

# ENAJENACIÓN Y UTOPIA: DE FANTASMAGORÍAS VIOLENTAS Y LA DIGNA RABIA

*Bajo el Volcán*, año 18, número 27, septiembre 2017-febrero 2018

José Javier Contreras Vizcaino

Recibido: 10 de agosto, 2017

Aprobado: 9 de septiembre, 2017

## RESUMEN

En una sociedad que aparece “realmente” como realidad privatizada, como objetividad de un mundo cósmico que se impone violentamente sobre nosotros; la dignidad se ilumina como la otra cara de la violencia, cual rebeldía frente a la condena de muerte ineludible que nos ha tocado y tocará “pagar” si persistimos en seguir rindiendo pleitesía al *Moloch*, al dios dinero. El ensayo presenta una digresión del fetichismo y la enajenación a partir del tema de la utopía. Para ello, he decidido analizar las imágenes propuestas por Bioy Casares en “*La invención de Morel*” (2011) y contrastarlas con la praxis zapatista actual y las narrativas que emergen de su “preguntando caminamos”.

*Palabras clave:* Enajenación, fetichismo, violencia, subjetividad.

## ABSTRACT

In a society that appears “really” as privatized reality, as objectivity of a cosmic world that violently imposes on us; Dignity is illuminated as the other face of violence, a rebellion against the inescapable death sentence that has corresponded us and will correspond to “pay” if we persist in continuing to offer homage to the *Moloch*, the money god. The essay presents a digression of fetishism and alienation from the theme of utopia. For this, I have decided to analyze the images proposed by Bioy Casares in “*The Invention of Morel*” (2011) and contrast them with the current Zapatista praxis and the narratives that emerge from their “asking we walk”.

*Key words:* Alienation, fetishism, violence, subjectivity.

## INTRODUCCIÓN AL EXCURSO

La modernidad es un “proyecto inacabado”. Pero más allá de la crítica habermasiana a los aspectos formales de la democracia y la comunicación racional, la desazón con la modernidad está enraizada en la contradicción inherente a la forma capitalista de organización de la vida social (Echeverría 2011).

El “desencanto moderno” es visible en una multiplicidad de antagonismos: en la apología al individualismo pero la minusvalía real de la espontaneidad individual; en el ensalzamiento de la creatividad y “genialidad” humanas que se ven reducidas a aspectos de “innovación” técnica y a “creación de cadenas de valor”; a elaboraciones y “descubrimientos” científicos que encuentran su campo de aplicación en la guerra, una mayor explotación y la muerte del “hombre por el hombre”; en la exigencia de “ciudadanía cosmopolita” entorpecida por aspectos prescriptivos de la moralidad chovinista burguesa, y encerrada por fronteras y muros materiales y legales (formales); en conocimientos comunitarios y populares que son extraídos y mercantilizados por farmacéuticas transnacionales; en “derechos humanos” transgredidos cotidianamente en aras de la “ley y el orden”; en la propensión al reconocimiento del otro para su identificación como “terroristas”, “anarquistas”, “indeseables”...

La violencia con la que se enajenan las esperanzas y posibilidades latentes no es inusitada sino habitual, cotidiana. En palabras de Benjamin: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en que ahora vivimos es en verdad la regla” (2005, Tesis VIII). Si el capitalismo “nace chorreando sangre” –como dirá el propio Marx en *El Capital* (1975)–, la historia de violencia originaria se repite como condición necesaria para la reproducción de las relaciones sociales capitalistas. La violencia en el capitalismo se refrenda constante y sistemáticamente con cada ciclo; la valorización del valor exige naturalizar la violencia y el despojo, pretende normalizarlos.

Pero esta violencia no es una violencia desnuda, sin resistencia, es más una tendencia a totalizar el conjunto de la vida social. A ella se oponen la diversidad concreta de las esperanzas y posibilidades abiertas día a día. A la enajenación capitalista se le enfrentan los procesos de resistencia y rebeldía. Las manifestaciones e insurrecciones que vemos surgir a diario, los “gritos” y “grietas” (Holloway 2002, 2011) que se expresan y se abren a diario, son manifestaciones concretas de la imposibilidad por parte de las relaciones sociales capitalistas de lograr la totalización de la vida social, del mundo de la vida si se quiere.

Marx apunta en sus *Manuscritos de 1844* la paradoja del antagonismo social cuando menciona que el *trabajo*, como *hecho económico actual*, se representa como resultado de dos expresiones de una y la misma relación: “la *apropiación* aparece como *extrañamiento*, como *enajenación*, y la *enajenación* como *apropiación*, como la verdadera *naturalización*” (Marx 1962, 72).

Lo que advierte Marx, a lo largo de su obra, es que la particular relación social histórica en el capitalismo tiene como fundamento original<sup>1</sup> la contradicción-antagonismo dialéctico entre enajenación-apropiación. Ella se expresa de manera más inmediata en el ámbito de la producción pero, de ningún modo, se restringe a este orbe sino, por el contrario, aparece, con diferentes intensidades diacrónicas y sincrónicas, a lo largo de la historia del capitalismo, en todas las mediaciones de las relaciones sociales capitalistas<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> El término *originalidad* (*Ursprünglichkeit*) contiene en Marx el sentido de iluminar el carácter cualitativo de la diferencia particular histórica que guardan las relaciones sociales capitalistas, no sólo, como es reconstruido por algunos teóricos, en el sentido de una supuesta linealidad histórica que referiría, únicamente, al “inicio” o a los albores del capitalismo.

<sup>2</sup> En sintonía con Bolívar Echeverría, podríamos señalar que la contradicción enajenación-apropiación adquiere un carácter civilizatorio, promueve una configuración específica de la particularidad histórica de las relaciones sociales capitalistas. Al respecto sírvase ver: (Echeverría 2011, 2013).

Marx, en su segundo y tercer manuscritos denominados “La relación de la propiedad privada” y “Propiedad privada y trabajo”, elabora una crítica a la civilización capitalista y a sus mediaciones, como por ejemplo: la propiedad privada, el dinero, la ciencia, la técnica, el arte, la industria, el derecho, el Estado-nacional, la sociedad civil, la división de géneros, la alimentación, la división social del trabajo, etc. (1962: 72-108). Podemos, por ejemplo, pensar el antagonismo desde el orbe jurídico-normativo (Agamben, 2007), desde el ámbito de la política y las formas de control institucionalizadas (Foucault, 1976; Mbembe, 2011), o desde el disciplinamiento del espacio y del cuerpo (Butler, 2006; Foucault, 1976; García Canal, 2006). Por lo tanto, habría que pensar dicho antagonismo a través del conjunto de relaciones que producen dichas contradicciones.

Lo anterior abre la posibilidad de iluminar las tensiones a través de imágenes otras, distintas a las económicas. Benjamin da cuenta de la necesidad de analizar las cuestiones concernientes al “espíritu” cuando señala:

La lucha de clases que tiene siempre ante los ojos el materialista histórico educado en Marx es la lucha por las cosas toscas y materiales, sin las cuales no hay cosas finas y espirituales. Estas últimas, sin embargo, están presentes en la lucha de clases de una manera diferente de la que tienen en la representación que hay de ellas como un botín que cae en manos del vencedor... su eficacia se remonta en la lejanía del tiempo. Van a poner en cuestión, siempre de nuevo, todos los triunfos que alguna vez favorecieron a los dominadores (2005, Tesis IV).

El problema fundamental que surge, cuando nos descentramos de la mirada economicista y estructuralista, es aquél que se resume en la pregunta sobre la dominación y su reproducción, o –desde la mirada crítica– acerca de la transformación radical y sus condiciones de posibilidad. Las cuestiones “espirituales” o de la

conciencia nos enseñan que no es que exista una relación lineal de dependencia entre la “materialidad” de las relaciones sociales y sus construcciones más “abstractas”, sino que éstas últimas, dialécticamente, producen materialidad –en tanto emplazan cierta actividad–, así como nuevas construcciones abstractas<sup>3</sup>.

De esta manera, la violencia intrínseca a las relaciones sociales capitalistas puede ser notada y atendida a partir de los antagonismos que se expresan en la literatura cuando, por ejemplo, discurre sobre conceptos como el de utopía. La utopía como temática de reflexión y guía para la acción humana ha estado presente, continuamente, a lo largo del pensamiento moderno. El conocimiento de lo social en la modernidad ha tomado como punto de referencia, desde sus inicios, construcciones imaginarias de paisajes idílicos, narrativas fantásticas<sup>4</sup>; pero, también, de reflexiones que tienen como base de lanzamiento la crítica a las condiciones materiales de existencia<sup>5</sup>.

