



NUEVA SOCIEDAD | 283

¿No hay futuro?

Imágenes del mundo que viene

COYUNTURA

Fernando Molina

TEMA CENTRAL

Marina Garcés

Ezequiel Gatto

Déborah Danowski /

Eduardo Viveiros de Castro

Peter Frase

Carolina Martínez

Enzo Girardi

Alejandro Galliano

Pablo Stefanoni

Sara Ahmed

Andrés Kozel

ENSAYO

Horacio Tarcus

NUEVA SOCIEDAD

es una revista latinoamericana abierta a las corrientes de pensamiento progresista, que aboga por el desarrollo de la democracia política, económica y social.

Se publica cada dos meses en Buenos Aires, Argentina, y circula en toda América Latina.

Directora: Dörte Wollrad

Jefe de redacción: Pablo Stefanoni

Coordinadora de producción: Silvina Cucchi

Plataforma digital: Mariano Schuster, Eugenia Corriés

Administración: Vanesa Knoop, Karin Ohmann

NUEVA SOCIEDAD Nº 283

Diseño original de portada: Horacio Wainhaus

Arte y diagramación (portada e interior): Fabiana Di Matteo

Ilustraciones: Roberto Cubillas

Fotografía de portada: Shutterstock

Corrección: Germán Conde, Vera Giaconi

Traducción al inglés de los sumarios: Kristie Robinson

Impreso en Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina

Los artículos que integran **NUEVA SOCIEDAD** son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se permite, previa autorización, la reproducción de los ensayos y de las ilustraciones, a condición de que se mencione la fuente y se haga llegar una copia a la redacción.

NUEVA SOCIEDAD – ISSN 0251-3552

Oficinas: Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, Argentina.

Tel/Fax: (54-11) 3708-1330

Correo electrónico: <info@nuso.org>

<distribucion@nuso.org> (distribución y ventas)

<www.nuso.org>

El portal **NUEVA SOCIEDAD** es una plataforma de reflexión sobre América Latina.
Articula un debate pluralista y democrático sobre política y políticas latinoamericanas.

 **NUEVA
SOCIEDAD**

es un proyecto de la

**FRIEDRICH
EBERT**

STIFTUNG

COYUNTURA

4541	Fernando Molina. Bolivia: «Es la economía, estúpido»	4
------	---	---

TEMA CENTRAL

4542	Marina Garcés. Condición póstuma, o el tiempo del «todo se acaba»	16
4543	Ezequiel Gatto. ¿Cómo hacer? Del futuro a las futuridades	28
4544	Déborah Danowski / Eduardo Viveiros de Castro. Los miedos y los fines... del mundo	37
4545	Peter Frase. Cuatro futuros para armar	47
4546	Carolina Martínez. Explorar el futuro. Transformaciones espacio-temporales de los relatos utópicos	66
4547	Enzo Girardi. Digitalización, política e inteligencia artificial. ¿Qué futuro podemos esperar?	75
4548	Alejandro Galliano. ¿Hacia un futuro transhumano?	82
4549	Pablo Stefanoni. El futuro como «gran reemplazo». Extremas derechas, homosexualidad y xenofobia	95
4550	Sara Ahmed. Esperanza, inquietud y promesa de felicidad	111
4551	Andrés Kozel. La <i>Utopía salvaje</i> de Darcy Ribeiro	126

ENSAYO

4552	Horacio Tarcus. Una voz libertaria en la medianoche del siglo. <i>El Manifiesto por un arte revolucionario independiente</i>	138
------	--	-----

■ Segunda página

«El siglo xx comenzó con una utopía futurista y concluyó sumido en la nostalgia», escribió Zygmunt Bauman en su obra póstuma *Retrotopía* (2017). Y esto se profundiza en lo que va de nuestro siglo: los discursos sobre el fin del mundo alimentan ficciones, ensayos y textos académicos y hablan de un clima de época. Resulta entonces productivo sumergirse en las diversas miradas sobre el futuro, en las razones del éxito de los relatos colapsistas y en la sensación de pérdida de control sobre nuestras vidas.

