necesidad. Una *relación* individual puede *eventualmente* estar sometida a la Razón, pero la Razón no puede estar inscrita de manera permanente en el plano de la multitud. “Crear que la multitud y la política pueden estar encaminadas a seguir los preceptos de la Razón, –fue el primero en decirnos–, es soñar todavía con la edad de oro de los poetas²²⁰.” Spinoza sabe entonces perfectamente que el trabajo sobre sí mismo comparable al “pulido de las lentes”, puede eventualmente funcionar en un plano individual, pero: ¿Cómo una sociedad puede “pulir sus lentes”? ¿Cómo armonizar deseos y razón en el plano social teniendo en cuenta que la suma de los deseos de los individuos no es la Razón?

Gran lector de Spinoza, Antonio Negri intenta, no resolver la paradoja, sino ponerla en su justo lugar:

Esta paradoja no se resuelve. Es ironía ontológica en acto. Es una fundación paradójica del ser. Pero, en esta situación, la ontología es un horizonte abierto. La paradoja no se resuelve en el tiempo –ni en el presente ni en el futuro– es reabierta continuamente, estructuralmente abierta, como lo son las numerosas

²²⁰ Spinoza, *Traité politique*, 5, citado por T. Negri, *op. cit.* P. 291.

libertades de los sujetos que construyen siempre de nuevo el ser. Lo absoluto es envoltura absoluta. La democracia es ese riesgo perpetuo²²¹.

Sin salir de su ética de la inmanencia, Spinoza contesta a la paradoja primero con un recurso a la ley y una “analítica del tiempo” que es una analítica de los movimientos constitutivos del campo social. Sin embargo, está convencido que, si hace falta una *ley*, ésta tiene que ser a su vez “inmanente”, que emane del interior y esté fundada en *ética*. La similitud con Gandhi, que por respetar los procesos jurisprudenciales respetaba incluso esas mismas leyes inglesas a las que desobedecía, es más anecdótica. Según Gandhi, sólo respetando la ley la podemos cambiar, y pensamos que Spinoza estaría de acuerdo con esta actitud. La desobediencia civil gandhiana puede ser considerada como una exigencia ética que combina libertad y necesidad. Gandhi también, cuando se exponía libremente a las sanciones de la ley, hubiera podido decir “no puedo hacer de otra manera”.

Aceptadas todas las antinomias como “ironías”, el paso del individuo a la colectividad, de la ética individual a la ética política sigue siendo un campo de aplicación de los conceptos spinozianos como *nociones comunes*, *ideas adecuadas*, *encuentros*, *pasiones alegres* y el predominio de la *ética* autónoma sobre cualquier *moral* heterónoma. La sociedad debe ser vista como una avanzada del procedimiento de disolución de las apariencias, siendo una de las más tenaces, la falsa contradicción entre libertad y necesidad. Según esta ilusión, el presupuesto que constituiría la libertad sería el *libre arbitrio* al que Spinoza, según Negri, substituiría la “libre necesidad”. El realismo político implica el reconocimiento del hecho que la *multitud*, que es siempre multitud de singularidades, no puede estar *contenida* por una mayoría y cuya subsunción en una *masa* es un acto de violencia, reconocimiento que fundará el aforismo de Deleuze: “la mayoría no es nadie, las minorías son todo el mundo”. El concepto de multitud es inherente a la condición humana, pisoteando los conceptos de *poder de las mayorías* y de *masa*. Según Negri, la filosofía, como “ciencia de la experiencia y de la práctica”, se ve así otorgar la tarea de analizar la *necesidad de la libertad* humana según su ritmo constitutivo, análisis de la esencia “de su tópica”, es decir, libre de ilusiones utópicas, ritmo inseparable del juego inmanente de los encuentros de consecuencias imprevisibles.

²²¹ Antonio Negri, *L'Anomalie sauvage*, *op. cit.*

Para Spinoza, la visión de una sociedad feliz y poderosa (en el sentido de *potentia* que utiliza en el caso del individuo) no podría entonces estar basada sobre otros principios éticos y reales que los que deben ser respetados en el caso de los individuos. En otros términos, una sociedad así debe ser percibida primero y sobre todo, en la lógica de una ética que permita a todos sus miembros realizarse conforme a la idea que su Naturaleza o la que Dios se hace de ellos, es decir seres de Deseo y de Razón, capaces de desarrollar su *potencia de actuar* para llevar una vida feliz y alegre tanto en el plano individual como el de su cuerpo social común. Para Antonio Negri, Spinoza persigue “una verdad y una tarea”:

la verdad, o la posibilidad, de ser libres e iguales; la tarea de construir éticamente, realmente, esa verdad, y de apuntar que se trata por ende de un formidable optimismo heroico de la razón.

Y de concluir:

El spinozismo es un estado de espíritu: permite considerar la existencia como posibilidad de subversión –es el trascendental ontológico de la revolución–²²².

En conclusión, todo el edificio del proyecto spinozista recae en el principio de que una sociedad digna de ese nombre debe necesariamente ser democrática en el verdadero sentido de esta palabra; en otros términos, *debe responder*, en lo máximo que pueda, a los deseos de la gran mayoría de sus miembros, sin límites ni manipulación. Dicho esto, Spinoza no ha tenido nunca tampoco la menor ilusión sobre el hecho de que “una multitud” pueda ser conducida a seguir los preceptos. Pese al riesgo de repetirnos, dijo que creer en eso, “es creer en la edad de oro de los poetas”. Es por consiguiente el primero en reconocer los obstáculos casi infranqueables de un casamiento feliz entre el Deseo y la Razón de una multitud en el plano social, cuando incluso páginas enteras de la *Ética* son dedicadas a los obstáculos infranqueables de este plano a nivel individual.

²²² El lector interesado en la manera en que Spinoza ha buscado superar los antagonismos inherentes a la constitución de una sociedad verdaderamente democrática, podría encontrar intuiciones particularmente ricas al respecto en el capítulo VIII de la excelente obra de Negri “*La anomalía salvaje*”, que hemos citado varias veces en este capítulo. Este libro es, en sí mismo, un ejemplo de devenir revolucionario en acto.

Retomando todo lo que había avanzado en la *Ética* como un axioma: a saber que todo ser vivo tiende a buscar lo que le es *bueno y útil* y que el casamiento natural del Deseo y la Razón es una condición *sine qua non* para entrar en el mundo de la Alegría, busca proceder de la misma manera en el plano social. Dicho de otro modo, plantea el principio de que, *para cualquier ser humano, sin excepción*, un entorno, una comunidad, una sociedad o un *socius* feliz es igualmente una *condición* de su propia alegría y de su propia potencia. El *bienestar* de toda formación humana depende, entonces, directamente de un conjunto de relaciones libres basadas en el deseo de cada uno de vivir bajo la égida de sus Deseos y de su Razón. En otros términos, una sociedad digna de este nombre no puede concebirse más que en sus reordenamientos “democráticos” de otro tipo, reordenamientos que invitarían a todos sus miembros a reinventar su presente según sus propios Deseos y Razón, y a comprender así que su Alegría no puede ser realizada sin la de los demás.

Relaciones verdaderamente democráticas, relaciones que conciliarían el Deseo y la Inteligencia de todos los miembros de un *socius*, relaciones y resoluciones de conflictos que harían cada vez más jurisprudencia, serían entonces los elementos constitutivos de un nuevo orden endógeno, garante del bienestar de todos sus miembros. *Todo orden* impuesto desde afuera, o por sólo una parte cualquiera de este *socius*, estaría entonces condenado de antemano si no está *constantemente* reordenado por el juego inmanente de todos y cada uno.

Los detractores de Spinoza siguen afirmando que, de todos modos, en el estado actual de las cosas, una democracia realmente participativa es una pura ilusión. La respuesta latente del filósofo está dada entre el plano filosófico y el ético, y partiendo de ciertos enunciados de carácter axiomático: lo que es cierto, dice en resumen, es que cualquier ser vivo busca perseverar en su vida, vivir en la Alegría, compartir su Alegría con seres de su elección. Pero ninguna sociedad basada en un *orden* extraño a los deseos y a la razón de sus miembros ha podido responder a los deseos naturales. Concede que los humanos tienen a menudo relaciones de lobos entre ellos. Pero ha mostrado ya que esto no está en su *naturaleza* y que sería insensato creer que todas y todos preferirían vivir en la Tristeza más que en la Alegría. Si a menudo esto pasa, es porque generalmente son “ignorantes” y por esta razón, no consiguen tener “ideas adecuadas” sobre lo que les es bueno y útil, y sobre los medios prácticos para conseguirlas. No habría entonces razón para que el establecimiento de otras relaciones, la auto organización de otros tipos de encuentros, otros modos de vida basados en ideas adecuadas, no produzcan transformaciones individuales, transformaciones que

desembocarían gradualmente en cambios sociales, al principio invisibles, pero a la larga revolucionarios. Se trata solamente de empezar por pensar, por actuar y por organizarse de *otra manera*. Como una semilla que persigue su destino de manera adecuada.

Spinoza sabía bien, sin embargo, que la realización de tal “sueño” debe inevitablemente pasar por caminos por descubrir, caminos nuevos que requieren no sólo de una refundación radical de nuestras percepciones individuales y colectivas, sino también un tiempo “que da tiempo al tiempo”, según una expresión que le gustaba a François Mitterrand. Si al menos la inmensa Tristeza de la vida de la gente que ha constituido siempre la eterna triada del “tirano-sacerdote-esclavo” les llevara un día a darles el gusto de la libertad, lo que hoy parece una utopía podría entonces realizarse. La condición *sine qua non* de un evento de este tipo estaría entonces en el trabajo de largo aliento que todos los miembros de esta triada deberían hacer para darse cuenta un día de la triste esterilidad de su “servilismo voluntario”. Comprenderían entonces, no sólo que liberarse del yugo de este servilismo es *posible y necesario*, sino que sólo este acto podría aumentar la única potencia que les es necesaria para vivir en la Alegría.

El camino hacia un porvenir de Alegría, real y compartido, no tiene entonces que ver con la utopía, sino con la comprensión de una verdad tan simple como revolucionaria: que somos todas y todos, sin excepción, potencias reales y que se trataría sólo de abrimos a esta potencia para introducirnos al mundo de la Alegría. Que el camino natural para entrar a este mundo pase inevitablemente por relaciones y encuentros que nuestro *conatus*, o nuestro deseo y apetito de vivir, nos permitirán establecer con otros seres vivos. Pero como en el caso de todas las otras potencias de la Naturaleza, el establecimiento de estas relaciones obedece a *necesidades* temporales y espaciales que son diferentes.

El proyecto de construir en la inmanencia, sociedades verdaderamente libres, sociedades respetuosas de todas las singularidades que compongan las diferentes multitudes humanas está lejos de ser un proyecto utópico. Es utópica, sin embargo y en el peor de los sentidos, cualquier tentativa de someter a seres diferentes en sus deseos a un *orden* artificialmente establecido que no tomaría en cuenta sus deseos. De todos modos, la historia de todos los regímenes autoritarios, como la de la mayoría de las revoluciones que los han derrocado, ha mostrado que *todos los órdenes* más o menos impuestos según principios no conformes a los deseos de sus miembros terminaron intensificando los desórdenes existentes.

Una *sociedad* que se constituya a partir de relaciones inmanentes, relaciones que se definirían por el juego de los deseos reales de sus miembros, no será probablemente para

futuros próximos. Ni pasará por caminos fáciles. Sin embargo, habría grandes posibilidades para que el aprendizaje de *ideas adecuadas*, como Spinoza las define, encuentre lentamente, pero con seguridad, sus diferentes caminos: los que llevan primero un sujeto libre a encontrar a otro, después estos otros a acrecentar gradualmente sus círculos de relaciones, creando así círculos cada vez más grandes. Lo que podría emerger de estas relaciones, nadie lo puede decir de antemano. Una cosa es casi segura: los espacios de alegría y de potencia compartida que se habrán creado así, inaugurarán la constitución de sociedades mucho más humanas y más *éticas* que las que fueran regidas por un *orden* establecido sobre bases extrañas al deseo de sus miembros.

IX

Cambiar de Revolución²²³

¿El problema fundamental no es el de liberar el presente de todas las influencias que pesan sobre él? ¿El pasado y sus normas, el miedo a un “futuro” ya formado por ese mismo pasado y sus normas? Dicho de otro modo, ¿La actividad filosófica no es el trabajo crítico del pensamiento crítico sobre sí mismo? ¿No consiste, en lugar de legitimar lo que ya se sabe, en emprender el saber cómo y hasta dónde sería posible pensar de otro modo?

MICHEL FOUCAULT²²⁴

La pregunta del porvenir de la revolución es una mala pregunta, porque mientras la planteamos, hay tanta gente que no se vuelve revolucionaria, y que está precisamente hecha para eso, impedir la pregunta del devenir revolucionario²²⁵ de la gente, en todos los niveles, en cada lugar²²⁶.

La única posibilidad de los hombres está en el devenir revolucionario, el que sólo puede conjurar la vergüenza, o contestar a lo intolerable²²⁷.

GILLES DELEUZE

²²³ Ver Jacques Ellul, *Changer de révolution*, *op. cit.* de quien prestamos este subtítulo.

²²⁴ *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984 (Citado por Miguel Morey en “Sur le style philosophique de Michel Foucault”, *Rencontre internationale de 1988*, p. 138.

²²⁵ Deleuze opone la cuestión concreta del *devenir revolucionario*, que es acción, aquí y ahora, a las especulaciones sobre el “porvenir de la revolución” que relegan la acción a un futuro incierto y hacen de la política el monopolio de una clase.

²²⁶ Gilles Deleuze et Clair Parnet, *Dialogues*, *op. cit.*, p. 176.

²²⁷ Gilles Deleuze, *Pourparlers*, *op. cit.*, p. 231.

1. UN COLOSO PODRIDO DESDE EL INTERIOR

El Titánic económico a la hora del peligro

El 14 de abril de 1912, poco antes de la media noche, a lo largo de Terranova, el “buque más grande del mundo”, el *Titánic*, chocó contra un iceberg que abrió una brecha en su fuselaje. A la una y veinte del alba de la mañana siguiente, el naufragio estaba consumado. A las dos horas cuarenta minutos, el *Carpathia* estaba en el lugar y rescataba a los 705 sobrevivientes a bordo. El *Titánic* transportaba 2.224 en el momento del choque y la investigación posterior estableció que había lugar sólo para 1.178 personas en los botes salvavidas. En las bodegas del barco se amontonaban pasajeros pobres de los cuales la mayoría fallecieron. La incuria de los responsables causó la muerte de más de un millar de pasajeros que habrían podido ser salvados gracias al ingenio de los que no estaban admitidos en el puente del barco. El *Titánic* era, en efecto, una verdadera ciudad flotante. En el momento en el que ésta comenzó a hundirse, habría que haberla considerado una mina de materiales de flote, abrir de par en par las puertas de la bodega e invitar a los “busca vidas” para arrancar de los salones y de las cabinas de lujo todo lo que fuese capaz de flotar dos o tres horas sobre un mar quieto. Pero los ricos tenían más miedo de los pobres que del mar e incluso que de la muerte.

Cuando el coloso económico naufrague, esperemos que la *episteme de los pobres* (en este caso, un bonito nombre quizás para el indispensable sistema D) no esté dañada por los detentadores de los saberes ricos y esperemos que las multitudes salven a la *Gioconda* y a la biblioteca pública de Nueva York (cada uno está invitado a añadir sus propios deseos a la lista). Las epistemes tienen una admirable propensión a reciclarse mutuamente y a refuncionalizar sus desechos y, como decía Foucault, “no todo es malo”. Jamás.

A diferencia de lo que le pasó al *Titánic*, el naufragio de la economía habrá sido anunciado con decenas de años de antelación. No se tratará de una catástrofe brusca, o no todavía, sino de un lento movimiento de degradación del que quizás sea posible analizar las etapas.

Según los historiadores Ludolf Kuchenbuch y Thomas Sokol, “la tarea de la teoría es analizar claramente las raíces históricas de la catástrofe contemporánea con el fin de

evitar repetir los errores del pasado²²⁸.” Según ellos, la Europa de posguerra era todavía tan rica de vestigios de la vida comunitaria “no economizada”, que la sociedad de mercado todavía podía alimentarse de su depredación a la vez que daba la ilusión de ser la fuente de toda prosperidad. En cuanto a los vestigios de los modos de subsistir y producir del pasado, o eran considerados como base inalterable de la existencia humana –como el acceso gratuito al agua, por ejemplo–, o su sustitución por bienes o servicios económicos era visto como un progreso, como, por ejemplo, la invasión de los transportes motorizados sobre la movilidad autónoma. Demasiado a menudo, la percepción popular del cambio era la de la ganancia de riquezas, de confort o de velocidad sin poner en duda los bienes dados por descontado como el espacio libre, el silencio, la proximidad de los amigos o la abarrotera del barrio. Por su parte, los economistas pretendían reemplazar lo que estaba bien y de acceso fácil por lo que ellos consideraban mejor y escaso.