Para analizar dos diferentes perspectivas de la “utopía”, ocupo la propuesta de Lukács para pensar la consciencia antagonónica. Él señala que es menester efectuar dos búsquedas:

<sup>3</sup> Adorno, reflexionando sobre uno de los aspectos de esta relación, plantea: “el carácter fetichista de la mercancía no es un mero hecho de conciencia, sino dialéctico en el sentido eminente que produce conciencia” (Carta de Adorno a Benjamin, 7 de agosto de 1935, citado en Buck Morss, 1981: 184).

<sup>4</sup> Baste pensar en el impacto que tienen, para la reflexión de las nacientes “ciencias sociales y humanas”, *La ciudad de dios* de Agustín de Hipona, la *Utopía* de Tomás Moro, *El paraíso perdido* de John Milton, *La Nueva Atlántida* de Bacon.

<sup>5</sup> Quizás aquí podamos incluir a varias corrientes o escuelas tanto del ámbito político como los llamados “socialistas utópicos” (Owen, Fourier, Saint-Simón, Babeuf, entre otros), como en el ámbito artístico a una parte importante de las denominadas “vanguardias” (surrealismo, futurismo, expresionismo, realismo...). Claro que habría de ser cauteloso y tomar en cuenta que las posturas de este último grupo son, en suma, heterogéneas e incluso contrapuestas, en muchos casos.

1) Si esa distancia es diferente según las diferentes clases, según las relaciones diferentes que ellas mantienen con la totalidad económica y social de la cual son miembros, y hasta qué punto es bastante grande esa diferencia para que de ella emanen *diferencias cualificativas* [sic]; 2) lo que significan *prácticamente...* cuál es *la función histórica práctica* de la conciencia de clase (Lukács 1985, 81).

Dos imágenes del antagonismo social son las que planteamos aquí. La primera se elucubra a partir de *La invención de Morel* (Caesares 2011), en la que la vida capitalista aparece en la soledad, constante y sistemática, de una existencia social que nos niega, nos desoye; de un mundo plagado de fantasmagorías en el cual existimos recíprocamente ajenos y enajenados del propio mundo y de nuestra actividad. En esta imagen, la trascendencia de la condena se expresa en su abstracción como utopía individualizada, en esperanza paradójica hacia la técnica y la ciencia: consecuente con el carácter cósmico del mundo enajenamos nuestras esperanzas en las cosas, hipostasiamos cualquier posibilidad de transformación del mundo en la proyección de un futuro fantasmal individualizado, carente de cuerpos.

La segunda imagen hace cuerpo como afectación-potencia<sup>6</sup> que enciende la *hybris*<sup>7</sup> en-contra-y-más-allá de las relaciones sociales capitalistas: experimentada en las imágenes festivas pero antagonicas de la rebeldía y la dignidad zapatistas. Dicha imagen pretende iluminar un espacio-tiempo de la esperanza organizada

<sup>6</sup> La noción es una adecuación de la propuesta de Mayleth Zamora para pensar la afección como potencia, ella piensa, siguiendo a Deleuze, el afecto como potencia (Zamora Echegollen 2017).

<sup>7</sup> La *hybris* suele entenderse o traducirse como desmesura. Para los griegos, esta desmesura no apela a cierta “irracionalidad” o “desequilibrio”, sino que se entiende como “inadecuación”, como intento de transgresión o de des-conocimiento de las leyes divinas –como las del mercado para la perspectiva capitalista burguesa– por la humanidad terrenal y concreta.

aquí y ahora, en el “flujo social de la rebeldía”, que, sin puerto seguro de llegada, guarda su originalidad (*Ursprünglichkeit*) en el principio social de inadecuación.

## PAISAJES FANTASMAGÓRICOS, LA VIOLENCIA DE UNA UTOPIA SIN CUERPOS

Así pues, tenemos que existe una narrativa de la utopía que suele quedarse atrapada en la identificación de ésta con la definición más tradicional de “no-lugar”, en el sentido de espacio-tiempo “inexistente”, “irreal”. Esta identificación del concepto expresa una temporalidad lineal en la que la realización de la vida social otra permanece hipostasiada, se percibe como esperanza en abstracto, como nostalgia de un por-venir externo a la actividad humana cotidiana que se abre paso a través de eventos extraordinarios tales como la Revolución o la Crisis (ambos entendidos, por la ortodoxia marxista, como eventos unívocos que abren un espacio-tiempo de creación *ex nihilo*).

Me parece que esta actitud o *ethos*<sup>8</sup> adquiere un carácter conformista o fatalista, según expresa Lukács (Historia y conciencia de clase) cuando:

---

<sup>8</sup> Retomo la noción de *ethos* a partir de la propuesta de Echeverría, quien la entiende como una actitud cultural –en tanto elección civilizatoria– que se juega desde y a partir de la necesidad de dar respuesta a la contradicción existencial en el capitalismo entre valor de uso y valor (Echeverría, 2011, 2013). Una vez más, me distancio de Echeverría en el postulado de que la contradicción fundamental es aquella existente entre valor de uso y valor, sino que intento pensarla desde el antagonismo o la lucha de clases que se percibe de manera más nítida, me parece, entre trabajo concreto y trabajo abstracto. Para ver ahondar en esta perspectiva, sírvase ver: Holloway (2002; 2011); Mezzadra (2014).

Para el individuo –ya sea capitalista o proletario–, el mundo circundante, el medio social (y la naturaleza que es su reflejo y su proyección teóricos) aparecen necesariamente como sometidos a un destino brutal y absurdo, como si le fuesen por esencia eternamente extraños. Este mundo... reviste en la teoría la forma de “leyes eternas de la naturaleza”, o sea... adquiere una racionalidad extraña al hombre, incapaz de ser influida o penetrada por las posibilidades de acción del individuo, mientras el hombre adopta una actitud puramente contemplativa, fatalista. Semejante mundo sólo ofrece dos vías posibles a la acción, que, desde luego, sólo en apariencia son vías de acción, de transformación del mundo. Primeramente, la utilización para fines humanos determinados (la técnica, por ejemplo) de las “leyes” inmutables, aceptadas con fatalismo y conocidas según el modo ya indicado. En segundo lugar, la acción dirigida puramente hacia el interior, la tentativa de ejecutar la transformación del mundo por el único punto del mundo que ha quedado libre, por el hombre (la ética). Pero como la mecanización del mundo mecaniza también necesariamente a su sujeto, el hombre, esa ética sigue siendo abstracta, únicamente normativa, y no realmente activa y creadora de objetos, incluso en relación a la totalidad del hombre aislado del mundo. Ella sigue siendo un simple deber ser; no tiene más que un carácter de imperativo (1985, 69, 70).

En este párrafo Lukács presenta, al menos, tres aspectos de la relación enajenación-apropiación anteriormente señalada: 1) el medio social y la naturaleza aparecen para el individuo extraños a él mismo y a su acción; 2) una supuesta vía de transformación del mundo (*praxis*) se refleja a través de la utilización racional instrumental, la racionalidad tecno-científica, de las “leyes naturales”; y 3) la otra forma aparente de la praxis apunta hacia una tentativa ética prescriptiva y se centra en una presumida interioridad abstracta del deber ser.



La obra de Casares (2011), me resulta útil para iluminar estos tres aspectos reseñados por Lukács. Con ello, no pretendo aseverar que el sentido que subyace a *La invención de Morel* sea reproducir el fatalismo de la sociedad capitalista ni tampoco poner en crítica abierta a la sociedad; sin embargo, intento que la obra me sirva para, jugando con algunas imágenes que el propio Casares presenta, tratar análogamente los aspectos propuestos.

En primer lugar, veámos con Lukács que el aspecto principal de la relación enajenación-apropiación redundante en un extrañamiento del individuo respecto del mundo circundante, tanto del medio social como de la naturaleza. La relación social capitalista aparece como la relación de independencia recíproca entre individuos privados, para los que su socialidad –tanto la naturaleza como los otros individuos–, aparecen únicamente de forma abstracta, como “potencias inhumanas” dirá Marx (1962, 1975).

Sin embargo, la experiencia de la enajenación no es para nada abstracta, aunque la violencia del despojo y la extracción de la vitalidad del sujeto social aparezcan como fuerza externa, la existencia en el capitalismo queda marcada en las vidas concretas del sujeto social, en la cotidianidad de la “vida precaria” (Butler, *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* 2006).