Marina Garcés abre el Tema Central de este número de NUEVA SOCIEDAD con una reflexión sobre la «reacción antiilustrada» que recorre el mundo. Una ola que convive con una suerte de rendición: la renuncia a mejorar juntos nuestras condiciones de vida, en la que Garcés define como la época del «todo se acaba». Por eso, la respuesta, para la autora, debería ser mantenernos «insumisos a la ideología póstuma». Ezequiel Gatto añade, en su artículo, que en las narrativas actuales el futuro oscila entre una omnipresencia un poco banal y la clausura del tiempo, y propone la noción de «futuridad» para no solo proyectar futuros, sino asimismo mapear posibilidades, inventar, improvisar y descubrir. En suma, pensar las potencias políticas de la posibilidad.

La crisis climática está actualizando viejas imágenes del «fin del mundo» mientras la especie humana pasa de ser un agente biológico a uno geológico, capaz de afectar el planeta. Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro ponen el foco en estas transformaciones para reflexionar sobre «los miedos y los fines». El espacio psicológico se va volviendo coextensivo con el espacio ecológico, pero asistimos, no obstante, a una enorme distancia entre nuestra capacidad (científica) de imaginar el fin del mundo y nuestra incapacidad (política) de imaginar el fin del capitalismo. Y en este hiato habitan gran parte de las dificultades del momento actual.

En gran medida, hoy el futuro es percibido como amenaza. Los robots nos dejarán sin trabajo, los inmigrantes nos «reemplazarán», los humanos, a su vez, se robotizarán, el cambio climático acabará con el planeta... Pero por fuera de las imágenes colapsistas, hay varios futuros posibles. Peter Frase dibuja cuatro: igualitario con abundancia (comunista), con abundancia pero jerárquico (rentista), igualitario con escasez (socialista) y, finalmente, jerárquico con escasez (externista).

Por su parte, Carolina Martínez nos recuerda que, en algún momento, los mundos utópicos eran proyectados en lugares lejanos. Pero una vez que culminó la expansión ultramarina europea, ya no quedaban lugares «vacantes» y la utopía se proyectó hacia el futuro. Fueron esas ucronías las que estuvieron en la base de muchas ideas modernas del cambio social. Hoy proyectamos, más que ucronías, distopías.

No obstante, existen algunas proyecciones que combinan ambas cosas según desde dónde se las mire. Esto es particularmente cierto para el transhumanismo, cuyas visiones, sensibilidades y corrientes son mapeadas en el artículo de Alejandro Galliano. El transhumanismo es un movimiento intelectual que propone superar los límites naturales de la humanidad mediante el mejoramiento tecnológico y, eventualmente, la separación de la mente del cuerpo humano. Todo esto plantea varios desafíos al progresismo, que debe encontrar su lugar entre las posiciones polares de un rechazo conservador y un optimismo tecnológico ingenuo.

Otra cuestión compleja es la de la inteligencia artificial, analizada en el artículo de Enzo Girardi: la digitalización, junto con la «etapa superior» de la inteligencia artificial, anticipa fuertes transformaciones en todas las dimensiones de las relaciones sociales, con impactos en la política que aún no podemos perfilar con precisión. No obstante, ya pueden verse algunos efectos de la «psicopolítica digital» y del control y procesamiento de enormes volúmenes de datos para anticipar el comportamiento humano, maximizar ganancias y perfeccionar la penetración y el manejo de los mercados, en el marco de una «razón tecnoliberal» en expansión. Pablo Stefanoni, a su turno, se enfoca en la imagen del «gran reemplazo» difundida por el escritor francés Renaud Camus, entendida como un «cambio de pueblo y de civilización» por parte de migrantes no blancos. Al mismo tiempo, muestra cómo los temores a una islamización de Europa han acercado a una parte de las poblaciones homosexuales a la extrema derecha, que a su vez apela a cierto *pinkwashing* para mostrarse más moderna y progresista.

Otra forma de pensar el futuro es enfocarse en la felicidad como promesa. ¿Qué efectos produce?, se pregunta Sara Ahmed, quien se presenta como una «feminista aguafiestas». A partir del análisis de las películas *Niños del hombre* y *La Isla*, la autora formula algunas conclusiones sobre la esperanza, la capacidad de resistencia y los futuros distópicos.