En 1991, André Gorz expresaba una intuición análoga en términos más lapidarios: “[L]a civilización capitalista [...] camina inexorablemente hacia su derrumbe catastrófico; ya no es necesaria una clase revolucionaria para derrocar al capitalismo, ella misma cava su propia tumba y la de la civilización industrial en su conjunto²²⁹.” ¿Cuándo? El mismo André Gorz nos recordaba en privado la fábula africana de la rana que se hierve poco a poco añadiendo agua caliente en su estanque. Si esta agua caliente se hubiera añadido de un solo golpe, decía Gorz, la rana hubiera saltado. Al ser su ebullición gradual no sabe cuando saltar.

El desvío de producción en cuestión

En el capítulo VII, hemos esbozado una historia del trabajo asalariado industrial que quería mostrar que la brecha en su flanco es irreparable: el trabajo tal y como estuvo concebido en el curso de los dos últimos siglos, el trabajo que daba dignidad de pobres diligentes a los trabajadores, al mismo tiempo que los transformaba en obreros de la acumulación del capital, está irrevocablemente desplomándose. En un primer tiempo, se

²²⁸ Ludolf Kuchenbuch y Thomas Sokol, *Grundkurs Ältere Geschichte. Arbeit im vorindus-triellend Europa*, *op. cit.* p. 26.

²²⁹ André Gorz, *Capitalisme, socialisme, ecologie. Désorientations, orientations*, Paris, Galilée, 1991, p. 27, citado en Serge Latouche, *Petit traité de la décroissance sereine*, Paris, Mille et une nuits/Fayard, 2007 p.102.

trataba de comprender la muerte del trabajo asalariado, y habiéndolo comprendido, de convencernos de ella. Se trata ahora de evitar hundirse con el buque, lo que requiere de una reflexión diferente. Primero para cortar toda tentación de nostalgia, hay que comprender lo que fue y no volverá a ser jamás. Con el proyecto de transformar cualquier actividad productora mediante la ganancia de un salario que debe, a su vez, volverse el único medio de acceso a la subsistencia, desde el principio, la esencia del trabajo industrial fue el desvío de producción. Según ciertos etólogos la lógica del desvío sería, aún más que la risa, propia del hombre. Retroceder para saltar mejor ya es el principio de un desvío productivo. Sembrar parte de su grano en vez de comérselo es también un desvío. En la famosa fábula, la hormiga practicaba la lógica del desvío que la cigarra ignoraba. Pero el trabajo asalariado industrial ha conducido la lógica del desvío a un punto en el que se vuelve manifiestamente contraproduktiva:

El espíritu del desvío de producción ha sido tan pervertido por la sociedad industrial y la división del trabajo extremadamente intensa que el desvío, su longitud, la energía gastada en caminarlo, se vuelven fines en sí mismos y objetivos buscados por ellos mismos²³⁰.

Jean-Pierre Dupuy, autor de estas líneas, es uno de los raros economistas que no buscan salvar el trabajo industrial de su inevitable naufragio, ni asegurar la hegemonía de la economía sobre las nuevas formas de producción que verán el día sobre sus escombros, o a su lado. Si la *episteme* de los pobres tiene algo que decir, fragmentará los demasiado largos desvíos de producción, acortará la distancia entre producción y consumo, incluso inventará formas de producción radicalmente nuevas. Cada quien sabe “retroceder para saltar mejor”, por lo que sería vano celebrar supuestos “pueblos con economías sin desvío”, pero existen donde las actividades productoras son inmensamente más directas –dan muchas menos vueltas– que en las sociedades industriales. Esta minimización, a menudo voluntaria, de los desvíos explica la aparente paradoja en la que los turistas y los economistas se topan. “¡Esta gente tan pobre –lean: privados de la mayor parte de nuestros trastes–, en vez de economizar, gastan sus reservas en fiestas ostentosas, qué desperdicio!” Es evidente que estos “subdesarrollados” no tienen por qué soportar los gastos de nuestros desvíos de

²³⁰ Jean Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, op. cit. p. 39.

producción. Y es así que, como lo ha mostrado Marshall Sahlins, algunos pueblos “primitivos” consagran todas sus actividades productivas al tiempo que nosotros invertimos en desplazarnos al trabajo.

“Mientras estén obligados a estos desvíos, no harán la revolución”

Planteemos una pregunta subversiva: ¿El desvío del obrero pendular que “vuela” hacia su trabajo a 10 por hora en la autopista abarrotada, el recorrido del desempleado en busca de empleo, el regreso de la ama de casa del supermercado, tendrán un objetivo más allá que el de su contribución dudosa a la producción? Es la pregunta que plantea Stéphen Marglin, para quien,

contrariamente a lo que piensa Adam Smith, la subdivisión de las tareas [y los desvíos de producción que inevitablemente conlleva...] ha sido necesaria no por el crecimiento de la productividad sino para dominar a los obreros. Había que separarlos de sus productos y de los medios de producción para poder imponerles la naturaleza, las horas, el rendimiento de su trabajo e impedirles producir o emprender algo por y para sí mismos²³¹.

Mientras los trabajadores fueron obligados a cadencias de producción del “trabajo en cadena”, no tenían tiempo para pensar en la revolución. Mientras que los desempleados deben buscar su hoja amarilla al otro lado de la ciudad, se quejan pero no hacen nada. “Toda la actividad de nuestra sociedad parece haber tenido por objetivo principal impedir la toma de conciencia de la realidad, de la situación de nuestra vida²³²”, escribía Jacques Ellul hace ya un cuarto de siglo. Para conseguir este efecto de represión, primero hizo falta desentrañar sistemáticamente la actividad productiva de la subsistencia propia, y después reorientarla hacia tareas sin relación directa con ésta. Una vez alcanzado esto, el individuo social no produce nada de lo que consume y no consume nada de lo que produce. Esta improbable invención, única en los registros de la historia, ha durado dos siglos antes de darse por acabado al final del siglo anterior. Inspiró una visión del porvenir sobre la que la civilización que generó, la civilización

²³¹ Citado André Gorz, *Métamorphose du travail. Critique de la raison économique*, Paris, Galilée, 1988, p. 90.

²³² *Changer de révolution, op. cit.* P. 44.

industrial, adecuó sus proyectos, fundó sus objetivos ideales así como sus utopías²³³. Mientras las luchas oponían el “capital” y el “trabajo” como fuerzas antagónicas, la utopía los unía más allá de lo que podíamos imaginar retrospectivamente. La producción industrial iba a terminar por liberar a todos los hombres de la escasez. El trabajo volverá al hombre libre emancipándolo de las cadenas de la Naturaleza. Esta utopía, aunque pareció ser realizable –lo fue en parte–, ya no lo es manifiestamente. Pero, al no tener otras, no hemos sabido enterrarla. Acartonándose en una utopía pasada, nuestra época se cierra a sus propias posibilidades y se vuelve cautiva de un orden desaparecido. Este orden tenía su ética o a menudo, más bien, su antiética: imperativos de rendimiento y de productividad, culto al esfuerzo, profesionalismo desprovisto de verdadero contenido humanista²³⁴.

Una moral del trabajo después de la era del trabajo

Nuestra época hace bricolaje con una neo-utopía y con una neo-moral del trabajo que extrae de los restos de estos muertos, el trabajo redentor, unidad del oficio y de la vida, exaltación del esfuerzo, profesionalismo ¿Nueva ética del trabajo? No, se trata más bien de la ideología de una élite privilegiada que, con el estandarte de estas cualidades superiores, se justifica de acaparar los escasos empleos bien remunerados, cualificados y estables. Degradado en ideología, lo que queda de la utopía del trabajo se despliega ahora en el vacío de un mundo donde el trabajo ya no es la principal fuerza productiva y donde, por consiguiente, no hay suficientes empleos permanentes para todo el mundo. Esta ideología se vuelve “la envoltura del egoísmo hipercompetitivo y del hacer carrera: los mejores tienen éxito, los demás no pueden más que culparse de su fracaso; hay que promover y recompensar el esfuerzo, por lo que no hay que hacer regalos a los pobres y a los demás [vagos]²³⁵. Pero, desde el punto de vista del capital, esta ideología es rigurosamente racional: sirve para motivar a la fracción todavía *irreemplazable* de la mano de obra y controlarla ideológicamente. Es sólo por ella y para ella que importa continuar *por un tiempo* preservando una apariencia de ética del trabajo y sobre todo, con el fin de destruir sus solidaridades con los menos privilegiados, persuadir a la “élite del trabajo” que “es trabajando al máximo como mejor se servirá al interés de la

²³³ *Ibid.*, p.25.

²³⁴ *Ibid.*, p. 118.

²³⁵ *Ibid.*

comunidad además de al suyo propio²³⁶, un contrasentido notorio. Fuera de esta ideología utilitaria no queda nada de la utopía del trabajo. Hanna Arendt se había alarmado ya a propósito de este vacío de imaginación:

[U]na sociedad de trabajadores que vamos a liberar de sus cadenas de trabajo y esta sociedad ya no sabe nada de las actividades más altas y más enriquecedoras por las que valdría la pena ganar esta libertad... Lo que tenemos delante de nosotros es la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, privados de la única actividad que les queda. No podemos imaginar algo peor²³⁷.

A lo que André Gorz contesta:

Exceptuando quizás esto: el disfraz en trabajos y en empleos de las actividades privadas, de las actividades de ocio y hasta de aquéllas, normalizadas, de la vida íntima. No estamos lejos de ello²³⁸.

2. UNA CITA FALLIDA CON LA LIBERTAD

Una transformación que hubiera podido permitir enriquecer nuestro tiempo de vida

Una ola de innovaciones tecnológicas ha vuelto progresivamente inútiles toda una serie de trabajos, y ha suprimido los empleos correspondientes²³⁹. Pero, en los años '70 muchos economistas se pusieron a predicar que la sustitución de la robótica y de la telemática por el trabajo humano iba a permitir sacar un valor superior al de los salarios suprimidos. Lee usted bien: no dijeron "iban a permitir liberar tiempo y volverlo disponible para otras actividades que el trabajo asalariado". Los economistas no se interesan para nada en el tiempo libre, sino es para colonizarlo. Se interesan en el valor en un sentido puramente económico. Ciegos al potencial de liberación de la mutación anunciada, hicieron el sueño de que este valor –es decir, los excedentes sacados por la

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Hanna Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann –Levy, 1961, p. 11,12, citado por André Gorz, *Métamorphose du travail*, *op. cit.* p. 24.

²³⁸ André Gorz, *op. cit.* P. 24.

²³⁹ Norbert Wiener, *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and human beings*, 1950, citado por Viviane Forrester, *L'horreur économique*, *op. cit.*, p. 133.

utilización de las nuevas técnicas – iba a estar puesto a disposición de los que perdían así su empleo o peor todavía, servir para crear empleos, en particular en estos ámbitos que, como el ocio, no eran hasta entonces ámbitos de empleo. Se trataba entonces de persuadir al público que el desempleo que apareciera no será más que temporal: un desplazamiento de actividad más que una supresión de empleos. El anuncio del naufragio incita primero a los economistas a multiplicar las afirmaciones de que todo continuaba como antes. Retrospectivamente quizás, parece que la disminución progresiva del trabajo necesario no podía más que desplazar actividades cambiando frecuente y profundamente su naturaleza, a la vez que suprimía masivamente empleos.

La ceguera patológica que los gestores del nuevo sistema productivista ligado al tándem economía-técnica han mostrado, frente a los cambios profundos que habían trastornado las relaciones entre los mundos del trabajo y de la técnica, ha contribuido ampliamente a desorientarnos. Porque la posibilidad fallida de esta mutación consistía no en sacar “valor” en su sentido económico, sino en liberar cantidades crecientes de tiempo disponible²⁴⁰ y darle sentido a esta nueva libertad:

La pregunta es saber qué sentido y qué contenido le queremos dar a este tiempo liberado. La razón económica es fundamentalmente incapaz de contestar a esta pregunta. [...] Los “progresos tecnológicos” plantean así, inevitablemente, la cuestión del contenido y del sentido del tiempo disponible, mejor aún; de la naturaleza de una civilización y de una sociedad donde la extensión del tiempo disponible gana por encima de la del tiempo del trabajo –y donde, por consiguiente, la racionalidad económica deja de regular el tiempo de todos–²⁴¹.

Fundamentalmente, había dos posibilidades: acoger el nuevo tiempo disponible o lamentarse de la reducción del empleo. La primera actitud hubiera sido revolucionaria. Hubiera podido, por ejemplo, dedicarse a la tarea de acortar los desvíos de producción más destructores de tiempo, recursos y patrimonios irremplazables, y orientar esta tarea hacia una reconquista del espíritu cívico, lo que hubiera estimulado este “sobresalto” de la libertad del que hablaba Jacques Ellul. La segunda actitud es reaccionaria y nos

²⁴⁰ André Gorz, *Métamorphose du travail*, op. cit., p. 117.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 18-19.

encierra en el simulacro de un orden que ya no existe. Es en la segunda vía –a largo plazo, un impasse– que la sociedad occidental post trabajo se ha encaminado.

Del proletariado de la miseria al de la abundancia

Finalmente esta sociedad que rechaza tomar su oportunidad, dualizada por su necesidad en prolongar el espectáculo de un orden caduco, está más cerca que nunca de la oscura profecía de Harriet Martineau, la que, al principio de la era industrial, predecía una línea de escisión radicalmente nueva, “destinada a ser tan importante como la más grande de las diferencias sociales, la que existe entre soberano y súbdito”. Esta fractura está destruyendo lo que podía subsistir de la *solidaridad de la clase trabajadora* porque, en la sociedad partida por la mitad (“dualizada”), la élite del trabajo debe pertenecer al mundo de “los que luchan y ganan” y “merecen un estatus distinto al de las masas alérgicas al esfuerzo”, dicho de otro modo, al mundo de estas “fuerzas vivas” de la economía que son los patronos. Desde su punto de vista, amarrarse a esta élite es despegarla de la clase obrera²⁴².

¿Pero la suerte de esta élite, a largo plazo, será más envidiable que la de la masa de precarios y desempleados? De todos los autores consultados, Jacques Ellul es al respecto el más pesimista y quizás el más clarividente. En los países industrializados más ricos, el “proletariado de la miseria”, descrito por Marx, ha podido ser reducido a algunas bolsas más o menos limitadas. Asistimos al nacimiento de un nuevo proletariado que Ellul calificó de “proletariado de la abundancia”, un proletariado relativamente rico, sin embargo alienado, y que presenta todas las otras características del proletariado excepto la hambruna. En otros términos, la economía moderna puede vanagloriarse de que ha podido, en gran parte, absorber lo que Marx bautizó como “el proletariado”. Pero el “proletariado de la opulencia” está a punto de extenderse. Ya no sufre de faltas tradicionales que empujaban a los pobres de todos los tiempos a la miseria, sino que presenta la mayor parte de los aspectos alienantes y deshumanizante del primero siendo a la vez su opuesto diametral: mientras que el proletariado de principios del siglo XIX estaba integrado en un mundo salarial en expansión, el *nuevo proletario* es excluido del mismo o vive en el terror de serlo. Esta exclusión es el síntoma de la desaparición

²⁴² *Ibid.*, p. 115.

progresiva del mundo salarial²⁴³. Entonces, si los nuevos desempleados, según Ellul, son proletarios, es menos por la miseria económica y la espada de Damocles de la hambruna que por la destrucción de todo lo que en el capitalismo había sido el valor dominante del hombre y le había permitido dar un sentido a su vida: *el trabajo*.

Excluido del trabajo social productivo, el desempleado se vio amputado, devaluado, marginado, hasta el suicidio, incluso cuando tiene con qué sobrevivir. Y es proletario también porque es excluido, según el pensamiento de Marx, de todo lo que hace la vida humana, arraigo, cultura, etc. Podemos aplicarle (excepto la explotación por los capitalistas) todos los criterios del proletariado según Marx, en la medida en que ser desempleado ya no es un accidente como en el siglo XIX, sino que se vuelve y se volverá cada vez más un modo de subsistencia en toda sociedad tecnicista²⁴⁴.”

Resistencia y rebeliones

Ciertos miembros de la “élite del trabajo” toman a veces la iniciativa de una crítica de la opulencia porque, sintiendo su potencia a la baja entre los ricos, quieren recuperar su propio impulso revolucionario, liberar su *conatus*. En el año 2000 en Milán, en el momento de una manifestación por la defensa de José Bové, algunos debates se organizaron alrededor de lo que se llamarán los descuelgues o los actos de des adhesión. Una mujer cuenta que se ha “descolgado” de su trabajo bien remunerado en un laboratorio farmacéutico:

Me dí cuenta que perdía mi vida en un sistema médico con el que no estoy de acuerdo, amarrada por los plazos bancarios. Lo dejé todo para intentar hacer una granja bio²⁴⁵.