La cualidad de la “vida precaria”, o de las “vidas desperdiciadas” (Bauman 2005), toma voz desde el inicio de la novela de Casares, cuando “el fugitivo” –uno de sus personajes– señala: “...sigo mi destino: estoy desprovisto de todo, confinado al lugar más escaso, menos habitable de la isla” (2011). La vida, para el que la enajena, se experimenta como destino implacable de escasez y descubijo absolutos, como espacio ínfimo y cerrado en sí mismo que permite habitar la vida, casi de milagro. “Para un perseguido... [le comenta un vendedor de alfombras al fugitivo] sólo hay un lugar en el mundo, pero en ese lugar no se vive. Es una isla...” (Id.).

¿Pero cómo se llega a esta condición de escasez y descubijo? ¿Cómo es que un sujeto pasa a ser *homo sacer*, *vida nuda*? Para Agamben (2007), el mundo social se vuelve un espacio habitado por sujetos acosados por el peligro, siempre inminente, de vol-

verse “fugitivos”, seres “sacrificables”. La sacralidad de la normalidad capitalista exige la absoluta abnegación del sujeto social so promesa de hacer caer todo el peso de “la ley y el orden” para aquél que la niegue.

Para el perseguido de Casares: “... el mundo, con el perfeccionamiento de las policías, de los documentos, del periodismo, de la radiotelefonía, de las aduanas... es un infierno unánime para los perseguidos” (óp. cit.). Así pues, en nuestras “sociedades de competencia”, no sólo la vida individual se vuelve una lucha embrutecida contra la naturaleza, sino también contra la sociedad. El conflicto entre la naturaleza y la humanidad y entre la humanidad misma se torna cotidiano, y el mundo de-genera en una sociedad de “fugitivos” y “perseguidos”.

La relación social capitalista trastoca la propia humanidad generalizando lo que para Hobbes era el “estado de naturaleza”, donde “el hombre es el lobo del hombre”. Lo normal (la regla) en el capitalismo, como veíamos con Benjamin, es el estado de excepción. El fugitivo de Casares, enajenado de toda humanidad, ve aparecer, de la noche a la mañana “hombres verdaderos” que, como él, terminarán siendo fantasmagorías, representaciones.

Al inicio del texto de Casares, la aparición de “los habitantes del museo” –la existencia del otro y su encuentro– se percibe como amenaza: “Quién sabe por qué destino de condenado a muerte los miro, inevitablemente, a todas horas... Son inconscientes enemigos... me privan de todo lo que me ha costado tanto trabajo y es indispensable para no morir...” (Id.).

La actitud política del amigo-enemigo es reflejo de la forma abstracta de la socialidad que podemos encontrar en la noción misma de *sociedad civil*<sup>9</sup>. Esta última expresa un mundo solitario, en

<sup>9</sup> Aquí la sociedad debe ser entendida en el sentido pleno del liberalismo y de la conceptualización más desarrollada del mismo que aparece en Hegel (2000) con el nombre de “sociedad civil” comprendida como “sociedad de propietarios egoístas privados”.

el que el individuo queda reducido a su mera existencia personal, aislado de la otredad, y en la que la última se mira amenazante, tras la imagen de la escasez y del peligro de muerte. Para esta forma abstracta la otredad circunda como fantasmagoría<sup>10</sup>.

Al respecto escuchamos decir al “fugitivo”: “No fue como si no me hubiera oído, como si no me hubiera visto, fue como si los oídos que tenía no sirvieran para oír, como si los ojos no sirvieran para ver... El silencio aumentaba, ineludible”. La otredad aparece sorda, ciega y muda para la absorta individualidad del sujeto; sólo existe la presencia fantasmagórica, aplastante y soberana, de la soledad. Casares reflexiona en voz del fugitivo cuando dice: “...ahora entendía por qué los novelistas proponen fantasmas quejosos. Los muertos siguen entre los vivos... No estuve muerto hasta que aparecieron los intrusos; en la soledad es imposible estar muerto” (Ibíd.).

Puede parecer acaso una paradoja que la soledad surja cuando aparecen los otros, pero no lo es. En todo caso, lo paradójico en un mundo que aparece extraño es cómo nuestro “delirio” de socialidad se mantiene aun sabiendo lo que sabemos: que estamos rodeados de personificaciones.

La cercanía con la otredad genera curiosidad, misterio y miedo al rechazo: “Con estirar el brazo, la hubiera tocado. Esta posibilidad me horrorizó (como si hubiera estado en peligro de tocar un fantasma). En su prescindencia de mí había algo espantoso. Sin embargo, al sentarse a mi lado me desafiaba y, en cierto modo, ponía fin a esa prescindencia” (Id.). Ello lleva al “fugitivo” a devanearse entre aceptar, de manera conformista, el destino fatal de su vida precaria o alimentar las esperanzas de la socialidad:

No espero nada. Esto no es horrible. Después de resolverlo, he ganado tranquilidad. Pero esa mujer me ha dado una esperanza. Debo temer las esperanzas... He llegado a ordenar

<sup>10</sup> Quizá la imagen por excelencia del mundo habitado por fantasmagorías esté trabajada, también, por el realismo mágico en la magna obra de *Pedro Páramo* y *el Llano en llamas* de Juan Rulfo.

la vida tan bien, que hago todos los trabajos y me queda, todavía, un rato para descansar. En esta amplitud me siento libre, feliz (Id.).

El fugitivo de Casares cuestiona nociones centrales de la normalidad capitalista: la vida ordenada es aquella que se funda en el trabajo laborioso y es éste último el que otorga paz, descanso, libertad y felicidad. Resuena en las entrañas de esta supuesta normalidad la violencia de la sentencia colocada por el nazismo a la entrada de Auschwitz: *Airbeit macht frei* (“el trabajo libera”, al.). Pero también surge la esperanza de una socialidad otra que, decíamos, genera temor, temor a “perder” lo “ganado”.

El fugitivo se propone arriesgarse a fomentar la socialidad, a cultivar la esperanza. La memoria y reminiscencia de la compañía se hacen presentes y lo deciden por la búsqueda de algo más allá de la propia individualidad atomizada y acosada:

Siento, quizás un poco en broma, que si pudiera ser mirado un instante, hablado un instante por ella, afluiría juntamente el socorro que tiene el hombre en los amigos, en las novias y en los que están en su misma sangre... No esperar de la vida, para no arriesgarla; darse por muerto, para no morir. De pronto esto me ha parecido un letargo espantoso, inquietísimo; quiero que se acabe... (Id.).

La búsqueda resquebraja ciertas certezas, produce grietas en los muros que encierran al pensamiento, y deja percibir las posibilidades de transformar la normalidad. Parafraseando la novena tesis de Guy Debord (*La sociedad del espectáculo* 1995, 10), la “verdad” de la utopía está en su “falsedad”, en su “irrealidad”, pues: “En el mundo *realmente invertido*, lo verdadero es un momento de lo falso”.

El “perseguido” de Casares percibe lo verdadero irreal y la falsedad de lo real, las apariencias reales comienzan a elucubrarse como apariencias, ya no, únicamente, como realidades. El apercebimiento llega hasta después de un tiempo. Cuando la serenidad

de la decisión se ha presentado, él experimentará un “*insight*”<sup>11</sup>: “Todavía el sol estaba arriba del horizonte (no el sol; la apariencia del sol; era ese momento en que ya se ha puesto, o va a ponerse, y uno lo ve donde no está)” (óp. cit.).

Sin embargo, como le sucedió a Descartes en las *Meditaciones*<sup>12</sup>, estos atisbos de verdad antagonizan tanto con “lo real” que, las más de las veces, se ha preferido seguir afirmando la exterioridad, a fin de no cuestionar las supuestas “leyes naturales”. De ahí que la actitud capitalista tienda a afirmarse sobre la técnica, esperando que en ella se encuentre una respuesta duradera a la promesa de abundancia y emancipación negada. La elección civilizatoria capitalista vuelve a caer, una y otra vez, en la afirmación de la exterioridad, en la “objetividad” de la “razón”, el “instrumento” o el “experimento”.

En segundo lugar, pues, advertimos cómo el impulso por la transformación se ve desviado y subsumido por la normalidad capitalista en una de sus formas: la tecno-ciencia. Este talante salvífico que adquieren algunas formas capitalistas como la razón, la técnica, la ciencia o el Estado, implica la afirmación de que dichas formas u objetos contienen, en esencia, un carácter neutral; que su sentido eminentemente práctico e instrumental es natural y no guarda relación alguna con su existencia histórica.

En este punto es donde comienza un vuelco en la narrativa del texto de Casares, el “perseguido” se entrapa en consideraciones de tipo técnico que impiden al pensamiento traspasar “lo real” y sostener su radicalidad<sup>13</sup>. Surge una tensión con el pensamiento tradicional que a veces recae en la confianza por el conocimiento

<sup>11</sup> Algunas psicologías y el psicoanálisis lo entienden como un proceso de re-significación.