Finalmente, Andrés Kozel se enfoca en *Utopía salvaje* y las ideas de futuro planteadas, en el pasado, por Darcy Ribeiro. La distopía catártica de 1982 fue una de las vías por las cuales el antropólogo y escritor brasileño, que reflexionó también sobre América Latina, consiguió atravesar la tremenda «crisis del tiempo» a la que lo fueron conduciendo las sucesivas derrotas políticas que, para mediados de la década de 1970, lo habían dejado acorralado y casi sin opciones.

Cualquier lucha por un mundo diferente no puede abstraerse de la disputa por reinstalar alguna confianza en el futuro. Esa es la apuesta de este conjunto de artículos, que se beneficiaron de la colaboración de NUEVA SOCIEDAD con la jornada «El futuro: mirada desde las humanidades» —de la que surgió el libro *Futuros: miradas desde las humanidades*, coordinado por Andrés Kozel, Martín Bergel y Valeria Llobet, de próxima aparición en la colección Futuros (FUNINTEC / UNSAM edita)—, así como con la editorial Caja Negra y la revista *Jacobin*.

Bolivia: «Es la economía, estúpido»

FERNANDO MOLINA

Si Evo Morales aún tiene posibilidades de ser reelegido en 2019 –pese a su desgaste político–, ello se debe a la economía. Es allí donde la oposición tiene más dificultades para enfrentar a un gobierno que combinó crecimiento sostenido con baja inflación. Pero ¿en qué consiste el «modelo boliviano»? ¿Cuáles son sus potencialidades y límites?

Mientras corría 2018, pocos apostaban a que Evo Morales podría ganar una tercera reelección. En primer lugar, porque el presidente boliviano venía de una derrota en el referéndum constitucional del 21 de febrero de 2016: 51% de la población había rechazado el cambio a la Constitución que él propuso y que habría levantado la prohibición, contenida en esta, para que se reeligiera una vez más. En segundo lugar, porque acababa de sortear esta derrota a la manera tradicional de los caudillos latinoamericanos: ordenando al Tribunal Constitucional que lo habilitara mediante una «interpretación» de la Constitución que, en los hechos, la cambia al aceptar la posibilidad de la reelección indefinida. Esa habilitación despertó la ira de los sectores

medios de la población, donde está más enraizada la ideología liberal –alternancia presidencial e igualdad ante la ley–. De estos sectores había surgido el Movimiento 21-F para rechazar la legitimidad de la candidatura de Morales para las elecciones del 20 de octubre de 2019.

En la segunda mitad de aquel 2018, el presidente aparecía empequeñecido en las encuestas, mientras el ex-presidente Carlos Mesa, que aún no se había postulado, subía sostenidamente y era considerado el «hombre que podía ganarle a Evo». Al mismo tiempo, el movimiento 21-F cometía el error de concentrar sus esfuerzos en tratar de impedir que Morales se convirtiera en candidato, algo que no tenía fuerza suficiente para lograr.

Fernando Molina: es periodista y escritor. Es autor, entre otros libros, de *El pensamiento boliviano sobre los recursos naturales* (Pulso, La Paz, 2009) e *Historia contemporánea de Bolivia* (Gente de Blanco, Santa Cruz de la Sierra, 2016). Es colaborador del diario español *El País*.

Palabras claves: crecimiento, economía, enfermedad holandesa, Evo Morales, Bolivia.

A comienzos de 2019, el mandatario boliviano había logrado adelantar el comienzo del proceso electoral y ocho frentes opositores habían decidido, pese a todo, entrar en las elecciones. En este momento, el movimiento 21-F comenzó su retirada, sumándose a la fragmentación electoral de la oposición. También empezaba una tendencia que duraría toda la campaña: el estancamiento de los números de Mesa, que no avanzaba en las encuestas, mientras Morales subía lentamente, pero con seguridad, desde una posición de empate con el ex-presidente hasta otra que le garantizaba ganarle en la primera vuelta. Este comportamiento no se debía a que todos los decepcionados de Morales retornaran al redil –y por eso el Movimiento al Socialismo (MAS) no obtenía resultados como los de 2014, cuando logró 63%– sino a que muchos «perdonaban» al líder indígena por un conjunto de factores que expondremos a continuación. No hay que olvidar, además, que la derrota en el referéndum fue por escaso margen contra toda la oposición unificada en el «No».