Publicistas de Lyon abandonaron su vida dorada de jóvenes cuadros “por un pequeño taller gráfico en el que lo esencial de la energía se dirige a reírse de la publicidad²⁴⁶”, y

²⁴³ Ver Daniel Cérézuelle, *Pour un autre développement social. Au-delà des formalismes techniques et économiques*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

²⁴⁴ Jacques Ellul, *Changer de révolution. L'Ineluctable proletariat*, op. cit., p. 202.

²⁴⁵ Florence Aubenas y Miguel Benasayag, *Résister, c'est créer*, Paris. La Découverte, 2002, p. 61.

²⁴⁶ *Ibid.*

para crear un periódico sobre el decrecimiento y la alegría de vivir²⁴⁷.” Un biólogo, al principio de su carrera, abandona su investigación en el Instituto Pasteur para consagrarse a tiempo completo al voluntariado y a la vida asociativa²⁴⁸. El instante de tales rupturas es siempre un momento parte-aguas, instaurando una situación nueva. Pero la imagen famosa del paso del Rubicón no se aplica jamás literalmente. Al contrario “todo funciona en una asociación de micro asimetrías, de micro rupturas²⁴⁹.” Pero no cantemos victoria demasiado temprano: “si los puntos de [*des adhesión*] al sistema no han sido nunca numerosos y visibles hasta hoy, si los coloquios, las revistas, las conferencias se multiplican, este impulso de resistencia se metamorfosea, sin embargo, poco a poco en tristeza cuando ninguna práctica lo acompaña. Y los que llevan hoy este impulso común de resistencia se sienten cada vez más impotentes, veleidados y con rabia al sentirse alejados de una posibilidad de actuar²⁵⁰.” Pero saben también que la pérdida de la subsistencia y del sentido no está totalmente consumada. La catástrofe no es total. Todavía queda mucho por conservar. Por ejemplo, encontramos, todavía en muchas ciudades, iniciativas que tejen lazos de ayuda. Pueblos enteros están todavía arraigados en sus tradiciones milenarias. Para ellos, el agua es todavía sagrada y gratuita, y todos tienen acceso a ella según reglas propias a sus espacios comunitarios. Estas supervivencias de ámbitos antiguos de comunidad podrán servir de refugio a los decepcionados de la modernidad permitiéndoles reemplazar los espacios impersonales y abstractos de las ciudades modernas por áreas de convivialidad. Ciertamente no es imposible que, en estas bolsas de resistencia, la gente pueda retomar en sus manos sus destinos y recorrer de nuevo sus propios caminos. Las riquezas de estos espacios podrán desaparecer, si se da el caso. Pero debemos celebrar la tenacidad con la que los insumisos, los rebeldes, los descontentos y los marginados calificados de “pobres” que son la mayoría, defiendan esas riquezas.

²⁴⁷ Ver la revista mensual *La Décroissance*, dirigida por Vincent Cheynet y Sophie Divry, que se publica desde el 2002.

²⁴⁸ Frédéric Jacquemart, información personal.

²⁴⁹ Florence Aubenas y Miguel Benasayag, *op. cit.* P. 45.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 73.

Es una intuición paralela lo que encontramos en esos lectores alemanes de Foucault que, en 2004, publicaron un notable *Glosario del tiempo presente*²⁵¹. Lo que propone esta obra no es de ninguna manera un estudio de la sociedad como objeto, sino más bien un examen crítico de las racionalidades y de las técnicas que permiten pensar la sociedad como una entidad. Resultaría vano buscar en ella una visión de arriba hacia abajo del “objeto social” y de su constitución. Lo que nos proponen los autores del *Glosario* es un análisis de la *multiplicidad* de las formas de pensamiento y de las micro-técnicas que se estratifican en macro estructuras y en discursos de las que la sociedad es la consecuencia más que el punto de partida. Se trata de comprender cómo el rechazo a cualquier norma se ha vuelto una norma. Cómo la subversión se ha vuelto una fuerza productiva. O también cómo los movimientos de emancipación han engendrado expectativas normativas. Partiendo de la constatación de que, en un mundo que niega su propia historia, cualquier oposición está destinada a acabar como un feed-back que alimenta el sistema, los autores proponen una crítica flexible que sea un análisis de este sistema.

Aspectos contraproductivos y explosivos de la desmesura

Andrew Hacker ha presentado para el New York Review of Books tres libros y una investigación dedicados a la evolución de los hechos y de las percepciones sobre la riqueza y la pobreza, particularmente en EEUU, Inglaterra y Noruega²⁵². Según estos libros, la enfermedad y la indigencia habrían caracterizado todas las épocas anteriores a la “prosperidad industrial”. A principios del siglo XX, la quinta parte de los niños nacidos morían todavía antes de alcanzar la edad de seis años. ¿La esperanza de vida al nacer habría sido tan baja que menos del 2% de los recién nacidos de Nueva York

²⁵¹ Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann y Thomas Lemke, *Glossar der Gegenwart*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004. “Comunidad”, “cool”, “gobierno”, “acontecimiento”, “evaluación”, “flexible”, “género”, “globalización”, “riesgo”, “éxito” son algunas *palabras clave del presente* analizadas en este glosario.

²⁵² Andrew Hacker, “They’d Much Rather Be Rich”, *The New York Review of Books*. Vol. LIV, n°15, 11 de octubre 2007. Las obras presentadas por Hacker son: Avner Offer, *The Challenge of Affluence: Self-Control and Well Being in the United States and Britain since 1950*, Oxford University Press, 2007. Claude S. Fisher y Michel Hout, *Century of Difference: How America Changed in the Last One Hundred Years*, Russell Sage Foundation. Devorah L. Rhode, *In Pursuit of Knowledge: Scholars, Status and Academic Culture*, Stanford University Press. *Standard and Poors 500 CEO Profiles*, www.spencestuart.com.

podían esperar alcanzar la edad de 70 años²⁵³? Hoy, en cambio, los trescientos mil americanos más ricos ganan colectivamente lo mismo que ciento cincuenta millones de sus conciudadanos más pobres, disparidad que se vuelve abismal si la analizamos en el mundo en su conjunto. Y este crecimiento de la desigualdad es un mal menor comparado al hecho de que los “pobres” que, hace 25 años, disponían todavía de medios de subsistencia anclados en sus culturas ancestrales, dependen hoy para sobrevivir de un mercado que los fragiliza cada vez más. Este paso de la pobreza autónoma a la miseria dependiente es menos definible, pero más grave que todas las desigualdades numéricas. Uno de los autores censados, Avner Offer, se interesa en la contra-productividad de la opulencia económica para los mismos ricos: “un ingreso creciente conduce a un crecimiento de elecciones desastrosas”, “la opulencia fomenta la impaciencia, su generalización en las clases medias no corrompe sólo los caracteres sino que es la causa de numerosos desórdenes”.

Con todo, ni la proclamación triunfalista de tal o cual “milagro económico” ni el reconocimiento de las miserias inherentes a la opulencia significa que hay menos indigencia en el mundo, bien al contrario: no deja de crecer. En realidad, cada vez que los “pobres” tienen la tentación de imitar a los “ricos” más que de poner en cuestión de manera profunda, no tanto la riqueza de los ricos sino la destrucción de las posibilidades de subsistencia que conllevan las modalidades económicas a su alcance, su impulso revolucionario se reduce a la nada. Después de que los países del sur hayan recibido el “regalo del desarrollo” de la mano de los vencedores de la II Guerra Mundial, a lo largo de la cual se derrumbó el concepto de colonialismo como “misión civilizatoria” de Occidente, los economistas de todas las tendencias se pusieron a imputar todas sus desgracias al “subdesarrollo” y a su economía de subsistencia de la que estaban todos conformes en denunciar su carácter retrógrado. Sin embargo, antes de la era del desarrollo, excepto en los periodos de hambruna aguda, los africanos y otros pueblos colonizados habían podido en general saciar su hambre.

²⁵³ Hay que precisar que se trata de esperanza de vida “*al nacer*”. Las estadísticas por clases de edad de los supervivientes son muy diferentes, en algunos casos mejores que las estadísticas actuales.

Dos generaciones de “desarrollo”, de programas de ayuda y modernización, han bastado para cambiar el reparto de cartas, evidenciando que es la economía de mercado globalizada, y no las economías de subsistencia, la que hoy crea, en gran parte, las condiciones de hambre y de miseria. Uno de los documentos presentados en la Conferencia de Jefes de Estado en Johannesburgo en 2002 establecía que el conjunto de países industrializados del Norte entregan regularmente a sus agricultores una subvención anual de más de 350 mil millones de dólares, es decir, cerca de mil millones de dólares por día, para permitirles acabar con todas las economías de subsistencia que viven todavía de sus propios recursos, pero asegurarse que los países industrializados puedan exportar no sólo sus productos alimenticios producidos en el mundo desafiando cualquier competencia, sino también demostrar a las poblaciones locales que, al fin y al cabo, el tándem económico-técnico es su última oportunidad de vida en un mundo, a la vez, moderno y próspero. Es significativo que este “dumping” ostentatorio y legalmente mantenido por la mayor parte de los protagonistas de la mundialización nunca sea presentado como tal, es decir como una operación de envergadura mundial para asfixiar a todos los pobres del mundo, en particular a los agricultores y a los campesinos que dependen de sus economías de subsistencia. Las cifras dirigidas al público muestran, sin embargo, a quien quiera entenderlo que sólo una agricultura modernizada es ahora capaz de producir productos alimentarios que respondan a las necesidades actuales de toda la población mundial²⁵⁴. Demuestran bien que las capacidades *productivas* de la agricultura industrializada y subvencionada son incontestablemente superiores a las de las economías de subsistencia, lo cual es cierto en el *estado actual de las cosas y de las fuerzas presentes*. Sin embargo, no se dice casi nada sobre el hecho incontestable de que la misma economía sigue siendo responsable de los procesos de extinción sistémica de más de la mitad de los agricultores y campesinos del mundo, estos mismos que, hasta nuestros días, han sido los únicos en nutrir y alimentar a la mayor parte de las poblaciones del mundo, mientras que la economía mundial es potencialmente capaz de alimentar *dos veces* a la población mundial.

²⁵⁴ Ver estadísticas mostradas por Frances Moore Lappé en *World Hunger: 12 Myths*, New York Groover Press, 2004, y del mismo autor, *Getting A Grip: Clarity and Courage in A World Gone Mad*, Chelsea green publishing, 2007.

Pero el precio de los productos alimenticios (maíz, trigo, arroz) ha aumentado un 56% en un año según la FAO, organización de Naciones Unidas para la agricultura y la alimentación. Cuando, en los Estados Unidos, las familias más pobres dedican el 16% de su renta a la alimentación, esta cifra pasa al 65% en Vietnam y al 73% en Nigeria, ya sea esto por el hecho de los especuladores, de los costos de la energía, de la mejora del nivel de vida de países emergentes como la China e India o por la producción de los biocarburos, estos aumentos han provocado graves motines en México, en Marruecos, en Indonesia, en Filipinas, en Haití, en Egipto, así como en varios países africanos como Nigeria, Camerún, Costa de Marfil, Mozambique, Mauritania, Senegal, Burkina Faso²⁵⁵...

El juicio de M. Olivier de Schutter, relator de las Naciones Unidas sobre el derecho a la alimentación es claro:

Muchos gritaban en el desierto desde hace años para que mantengamos la agricultura en los países en desarrollo. No se ha hecho nada contra la especulación de las materias primas, sin embargo previsible desde que, con la caída de la bolsa los inversores, se replegaban sobre estos mercados. [...] Los Planes de Ajuste Estructural del FMI han llevado a los países más endeudados, principalmente en África Subsahariana, a desarrollar cultivos de exportación e importar los alimentos que consumían. Esta liberalización les ha vuelto vulnerables a la volatilidad de los precios²⁵⁶.”

Como nos lo recuerda Serge Halimi:

La burbuja inmobiliaria se ha ponchado. Los especuladores rehabilitan entonces un viejo “el dorado”: los mercados de cereales. Comprando contratos de entrega de trigo o de arroz para una fecha futura, cuentan con revenderlo mucho más caro. ¿Qué mantiene el alza de los precios? la hambruna. ¿Y qué hace entonces el FMI dotado, según su director general, de “el mejor equipo de economistas que existe en el mundo?” explica: “una de las maneras de resolver las cuestiones de hambruna es aumentar el comercio internacional”. El poeta

²⁵⁵ “Valija diplomática” del 5 de mayo de 2008, en la web de le *Monde diplomatique*.

²⁵⁶ *Le Monde*, 3 de mayo de 2008.

Léo Ferré escribió un día: “Para que se venda aún la desesperación, sólo hace falta encontrar su fórmula.” Parece que la encontraron²⁵⁷.

¿Qué vías de salida existen para las víctimas de esta tragedia?

No se trata para nosotros de oponer otra molineta de economía de mercado a la economía de mercado actual, ni un mejor “sistema” al “sistema existente”. Este doble rechazo nos parece que es sólo el preámbulo necesario para la exploración de *otros* posibles. Particularmente, cambiar de revolución, es ir más allá de este rechazo, ver, pensar y actuar de *otra manera*. ¿De otra manera que qué? De otra manera que los economistas, pero también de otra manera a la que nos invitan los *esquemas* revolucionarios que parten de un afuera no vivido, de un afuera dominado por abstracciones o movimientos iniciados o imaginados por ideólogos, o activistas militantes o expertos, en resumen personas o instituciones que se considerarían afuera o encima de todos los devenires minoritarios que sienten la necesidad en su propio cuerpo y alma. Más allá del halo romántico de la noción de utopía es cuando un deseo razonado de cambio o de lucha contra lo intolerable toma a seres humanos en el corazón y en sus entrañas, cuando sienten la necesidad y alegría al pasar a la acción, cuando en ese mismo instante se dan cuenta de que “no pueden hacer de otra manera”, lo que harán como devenires minoritarios representa una acción revolucionaria en el verdadero sentido de esta palabra. Y si lo que hacen entonces es mantenido por una visión clara de la realidad en la que están implicados, esto representará para cada una de ellas y para sus amigos la cosa más justa que hacer. Ninguna utopía romántica, ningún programa “revolucionario”, ninguna estrategia “científica” de la naturaleza que sea, podrá igualar en importancia y en “justeza” a lo que resultará de la acción de un devenir minoritario en la vía de lo que le parece una acción revolucionaria hacia su propia realización. Lo que calla a menudo la historia de los movimientos revolucionarios, es la suma de saberes históricos, locales, pertinentes, a menudo adecuados, sacrificados en el atril de la Utopía. Es la postergación de la felicidad a futuros que cantarían quizás si ocurrieran, pero cuyo advenimiento es impedido por la tristeza violenta inherente al proyecto de un “por venir” revolucionario programado. Demasiadas “destrucciones revolucionarias” prolongaron las masacres de saberes perpetrados por el capitalismo histórico.

²⁵⁷ *Le Monde diplomatique*, mayo de 2008.

Quedan entonces, si no respuestas, al menos *preguntas* potencialmente revolucionarias, en el sentido de que podrían conducirnos hacia perspectivas que quizá no conocemos. Dicho de otro modo, ¿Cómo comenzar por mejorar mis propias capacidades de ver y comprender las cosas, pulir mis lentes, conocer mejor la naturaleza y los límites de mi potencia para actuar sobre mí mismo y el mundo, sin pasar por las ilusiones que me impiden ver las cosas tales y como son, y en primer lugar, ver-*me* tal y como soy y no según la imagen que me he construido? ¿Cómo, al fin, aprender a vivir en una multitud de *otros* que actúan de *otra manera* que yo, sin negar cualquier posibilidad de acción común?

En resumen: ¿Cómo pensar, actuar y vivir de otra manera? ¿Y cómo, en todos los ámbitos, aprender a ir al fondo de las cosas o a sus causas profundas? ¿Cómo liberarse individualmente de todas las ilusiones, de todas las influencias, de todos los servilismos que me han llevado a construir y a defender cierta imagen de mí mismo y de los otros? ¿Cómo tener conciencia de la naturaleza y de los límites de una posibilidad de acción sobre los otros y sobre mí mismo?