<sup>12</sup> Sírvase revisar la primera meditación de Descartes (*Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas* 1977, 8, 11).

<sup>13</sup> Pienso la radicalidad desde el sentido que el propio Marx le da a esta palabra, des-construyendo su genealogía. Él señala en *La crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* que: “Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo”.

–acumulativo–, y en otras ocasiones rompe con él para elogiar la genialidad y espontaneidad individuales. En ambos casos, la cuestión se dirime en el sostenimiento de la separación entre individualidad-genial y exterioridad-objetividad, que termina por recentrar la cosificación y la pérdida de la sujetidad concreta, carnal y corpórea.

El anhelo por la técnica, o mejor dicho, por su carácter salvífico, se expresa en la negación, consecuente, de la corporeidad. El “fugitivo”, que no rompe radicalmente con su existencia social capitalista, reflexiona: “...creo que perdemos la inmortalidad porque la resistencia a la muerte no ha evolucionado; sus perfeccionamientos insisten en la primera idea, rudimentaria: retener vivo todo el cuerpo. Sólo habría que buscar la conservación de lo que interesa a la conciencia” (óp. cit.).

La sentencia es en suma prescriptiva –más allá de la búsqueda de la inmortalidad que resulta por sí misma problemática–: si pretendemos la inmortalidad no vale la pena seguir intentando salvar “a todo el cuerpo” (¿podríamos decir aquí: “cuerpo social?”), debemos enfocarnos en una parte, “la más importante”, “lo que interesa a la conciencia”. La “redención selectiva”<sup>14</sup> implica necesariamente un proceso de fragmentación e identificación de lo concreto que redundaría en la eliminación de los cuerpos antagonicos<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> La “redención selectiva” ha sido una respuesta constante –motivo de múltiples textos y películas– de la perspectiva moderna capitalista que exhibe, a la par, su intrínseco carácter religioso y racista. En tiempos cercanos al Apocalipsis, o a la Revolución según sea el caso o cosa, de lo que se trata es de identificar a aquellos “que vale la pena salvar” y resguardarlos: pueden ser éstos la Vanguardia, los artistas, los científicos, los industriales, los políticos y la clase empresarial, los blancos, etc. Esta visión no desconoce su profundo desprecio por la multiplicidad concreta de la vida humana y, en algunos casos, apuesta por la cosa en sí desprovista de toda sujetidad: las obras de arte, los textos científicos, los genes, las especies, etc.

<sup>15</sup> Quienes realizan esta operación y deciden son unos verdaderos “cirujanos del conocimiento”, algo similar a “Dr. House” (como la serie televisiva), que pueden identificar y diagnosticar la “enfermedad” para

Lo que pretende la egolatría tecno-científica, que toma voz a través del personaje de Morel, no es sostener la corporeidad ni las subjetividades concretas, con la multiplicidad en la que existen, sino identificarlas para fragmentarlas en sus partes y producirla como representación, como apariencia. Morel afirma:

Si acordamos, la conciencia, y todo lo que nos distingue de los objetos, a las personas que nos rodean, no podremos negárselos a las [imágenes] creadas por mis aparatos, con ningún argumento válido y exclusivo. Congregados los sentidos, surge el alma. Madeleine estaba para la vista, Madeleine estaba para el oído Madeleine estaba para el sabor, Madeleine estaba para el olfato, Madeleine estaba para el tacto: Ya estaba Madeleine... aparece Madeleine, completa, reproducida, idéntica... ¿Les cuesta admitir un sistema de reproducción de vida, tan mecánica y artificial? Recuerden que en nuestra incapacidad de ver, los movimientos del presdigitador se convierten en magia. Para hacer reproducciones vivas, necesito emisores vivos. No creo en la vida... ¿No perciben un paralelismo entre los destinos de los hombre y las imágenes? [Creo en las reproducciones] (Id.).

El cuerpo fragmentado en la conciencia y los sentidos redundando en la consideración de una humanidad abstracta trans-histórica, esencial, que la diferencia de los objetos-sujetos. El paso que va de la afirmación y reproducción de lo abstracto a la negación de lo concreto es corto y congruente. La vida aparece como epifenómeno de lo abstracto, encerrada y determinada por éste: la concreción histórica de la existencia humana aparece subsumida al carácter aparentemente trans-histórico y esencial de lo abstracto.

Tal como sucede en el capitalismo donde la organización de la actividad humana existe subsumida a la reproducción del valor;

---

“curarla” mediante una operación quirúrgica que remueva el aparato, sistema, órgano, tejido, célula o molécula, “infectado”.

para Morel, la existencia concreta del cuerpo social aparece fragmentado por y subsumido a la reproducción del aspecto abstracto de la misma, la conciencia y los sentidos individuales.

Este elemento es el que intuye el “perseguido” de Casares, ello es lo que le hace reconocer la impotencia de lo que supone la reproducción continua de un mundo de imágenes, de meras reproducciones: “Sentí repudio, casi asco, por esa gente y su incansable actividad repetida...” (Id.). Incluso logra apalabrar la dis-topía capitalista del “orden eterno”:

La vida será, pues, un depósito de la muerte. Pero aún entonces la imagen no estará viva; objetos esencialmente nuevos no existirán para ella. Conocerá todo lo que ha sentido o pensado... Cuando intelectos menos bastos que el de Morel se ocupen del invento, el hombre elegirá un sitio apartado agradable, se reunirá con las personas que más quiera y perdurará en su íntimo paraíso. Un mismo jardín, si las escenas a perdurar se toman en distintos momentos, alojará innumerables paraísos, cuyas sociedades, ignorándose entre sí, funcionarán simultáneamente, sin colisiones... (Id.).

Pero si bien el perseguido percibe que la técnica por la técnica<sup>16</sup> no es la solución, ¿qué otra posibilidad queda desde esta perspectiva?

Finalmente, en tercer lugar, reparamos en la otra vía posible para la supuesta transformación: la ética. La ética que critica Lukács, es una ética enmarcada en discusiones de orden moral con un deber ser prescriptivo que acota, limita y desvía las posibilidades prácticas reales de ruptura para con la existencia social capitalista. Esta ética –que en tiempos germinales del capitalismo se identificaba con los valores abstractos de “igualdad”, “libertad”, “seguridad”

<sup>16</sup> Jugamos con la fórmula propuesta por Gautier para inaugurar el parnasianismo: “*l’art pour l’art*”.



y “propiedad privada”<sup>17</sup>, y hoy la vemos expresarse a través de la “multiculturalidad” o la moralidad de la “diferencia”, la “flexibilidad”, la “contingencia” y el “riesgo”, entre otros—, se parece al viejo que limpia incesantemente los cristales de sus gafas más nunca se las pone<sup>18</sup>: prefiere pasársela afinando los conceptos diciendo que así se corresponden con “el cambio social”, antes que ponerlos en práctica.

La ética capitalista, abstracta en tanto reflejo de su socialidad, redundante en una ética descarnada, plagada de universalismos (abstractos), que reduce la experiencia de sus sujetos a *tipos ideales* y personificaciones impotentes que cargan la culpa de una deuda impagable. Así, cualquier comportamiento es punible con y sólo por la muerte de los cuerpos, de toda corporeidad que contradiga la “abstracción real”<sup>19</sup> de la socialidad capitalista. En definitiva, la transformación social sólo es posible más allá de este mundo, se

<sup>17</sup> La crítica más lograda al respecto en la obra marxiana se encuentra, sin duda, al final del capítulo cuarto del primer libro de *El Capital*, donde el autor despliega la frase “libertad, igualdad, propiedad y Bentham” (Marx 1975, 214). Sin embargo, merece la pena presentar aquí otro extracto, que se anticipa a la elaboración señalada, en la que Marx expone el carácter abstracto de los valores capitalistas y los compara en sus diferentes manifestaciones concretas en el pensamiento europeo; expresa: “La *igualdad* no es otra cosa que la fórmula alemana yo = yo, traducida al francés, es decir, expresada en forma política. La igualdad, como *fundamento* del comunismo es su fundamentación *política* y es lo mismo que cuando un alemán se fundamenta diciendo que concibe al hombre como la *autoconciencia general*. De suyo se comprende que la superación de la enajenación se lleva siempre a cabo partiendo de la forma de la enajenación que representa el poder *dominante*: en Alemania es la *autoconciencia*, en Francia la *igualdad*, que es la política, y en Inglaterra la necesidad *práctica* real y material, que sólo se mide por sí misma...” (Marx 1962, 96).