En primer lugar, la mayoría seguía aprobando su gestión de gobierno, aunque por margen estrecho; en segundo lugar, su imagen personal, aunque era más rechazada que en cualquier momento desde que se volvió presidente, seguía siendo más fuerte que la de cualquier otro político boliviano. En parte, estas cifras se debían a un fenómeno de identificación

étnica y social: proporcionalmente, el presidente lograba casi el doble de votos en las pequeñas ciudades y en el campo que en las grandes urbes, como La Paz, Cochabamba o Santa Cruz de la Sierra. Mientras más indígena y económicamente más modesto es un elector, más probabilidades existen de que vote por el MAS.

Sin embargo, el factor fundamental del apoyo electoral al MAS sigue siendo aquel que el consultor político James Carville, en la primera campaña de Bill Clinton, refería con una pintoresca y muy conocida frase: «Es la economía, estúpido». Según una encuesta preelectoral de Ciesmori, 36% de los bolivianos piensa que la situación económica del país es hoy «buena» y 27%, que es «regular»¹. Pese a la crisis de Argentina y Brasil y al débil comportamiento de la economía sudamericana en general, el PIB de Bolivia crecerá más de 4% este año, un resultado menos elevado que el de años pasados, pero todavía capaz de despertar ilusiones. 43% de la gente cree que hoy está «un poco mejor» que hace un año (10% mucho mejor; 21%, igual), en agudo contraste con las opiniones de los analistas opositores respecto a la situación, según las cuales esta es crítica por la pérdida de casi 2.000 millones de dólares anuales de reservas como consecuencia del

1. Pablo Ortiz: «Casi la mitad de las personas aprueba la gestión de Morales» en *El Deber*, 23/7/2019.

déficit comercial del país, que se debe, sobre todo, a la caída de los precios internacionales del gas². Se supone que en los próximos años esta pérdida deteriorará el nivel de las reservas de divisas a un punto peligroso para la estabilidad financiera del país, excepto si el nuevo gobierno implementa políticas de «ajuste», es decir, reduce la inversión pública y disminuye las importaciones –en su mayoría, de productos industriales–, lo que ralentizará el crecimiento³. Obviamente, el voto se explica siempre por las percepciones populares y no por las de los expertos de los centros de investigación. Y 40% de los votantes considera que su situación personal y familiar estará «un poco mejor» dentro de un año; 15%, que estará «mucho mejor», y 13%, «igual»⁴.

■ Las *economics*

¿En qué han consistido hasta ahora las *economics*? Básicamente, en la combinación de estatismo en las «áreas estratégicas» de la economía, como el gas y la electricidad; en una alianza con el sector privado a cargo de las grandes (agro)industrias nacionales, el comercio de gran escala y las finanzas; y en un «pacto de coexistencia pacífica» con la masa de pequeños emprendimientos artesanales y comerciales, que ocupa a más de 60% de la fuerza de trabajo, pero no cumple con las leyes laborales e impositivas del país. Esta es la «economía plural» que promueve la Constitución y que

se ha beneficiado en su conjunto del superciclo de las materias primas que benefició a la economía latinoamericana entre 2004 y 2014. Las diferencias con el manejo chavista de Venezuela son, como puede verse, enormes.

Bolivia ha tenido siempre una economía primaria y exportadora, por lo que generalmente ha reaccionado con gran sensibilidad a los cambios del comercio mundial. Adicionalmente, en este periodo de prosperidad, gracias a las políticas nacionalistas del gobierno, una buena parte de la riqueza extraordinaria que el país obtuvo por la venta de gas a Brasil y Argentina, así como por las exportaciones de minerales –alrededor de 100.000 millones de dólares– quedó dentro de las fronteras⁵. El «modelo boliviano» considera la existencia de dos sectores: uno «generador de excedentes», compuesto por las actividades petrolera, minera y eléctrica, y otro sector «generador de ingresos y empleos», conformado por las manufacturas, la actividad agropecuaria, la construcción, el turismo, etc. El modelo se basa en la toma del primer sector por parte del Estado, que así se convierte en el principal actor de la economía, y luego en la transferencia

2. Fundación Milenio: *Informe de Milenio sobre la economía 2019*, Fundación Milenio / Fundación Pazos Kanki, La Paz, 2019.