3. DEVENIRES REVOLUCIONARIOS

La ubicación en lo cotidiano

Es quizás partiendo de estas cuestiones que miles de individuos empiezan a poner en cuestión el fundamento de certezas económicas y sociales inventando localmente nuevas relaciones. Movimientos inéditos, los Sin Tierra de Brasil, los Zapatistas de México y los Insumisos del Magreb, se han puesto en marcha, suscitando reflexiones radicalmente nuevas sobre lo que está en juego en los cambios sociales²⁵⁸. Estos movimientos han puesto sobre la mesa hechos simples, anclados en el ámbito de lo cotidiano, a los que los modelos revolucionarios anteriores habían sido ciegos. Este regreso sobre lo cotidiano es revolucionario cuando permite que una percepción razonada de lo intolerable lleve a la acción. En contraste, los grandes esquemas que prometen la libertad en un futuro incierto que habría que esperar pacientemente, hacen de la acción revolucionaria un *monopolio radical* que sólo una facción, un partido, e incluso un gobierno que actúe “en nombre del pueblo”, podrá ejercer.

²⁵⁸ Serge Latouche, *Petit traité de la décroissance sereine*, op. cit., p. 18, da diversas listas de movimientos que ponen en cuestión el crecimiento económico.

La ubicación en lo cotidiano del devenir revolucionario invita al contrario a hacer frente al sufrimiento y al desamparo común reforzando y, si es necesario, reestructurando los lazos internos del grupo, lo que a la vez abre la puerta al uso revolucionario de la estructura profunda de la ley. El *devenir revolucionario* es en esta ubicación de lo cotidiano y a partir de ella, en la *emergencia* de nuevas relaciones y la constitución, a partir de esta emergencia, de situaciones jurisprudenciales innovadoras.

Contrariamente a una imagen de grandes incendios revolucionarios, la violencia no es jamás favorable a este trabajo interior de una sociedad sobre sí misma, ya que tiende a impedir el curso de los diálogos y a fijar las diferencias y los posicionamientos existentes. Bajo la égida de la violencia, el mensaje parece ser: “guarden toda su energía revolucionaria para el gran incendio final de la que sólo la élite del movimiento o del partido está habilitada para darles la señal.”

La emergencia de relaciones nuevas, proporcionadas y armoniosas, que harán de nuestro barrio un barrio más convivial, o incluso librarán a la ciudad de todo exceso de asfalto sobre el que reina un terror mecánico, no aparecerá por el efecto de un simple deseo, de un voto piadoso. Es lo que parecen decirnos Deleuze y Guattari cuando hablan del *in-voluntarismo* o del “no voluntarismo” del devenir revolucionario. Ya sea que el cambio venga de un golpe o que parezca emerger de una maduración progresiva, es a menudo el producto de acciones que apuntaban a realizar sus propios destinos limitados. Estudiantes que quieren antes que nada mejorar las condiciones de su inserción universitaria buscarán por ejemplo unirse en ese sentido. Algunas veces resultarán de ello cambios más importantes que podrán afectar a todos los dispositivos de gobernanza del Estado. El devenir revolucionario navega entre el peligro de manipulación exterior y el de desánimo frente a la dificultad de una acción inteligente del interior que, además, no aporta recompensas visibles a los que tienen la valentía de apoyarla.

Retrospectivamente, en efecto, el cambio, si ocurre, parecerá haber aparecido como por efecto del *qismat*, o del destino, de la contingencia, y manifestar, a veces, “una verdad vieja como las montañas”, como decía Gandhi. El fondo de la cuestión radica en que cualquier hombre y cualquier mujer, cualquier “individuo en sociedad” dispone de un fondo de *potencia* que le es propio y que puede siempre juntar con los otros.

Esta *potencia* siempre queda sin embargo expuesta a los efectos extrínsecos. A la raíz de las pesadillas políticas de los dos últimos siglos, hay siempre influencias exteriores que tienden a disminuir y a alienar esta *potencia* para transmutarla en una configuración de *poderes* listos para servir al guía más astuto. La fecundidad del devenir revolucionario no se aprecia más que en el impulso de sus *actores en situación*, pero

también en el sentido de su escala justa de acción y, sobre todo, en la *inalienabilidad* de este impulso o *potencia*.

Una revolución en gestación es a menudo un rechazo de lo intolerable, un rechazo no planificado, endógeno, es decir, *nacido en situación*, de las entrañas de una multitud. Y es cuando se instala como “régimen”, lo que se puede entender como “volviéndose régimen político”, o “alcanzando su régimen de crucero”, que se metamorfosea en dispositivos de poder. Entre la indignación en las tripas y la revolución instalada, existe un punto de vuelco que es esencial buscar comprender. Es dentro de estos dos que casi todas las revoluciones del siglo XIX se han transformado, tarde o temprano, en “régimenes” cada vez más intolerables para las mismas multitudes a las que les habían puesto sus esperanzas. Es durante este periodo crítico que se imponen los nuevos *poderes* imbuidos de la legitimidad que pretendían haber recibido de la *potencia* conjugada de todos los *devenires revolucionarios*. A partir de este punto, pocos resistieron a la tentación de asfixiar, incluso liquidar, esta potencia de los pobres que les había nutrido inicialmente. Los juegos del poder que siguieron –fruto del odio, de la violencia e incluso de la idiotez de estar frustrados de su potencia y cuyo síndrome de *impotencia adquirida* no es más que la otra cara del *poder* ahora instalado– no prueban de ninguna manera, como insistieron algunos filósofos, que cualquier actitud revolucionaria sería por sí misma estéril y peligrosa.

La primera lección que hay que sacar de esta recuperación de la *potencia* de las multitudes por el *poder* de un pequeño grupo es un *caveat*, una puesta en guardia que no hay que temer repetir: los verdaderos actores de todo cambio revolucionario digno de este nombre son siempre *devenires revolucionarios* múltiples, que por naturaleza, no pueden ser detenidos ni controlados por *hombres de poder*. Expropiada, la *potencia de los pobres* se degrada inevitablemente en *poder* de los nuevos ricos de cualquier *nomenklatura*. La transformación de una *revolución* en *régimen* de poder es una convulsión social forzosamente contra revolucionaria. Repitámoslo: a pesar de todos los desmentidos y de los nombres oficiales con los que se disfrazará, esta transformación permite a *gestores de la revolución* formados en las escuelas del poder más clásicas fagocitar tanto los *devenires revolucionarios* como los *devenires minoritarios*²⁵⁹. El

²⁵⁹ Para Deleuze y Guattari, la noción “minoría” no tiene un sentido cuantitativo, sino ontológico, designa un conjunto de singularidades que escapan a la captura de sistemas mayoritarios. Un devenir minoritario es el devenir de cada uno. Minoría y mayoría no se oponen entonces de manera cuantitativa. “La mayoría

fracaso de grandes proyectos revolucionarios de los dos últimos siglos no fue casi nunca imputable a las multitudes que los llevaban, es decir a las mujeres y hombres para quienes los cambios revolucionarios eran motivados por el rechazo de lo intolerable, una *necesidad* que era la expresión misma de su *libertad*. Las causas de este fracaso deben buscarse más bien en lo que constituye el núcleo de los valores seguros de los revolucionarios profesionales: El sentido de la *disciplina* (de los demás), del *deber* (hacia ellos), la *vigilancia* (de cualquiera que pretenda *pensar* sin autorización oficial), la *pureza revolucionaria* (de los combatientes ligados por su lealtad hacia una *clase*, una *religión* o una *ideología revolucionaria* nunca libre de cualquier carácter religioso). Una de las principales amenazas que pesan sobre cualquier *devenir revolucionario* es que representa una fuente de *poder* deseada desde su emergencia por hombres ávidos de disimular su tristeza y su falta de *potencia* bajo una máscara revolucionaria.

Otra lección que extraer es que, bajo la dirección de estos mismos *hombres de poder* y de sus “sacerdotes”, estas revoluciones fallidas que realmente existieron han reconducido bajo nuevas formas la famosa triada *tirano-sacerdote-esclavo* que siempre sirvió para matar desde la raíz a cualquier devenir revolucionario. Es para disimular su carácter fundamentalmente reaccionario que, una vez pasada la corta fiesta revolucionaria, los grandes sobresaltos violentos no tardan en ser dominados por actitudes “morales” o “moralizantes” en vez de una actitud *ética* propia a todo devenir revolucionario. En otros términos, éstos, a los que hay que llamar *gestores* de la revolución, han buscado siempre transmutar el impulso que los inspiraba en instrumento de *poder* al servicio de una moral *externa* a los miembros de la sociedad ideal que tenían por misión producir, olvidando que un *devenir revolucionario* no puede realizarse más que en una *ética* de vida basada en el respeto conjugado de los *deseos* y de la *razón*. No es sorprendente que estas revoluciones se hayan metamorfoseado, tarde o temprano, en instituciones contrarrevolucionarias.

Una tercera lección, quizás la más importante, consiste en que una revolución digna de este nombre no puede ser más que permanente y, como la naturaleza, auto gestionada por las potencias que la constituyen. Está lejos de ser una operación de cambios

supone un estado de poder y de dominación, y no a la inversa” (Deleuze y Guattari, *Mille plateaux*, Paris, Minuit, 1980). Es en este mismo sentido, que para Deleuze, “la mayoría no es nadie”, mientras que “la minoría es todo el mundo”. Opone así paradójicamente “el hecho mayoritario de nadie” al “devenir minoritario” de todo el mundo; el primero representando un estado de dominación, el segundo un estado de emancipación, de autonomía y de creatividad.

realizada por un conjunto de manipulados y de manipuladores legitimados por sus “fundadores” para llevar siempre sus banderas oficiales. Al emanar de una multitud de devenires revolucionarios, una revolución no manipulada modificaría permanentemente los órdenes que se mostraran destructores y las relaciones de fuerza que se volvieran portadoras de nuevas injusticias. Son estos *devenires revolucionarios* los que, como la savia vital de una planta, pueden regenerar la sociedad sin bombos ni platillos, sin ambiciones de poder ni demanda de reconocimiento.

Un último comentario consiste en que son los *devenires revolucionarios* los que, de cualquier forma, a través de las luchas clandestinas, subversivas o, si es necesario, abiertas, han permitido la realización de la libertad. Son estos devenires cuyos actos cotidianos tienden a hacer jurisprudencia, y por ello, alimentan la potencia de las capas profundamente revolucionarias que ningún régimen dominante es capaz de eliminar. Son ellos los que *son y siguen siendo* los soportes más seguros de las únicas revoluciones que cuentan y que funcionan, y que ningún ejército, o arma existente o por venir, puede hacer desaparecer. Poco importa que estos devenires no persigan, por regla general, objetivos “macro-revolucionarios”. Igualmente, poco importa que no representen movimientos visibles o de gran envergadura. Sus acciones importan siempre en la medida en que pueden ser comparadas al destino de los primeros movimientos de una gota de agua potencialmente capaz, aliándose con otras, de formar algún día una ola.

ΕΠÍΛΟΓΟΣ

Querido Jean,

Gracias por estos dos largos años a través de los cuales las intemperies que acompañan inevitablemente una conversación totalmente orientada hacia la búsqueda de la verdad entre amigos no afectaron jamás tu valentía de defender convicciones ancladas en 70 años de vida de pobreza convivial y cuarenta años de reflexión anarquista en el sentido de la búsqueda de principios políticos de autonomía y de asociación libre. Nuestra decisión de interpelarnos, e incluso provocarnos como “intercesores” mutuos –en el sentido que le dieron a esta palabra el cineasta Pierre Perrault y Gilles Deleuze²⁶⁰–, nos ha ayudado a mantener lo que este último llamaba un *discurso de minoría* propio a cada uno de nosotros cuando se expresa en primera persona. Dicho esto, me he preguntado si, a veces, por culpa de nuestros orígenes tan diferentes; por un exceso quizás de deferencia por tu parte, por tener yo más edad; por la sombra que mi pasado podría proyectar sobre alguien que, como tú, se ha mantenido toda su vida alejado de cualquier poder, sin olvidar las exigencias estilísticas de la primera persona del plural; no te han conducido a veces sobre la vía del *consenso* más que en la búsqueda radical de tu propio *discurso de minoría*. Es por esta razón que te he propuesto acabar este trabajo con un epílogo en dos partes donde cada uno de nosotros se comprometería a expresar, totalmente en su propio nombre, para decir lo que –según tú y según yo– sería su última palabra para nuestros lectores, dicho de otro modo, lo que –según tú y según yo– es hoy la pista de reflexión posible para quienes quieran reinventar su presente en la alegría.

MAJID

1. LA POTENCIA DE LOS POBRES Y SUS ENEMIGOS

Querido Majid,

Cuando me invitaste a hacer este trabajo contigo, entrevisté inmediatamente la posibilidad de enfrentar una cuestión que me atormenta desde mis 18 años: cada vez más riqueza, cada vez más miseria. ¿Es la economía una máquina de producir extremos

²⁶⁰ Ver pp. de la Introducción.

de riqueza a la vez que extremos de pobreza? Te agradezco la ocasión que me has dado de profundizar en esta cuestión. Hoy sé a ciencia cierta que la respuesta es “Sí”.

Tu decisión de dar una vuelta *epistémica* al análisis de la pobreza –y de su transformación conceptual– bajo la égida de la *escasez* o de la *economía* ha sido particularmente fecunda, porque nos ha permitido definir la tragedia moderna como una lucha desigual entre dos tipos radicalmente diferentes de *saberes*, por un lado los *saberes* mostrados ahí arriba, formalizados y cada vez más matematizados de esos estratos epistémicos todavía calificados como *ciencia*, y, por otro lado, los saberes empíricos, locales, prácticos, *savoir-faire* más que *saber-decir*, que, en el curso de toda la historia, han permitido y permiten *todavía actualmente* a la mayoría de la gente, más que *sobrevivir* al borde de la miseria, *subsistir*. Y tienes otra vez razón en que *subsistir*, persistir en su propia vía, perseverar en su vocación cultural es el sentido profundo del verbo latín *conor* del que sale el sustantivo *conatus* tan querido por Spinoza. Si en su sentido primitivo, la economía era cultura del *conatus*, en un sentido moderno, el mismo término designa una guerra implacable y sin descanso de los *saberes mostrados* de la economía formal en contra de toda forma de fidelidad a su *conatus*, toda voluntad de persistir en lo que uno es y de perseverar en el camino trazado por una tradición. Este conflicto de salida incierta ha alcanzado recientemente un paroxismo. Ya que me das la palabra “en la primera persona del singular”, de esto es de lo que me gustaría hablar.

Invertir las relaciones de saberes

Lo que me ha motivado a lo largo de este trabajo común es mi convicción de que nos encontramos ante un momento de giro único de la historia. Por primera vez, casi la mitad de los habitantes de la Tierra se han vuelto dependientes del mercado para sobrevivir o *son tratados como si lo fueran por los poderes económicos y políticos*. Desde hace más de 35 años intento, práctica y teóricamente, como buen *agnóstico económico* que soy, explorar los rechazos y la falta de compromiso con esta construcción social, la economía de mercado, que no puede más que volverse letal si su lógica se lleva hasta el final. Dicho esto, un *caveat* es necesario: los lectores que hayan deducido de nuestra crítica que proponemos un modelo de sociedad sin ninguna gestión económica y financiera, sin mercado ni moneda, se estarían equivocando sobre nuestras intenciones. Lo que es realmente urgente, es un debate sobre el *lugar de la economía en la sociedad*, en el que habría que repensar radicalmente entre *saberes hegemónicos mostrados* y esos saberes que podemos calificar como *saberes vernáculos, saberes de*

subsistencia o episteme de los pobres. Lo que proponemos modestamente es invertir la relación de subordinación entre estos dos tipos de saberes, porque estamos seguros que es imposible mejorar o humanizar la economía sin que ésta, obligada a dejar de ser lo que es, se vuelva abiertamente violenta. Convencido de que ésta *es y será siempre* una “ciencia lúgubre” cuyos teoremas se fundan todos sobre el axioma de la escasez, pensamos por ello que hay que *contenerla* dentro de límites estrictos. Es sobre este punto que la *desutopía* no puede más que falsear definitivamente la *utopía* económica –común al capitalismo y a la mayor parte de los socialismos– según la cual un mundo de abundancia y de compensaciones de todas las desgracias nos esperaría al final del túnel de la escasez. Una vez admitido que la economía es un espacio de formación de valores, nos parece evidente que la verdadera cuestión no es *cómo mejorarla* sino *cómo limitarla*. El conjunto de límites en los que la economía debe estar *contenida* es la suma de los saberes de subsistencia ancestrales o nuevos de los que hay que precisar, si queremos calificarlos de “económicos” en el sentido de los antiguos, que no están sometidos (o no completamente) a la “ley” de la escasez, sino que incluyen al contrario grandes espacios de gratuidad.