<sup>18</sup> Freud ponía el caso para discutir la neurosis; mientras que Bourdieu lo retoma para hablar de la *doxa* que dirime sobre el método científico.

<sup>19</sup> Acerca de la “abstracción real” sírvase revisar: (Adorno 1984, Sohn-Rethel 2001, Holloway 2002).

hipostasia en la existencia supra humana del espíritu, el alma o la conciencia y sus valores meta mundanos, ahistóricos, tales como el “amor verdadero”.

No vamos a decir que el “fugitivo” desoye el llamado de la técnica, pues no lo hace, pero intenta utilizarla como si fuese neutra, aunque se guía, según él mismo, bajo el mandato de un valor mayor: el amor consciente. El amor, como “amor romántico”, ha existido a lo largo de la modernidad como un bienpreciado. La consciencia de éste aún más. Pero el conocer de manera consciente el amor excede, al parecer, las posibilidades concretas y mundanas de esta existencia. Quizás porque ese bien sólo está ideado para ser consumido de forma individual *ad infinitum*.

Para el sujeto capitalista, el amor consciente es un producto que sólo se puede consumir individualmente. La otredad que logra tanto originar como cultivar la experiencia, no pasa de ser, se ve reducida a, objeto de deseo y placer, cosa que contiene en sí la felicidad. Esta cosificación de la felicidad, la inmortalidad, la consciencia y el afecto, es característica de nuestras sociedades. Sólo puede aparecer en un mundo fragmentario carente de cuerpos, de otredad, de socialidad concreta.

De lo anterior se deriva que la esperanza se dirija hacia las cosas y su supuesta neutralidad. De ahí que el anhelo puesto en la técnica sea contrarrestar la soledad y la ausencia, que produzca la socialidad: “Todos los aparatos de contrarrestar ausencias son, pues, medios de alcance... La inmortalidad podrá germinar en todas las almas, en las descompuestas y en las actuales... La conservación de las almas en funcionamiento está asegurada...” (óp. cit.).

Si los valores que se expresan en la obra parten, como sostenemos, del simple anhelo de socialidad, del encuentro con el otro, ello no implica que se reconozca la existencia subjetiva de la otredad; por el contrario, la mirada capitalista que cosifica la relación social, pretende y busca la realización de la socialidad a partir y en servicio del individuo atomizado. Es por ello que “la armonía y el orden” sólo sean posibles con base en la ignorancia y el olvido del

otro y de uno, con el abandono de la potencia humana y la reificación de la potencia inhumana:

Vivir con las imágenes es una dicha... Me quedaré... La eternidad rotativa puede parecer atroz al espectador; es satisfactoria para sus individuos. Libres de malas noticias y de enfermedades, viven siempre como si fuera la primera vez, sin recordar las anteriores... Acostumbrado a ver una vida que se repite, encuentro la mía irremediablemente casual... (Id.).

La técnica y el fatalismo del sujeto parecen nunca llegar a su fin. Cierra el "fugitivo" pidiendo: "Al hombre que, basándose en este informe, invente una máquina capaz de reunir las presencias disgregadas, haré una súplica: Búsquenos a Faustine y a mí, hágame entrar en el cielo de la conciencia de Faustine. Será un acto piadoso" (Id.). La utopía se vuelve realizable por algún otro gracias al avance tecno-científico, es posible en la abstractalidad del cielo de la conciencia en el que, al parecer, las ausencias fragmentarias y sin cuerpo socializan.

Sin embargo, como señalé desde el principio no todo es fatalidad ni conformismo. Hace falta descentrar la actitud fatalista ante "lo real" que aparece aplastante, con su carácter de infalibilidad, necesidad y universalidad. En ocasiones miramos el antagonismo al interior de "lo real" y, con ello, el impulso de la radicalidad, la práctica concreta de ruptura que, a la par de la totalidad misma, se ilumina sólo como tendencia, como "grieta".

## DE LA DIGNA RABIA, LA UTOPIA HECHA CARNE

Anteriormente señalé que la propuesta de Lukács contiene dos aspectos que ocupo para realizar el presente excursio<sup>20</sup>: en primer

---

<sup>20</sup> Revisar *supra*: p. 5.

lugar es necesario expresar las “*diferencias cualificativas* [sic]” entre perspectivas; y, segundo, elucubrar los significados prácticos que implican dichas nociones, sentidos y actitudes. Permítaseme ahora presentar un diálogo con las y los zapatistas a fin de contrastar su propuesta con la perspectiva presentada previamente<sup>21</sup>.

La rebeldía zapatista emerge y se sustenta a partir de una relación de doble negación con “lo real”: por un lado, tenemos que las relaciones sociales capitalistas niegan las condiciones mínimas necesarias para su existencia —elloas las enumeran al principio con un conjunto de derechos sociales<sup>22</sup>—; pero por otro lado, son ellos mismos los que antagonizan con este estado de cosas y casos, niegan que esa supuesta “normalidad” que los excluye, despoja y aniquila sistemáticamente, sea la única realidad posible.

Quizá la irrupción zapatista en la “normalidad” capitalista resonó tanto porque surgía de los desposeídos y explotados, de los nadies dirá Galeano<sup>23</sup>, que, pareciese, deberían padecer dicha existencia en silencio y con resignación; pero, también, porque elloas en-contra-y-más-allá de su condición dijeron ¡YA BASTA! y lo hicieron reconociéndose como herederos de luchas de siglos por la dignidad, herederos de una memoria de lucha social<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> En aras de la llamada “objetividad científica” debo señalar que no pertenezco, formalmente, al zapatismo; empero, como elloas señalan hay zapatistas que no saben que son zapatistas. Yo sigo preguntándome si lo soy, o mejor aún, cómo no serlo. Al respecto sírvase revisar: (EZLN C. S., *Visión de los Vencidos*, 2015, pp. 127-136).

<sup>22</sup> La enumeración de los “derechos” puede revisarse en dos discursos de 1994, tanto en la Primera Declaración de la Selva Lacandona, como la carta dirigida a Manuel Camacho Solís intitulada “La realidad de la zona de la selva Lacandona” o “Amor popular de la selva chiapaneca”.

<sup>23</sup> Nos referimos aquí al poema de Eduardo Galeano intitulado “Los Nadies” que aparece en *El libro de los abrazos*.

<sup>24</sup> Al respecto señalan: “Los indígenas mexicanos, los siempre obligados a escuchar, a obedecer, a aceptar, a resignarse, tomaron la palabra y hablaron la sabiduría que anda en sus pasos. La imagen del indio igno-

Lo anterior nos permite elucubrar algunos puntos relevantes que contraponen la noción de utopía como exterioridad, imagen que va por fuera de la actividad humana y su organización:

- a) En tanto la explotación y la dominación son problemas o hechos actuales que nos atraviesan, se experimentan y las reproducimos “aquí y ahora”, su crítica es también actual y la pregunta no parte del por-venir idealizado sino de (utilizando el subtítulo del texto de Butler (2010)) las vidas dignas de duelo, de las vidas que importan. Es decir, las vidas insurrectas no son parte de algún concepto abstracto de La Vida Humana, sino expresan las dignidades concretas que ponen el cuerpo, que luchan contra su olvido.

La lectura y el análisis de contexto ha sido, constantemente, una de las principales armas de las y los zapatistas. En ellos, nos aportan las imágenes surgidas de la reflexión colectiva. En el caso de sus trayectorias particulares nos dicen: “Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella... Para nosotros el dolor y la angustia, para nosotros la alegre rebeldía, para nosotros el futuro negado, para nosotros la dignidad insurrecta. Para nosotros nada...” (C.-C. EZLN 1996).

Pero el análisis no se queda en ellos mismos, en sus condiciones, sino que tiende a preguntarse por los otros, si estas condiciones son más generales y a quiénes nos afectan: “Entonces... el capitalismo de la globalización neoliberal se basa en la explotación, el despojo, el desprecio y la represión a los que no se dejan. O sea igual que antes, pero ahora globalizado, mundial... Hermanos: todos estamos cercados” (EZLN C.-C., 2005; 1994).

No obstante, como señalé anteriormente, la lectura y la narrativa zapatistas no se quedan en el mero encierro y el padecimiento, sino que, reconoce en la realidad las fuerzas antagónicas de los que se rebelan, los que “se resisten y no se dejan ser elimina-

---

rante, pusilánime y ridículo... se hizo pedazos y el orgullo y la dignidad indígenas volvieron a la historia...” (EZLN C.-C., 1996).

dos”; “grupos de gente que están luchando por la humanidad”, que irrumpen en la aparente sólida y estable sujeción del suelo capitalista. “Y así en general... hay mucha gente que no se deja, que no se rinde, que no se vende. O sea que es digna...” (EZLN C.-C., 2005).