La reivindicación desutópica de contener a la economía más que un anuncio utópico de destrucción del capitalismo que no haría más que reforzarlo, requiere de una inversión de prioridades. En vez de someter la subsistencia a la economía de mercado, hay que regenerar los saberes múltiples y diversos en perpetuo devenir que permiten parcialmente o enteramente subsistir fuera del mercado; después hay que subordinar los saberes mostrados de la economía formal a estos saberes modestos, locales y múltiples que permiten a la gente subsistir, con lo que les ofrecen los lugares de donde son. Una doctrina de la *economía contenida* está en estos dos puntos. Va con el requerimiento de sentido común de que, en materia de circulación urbana, se favorezca el caminar a pie o en bici en contra de los coches.

A la espera de que esta contención sea reconocida, las líneas de resistencia más visibles a la economía hegemónica seguirán pasando por los márgenes, por ejemplo las periferias de las ciudades del tercer mundo donde, como en los pueblos jóvenes de Lima o en el Grand Yoff de Dakar, gente dinámica desprovista de ingresos fijos despliega tesoros de ingeniosidad para suplir lo que no pueden y no podrán jamás obtener del mercado, frecuentemente con la construcción progresiva de casas a menudo de buena

calidad calificadas de “informales” porque ningún arquitecto o ingeniero firmó sus planos y que ninguna comisión de urbanismo aprobó su estado sanitario. Como John Turner lo constató en Perú²⁶¹, diez años después del primer ladrillo, sería difícil distinguir estas casas de las que arquitectos e ingenieros se dedican a construir para las clases medias y, pese a no tener dirección, podrán alcanzar un valor comparable o igual en el mercado inmobiliario.

La sombra del trabajo asalariado

Otras fracturas pasan por estos campos vueltos suburbanos, ni totalmente urbanos, ni rurales, *rurbanizados*, según el ya antiguo neologismo de Abdelhalim Jean-Loup Herbert²⁶², donde la especulación y la alza de los precios inmobiliarios desarraigan una tras otra las culturas de subsistencia y transforman a la gente que fue campesina, y que a menudo, no han dejado interiormente de sentirse como tales, en *migrantes alternantes* pasando tres o cuatro horas al día trasportándose de la “casa” a la “chamba” y viceversa. Mañana y noche, este movimiento pendular cotidiano de las masas silenciosas, “de tanta gente reunida pero que no se habla”, como le extrañaba a un senegalés recién llegado al metro, inscribe en los usos y costumbres una nueva forma de servilismo que es extenuante como un trabajo, no asalariado por una labor vernácula y, contrariamente a éste, absolutamente improductivo. Es el “trabajo” por el que el habitante de las periferias transforma cada mañana su impulso vital, su cuerpo, su *conatus*, a sí mismo, en *fuerza de trabajo* ofrecida en el mercado²⁶³.

La lógica del desvío de producción

Vivo en la periferia de una ciudad mexicana de más de un millón de habitantes a tiro de piedra de Ocotepc, el pueblo donde vivía Iván Illich. Los habitantes de Ocotepc se decían campesinos aunque las familias que continúan cultivando su milpa entre las mansiones de lujo, se pueden contar ahora con los dedos de una mano. Pero todas las familias autóctonas continúan venerando a sus muertos, practicando la autoayuda comunitaria y enviando hombres a los tequios o tareas comunales. En general, un solo

²⁶¹ John Turner, *Le logement est votre affaire*, Paris, Seuil, 1979.

²⁶² Retomado por G.Bauer y J.-M. Roux, *La Rurbanisation ou la Ville éparpillée*, Paris, Seuil, 1976.

²⁶³ Iván Illich, *El trabajo fantasma*, en *Obras reunidas*, vol. II, pp. 43-177.

salario es suficiente para suplir lo que una casa no puede obtener de su corral, dos o tres árboles frutales y algunos pesos conseguidos por los niños y adolescentes que ayudan a los que hacen mudanzas o cortando el pasto de un rico local. El “asalariado familiar” sacrificará una fracción considerable de su día en migraciones alternantes hacia los lugares de trabajo para que los otros miembros de la familia puedan continuar haciendo sus ocupaciones campesinas. Más dramática es la decisión de numerosos padres de familia de exiliarse cada temporada, incluso varios años consecutivos, a los Estados Unidos para adquirir un fondo de comercio o un vehículo. Más al Sur en el estado de Oaxaca, cerca de la mitad de los pueblos sobreviven y persisten en su identidad indígena gracias a esas remesas que son el salario del exilio.

Una vez alcanzado el lugar donde puedo alienar mi *conatus*, mi cuerpo, y a mí mismo como una fuerza de trabajo, ésta será puesta en obra al servicio de los intereses de quien la adquiera, excluyendo cualquier sentido personal de *mi* trabajo. Casi todos los saberes económicos formales son saberes de *desvío de producción*, es decir, a fin de cuentas, saberes sobre la manera de conseguir que otros produzcan y nos entreguen los elementos de nuestra subsistencia. Pero desde hace más de un siglo, para el público en general, la economía insiste en sus afinidades engañosas con el verbo *ahorrar*. La economía no es otra cosa en el fondo que una estrategia que consiste en obtener más por el mismo esfuerzo, o lo mismo pero con menos esfuerzo, en una palabra: ahorrar el esfuerzo humano. Hizo falta un economista matemático que se volvió filósofo, un acostumbrado por ende a demostraciones internas, para desmentir este grosero error:

En el momento en que el trabajo es dividido, constituye el desvío de producción por excelencia. Vemos que algunos trabajan produciendo máquinas de muerte para obtener recursos que les permitirán acceder a los servicios de una medicina cara, y esto para producir un valor –su salud– que hubieran podido producir, en una amplia medida, de manera autónoma, llevando una vida más sana e higiénica²⁶⁴.

²⁶⁴ Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, op.cit., p. 39-40.

En cuanto a la mitad del mundo no integrado en el mercado y a sus desvíos de producción, la multitud todavía anónima de los no asalariados y de los no pendulares, vive aún parcialmente una vida de subsistencia directa en condiciones cada día más difíciles, en medios naturales cada vez más devastados. En este desastre, los economistas tienden a asimilar la subsistencia tradicional con la precariedad y a criticar cualquier fidelidad a los usos y costumbres como una mala decisión económica. Pero la evidencia de que el mercado no provee de lo necesario a la mitad de las mujeres y de los hombres contemporáneos significa que éstos lo consiguen fuera. Bien que mal y a menudo más mal que bien, pero, insistimos, *afuera*. Lo constatamos: existe un *afuera* de la economía de mercado, de la economía formal, matematizable y sometida a la ley de la escasez. En este *afuera*, *Homo* no es necesariamente *oeconomicus*.

En Saint-Jean de Lucques, hace dos años, tú y yo escuchamos a Serge Latouche exponer, en un italiano muy precario y sin omitir un solo instante citar sus fuentes principales²⁶⁵, la lógica de este *afuera* de la economía en Africa, continente donde la economía formal está prácticamente en quiebra. Si, “los africanos tienen algo que enseñarnos –afirma Latouche– es que es posible vivir fuera de la economía y vivir felizmente en ese *afuera*”. Podemos encadenar esto con el caso del Grand Yoff, ese inmenso barrio “informal” de la periferia de Dakar. Casi nadie ahí tiene un trabajo, una “chamba” asalariada. La mayor parte de esta gente subsiste en redes de relaciones sociales auto-organizadas. La experiencia del Grand Yoff es una experiencia de dinamismo social que Latouche analiza en tres niveles:

Primer nivel: lo imaginario que da sentido a la vida en el barrio. Igual que las casas es el producto de un bricolaje. Aquí, la “chamba” de profeta es una carrera abierta a los talentos. Existe un Sindicato de los profetas vivos.

Segundo nivel: la realidad sociocultural en la que tiene lugar un bricolaje entre la *tradición perdida* y la *modernidad inaccesible*. Es el nivel de la inserción de los jóvenes migrantes en las redes del barrio. Estas redes a menudo están centradas en las prácticas de un deporte, como el fútbol. Pero lo que exteriormente aparece como un club de fútbol reproduce interiormente la estructura de un clan. En Grand Yoff, cada quien pertenece

²⁶⁵ Ver Emmanuel N'Dione, *L'économie urbaine en Afrique*, Paris, Khartala, 1994, y Serge Latouche *l'Autre Afrique. Entre don et marché*, Paris, Albin Michel 1998.

como media a una decena de estas redes. Un ejemplo a menudo mencionado es el de los *tontines*²⁶⁶. *Lo que hace que un grupo así permanezca unido* es una estructura jerárquica centrada en un “hermano mayor”. Cada clan es una especie de familia extendida de más o menos 300 miembros.

Tercer nivel: el nivel técnico-económico. Un fenómeno significativo es el del *pseudo-artesano*. Es el nivel en el que los “evergetas”, candidatos bienhechores y otros desarrolladores occidentales y sus ONG’S se articulan en la realidad del Grand Yoff y a menudo son reciclados. Esta gente bien intencionada que predica la eficacia y la racionalidad, que promueve la técnica y su aprendizaje, financia de corazón sus “talleres”, término floreciente de la productividad. Entonces, dicen los habitantes del Grand Yoff: ¡que lo hagan! y si del club de fútbol nace la idea de un taller de carpintería, por ejemplo: ¡qué suerte si los “bienhechores” y los “desarrolladores” nos financian la compra de un terreno o de un local! Como no somos verdaderamente carpinteros ni queremos serlo, vamos a utilizar por ejemplo este terreno para cultivar verduras, o este local para embodegar tomates para venderlos en la calle y Latouche multiplica los ejemplos de *desvíos creativos* que permiten a los que participan en ello vivir, dignamente y a menudo en la alegría, su exclusión de la riqueza económica.

Yo mismo tengo experiencias comparables cuando construía letrinas secas y ecológicas para una organización campesina en el Sur de México, de manera que si te estoy hablando de un *afuera* de la economía formal, este *afuera* está para mí lleno de recuerdos de amistades, habitado por gentes que tienen nombre, rostros, que son capaces de bromas nunca malas y a menudo ingeniosas; *afuera* es para mí inseparable del olor a fuego de leña sobre los que cuecen tortillas hechas de maíz de *milpa* con un sabor sin precio.

Pero los poderes, ya sean económicos o políticos, no reconocen este *afuera* en la aplicación de sus leyes. Según ellos, las casas deben estar equipadas de wáter closet que consumen 20 litros de agua por descarga, no hay letrinas secas que paguen impuestos ni contribuyen al crecimiento del PNB. No es tanto que los economistas quieran suprimirlos, su rechazo es mucho más visceral; niegan la existencia de otros modos de

²⁶⁶ “Fondos mutuos informales, del nombre de un banquero del siglo XVII establecido en Francia, Lorenzo Tontí, cuyas ideas fueron retomadas por Mazarin, que creó la primera tontine en 1653. Las tontines no son simples cajas de ahorros, son verdaderos fondos mutuos, asociaciones rotativas de créditos. Los encuentros regulares de los miembros de una tontine son ocasiones de fiesta.

hacer, tanto como la modernidad niega la presencia de los muertos. Haciendo esto, toman partido por ignorar metódicamente los modos de vida que fueron de los hombres desde sus orígenes hasta el alba de la modernidad. Los políticos y los economistas que demasiado a menudo los aconsejan mal se sitúan en la irrealidad. De ello resulta que todos sus proyectos de integrar al mercado a los abandonados de la economía, que estos proyectos tengan por nombre, desarrollo, crecimiento o globalización, están marcados por el sello de la ilusión. Sin embargo, lo que es muy real, es la guerra sin piedad que, con el pretexto de perdonar a los miserables su pobreza, realizan en contra de todas las formas de trabajo directo así como en contra de todas las culturas materiales originales fundadas en la elaboración, sin muchos desvíos de los elementos naturales. Esta guerra *contra la subsistencia* se realiza hoy en contra de todo lo que podría recordar, a pesar de lo que digan los economistas, que la economía formal no es el envoltorio natural o el contenedor de todos los actos que permiten sobrevivir, con dignidad; en resumen, de *subsistir* inventando una cultura material. Así como lo entienden los economistas, la economía no es tampoco el ámbito de eclosión del “desarrollo” y del “crecimiento” del *conatus*. El desarrollo y el crecimiento exigen más bien la extinción de este ímpetu vital del que hablaba Spinoza.

Históricamente, la economía occidental, que no es de ayer, se encontraba en una posición inversa a su posición actual. Actualmente, la economía pretende ser un *todo* – y en eso es en lo que es *totalitaria*– que contiene y regula todos los comportamientos de supervivencia y de subsistencia. En sus principios, al contrario, la economía moderna u occidental fue, más que un *contenedor*, *contenida* en un conjunto de “economías” con lógicas diversas. En la época de los grandes descubrimientos, y seguramente antes, en la misma Europa, por ejemplo en el comercio entre ciudades de Italia del Norte al final de la edad media, las transacciones que, según el retrovisor de los historiadores económicos, podrían eventualmente ser recogidas en el campo de aplicación de leyes económicas modernas, no representan jamás más del 1 al 10% del volumen total de las transacciones. Es decir que lo principal, la vida, está afuera. La economía moderna es un dogma cuya luminosidad lógica vuelve ciego a los que la profesan y, la profesión económica, es un largo entrenamiento a la ceguera hacia este “afuera” que es la vida.

La caja de Pandora de la economía y su secreto

Pero cualquier dogma tiene sus disidentes. Al filo del último siglo, los disidentes del dogma económico han multiplicado los términos que designan este afuera; afuera que su

sentido común de hombres ordinarios prohibía, a su saber profesional, negarlo. La *subsistencia* sería el afuera antes omnipresente que contenía, en los dos sentidos del término, la economía en sus principios y que ésta pretende ahora negar tan radicalmente que en nuestra época borra de sus paisajes cualquier rastro de los que lo vivieron anteriormente. En otros términos, una *economía substantiva* sería el lado oculto de la economía formal cuyos saberes se muestran y se consumen mejor con salsa matemática. Dicho de otro modo, una *economía informal* sería la base natural de todas las emergencias económicas, formales o informales. Existe una *economía "expolar"* general subyacente y anterior a todas las polaridades pasajeras de la economía formal, y que las sobrevivió, como ella, sobrevivió al naufragio de la polaridad "economía capitalista-economía socialista". En las Indias orientales de los colonos holandeses, en los tiempos lejanos cuando Yakarta se llamaba Batavia, una *economía oriental* productora de bienes de subsistencia amortiguaba los desastres de la producción de bienes de mercado, en particular del café. Y hoy más que nunca Yakarta es una ciudad de economía informal donde más de la mitad del volumen total de las transacciones se efectúan según reglas contrarias a las leyes sabidas de la economía, y donde incluso las clases medias recurren a la práctica de la *Kafe-tenda* (fondos de comercio o café informal que no paga impuestos). A pesar de los economistas que no dejan de incitar a los políticos a reprimirlos porque los vuelve inútiles, un sistema D generalizado, del que Emmanuel N'Dione enlistó las emergencias a menudo geniales, abiertamente ilegales y felizmente irreprimibles en la periferia de Dakar, toma, mientras el naufragio no se vuelva total, el relevo de la economía formal.

Cualquiera que sea su nombre, este *afuera de la economía formal* tiene un aspecto horizontal y un aspecto vertical. Horizontalmente, es decir bajo una mirada panorámica, este afuera es todavía, aún deteriorado y amenazado como está, el medio vital de la mitad de los habitantes de la Tierra. Verticalmente, es decir bajo nuestros pies, sobrevive bajo capas sucesivas de escaseces, subvenciones de recursos y de formación de valores. Al principio de su *Ensayo sobre el don*, Marcel Mauss hablaba de estos desafíos siempre un poco forzados, a veces francamente agónicos. Hay en esto, nos mostraba Mauss, una lógica propia de realizar compensaciones equitativas pero tan contraria a la lógica de lo que llamamos economía. La diferencia entre nuestras sociedades y las llamadas primitivas es que, en las nuestras, esta lógica, que consiste, para el que no quiere que le falte nada, en dar más de lo que ha recibido, no preside jamás oficialmente la producción ni la distribución de bienes más necesarios, en tanto que rige todas las transacciones de los mal llamados primitivos. La economía no es el todo. Ella es

siempre economía inmersa en algo más grande de lo cual, en el caso de la economía capitalista, ella es parásita. Al estar la economía formal en quiebra, la lógica contraria, “informal”, “expolar”, “substantiva” u “oriental”, esta “economía negra”, difícilmente formalizable y por ello no gravable, sale de su caja como la esperanza que Pandora quería tener prisionera²⁶⁷.

Si la economía es una caja de Pandora, le queda a los hombres hacer la experiencia del último de sus males: la integración total de todos en todos los momentos en el mercado y en sus leyes, y la supresión de toda forma tradicional de subsistencia y, con esta, de cualquier forma de gratuidad. Le queda entonces a la *utopía del mercado* manifestar su *imposibilidad esencial* por un último avatar: un sistema económico controlado y regulado completamente por las “leyes” del mercado en el que el ordenamiento de la producción y de la distribución de los bienes esté completamente sometida al principio de la escasez. No sólo este sistema debería estar basado en el intercambio monetario –el dinero como poder de adquisición de los agentes económicos que determinan la producción y como ingreso que garantice la repartición de los bienes-, pero debería además excluir cualquier transacción no monetaria. Sólo en estas condiciones, la producción y la distribución de los bienes podrán ser completamente reguladas por el mecanismo de los precios. Si estas condiciones pueden ser cumplidas, podríamos afirmar a) que todos los ingresos provendrían de ventas en el mercado; b) que estos serían suficientes para comprar todas las mercancías ofrecidas²⁶⁸. Estas condiciones no han sido jamás realizadas en ninguna sociedad y no lo serán nunca. Sin embargo, existe una política de integración total en el mercado, su nombre oficial es desarrollo. En realidad, es una política de supresión de los antiguos saberes de subsistencia. En nuestra sociedad la economía representa el cártel de los cárteles donde se legitiman todas las exposiciones de saberes; no es posible recordar que la economía

²⁶⁷ Para una breve introducción a la voluminosa literatura sobre el contenido de la caja de la Pandora económica, ver: Julius Herman Boeke, *Economics and Economic Policies of Dual Societies as Exemplified by Indonesia*, New York, Institute of Pacific Relations, 1953; François Partant, *La Fin du Développement: naissance d'une alternative*, Paris, La Découverte, 1982; Serge Latouche, *Faut-il refuser le développement?* Paris, Presses universitaires de France, 1986; Marc Penouil et Jean-Pierre Lachaud, *Le Développement spontané : les activités informelles en Afrique*, Paris, Pedone, 1986 ; Serge Latouche. *L'Occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, Paris, la Découverte, 1989; Catherine Coquery-Vidrovitch et S. Nedelec. *L'informel en question ? La recomposition des sociétés dépendantes*, Paris L'Harmattan, 1991. Ver también el sitio de Teodor Shanin en internet.

²⁶⁸ Ver Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, *op. cit.*

debe retornar al “servicio del hombre” porque suscitamos su emergencia y bruscamente resultaría que la herramienta creada para nuestro uso es deficiente. O hacer como si esta máquina estuviera accionada en la sombra por algunos seres malhechores, de manera que se parezca a una cierta política contestataria, y dejar pensar que sería suficiente reemplazar esos malhechores para que esté de nuevo a nuestra entera disposición²⁶⁹.

La economía *no puede* ser rehumanizada sin dejar de ser lo que es. En cambio, es posible imaginar e incluso describir otros saberes que han emergido o emergen actualmente de la subsistencia humana y redefinir las relaciones de estos saberes con la economía. A partir de ahí, es legítimo preguntarse no sólo si emergencias alternativas pueden nacer de la base de la subsistencia, sino si alguna catástrofe no vendrá pronto a fragmentar los desvíos de la producción. Y entonces los hombres, en ese *sobresalto de libertad* que Jacques Ellul esperaba, retomarán contacto con una economía creadora de *civilización material* acortando voluntariamente esos monstruos o desvíos²⁷⁰.

La guerra contra la subsistencia, ayer y hoy

Aunque anterior, por varios siglos, a este último de sus avatares que es el desarrollo, una ofensiva contra la subsistencia existe con una intensidad nueva; es una guerra de desposesión de los más débiles, de los indígenas, de las mujeres, de los pobres, de los jóvenes, de los viejos y de la memoria de los muertos. Según ciertos autores, esta guerra alarga hasta nuestros días las *estrategias* de la *acumulación primitiva*. Pero según tú, y yo creo que tienes profundamente razón, es ante todo una guerra *epistémica* de los saberes económicos expuestos y hegemónicos contra los humildes y complejos saberes ancestrales de subsistencia. Al respecto, el siglo XXI podría estar marcado por dos eventos catastróficos y simultáneos: la desaparición de las últimas bolsas de subsistencia tradicional y la incapacidad cada vez más manifiesta de la economía por asegurar el mantenimiento de la mayoría de los pobres arrancados de sus modos de subsistir. En un mundo sin posibilidad de subsistencia, sin comunitarios, sin gratuidad, la supervivencia

²⁶⁹ Florence Aubenas y Miguel Benasayag, *Résister, c'est créer*, *op. cit.* P. 109.

²⁷⁰ Invitado al '80 aniversario de Jacques Ellul, Iván Illich planteó “dos preguntas profundamente inquietantes” recubiertas las dos de un carácter de “extrema extrañeza histórica”. La primera, es la imposibilidad de comparar la técnica moderna y sus terroríficas consecuencias con la cultura material de otra sociedad, sea cual sea. La segunda, es la necesidad de ver que esta “extrañeza histórica” es la consecuencia de una subversión del Evangelio. (Iván Illich), “Homenaje a Jacques Ellul”, *La Perte des sens*, *op. cit.* p. 154-155.

de los hombres dependería totalmente de la economía y ésta se volvería todavía más lo que ya es en parte: una lotería; vayamos o no hacia este Absurdistán, dependerá del resultado de la lucha entre, por una parte, los saberes tecno-científicos cada vez más cimentados en un *sistema* y, por otra parte, los saberes autónomos y locales, a menudo pertinentes, de gente ordinaria, es decir de casi todo el mundo. Los primeros son *expuestos* en todas las infraestructuras técnicas de la sociedad moderna, en todas sus instituciones, se trate de estaciones de metro, escuelas, cárceles, universidades, programas televisivos u otros medios de difusión. En cada caso, esta exposición es doble: exposición interna de los saberes requeridos de los sirvientes de estas infraestructuras e instituciones, y exposición externa de los saberes exigidos de los usuarios, clientes o pacientes. En cuanto a los otros, los *saberes íntimos*, demasiado polivalentes para ser formalizables, vestigios de *saberes productivos*, que en otros tiempos fueron la base de la subsistencia de todos, estos son negados, destruidos o sometidos.

En el fondo de la caja, la esperanza: Regreso de los saberes

Reconocer la imposibilidad de una integración total en el mercado, es pasar a la esperanza. La afirmación de que ya no se puede pensar el futuro sin considerar un cierto regreso a la subsistencia no tiene nada de nostálgico ni de exaltación del pasado. Más que el resurgir de modos particulares de existencia vernácula o de la prescripción de tal o tal variante de la economía informal, hay que imaginar lo que Foucault llamaba un *regreso de saber*, expresión que de su pluma no pasaba sin evocar un *retorno de la llama*. Un regreso de saberes sometidos que al quemar la bella cohesión de los cuadros donde están expuestos los saberes económicos formales, sin destruir todos los fondos de conocimiento, los vuelve eventualmente re-combinables. La violencia iconoclasta no tiene aquí más lugar que el que tuvo el rechazo opuesto de considerar el *Titánic* como una gran reserva de objetos flotantes hace un siglo. Si el edificio económico debe ahogarse, que se le rescate todo lo que *afuera* puede ser conforme a la subsistencia, o más bien a una combinación de subsistencia y *economía contenida*. Más que esperar su naufragio, podemos también, desde ya, llenar el edificio económico de zonas o bandas “informales”, “substantivas” o “expolares” y de relativa gratuidad, y antes que eso, preservar y liberar las que existen. La subsistencia está amenazada de dos maneras. Exteriormente, está sometida a los asaltos del desarrollo, de lo que hemos hablado suficientemente. La amenaza interior es más sutil: internalización de los deseos que hay

que tener, de lo que es bueno saber, aceptación de una identidad impuesta, ganas de los saberes de los demás, desprecio por los suyos propios que puede llegar hasta la vergüenza íntima.

Es importante prepararnos para una situación radicalmente nueva: la pérdida de legitimidad de todos los poderes-saberes expuestos en las sociedades modernas. Más allá de la metáfora del naufragio es la analogía epistémica de una devaluación. Pérdida de legitimidad de todos los saberes-poderes, ya sean científicos, técnicos o económicos, como lo afirma con toda claridad el profesor Jean Petitot, la ciencia no está orientada hacia el bien del hombre. La técnica, como lo enunciaba Jacques Ellul, se ha autonomizado de todo control político. La economía, según Jean-Pierre Dupuy, economista transformado en filósofo, se ha vuelto, a fuerza de creerse inteligente, idiota hasta la muerte.

El devenir revolucionario debe aprender a navegar entre los arrecifes de la violencia y el torbellino de la manipulación económica de las crisis. Siendo creación de relaciones y jurisprudencias nuevas, este devenir tiene por condición la *Ahimsa*, la no violencia, la “paz” si por este término entendemos no el resultado de cualquier pacificación, sino la *paz de la gente*, una condición propicia para la invención cultural y política. Además una crisis se vuelve instrumento de manipulación cuando suscita miedo. Para evitarlo, es importante desdramatizar las crisis de legitimidad de los saberes expuestos. Primero son crisis del modo de exposición. Los saberes expuestos son valores: el modo de exposición de estos saberes es lo que los erige en valores, es decir bienes escasos. El capitalismo es el producto de este modo de exposición: bajo la égida de los valores que son saberes económicos escasos, *no puede haber otra economía más que la capitalista*. El secreto de la escasez de estos valores reside en la destrucción de estos humildes saberes que estaban fundados en el sentido común: así como los discípulos de Rosa Luxemburgo imaginaban una acumulación primitiva que proseguiría hasta nuestros días, por ejemplo en lo que un determinado grupo de sociólogos de Bielefeld ha llamado la “feminización” (*sirvientización*) de los trabajadores del tercer mundo²⁷¹, hay que imaginar un proceso de *disvalor* que, desde el siglo XV hasta nuestros días, no deja de

²⁷¹ La “feminización” (*sirvientización*) es siempre sometimiento en dosis crecientes de *trabajo fantasma* que la persecución del sueño del “pleno empleo” hace tan ineluctable como la larga sombra bajo el sol del ártico.

someter, humillar, después de negar los saberes atávicos que, a menudo, permitieron a los pobres vivir en una dignidad opulenta en riquezas no monetarias.

Si hay que, como lo pedía Ellul, “cambiar de revolución”, creo en un devenir revolucionario que combine la innovación con el respeto de las tradiciones, un respeto que es comprensión profunda y vivida y de la que los economistas dan fe de su carencia.

JEAN

2. EL ENEMIGO ÍNTIMO

Querido Jean,

En el “epílogo según Jean” que acabas de enviarme, das como un golpe de mazo al hecho de que por primera vez en la historia, cerca de 4.000 millones de habitantes de la Tierra se han vuelto dependientes de un mercado universal que, para asegurar sus *propias* necesidades de crecimiento, debe, por su naturaleza, forzar a la gran mayoría de las poblaciones del mundo a depender, para sobrevivir, del sólo *desvío de producción* económica. Podemos concluir de este texto que compartimos la percepción de los hechos siguientes, ampliamente explicados en el cuerpo del libro y que resumo para nuestros lectores y lectoras. Para las personas que el lenguaje dominante llama pobres, es decir cerca de 4.000 millones de individuos²⁷², el “fondo del problema” no reside tanto en que estas personas disponen de menos de dos dólares al día, sino en que se han vuelto dependientes de un mercado que se muestra cada vez más hostil hacia ellas y están *a punto de serlo totalmente*. De hecho 2000 millones de personas viven todavía de una economía de subsistencia cada vez más fragilizadas por la economía de mercado. Sería ilusorio entonces esperar que su situación se mejore debido a un aumento incluso substancial de su ingreso diario. Bien al contrario: mientras este ingreso dependa de un crecimiento económico que cause la destrucción de la fuente principal de su subsistencia, la tensión entre el aumento programado de sus ingresos y la dependencia creciente a las necesidades socialmente fabricadas por este mismo crecimiento no podrá más que reconducir el mecanismo de la *escasez* y volver su situación cada vez más precaria. En otros términos, si 4000 millones de “pobres” están hoy destinados a la miseria, no es porque no hayan dado todavía el salto de la economía de subsistencia a la

²⁷² Deepa Narayan *et al.*, *La parole est aux pauvres. Ecoutons-les, op. cit.*, p. 277.

del mercado, recomendado en coro por los economistas, sino porque la economía de mercado moderna los ha desarraigado brutalmente, arrancados de las maneras tradicionales con las que, durante milenios, pudieron asegurar su subsistencia.

Es, entonces, un punto crucial sobre el que estamos totalmente de acuerdo en nuestro desacuerdo total con las teorías dominantes de la pobreza y sus causas. Y me atrevo a esperar que este trabajo común servirá para exponer, de manera modesta, la impostura del pensamiento economicista según el cual, para impedir que los pobres caigan en la miseria, “habría que ayudarles” a volverse más sistemáticamente dependientes de lo mismo que les ha llevado a esta miseria, de esto mismo que sigue siendo la causa principal de la disminución de su *potencia* de actuar.

Pero nos hemos preguntado también en varias ocasiones, porqué en mitad de todos los dispositivos del saber tan visibles que las sociedades de mercado han sistemáticamente implementado contra los pobres, éstos, cuando pueden expresarse “libremente” –leer: con la libertad restringida que permite el voto– parecen casi siempre plebiscitar el mantenimiento del orden, este mismo orden que es la causa de su servilismo. ¿Cómo es posible entonces que, cuando parece que se les da una posibilidad real y legal de liberarse colectivamente de las causas de su dependencia servil, los pobres sorprenden a sus amigos más sinceros manifestándoles su voluntad de reconducir el orden establecido, *votando a la derecha*²⁷³, como se dice en la jerga electorera? La respuesta que nos viene espontáneamente a la mente evoca ese fenómeno doloroso y mórbido que en el siglo XVI, ese joven y genial amigo de Montaigne, Etienne de la Boétie²⁷⁴, analizó bajo el nombre de *servidumbre voluntaria*, y de la cual Spinoza retomó el examen en el capítulo IV en su *ética* bajo el título de la *servidumbre humana*.

Es la modernización de este fenómeno el que siempre me ha intrigado. No puedo dejar de pensar en ello cuando considero como son las relaciones humanas tales y como son, pero extrañamente he pensado en ello también cuando leía tu parte de este epílogo a dos voces, donde una vez más te has concentrado sobre lo que los pobres han perdido y continúan perdiendo después de la economía de mercado –la cual, como lo dices con razón, es siempre capitalista en la medida en que está centrada en el valor– ha declarado

²⁷³ Ver al respecto Thomas Frank, *Pourquoi les pauvres votent à droite ?*, Marseille, Agone, 2008, así como el excelente artículo de Mona Cholet, “L’art de faire rêver les pauvres”, *Le Monde diplomatique*, abril de 2008.

²⁷⁴ Etienne de la Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1978.

la guerra a su economía de subsistencia. Entonces, me pareció necesario entregar a nuestras lectoras y lectores mis últimas reflexiones sobre este fenómeno de “servilismo” calificado de voluntario o humano.

Empecemos por algunas reservas de carácter más bien filosófico que quisiera añadir sobre cualquier imputación de *servidumbre voluntaria* a los pobres. Estas reservas primero tienen que ver con el uso de la palabra *servidumbre* en el sentido literal, que viene de *servus* (esclavo) y *servitus* (esclavitud). Lo que Spinoza llama *servidumbre* es diferente de esclavitud en el sentido estricto. Es “la impotencia del hombre para gobernar y contener su sentimiento”... “en efecto, dice, el hombre sometido a los sentimientos no depende de sí mismo, sino de la fortuna, cuyo poder sobre él es tal que a menudo se ve obligado a hacer lo peor incluso si ve lo mejor²⁷⁵.” “Los hombres, dice más adelante en el mismo texto, ignoran muy a menudo las causas de sus deseos. En efecto, son [...] conscientes de sus acciones y de sus deseos pero ignoran las causas que los determinan a desear algo²⁷⁶.”

A lo largo de nuestras muy largas conversaciones, hemos evocado muchas veces la manera en que la economía de mercado somete al hombre ordinario antes de transformarlo en *hombre económico* dotado de un gusto enfermizo e irracional por la ganancia, servilismo que le impedirá ver como lo que él cree que son sus deseos no corresponden más que a los del “enemigo íntimo” implantado en su fuero interno, como si fuera del VIH del que quedó afectado. Es este fenómeno lo que Spinoza llamó la *servidumbre humana*.

Dicho esto, tengo buenas razones para pensar que todos los humanos no sufren de los síntomas de esta *servidumbre*. Pero no sería justo ni verdadero plantear que todo individuo perteneciente a una sociedad vernácula sería *ipso facto* tan feliz de vivir con las herramientas y los objetos tradicionales que siempre ha conocido, que no le vendría al espíritu jamás intercambiarlo por técnicas avanzadas o más eficaces. Debo reconocer que estas posiciones, incluso cuando son compartidas con amigos cuya integridad respeto, me parecen insostenibles. Me parece difícil imaginar que personas de nuestro tiempo que se vieran desprovistas de ciertas facilidades de la vida moderna (el acceso a la electricidad, caminos o ferrocarriles que unen su pueblo con otros, o la introducción en su medio de escuelas, centros de salud y redes de transporte adecuadas o incluso

²⁷⁵ Spinoza, *Ethique*, prefacio a la cuarta parte, ed. citada p. 266.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 267.

tiendas que les vendan objetos de consumo) rechazarían disponer de éstas por razones de principio moral o de fidelidad a las tradiciones.