El análisis de la generalidad de las condiciones de explotación y dominación capitalista lleva a reconocer la inadecuación de la relación entre enajenación-apropiación y, más aún, el flujo social de la rebeldía<sup>25</sup> que, desde múltiples y diversos calendarios y geografías –como dicen las y los zapatistas–, resiste dignamente.

b) Dado que la lucha no es algo exterior a la actividad humana, la forma de su organización tampoco es fortuita o ajena. Ello implica, necesariamente el reconocimiento de la otredad y, más aún, de su capacidad para implicarnos, atravesarnos e interpelarnos.

Me parece que cada una de las Declaraciones de la Selva Lacandona constituye un llamado a la otredad<sup>26</sup>, para tejer las diferentes resistencias y autonomías<sup>27</sup>. Luego, la experiencia de la rebeldía no rehúye al encuentro con la diferencia, sino ésta atenta a ella, la cultiva en pos de la transformación actual<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Acerca del flujo social de la rebeldía sírvase ver: (Tischler, Imagen y dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria 2009).

<sup>26</sup> En esto concuerdo con Fernando Matamoros que expresa que: “las declaraciones son también un constante salir de su territorio reivindicado, entrar al rodeo de la lucha política nacional y popular... ir y venir, regreso y actualización de experiencias... autonómicas marginadas, pero rodeadas o mediadas por las presiones del capital...” (2016, pág. 36).

<sup>27</sup> Uno de los llamados más explícitos, y eso ya es decir, es cuando plantearon: Los llamamos para que, juntos y recogiendo la herencia de lucha y resistencia, nos movilizemos en todo el país y le hagamos saber a todos, por medios civiles y pacíficos, que somos la raíz de la Nación, su fundamento digno, su presente de lucha, su futuro incluyente... (EZLN C.-C., 1998).

<sup>28</sup> Las distintas organizaciones que se crearon en cada una de las declaraciones fueron: CCRI-CG, EZLN/Convención Nacional Democrática/Movimiento para la liberación Nacional/Frente Zapatista de Liberación

La utopía hecha carne, decía anteriormente, expresa la digna rabia del “aquí y el ahora” que lucha por organizarse y se organiza para luchar. La organización de la resistencia y la rebeldía, en su propio caminar, no aspira a producir un mundo nuevo homogéneo de creación *ex nihilo* –tal como se entiende la revolución en el sentido clásico–; sino que aparece como la antesala de un espacio autónomo que incluya y se sostenga a partir de la diversidad concreta de las rebeldías.

Para todos la luz. Para todos todo... El mundo que queremos es uno donde quepan muchos mundos... donde quepan todos los pueblos y sus lenguas, que todos los pasos la caminen, que todos la rían, que la amanescan todos... Hablamos la unidad incluso cuando callamos. Bajito y lloviendo nos hablamos las palabras que encuentran la unidad que nos abraza en la historia y para desechar el olvido que nos enfrenta y destruye (C.-C. EZLN 1996).

La unidad que se organiza desde la rebeldía es una unidad-en-la-diversidad, la apuesta se clarifica en el sentido mismo de la noción de transformación radical, la cual es deudora y se sustenta en el principio de autonomía que la dignidad insurrecta ha construido: “Las autonomías no son separación, son integración de las minorías más humilladas y olvidadas en el México contemporáneo. Así lo ha entendido el EZLN desde su formación y así lo han mandado las bases indígenas que forman la dirección de nuestra organización...” (C.-C. EZLN 1995).

- c) Cultivar la dignidad insurrecta de la resistencia y la rebeldía implica reconocer los diferentes espacios y tiempos concretos en los que la flor germina, crece, se reproduce y también, qui-

---

Nacional-Congreso Nacional Indígena/Consulta Nacional sobre la Iniciativa de Ley Indígena de la Comisión de Concordia y Pacificación y por el Fin de la Guerra de Exterminio/Campaña y Comisión de la Sexta (EZLN C.-C. , 1994; 1994; 1995; 1996; 1998; ).

zás, muere para transformarse, o no. A partir de ello es que se vuelve imposible y, por lo menos indeseable, sostener una única forma. Caminar este camino implica preguntarse constantemente por el camino mismo, a la par que se decide y se camina. A este respecto hablan las y los zapatistas:

Tampoco es que les vamos a decir que hagan igual a nosotros, ni que se levanten en armas. Lo que vamos a hacer es preguntarles cómo es su vida, su lucha, su pensamiento de cómo está nuestro país y de cómo hacemos para que no nos derroten... (C.-C. EZLN 2005).

Este proceso del “caminar preguntando” apunta a la paradoja de que para preguntar se requiere reconocer al otro y su dignidad de saber, exige la capacidad de escuchar pero, sobre todo, de callar. “Silencio, dignidad y resistencia fueron nuestras fortalezas y nuestras mejores armas...” (C.-C. EZLN 1998); nos cuentan las y los zapatistas desde su experiencia.

El “caminar preguntando” no es únicamente un diálogo en donde dos sujetos (individuales o colectivos) discuten para producir una verdad o un acuerdo, tampoco es una cuestión de mera acumulación de conocimiento y experiencias. El “caminar preguntado” involucra la humildad de tomarse el tiempo para distinguir la particularidad del otro, de exponer el cuerpo vulnerable de un sujeto a la escucha de la palabra del otro para que éste último nos afecte: “Muchos mundos se hacen. Muchos mundos nos hacen... Una y otra vez, desde que nos vimos y hablamos con todos ustedes, hemos insistido en el diálogo y el encuentro como camino para andarnos...” (C.-C. EZLN 1996, 1998).

A la par, dis-poner el cuerpo y descubrir-se afectado por el otro entraña un proceso tejido por dos acontecimientos simultáneos: uno, la elucidación de los límites y posibilidades concretas del cuerpo y el conocimiento<sup>29</sup>; el otro, encontrar la presencia del

---

<sup>29</sup> Un texto que ilumina este aspecto, y otros más, es el que presentó el Subcomandante Insurgente Galeano el 27 de diciembre de 2016 intitulado “La culpa es de la flor” (2016).



otro como co-extensión del cuerpo mismo y, por lo tanto, la dilatación y difuminación del cercamiento capitalista, se entiende como a-cercamiento<sup>30</sup>. Una reflexión zapatista enmarcada en la Sexta Declaración lo expresa de manera cabal:

Según nuestro pensamiento y lo que vemos en nuestro corazón, hemos llegado a un punto en que no podemos ir más allá y, además, es posible que perdamos todo lo que tenemos, si nos quedamos como estamos y no hacemos nada más para avanzar. O sea que llegó la hora de arriesgarse otra vez y dar un paso peligroso pero que vale la pena. Porque tal vez unidos con otros sectores sociales que tienen las mismas carencias que nosotros, será posible conseguir lo que necesitamos y merecemos. Un nuevo paso adelante en la lucha indígena sólo es posible si el indígena se junta con obreros, campesinos, estudiantes, maestros, empleados... o sea los trabajadores de la ciudad y el campo... (C.-C. EZLN 2005).

Las diferencias cualitativas en el pensamiento utópico-práctico zapatista implican una ruptura en múltiples frentes o, mejor dicho, una re-elaboración constante de los frentes, las estrategias y las organizaciones. La apuesta por una relación social otra precisa de la sabiduría de la espera, de la disposición para afectarse por el otro y, por ende, del compromiso para trans-formarnos.

---

<sup>30</sup> Foucault señala a este respecto que: "...el cuerpo es el punto cero del mundo, allí donde los caminos y los espacios se encuentran. El cuerpo no está en ninguna parte: está en el corazón del mundo, en ese pequeño núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, avanzo, percibo las cosas en su lugar, y también las niego en virtud del poder indefinido de las utopías que imagino... (Topologías (Dos conferencias radiofónicas) 2013, 17). De manera similar la "política del anonimato" propuesta por el colectivo Espai en Blanc, plantea que el espacio entre los cuerpos nunca está vacío sino es un flujo de sentidos, significaciones y performatividades que se juega constantemente (Garcés 2013, Espai en Blanc 2017).

La novedad práctica de dicha apuesta es que para organizar “un “espacio” libre y democrático de lucha política” –dirá el EZLN (1994)–, resulta menester cultivar las autonomías “reconociendo las características propias en su organización social, cultural y política” (1995). Por lo tanto, las autonomías son procesos particulares incoados, flujos de transformación dinámica de las relaciones sociales que en cada decisión o elección actualizan la memoria y las experiencias.