Creo sinceramente que, más allá de cualquier *luddismo* por un lado y de *tecnofilia* por el otro, es la reinención permanente del presente, tanto en los planos personal como social, la que constituye la llave de la libertad. Además, no olvidemos que un acto de libertad solo tiene sentido si se integra en los límites ineluctables de la necesidad. Que la necesidad tiene ella misma una dimensión *necesariamente* histórica. Las constricciones que en los tiempos que atravesamos impiden y limitan nuestra libertad, no son los mismos que preveleían en el tiempo de nuestros ancestros, pero al mismo tiempo, así como la ola mantiene al surfista, las constricciones les abren sus verdaderos horizontes.

La cuestión que, después de todo lo que hemos dicho y escrito, merece todavía un examen serio consiste entonces en las posibilidades y los límites de esta reinención de nuestro presente en la que vemos la esencia del *devenir revolucionario*. Es en esta reinención que la potencia de los pobres puede manifestarse en un sobresalto de libertad que sea también un regreso de saberes y de saber actuar propio a los modos de subsistencia y como la *acción*, en la sociedad industrial y capitalista ha sido prácticamente y conceptualmente *instrumentalizada*, un pequeño desvío por esta forma de *instrumentalización* de todo (desde la cultura hasta la naturaleza, desde la producción hasta el ocio) llamada *tecnología* o mejor *técnica* me parece necesario.

Para Jacques Ellul, la *técnica*, que él opone a la herramienta tradicional, es *autónoma*, es decir independiente de cualquier control político o social. Por su naturaleza, y el lugar que adquirió en las sociedades modernas, *impone* su ley²⁷⁷. Ellul reconoce, sin embargo, que pese a la posición excepcional de poder que la técnica se ha ganado, en ciertas condiciones, podría ser *contenida* en dos sentidos de la palabra, es decir *dominada*. Ciertos lectores de Ellul han visto una especie de revés en esta afirmación. La lógica de la técnica es la de “un desarrollo causal y no finalista²⁷⁸.” Dicho de otro modo, se desarrolla por y para sus propias razones y no en función de un ideal externo. Cuando dispositivos de poder económicos o políticos buscan intensificar la producción en virtud de objetivos puntuales precisos, “el complejo técnico supone un crecimiento recíproco de los sectores y una multiplicación de fuerzas invertidas. De ahí

²⁷⁷ Jacques Ellul, *Changer de révolution*, op. cit., p. 29.

²⁷⁸ *Ibid.*, P. 237.

que aumentando, por ejemplo, la producción de víveres, se aumenta inevitablemente las técnicas de producción y de bienes secundarios²⁷⁹.”

Sin embargo, como lo decía más arriba, Ellul sorprendió mucho a sus discípulos radicalmente opuestos al desarrollo descompuesto de la técnica, cuando habló de la microtécnica de la informática como de una *mutación* acaecida al interior de la técnica. Para él, esta mutación habría hecho posible, teóricamente, la emergencia de un “socialismo de libertad”, en todos los puntos diferente de los “socialismos” de nombre que fueron todos, más o menos, capitalismo de Estado. El carácter a la vez *autónomo* y complejo de la técnica moderna –forzosamente en condiciones de economía de mercado, pero no conocemos otras– no permite imaginar que una técnica más eficaz y sobre todo más rentable pueda ser ignorada por decreto. Creer en ello sería darle la espalda a lo real, lo queramos o no, cuando en un momento dado, una técnica particular consigue por alguna razón seducir y convencer a sus usuarios potenciales que les conviene mejor que las precedentes, se impondrá tarde o temprano “*the best one way in the world*” (anglicismo de Ellul), incluso si, en los hechos, tiene efectos nefastos sobre el ambiente humano y natural, e incluso si tiende a destruir técnicas más antiguas que habían pasado las pruebas con menores costos.

En el caso en el que se acepte la tesis de Ellul según la cual la técnica *podría* ser dominada, no vemos cómo podría serlo hasta que la economía no fuera primero “rearticulada” en la sociedad, es decir, contenida como lo era antes de la “revolución” llamada industrial. Las condiciones de *dominación* de la técnica no son diferentes de las condiciones de *contención* de la economía de las que hemos hablado abundantemente. Para contener la economía habría que *rearticularla* en una red de controles culturales, sociales y políticos. Sólo, así parece, una sociedad capaz de contener la economía podría ser capaz de dominar la técnica.

Un regreso de *la potencia de los pobres* no me parece ser “*com-posible*” más que con una contención política de la economía y de la técnica, y creo profundamente que todos “los amigos de los pobres” y los pobres mismos deberían, más allá de todos los sueños de toma de poder, juntar sus voluntades para volver posible esta *inversión*. Lo que vuelve difícil este *proyecto político*, es que la guerra del *Homo oeconomicus* y de su imperio mercantil contra la potencia y la subsistencia de los pobres hoy ha propasado la

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 238.

etapa en que este personaje era percibido como un *extraño*²⁸⁰ para las sociedades vernáculas. En muchos casos, desgraciadamente, se ha erigido como vocero de sus víctimas, ha conseguido “persuadir” que su integración sin regreso a la economía mercantil y a su “ley de bronce”, la escasez, es la única manera de salvación.

Tan justas y pertinentes como sean la mayor parte de las críticas en contra de las sociedades de mercado –críticas que hemos retomado como nuestras a lo largo de nuestro trabajo–, no deduciría de ellas que la “civilización mundial” que emerge de la generalización de la tecnociencia y de la economía es percibida por las culturas dominadas como siendo intrínsecamente peligrosa. Pero, y es a donde quiero llegar, lo que tú y yo tenemos tendencia a calificar de ceguera a los peligros de este orden técnico y económico no es necesariamente una prueba de *servidumbre voluntaria*. Pretenderlo así tendría que ver con una especie de fundamentalismo teórico del que quiero distanciarme. Creer, por ejemplo, como algunos extremistas podrían hacerlo, que las diferentes corrientes anticolonialistas que se colocaron bajo el estandarte del “desarrollo económico” vienen todas de un síndrome de servilismo es también poco creíble como lo sería la afirmación de que ninguna de las víctimas del colonialismo ha levantado jamás los ojos con envidia hacia la mesa de los colonialistas que les hacían tanto daño. En el mismo contexto, el slogan “alcanzar y rebasar a los países industrializados”, lanzado por los soviéticos en 1917 y retomado unánimemente por los países del Sur, sólo representaba las ambiciones de una minoría de occidentalizados fascinados por las promesas del progreso técnico-económico. Llevaba también, y por otras razones, la esperanza de muchas poblaciones, en particular las más empobrecidas, de poder al fin vivir bajo una versión de regímenes de derecho de los países “ricos” y “desarrollados” que según lo que habían entendido, ofrecía a cada ciudadano una posibilidad real de acceder a la igualdad legal.

¿Servidumbres impuestas, manipuladas, voluntarias o asumidas?

Me parece que si queremos hoy sacar la lección de este concepto de *servidumbre voluntaria* sugerido por La Boétie y retomado por Spinoza, debemos introducir nuevas distinciones entre formas de servidumbre viejas y modernas. Debemos hablar, me

²⁸⁰ Ver mi genealogía del personaje en Majid Rahnema, *Quand la misère chasse la pauvreté*, op. cit.

parece, de *servidumbres impuestas*, de *servidumbres manipuladas*, de *servidumbres voluntarias* propiamente dichas y *servidumbres asumidas*.

Por definición, las *servidumbres impuestas* no son voluntarias. Son las que aplastan violentamente la autonomía fundamental, el *conatus* de los individuos, de las culturas y de países enteros. Pero la historia colonial parece demostrar que, pasado un cierto umbral de aceptación, cualquier servidumbre impuesta se nutre de una cierta dosis de servidumbre voluntaria, como lo muestra bien el ejemplo del colonialismo en la India (ver capítulo V). Las servidumbres manipuladas son las que hoy fomenta la propaganda. Se trata de engendrar “una agitación constante, una sobreexcitación, una tensión de las energías²⁸¹” que comprometen a los ciudadanos en una actividad llamada revolucionaria, pero en realidad es una subversión programada de los usos y costumbres, del sentido común y de los saberes ligados a la cultura material heredada. El medio para obtener estos cambios de costumbres y comportamientos es una *propaganda de agitación* desenfadada que no retrocede delante de ningún medio –despertar de odios, exaltación de sentimientos nacionalistas, miedo a la represión, reeducación en el “molde” del hombre nuevo–. La *servidumbre voluntaria* ocupa el *vacío de poder* creado por la “impotencia del hombre para gobernar y contener sus sentimientos”. En el mundo contemporáneo, nunca es “químicamente pura”, es decir jamás es completamente voluntaria, ni completamente manipulada por la propaganda, ni completamente impuesta por el poder. Hablar finalmente de *servidumbre asumida* es dar el paso de la descripción de lo que *es* a la enunciación de lo que *debería ser*. Pero ¿quién soy yo para emitir normas? Yo diría que existe, hoy en día, tanto para los pobres como para los menos pobres y los ricos, un imperativo ético de asumir sus propias servidumbres, lo que no quiere decir en absoluto *volverse responsable de ellas*, porque, como nos lo decía Iván Illich, la ontología sistémica del mundo moderno reduce la responsabilidad ética a una formalidad legitimante.

La contribución al calentamiento global del usuario compulsivo de redes de transporte en una actividad que, para él, no es más que una manera de sobrevivir no es el resultado de una decisión responsable sino de su presencia en una red de interconexiones injustificables. El concepto de responsabilidad ha sido vaciado técnicamente de todo contenido y sería políticamente inocente

²⁸¹ Jacques Ellul, *Propagandes*, *op. cit.*, p. 86.

querer resucitarlo incluyéndolo en un proyecto personal. En el sistema técnico contemporáneo, toda exhortación a la responsabilidad degenera en una exigencia de adaptación sistémica destructora de cualquier sentido personal²⁸².

No considero ni a los pendulares, ni a los usuarios impulsivos de internet, ni a los pasajeros de avión, como *necesariamente* esclavos voluntarios. En efecto, la mayor parte, sino todos, *llegaron cuando las cartas ya estaban echadas*, viven en un mundo donde utilizar un carro para inscribir su nombre a tiempo en el reloj del trabajo, abrir ansiosamente internet para ver si la oferta de empleo ha llegado o hacerse repatriar en avión están integrados en las estrategias de supervivencia de los pobres y de los menos pobres. Dicho de otro modo, que la mayor parte de estas estrategias individuales de supervivencia sean colectivamente destructoras no significan que hayan sido libremente elegidas ni que la responsabilidad pueda ser imputada a las masas motorizadas que envenenan el aire de las ciudades y destrozan lo ameno de las calles y la cultura urbana.

Es difícil poner el dedo sobre *el acto libre que vuelve esclavo*. Cuando había leviatanes localizables en sus representantes de carne y hueso, era más fácil detectar el acto libre que vuelve esclavos: la teoría clásica de la soberanía dice que era el momento en el que yo renunciaba a mi libertad a cambio de la seguridad que me prometía el Leviatán. Yo diría hoy, es el momento en que renunciamos a nuestros *poderes* de concertación a favor de decisiones tomadas afuera sobre nuestras vidas. No somos personalmente *responsables* de esta dimisión, pero nadie es *inocente* de ella.

La esclavitud sistémica moderna –que es lo que se ha vuelto la esclavitud capitalista– debería invitarnos a la *impotencia asumida*, a la renuncia de todo poder, a la *ahimsa*. Los males que nos inflige este sistema, nos dice Iván Illich, pueden herirnos y quebrarnos. “Pero sólo el que encuentra su alegría entre sus amigos puede soportarlos”.

La servidumbre de la que todos participamos, y que es más importante asumir en la confianza que sólo nos da la amistad, está principalmente fomentada por una *episteme y prácticas de dominación* que tienden a convencernos de que el desarrollo económico, ya sea en sus formas *duras o sustentables*, lejos de ser la causa principal de la caída de los pobres en la miseria generalizada, sería el remedio más realista de ella. En sintonía con lo que yo llamo el *síndrome de la lotería*, la ilusión de que el desarrollo de la economía puede reemplazar cualquier forma de subsistencia hace brillar el espejismo de que los

²⁸² Iván Illich, “Health as One’s Own Responsibility: Thank You!”, *The Ellul Studies*, p. 3.

ganadores de los juegos del mercado capitalista incluyen *también* a los más pobres. Como ganar en este juego no sería solamente un asunto de suerte sino de despliegue de un abanico de cualidades tales como “la inteligencia económica”, el gusto por el “interés”, “el dinero bien invertido” o simplemente modos de vida desfasados e insostenibles, la competencia económica absoluta, este despliegue sería la cosa más natural y mejor compartida del mundo. Para acceder a las riquezas hasta ahora reservadas a una minoría, bastaría entonces con escuchar la voz del *Homo oeconomicus* dentro de sí mismo y seguir su “lógica natural”. A partir de la aceptación de esta falsa premisa, no es difícil multiplicar los ejemplos de éxitos puntuales que prueban que la “civilización” de la tecnociencia y de la economía moderna abre, por primera vez en la historia, posibilidades completamente nuevas y aporta a escala global respuestas a problemas humanos que ninguna de las civilizaciones precedentes había imaginado poder resolver.

Los pobres en los caminos perversos de la modernización

En este punto tengo dificultades en compartir con numerosos compañeros de camino lo que, yo creo, es una manera de tomar sus deseos por hechos cuando parecen creer que las víctimas de la mundialización serían en su conjunto sordos a estos cantos de sirena. Constato al contrario que el “común de los mortales” no tiene, como Ulises, la valentía de amarrarse al mástil del barco para no sucumbir a las seducciones de la economía y de la técnica moderna. La mayor parte quiere creer que formarán parte algún día –si no ellos, sus hijos– de los beneficios supuestos de la tecnología y de las facilidades y comodidades de la vida llamada moderna. Habiéndose prohibido cualquier regreso a la tradición, un gran número de pobres de los países ricos y de los ricos y pobres de los países llamados pobres, *quieren* creer que la vía hacia la modernidad les es abierta individualmente y colectivamente.

En consecuencia, existe una disonancia cognitiva entre la existencia que la mayoría de la gente lleva y la imagen que se hacen de una vida digna de ser vivida. Como cualquier mito, el mantenimiento de esta imagen exige un ritual que, en nuestros días, toma forma de migraciones alternantes cada vez más extenuantes, búsqueda de un empleo a menudo inencontrable, preparación de exámenes que no dan acceso más que a otros ciclos de preparación que desembocan a menudo, diploma en mano, en sempiternos cursos de reciclaje.

Estos son, para la mayor parte de los pobres y para un buen número creciente de los menos pobres, los duros pasos del camino de la modernización. Todo ocurre como si la dureza de este camino confirmara la justeza de su objetivo. La visión del analista exterior que eres no me permite entonces pensar que en tu pueblo, la mayoría de tus vecinos estén dispuestos a resistirse a la introducción del drenaje, de la electricidad o del teléfono en su barrio ni al financiamiento, con sus impuestos, de instituciones llamadas modernas como los nuevos sistemas escolares y educativos, de medicina y de seguridad social, las redes de carreteras y los medios públicos y privados de transporte, ni siquiera a la construcción de supermercados llenos de productos de consumo y de los últimos trastes electrónicos, ni finalmente al desarrollo de redes y de televisión. Pensar que están dispuestos a estas renunciaciones sería como caer en una ideologización a contra pelo de los procesos reales de la constitución de los deseos.

Cualquier examen serio de estos procesos muestra la pertinencia de la intuición spinoziana según la cual los afectos que provienen del exterior llegan a menudo a cortar el lazo que deseamos indeleble entre el Deseo y la Razón, lazo que permitiría al *conatus* de cada uno preservar su potencia. A propósito de esto, no olvidaré jamás esta ocurrencia tan triste como justa de nuestro amigo Teodor Shanin: “si la gente pudiera expresarse democráticamente, la mayor parte de ella votaría por lo que buenos socialistas han calificado de preferencias *pequeño burguesas*: un poco de pornografía, un poco más de deportes, más tele que lectura –de lo que aparece de ordinario en un periódico popular–²⁸³.”

Volvamos entonces a los hechos *tal y como son*, y tal y como constituyen la realidad a la que cualquier *idea adecuada* digna de este nombre debe trabarse. Es a través de estas capas y de capas de ideas inadecuadas, percepciones deformadas por afectos manipulados que hay que bajar para tocar fondo. Y el fondo del saco es que, contrariamente a todas las doctrinas sobre el *Homo economicus*, la potencia y la riqueza de un ser humano no pueden reducirse a una sola dimensión económica. A partir de ahí hay que examinar de nuevo como el tándem economía-tecnología ha conseguido colonizar la vida y el imaginario de la mayor parte de los individuos desprevenidos. El hecho es que, en el estado actual de las cosas, la civilización tecno-económica

²⁸³ Información aportada por Gustavo Esteva, *Interculture*, Institut Interculturel de Montréal, 30 de abril -30 de mayo de 1992. P. 1989, citado en Majid Rahnema y Victoria Bawtree, *The Post-Development Reader*, op. cit. p.388.

dominante mantiene su poder sobre el imaginario de la mayor parte de la gente sin distinción de origen ni incluso de poder adquisitivo, ni de grado real de acceso a sus “ventajas”, mientras que sería mejor para ellos – y para nosotros– adquirir una capacidad de resistencia a los afectos contaminantes y de defensa de sus –de nuestras– economías de subsistencia.

Otras dos causas podrían explicar –incluso algunas veces justificar– la tendencia de estas víctimas a preferir formas de servilismo voluntario a caminos más difíciles de una visión más adecuada de las consecuencias de este servilismo.

El tándem tecno-ciencia-economía, factor principal de la transformación de las sociedades contemporáneas, ha alterado la naturaleza del servilismo humano. En distintos grados, este servilismo había sido inherente a prácticamente todas las sociedades históricas. Pero es la relación de los sometidos con el “tirano” la que ha cambiado fundamentalmente. Contrariamente al “tirano” de estilo clásico que forzaba sus sujetos a doblegarse a su voluntad, la relación tiránica moderna es un dispositivo o una reorganización cada vez menos personal. Se trata de una forma de poder completamente nueva, fundada en una fuerza de seducción, de persuasión y de disuasión sin medida común con las formas de dominación del pasado. Su principal arma es la inducción en sus sujetos-clientes de las necesidades y deseos “exógenos” y cada vez más “adictivos” e independientes de su razón; deseos y necesidades que van en contra de su *conatus*, pero tan sutilmente inducidos que los toman verdaderamente por lo que es bueno y útil para ellos.

Si amigos como tú y yo fuéramos a la plaza pública, por ejemplo, frente a un centro comercial, y declaráramos querer, con gran honestidad, mostrarle a la muchedumbre los riesgos y peligros inherentes a lo que ellos creen ser sus deseos y modalidades económicas de su satisfacción, es bastante probable, e incluso seguro, que seríamos malentendidos, incluso maltratados, tanto por las personas que salgan de las tiendas cargadas de paquetes como por los ricos que sacan los beneficios de todas estas necesidades creadas.

Mi propia experiencia en la región de Alashtar en Irán en los años ’70 me confrontó al hecho de que, excepto una minoría de gente de cierta edad bien enraizada en su suelo cultural, las otras gentes del “terruño”, en particular los jóvenes, estaban ya tan contaminados por las imágenes emitidas por los que habían “triunfado” en la ciudad que los discursos de los “extranjeros” que éramos sobre la belleza de la vida en el campo les parecía sospechoso. Nos contestaban que habiendo triunfado, no queríamos darle a los demás la posibilidad de llegar “donde habíamos llegado”. Ves, este es el tipo de

cuestiones a las que tu erudición no contesta. El hecho es y sigue siendo que en Francia como en Irán, muchos jóvenes que viven en el campo se sienten confinados y sueñan con ir a la ciudad buscando su oportunidad, para “triunfar” como aquel vecino o tal primo. La ciudad continua representando para muchos la apertura a una vida mejor, a la oportunidad de ser reconocido, el acceso a actividades enriquecedoras para el espíritu como para el cuerpo. Ciertamente, encontramos todavía entre las personas del campo gente capaz de apreciar las virtudes de la vida convivial, pero en Alashtar al menos, los deseos íntimos de las jóvenes generaciones parecen haber sido colonizados por las ilusiones inducidas por el modo de vida del *ciudadano moderno que ha triunfado*. Me he preguntado durante mucho tiempo si este ahorcamiento era debido a la única fascinación que ejercen sobre los jóvenes la técnica moderna y sus artefactos o si no manifiesta más bien la convergencia de un conjunto de afectos manipulados por influencias externas cuya naturaleza habría que aprender a conocer. O también si es, a lo mejor, una señal de un cambio cualitativo, de una ruptura en las relaciones del ser con su mundo, que merecería ser estudiada para que emergieran *ideas adecuadas* sobre las mejores maneras de atender estos cambios.

Tomo otro ejemplo, el de la verdadera riada migratoria de los africanos y otros que provienen del mundo llamado “subdesarrollado” hacia Europa, en la que decenas de miles de individuos, a menudo hábiles e inteligentes, toman riesgos considerables y enfrentan peligros frecuentemente fatales. Saben generalmente en su fuero interno que, aunque sobrevivan a los peligros del viaje, la llegada no será más que el principio de un calvario de interminables indignidades. O el caso de cientos de millones de gente que, en estos mismos países, abandonan su tierra natal –la única que podría potencialmente dotarles todavía de posibilidades de supervivencia en una pobreza convivial regenerada– para buscar asilo en una de las numerosas favelas que constituyen los últimos refugios de migrantes rurales en el mundo del mercado capitalista. O también el de otros centenares de miles de jóvenes talentos, que, fascinados por las posibilidades *reales* de las tecnologías y de los métodos de auto-perfeccionamiento de sus capacidades naturales o intelectuales, buscan desesperadamente salir de los obstáculos sociales, políticos, religiosos o “tradicionales” de su propio medio vernáculo. Estos hombres y mujeres de talento saben mucho, a menudo más que tú y yo, o incluso que los filósofos a los que admiramos por sus ideas adecuadas sobre las contradicciones del mundo moderno. Y muy a menudo, no son ni ignorantes de las antinomías, aporías e inconsistencias inherentes a las ciencias expuestas, ni cerrados a los análisis teóricos que hemos intentado exponer y profundizar en este libro, pero cuando pienso en ellos, imagino que

les gustaría vernos ir más allá de las constataciones que hacemos sobre los hechos para amarrarnos a enseñar el lado oculto de la luna e invitarlos a abrir nuevos campos de reflexión. Imagino también que, más allá de nuestra manera de pensar a contracorriente de las ciencias dominantes, querrían conocer y comprender mejor los cambios que se han producido en la climatología metafórica de lo que Polanyi llamaba la *intemperie económica* de las corrientes, ráfagas y olas del mar de la escasez, para entrenarse en nuevas maneras de surfear sobre ellas.

En verdad, es hasta en estos regresos de saberes subversivos (*de la flama*) que he sentido a veces la necesidad de sumergirte la nariz, como intermediario, buscando ayudarte a salir de los caminos ya caminados y yo contigo. Caminos a menudo “ya caminados” juntos, en la esperanza de verlos desembocar sobre nuevas pistas.

Déjame darte un ejemplo de la necesidad de subvertir nuestra propia casa. Tomando apoyo en los trabajos de Karl Polanyi, Alexandre Tchayanov y Teodor Shanin, cuyas obras son para mí también libros de referencia, nos muestras como los campesinos y otras víctimas de la economía formal han sabido inventar la economía informal o “expolar”. En este aspecto, insistes en la importancia de un regreso de los “saberes sometidos” tal como Foucault lo había deseado, fenómeno que hemos analizado y saludado en el capítulo IV. En esta ocasión, expresé mi simpatía por esta economía *expolar* en la cual veo una forma de resistencia feliz y juiciosa a la economía formal. Sin embargo, me gustaría recordar que no disponemos todavía de todos los elementos de apreciación necesarios para juzgar su futuro. Reconociendo su importancia a estas formas de resistencia a la economía de mercado, he querido seguir la divisa de nuestro Baruch Spinoza, *cauto*, recordando que por muy “anti-sistémica” que sea la economía *expolar*, corre el riesgo también, en determinadas circunstancias, de servir a reforzar el sistema prevaleciente, constatación que pone en cuestión nuestro entusiasmo del inicio.

Pero regresemos a lo que me parece ser la tarea esencial del intelectual en el mundo moderno, a saber, comprender los mecanismos a través de los cuales el deseo de comprender y de actuar de los humanos se encuentra constantemente afectado y/o perturbado por una miríada de influencias de orígenes diferentes, siendo la mayor parte de ellas, hoy, determinadas por las exigencias de la técnica y de la economía de mercado. Para mí, la primera condición para armonizar estos afectos con la razón es aprender a conocer su naturaleza; aprender al mismo tiempo a surfear sobre las olas que

los producen, lo que la mayor parte de los pobres han aprendido a hacer instintivamente²⁸⁴. La imagen del surf me fascina porque veo en ese deporte el desafío de una libertad que siente y respeta sus lazos indisociables con la gravedad de la necesidad. El surfista siente que es en el respeto de esta necesidad que encuentra la fuerza de casar su propia gravedad con los ímpetus de su libertad. Que parezca volar, expresando su alegría y apetito de vivir en ese vuelo, no significa que no pese. Sabe que la misma ola que podría ahogarlo es la que le lleva. Descubre que las olas son peligrosas siempre pero que haciéndolas *reales* representan también la mejor oportunidad de familiarizarse con las leyes de su funcionamiento.

En el tema que nos ha ocupado dos años, hay pocas disonancias entre la manera de pensar entre dos hombres de orígenes tan diferentes como tú y yo, si hay divergencias no es sobre el pensamiento, ni sobre la manera de percibir sino que vienen más sobre el sentido del *peso* de las cosas, de esta *gravedad* de la que hablaba Simone Weil. Sabes *pensar*, ¿pero sabes *surfear*? Por mi parte, no dejo de preguntarme: “¿Dónde están las gentes reales?”, “¿A qué gravedades están sometidas?”, “¿Qué libertad tienen, no para escapar de ellas, sino para jugar con ellas?”

El otro día, sin pensarlo mucho, entré en un supermercado y de repente, un poco como tu amigo, este caminante que se volvió filósofo mexicano del cual me pregunto a veces si no te lo has inventado un poco, me sentí entre marcianos, convirtiéndome en marciano yo mismo: he sentido eso que Emile Zapotek llama “el choque de la banalidad que se hace extraño”. Con raras excepciones, nadie hablaba con nadie. Lo que me rodeaba, yo incluido, no era una multitud de minorías sino una masa amorfa de individuos aislados. Compraban aparentemente con avidez –¿pero puede ser que simplemente estuvieran como yo con prisas por acabar?– y llenaban, como yo mi canasta, su carrito de más cosas de las que deseaban al entrar; yo por ejemplo que, entrando por un tubo de pasta de dientes, salí además con un cepillo de dientes de cerdas finas de la marca recomendada por mi dentista.

Ciertamente, un supermercado no es un espacio público normal: la gente no lo frecuenta como si fuera un espacio de apariencia o una arena política. No van ahí para existir políticamente y menos aún para combinar la libertad a la necesidad. No llegan tampoco a un supermercado para sólo consumir, sino para *aprender a consumir*, como

²⁸⁴ Ver mi ensayo “La pauvreté globale, une invention qui s’en prend aux pauvres” en *Interculture*, Institut interculturel de Montréal, primavera de 1991.

esos jóvenes Beduinos urbanizados a la fuerza en Rahat, ciudad fantasma del Néguev, que acuden a los supermercados de Beersheba para adquirir los deseos que les convienen a unos urbanos. En resumen, quien entra en un supermercado debe esperar ser adoctrinado sobre lo que *hay que* desear más que simplemente instruido sobre la manera de satisfacer deseos preexistentes. Un supermercado –y, si hablase con un americano, diría un Walmart, y una Migros si hablase a un Suizo o a un Turco– es ante todo un laboratorio popular de manipulación de los afectos.

Felizmente, y es ahí donde interviene la impredecible libertad, nadie se deja jamás “adoctrinar” en un 100%, un mundo tal no invierte más que una porción de la existencia cotidiana de los clientes, cada uno de ellos queda libremente como miembro de un gran número de colectivos, de círculos, de grupos dotados cada uno de su *estilo de pensamiento* propio y cultiva ciertas formas de conocimiento que no corresponden necesariamente a los conocimientos mostrados predominantes. Lo que tiende a contener esta experiencia, no es tanto la libertad –hipostasiada por la publicidad como la *libertad de elegir*– sino la *unión de la libertad y de la necesidad*, unión que está en la fuente de la potencia. Franquear la cortina de aire acondicionado que separa un supermercado del mundo real, es librarse a una experiencia parecida a esta adquisición de la forma de mirar y de reflejos adaptados a la circulación que analiza Emile Zapotek.

La potencia de un ser depende de la capacidad de unión de su libertad con la necesidad, así como la gracia del surfista está en la unión de su pesadez y de su deseo de volar. El Flatland económico era una resignación general a la ceguera, una prohibición no sólo de practicar el surf, sino que además revela que esta práctica es *posible*. Revelar una posibilidad negada es contagioso y peligroso para el orden establecido. El *devenir revolucionario* es devenir, manifiesto aquí y ahora, de una sociedad cuyos miembros más libres son aquellos que, conociendo mejor sus pesos, serán capaces de explorar posibilidades inéditas, de inaugurar relaciones jurisprudenciales innovadoras, de inventar algo nuevo sin negar el peso del pasado. Innovación, descubierta de nuevos posibles, comprensión de lo que ha sido y de lo que, habiendo sido, subsiste y sobrevive entre nosotros. Además, cualquiera que sea la idea que podamos hacernos del cambio revolucionario apropiado de una sociedad hacia una mayor libertad, éste no puede proceder de una idea *exterior* de los pesos propios de la naturaleza y del cuerpo real de esta sociedad. En otros términos, el deseo, que es el motor del cambio, no debe ser manipulado o enmendado por un diktat o por un plan de acción que provenga de un mundo *exterior* a él. Todo cambio revolucionario es un reencuentro del *Deseo* y de la *Razón* en el cuerpo y el espíritu de quien lo promueve. Un trabajo manifiesto en lo

inmediato que se prolonga en la larga duración por los cambios inducidos por encuentros imprevisibles, sorprendentes y a menudo felices entre diferentes devenires revolucionarios. Encontramos aquí la primacía del trabajo de cada uno sobre sí mismo, y de la apertura de cada “sí” a una multitud de otros, dispuestos a su vez a una transformación interior, y abiertos a los encuentros que aquélla hace posibles.

Y escuchamos nuevamente a Spinoza decirnos que se es libre sólo a través de las ideas adecuadas sobre la necesidad. “Bajo la conducta de la Razón, deseamos un mejor futuro ante un presente menos bueno, y un presente menos malo frente a un futuro peor²⁸⁵,” proposición defendida por la demostración: “Es libre aquel que está conducido por la sola Razón. Lo es porque aquél que nace libre, y permanece libre, no tiene más que ideas adecuadas²⁸⁶.” Y el filósofo continúa:

Sólo los hombres libres son muy útiles los unos para los otros y están unidos entre ellos por el lazo mayor de la amistad²⁸⁷.

Quien es conducido por la Razón desea también para los demás el bien que desea para sí mismo²⁸⁸.

Se esfuerza ante todo por concebir las cosas tal y como son en sí mismas y en apartar los obstáculos del conocimiento verdadero, como el odio, la ira, la envidia, la burla, el orgullo y los demás del mismo género que hemos expuesto en lo que precede²⁸⁹.

Después viene el proceso natural de estos *devenires libres*, estas “almas que no son vencidas por las armas, sino por el amor y la generosidad²⁹⁰.” “Es ante todo útil para los hombres enlazar relaciones entre ellos, forjar lazos que los vuelven más aptos para constituir juntos un todo único y hacer sin restricciones lo que contribuye a consolidar las amistades.”

²⁸⁵ Spinoza, *Ethique*, parte IV, propuesta 56, p. 331.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 332.

²⁸⁷ *Ibid.*, demostración, p. 334.

²⁸⁸ *Ibid.*, escolio, p. 336.

²⁸⁹ *Ibid.*, escolio, p. 337.

²⁹⁰ *Ibid.*, Cap. XI, p. 340.

Una sociedad libre y democrática no puede entonces constituirse más que a través de la libertad de los deseos, en el respeto *de lo que es*, de lo que es *necesario*. Sólo tales condiciones pueden volver posible una sociedad *libre*, esta posibilidad que jamás podrá garantizar que se vaya a transformar en realidad. Su búsqueda queda, sin embargo, para un ser libre, como la única que es conforme con su esencia “divina”; la única que le permite hacer de su vida “una obra de arte”; la única, en fin, que puede, a lo largo de su vida, ayudarlo a compartir su alegría de vivir y sus facultades de conocer y amar con otros, igualmente comprometidos con la vía de su liberación.

MAJID