La inventiva de los gobiernos autónomos zapatistas “viene de varios siglos de resistencia indígena y de la propia experiencia zapatista”, no es externo a la colectividad, “sino que los mismos pueblos deciden, de entre ellos, quién y cómo gobierna, y si no obedece pues lo quitan...” (C.-C. EZLN, 2005). Me parece que, no sin ironía, la lógica zapatista –que puede parecer ilógica e irracional para el sujeto tecno-científico capitalista– no se basa en la perfecta elaboración y previsión –a grado técnico– del error, la contingencia o riesgo inherentes a la actividad humana y su organización –a la experiencia misma–, sino, precisamente, en la comprensión de la “inevitabilidad del malentendido”<sup>31</sup> en el proceso de traducción del dicho al hecho<sup>32</sup>.

Finalmente, el caminar preguntando de las y los zapatistas redundante en una provocación constante a reflexionar lo que está más allá del cercamiento y los muros capitalistas. La palabra zapatista es una que procura la esperanza de una realidad otra, más verdadera quizás y por lo mismo siempre en peligro, que se acompaña con la advertencia obstinada de que cabe preguntarse por lo que o quién(es) falta(n). La dignidad zapatista es una que

<sup>31</sup> Sírvase ver el ensayo intitulado “Malitzin, la lengua”, en Echeverría, 2013, pp. 19-31.

<sup>32</sup> Múltiples refranes se me vienen a la mente: “del plato a la boca se cae la sopa”, “no se puede experimentar en cabeza ajena”, “el sordo no oye pero bien que compone” o “ver la paja en el ojo ajeno y no la viga en el propio”, etc. A cada cual le agarrará sentido uno u otros según el caso o cosa que imagine.

cala hasta lo más profundo, que a veces ni nos damos cuenta de lo que provoca, pero que va, como el viejo topo, cavando en silencio caminos-laberintos de preguntas que terminan por derrumbar tantas certezas.

El caminar-preguntando, la palabra, los silencios y la dignidad zapatistas son un regalo; pero uno, al cabo, zapatista. El regalo guardado en un sobre que dice: ¿y tú qué?; es un regalo con olor a enigma y forma de pieza de rompecabezas; es un regalo sin razón, clandestino, que se siembra para ver si crece y, si lo hace, preguntarle cómo se organiza; es un regalo utópico no' más para transformar al mundo.

## LA DES-ENAJENACIÓN DE LA IMAGINACIÓN Y LA PRAXIS

La “sociedad de productores privados individuales recíprocamente independientes”, tal como la llamó Marx (1975), es la particularidad histórica determinada en la que existen nuestras sociedades actuales, son las sociedades que habitamos. El fundamento antagónico de las relaciones sociales capitalistas impacta al conjunto de las expresiones, tanto materiales como “espirituales” e imaginarias, de la vida del sujeto social. La noción de utopía no se salva del antagonismo, por el contrario, lo ilumina.

Sin embargo, como señaló alguna vez Marx<sup>33</sup> no se trata de poner a pelear a las palabras contra las palabras sino poner los cuerpos ya que, como incisivamente expresa Marina Garcés: “Antes que transformar la realidad hay que hacerla transformable. Esto es lo que el poder hoy neutraliza constantemente, cuando nos hace vivir como si no estuviéramos en el mundo: vidas autorreferentes,

---

<sup>33</sup> Marx decía que: “para superar la idea de la propiedad privada es plenamente suficiente la idea del comunismo. Pero, para superar la propiedad privada real, hace falta la acción real del comunismo” (1962, 96).

privatizadas, preocupadas, anestesiadas, inmunizadas. Vidas ahogadas en la ansiedad de no poder morder la realidad” (2013, 74).

Dos nociones son las que se proponen en este texto: por un lado, la imagen de utopía rescatada de la novela de Casares. En ella se expresa la soledad de un mundo cósmico habitado por fantasmagorías que pesa como condena o destino fatal y en la que el sujeto tiene poco que hacer o decir. Consecuentemente, la esperanza de socialidad se proyecta hacia las cosas en su supuesta neutralidad, específicamente en la tecno-ciencia. Cuando este anhelo se incumple tiende hacia su fundamentación en la ética, pero ésta es una ética de valores abstractos –como el amor consciente– que es, en realidad, una ética carente de cuerpos, de sujetidad. Foucault resume de manera fantástica el dilema de las utopías sin cuerpos, señala:

El cuerpo, fantasma que sólo aparece en los espejismos del espejo, y además de manera fragmentaria... Todas esas utopías mediante las cuales esquivaba mi cuerpo, pues bien, simplemente tenían por modelo y punto primero de aplicación, tenían su lugar de origen en mi cuerpo mismo... las utopías nacieron del cuerpo mismo y se voltearon después contra él (Foucault, Topologías (Dos conferencias radiofónicas) 2013, 14, 15).

Por el contrario, la imagen utópica que construyen las y los zapatistas comienza por el cuerpo, ante-ponen la dignidad de los cuerpos –que siguiendo a Foucault (2013) y a Butler (1990) diríamos que incluye el acto performativo, es decir tanto el aspecto material como discursivo del mismo– y, a partir de ahí y de la afectación del habitar el mundo, dirige la mirada directamente hacia la socialidad, a la interpelación de la otredad, de la diferencia, de la memoria. La búsqueda incesante no es por el otro sino por generar los “espacios-tiempos” que procuren y cultiven su encuentro, que faciliten la cualidad autonómica de los diversos sujetos. Ello implica, necesariamente, que como los cuerpos y la socialidad, los espacios-tiempos existan siempre en su inacabamiento; la impor-

tancia radica en la organización misma, no en la institución *per se*. El aspecto ético resulta evidente, el encuentro aparece más como un juego en el que se exponen, para entretenerse, las diferencias, las subjetividades insurrectas.

## BIBLIOGRAFÍA

- 109th Congress, House of Representatives. *H.R.4437 - Border Protection, Antiterrorism, and Illegal Immigration Control Act of 2005*. 17 de diciembre de 2005. <https://www.congress.gov/bill/109th-congress/house-bill/4437> (último acceso: 4 de mayo de 2016).
- 109th Congress, Senate. *S.2611 - Comprehensive Immigration Reform Act of 2006*. 25 de mayo de 2006. <https://www.congress.gov/bill/109th-congress/senate-bill/2611> (último acceso: 4 de mayo de 2016).
- Adorno, Theodor. *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus, 1984.
- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Vol. I. Valencia: Pre-Textos, 2010.
- Agamben, Giorgio. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.
- Aldrin, Philippe. *Sociologie politique des rumeurs*. Francia: Sociologie d'aujourd'hui, 2005.
- Arfuch, Leonor. *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Bauman, Zygmunt. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Traducido por Pablo Hermida Lazcano. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia*. Buenos Aires: Leviatán, 1995.
- . *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echeverría. México: Era, 2005.
- Bericat, Alastuey, Eduardo. «La sociología de la emoción y la emoción en la sociología.» *Revista de sociología*, n° 62 (2000): 145-176.
- Bioy Casares, Adolfo. *La invención de Morel*. México: Planeta, 2015.
- Bloch, Ernst. *El principio esperanza*. Vol. I. III vols. Madrid: Aguilar, 1980.

- Bourdieu, Pierre. «Symbolic violence.» *Revista Latina de Sociología* 2, 2012: 1-4.
- Brooks, David. «Llama el presidente Bush a promover la reforma migratoria; en dudas, la iniciativa.» *La jornada*, 23 de junio de 2006.
- Butler, Judith. «Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista.» En *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre*, de Sue-Ellen (ed.) Case, 270-282. Baltimore: John Hopkins University Press, 1990.
- Butler, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- Butler, Judith. «Vida precaria, vida digna de duelo.» En *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, de Judith Butler, 13-56. México: Paidós, 2010.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Butler, Judith, y Gayatri Chakravorty Spivak. *¿Quién le canta al Estado-nación?* Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Casares, Adolfo Bioy. «La invención de Morel.» *Lecturas Hispánicas*. Julio de 2011. <http://barricadaletrahispanic.blogspot.mx/2011/07/la-invencion-de-morel-de-bioy-casares.html> (último acceso: 16 de Marzo de 2017).
- Castro, R, y I Casique. *Estudios sobre cultura, género y violencia contra mujeres*. México: UNAM, 2008.
- Chambers, Iain. *Migración, cultura, identidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1995.
- Charaudeau, Patrick. «Las emociones como efectos de discurso.» *Versión 26, UAM-X*, 2011: 97-118.
- Chávez, María E., Verónica Vázquez, y Aurelia De la Rosa. «El chisme y las representaciones sociales de género y sexualidad. Un estudio entre estudiantes adolescentes de la Universidad Autónoma de Chapingo.» *Gazeta de Antropología*, 2006.
- Cooley, H. *Human nature and social order*. Nueva York: Scribner's, 1902.
- D'Aubeterre, María Eugenia. «Mujeres y espacio social transnacional: maniobras para renegociar el vínculo conyugal.» En *Migración y*

- relaciones de género en México*, de Dalia Barrera Bassols y Cristina Oehmichen Bazán, 61-85. México: GIMTRAP/IIA UNAM, 2000.
- Debord, Guy. *La sociedad del espectáculo*. Traducido por Rodrigo Vicuña Navarro. Santiago de Chile: Naufragio, 1995.
- Descartes, René. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Alfaguara, 1977.
- Echeverría, Bolívar. *Antología. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia; OXFAM, 2011.
- Echeverría, Bolívar. *La modernidad de lo barroco*. México: Era, 2013.
- Espai en Blanc, Colectivo. *Espai en Blanc*. 2017. <http://espaienblanc.net/>.
- EZLN. *Documentos y comunicados*. V vols. México: Era, 1994-2003.
- EZLN, CCRI-CG. «Cuarta Declaración de la Selva Lacandona.» *Enlace Zapatista*. 1 de Enero de 1996. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona/> (último acceso: 13 de Julio de 2017).
- EZLN, CCRI-CG. «Primera Declaración de la Selva Lacandona.» *Palabra EZLN*. 1 de Enero de 1994. <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm> (último acceso: 16 de Noviembre de 2016).
- EZLN, CCRI-CG. «Quinta Declaración de la Selva Lacandona.» *Enlace Zapatista*. 17 de Julio de 1998. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1998/07/17/v-declaracion-de-la-selva-lacandona/> (último acceso: 13 de Julio de 2017).
- EZLN, CCRI-CG. «Segunda Declaración de la Selva Lacandona.» *Radio Zapatista*. 10 de Junio de 1994. <http://radiozapatista.org/?p=20282> (último acceso: 13 de Julio de 2017).
- EZLN, CCRI-CG. «Sexta Declaración de la Selva Lacandona.» *CE-DOZ*. 30 de Junio de 2005. <http://www.cedoz.org/site/content.php?doc=19&cat=74> (último acceso: 16 de Abril de 2017).
- EZLN, CCRI-CG. «Tercera Declaración de la Selva Lacandona.» *Radio Zapatista*. 1 de Enero de 1995. <http://radiozapatista.org/?p=20284> (último acceso: 13 de Julio de 2017).
- EZLN, Comisión Sexta del. *El pensamiento crítico frente a la Hidra capitalista*. San Cristóbal de las Casas: s/e, 2015.
- Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, Miche (2013). «Topologías (Dos conferencias radiofónicas).» *Hipermedula*. Septiembre de 2013. <http://hipermedula.org/wp->

- content/uploads/2013/09/michel\_foucault\_heterotopias\_y\_cuerpo\_utopico.pdf (último acceso: 1 de Mayo de 2017).
- Galeano, Subcomandante Insurgente. «La culpa es de la flor.» *Enlace Zapatista*. 27 de Diciembre de 2016. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/2016/12/27/la-culpa-es-de-la-flor/> (último acceso: 27 de Julio de 2017).
- Garcés, Marina. *Un mundo común*. Barcelona: Bellaterra, 2013.
- García Canal, María Inés. *Espacio y poder*. México: UAM-Xochimilco, 2006.
- Gómez, Francicos, y Michael Duke. «El chisme y reputación. Soberanía y subjetividades rurales en la soberanía.» En *Estudios Sociológicos XXVIII*, 729-752. México: Colmex, 2010.
- Hirai, Shinji. *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México: Juan Pablos Editorial/UAM,, 2009.
- Holloway, John. *Agrietar el capitalismo: el hacer contra el trabajo*. México: Sísifo editores, Bajo Tierra ediciones, ICSyH-BUAP, 2011.
- Holloway, John. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*. Segunda. Buenos Aires: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla; Revista Herramienta, 2002.
- Holusha, John. «Bush says anthem should be in english.» *New York Times*, 28 de abril de 2006.
- Kramer, Chervis. *Excessive Loquacity: Women's Speech as Represented in American Etiquette Books*,. ERIC Data Base, Reference # ED116247 (Speeches/Meeting Papers), 1975.
- Kristeva, Julia. *Poderes de la perversión*. Buenos Aires: Catalogos , 1998.
- Lukács, György. *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo, 1985.
- Maluf, Norma Alejandra. «Lo perverso en el discurso social y político.» *Revista de Picoanálisis y Cultura*, 2001.
- Marroni, Maria da Gloria. *Fronteras perversas, familias fracturadas. Los indocumentados mexicanos y el sueño americano*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades BUAP, 2009.
- Marx, Karl. *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Vol. I. IX vols. México: Siglo XXI, 1975.
- Marx, Karl. *Introducción general a la crítica de la economía política/1857*. México: Siglo XXI, 2006.



- Marx, Karl. «Manuscritos económico-filosóficos de 1844.» En *Escritos económicos varios*, editado por Karl Marx y Friedrich Engels. México: Grijalbo, 1962.
- Matamoros, Fernando. «A 14 años de la insurrección (neo)zapatista: las seis declaraciones.» En *Zapatismo. Reflexión teórica y subjetividades emergentes*, de John Holloway, Fernando Matamoros y Sergio Tischler, editado por Nestor López, 35-46. Buenos Aires: Herramienta; ICSyH-BUAP, 2016.
- Mbembe, Achille. *Necropolítica*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.
- . *Necropolítica. Sobre el gobierno privado indirecto*. Santa Cruz de Tenerife: Melusina, 2011.
- MDPS. «Requisitos de Identificación.» *Minnesota Department of Public Safety*. 2015. [https://dps.mn.gov/divisions/dvs/forms-documents/Documents/IdentificationRequirements\\_Spanish.pdf](https://dps.mn.gov/divisions/dvs/forms-documents/Documents/IdentificationRequirements_Spanish.pdf) (último acceso: 16 de Mayo de 2016).
- Mezzadra, Sandro. *La cocina de Marx: el sujeto y su producción*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2014.
- Mezzadra, Sandro. «The right to escape.» *Ephemeria*, 2004: 267-275.
- Paperman, Patricia, y Ogien Ruwen. «La couleur des pensées.» En *Raisons Pratiques*. París: EHESS, 1995.
- Portes, Alejandro. «Trasnacional communities: Their emergence and significace in the contemporary word system.» En *Latin America in the world economy*, de R.P. Korzeniewicz y Robert Courtney Smith. Westport: Greenwood Press, 1996.
- Sanz, Lourdes. «Perversiones.» *Psicoanálisi México*, 2012.
- Scheff, Thomas. *Microsociology. Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: The University Chicago Press, 1990.
- Scheper-Hughes, Nancy. *Death without Weeping. The violence of everyday life brazil*. Los Ángeles: University of California Press, 1992.
- Skolnik, J, L De La Vega, S Steigenga, y Timothy. *Chisme across Borders: The Impact of Gossip in a Guatemalan Transnational Community*. 2012. <http://www.scielo.org.mx/pdf/migra/v6n3/v6n3a1.pdf>.
- Smith, Robert. *México en Nueva York. Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York*. México: Miguel Ángel Porrúa, 2006.

- Sohn-Rethel, Alfred. *Trabajo intelectual y trabajo manual. Crítica de la epistemología*. Bogotá: El viejo Topo/Andes, 2001.
- Stern, Steve. *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Tepeyac, Comunidad Guadalupe. «La realidad de la zona de la selva de Chiapas.» *Enlace Zapatista*. 16 de Febrero de 1994. <http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/02/16/la-realidad-de-la-zona-de-la-selva-de-chiapas/> (último acceso: 16 de Julio de 2017).
- Tischler, Sergio. *Imagen y dialéctica. Mario Payeras y los interiores de una constelación revolucionaria*. Guatemala: ICSyH, BUAP/FLACSO-Guatemala, 2009.
- Tischler, Sergio. *Negatividad y revolución*. Buenos Aires: ICSyH-UAP; Herramienta, 2007.
- Vázquez, G. verónica. «El chisme y la violencia de género.» En *R. Castro & I. Casique*, de género y violencia contra mujeres Estudios sobre cultura, 139-172. México: UNAM, 2008.
- Zamora Echegollen, Mayleth Alejandra. *Cuerpo médico: desafección y castigo (tesis de maestría)*. México: UAM-X, 2017.
- Zires, Margarita. «Las dimensiones del rumor: oral, colectiva y anónima.» (UAM-I) 1994: 23-29.