3. *Ibíd.*

4. P. Ortiz: *ob. cit.*

5. Germán Molina: «¿En qué se gastó el dinero de la bonanza?», Fundación Pazos Kanki, La Paz, 2019 (inédito).

de los excedentes de este al segundo sector por la vía del gasto público y la redistribución económica, es decir, de la ampliación de la demanda. Se diferencia así de lo que ocurría en los años 90, bajo el neoliberalismo, cuando los excedentes salían de la economía nacional por fuga de capitales y por el pago de las utilidades de los inversionistas extranjeros⁶.

Luego de revertir la orientación del flujo del excedente por medio de la nacionalización, el Estado debe usar este flujo para: a) industrializar las materias primas, b) animar y transformar el sector generador de empleo e ingresos y c) garantizar la igualdad social⁷.

En el periodo de aplicación de este modelo, se incrementaron el consumo y las actividades destinadas a satisfacerlo, así como el bienestar social. La extrema pobreza monetaria (medida en ingresos de menos de dos dólares al día) cayó de 38% a 18% y hoy es de solo 10% en las ciudades. Al mismo tiempo, Bolivia se convirtió en un país de ingresos medios, donde «solo» 30% de la población gana menos de cuatro dólares por día⁸. El *shock* de liquidez también convirtió a las principales industrias de cerveza, gaseosas, cemento y telecomunicaciones en empresas de porte considerable, mayoritariamente en manos de conglomerados extranjeros. Asimismo, impulsó enormemente a los bancos nacionales, cuyo patrimonio aumentó 3,6 veces entre 2008 y 2017, de

700 millones a 2.550 millones de dólares, y cuyas utilidades en el mismo periodo se incrementaron 2,7 veces, de 120 millones a 330 millones de dólares anuales⁹.

■ El «milagro» de la bolivianización

Luis Arce Catacora, ministro de Economía desde el inicio del gobierno de Morales –excepto por una pausa de un año por enfermedad– es el principal artífice de las *economics*. Para Arce, la estabilidad, es decir, el equilibrio macroeconómico, es «un patrimonio del pueblo boliviano» y debe conservarse. No tiene que ser una tarea del Fondo Monetario Internacional (FMI), como ocurría en el pasado, sino de un programa monetario y fiscal aprobado por el Ministerio de Economía y el Banco Central, que defina la cantidad de dinero que pone el Banco Central en la economía, a fin de alentar la actividad económica sin crear presiones inflacionarias¹⁰.

Este programa ha sido facilitado en la pasada década por la abundancia de las reservas internacionales acumuladas

6. Luis Arce Catacora: *Modelo Económico Social Comunitario Productivo Boliviano (MESCP)*, Ministerio de Economía y Finanzas Públicas, La Paz, 2015.

7. *Ibíd.*

8. Ministerio de Comunicación: «Mensaje presidencial. Informe 12 años de gestión, 22 de enero de 2018», separata de prensa, La Paz, 1/2018.

9. F. Molina: «La mala salud de hierro de Bolivia» en *El País*, 16/12/2018.

10. L. Arce Catacora: *ob. cit.*

durante el *boom* de ingresos del exterior, pero también por lo que probablemente es el mayor logro financiero de la gestión de Arce: la «bolivianización» de la economía, es decir, la vuelta de los bolivianos a su moneda en detrimento del dólar. Gracias a ambos factores, las políticas monetaria y fiscal han podido ser constantemente expansivas y han alentado un crecimiento continuo del PIB que ha sido el mayor de la historia del país. En 2019, Bolivia vivirá su decimoquinto año continuo de crecimiento, a un promedio anual de algo menos de 5%, el más alto por un tiempo tan prolongado.

En los años 90, en cambio, las autoridades monetarias no podían impulsar el crédito interno, que estaba casi completamente dolarizado. Por esta razón, el nivel de las reservas de divisas internacionales –que en esa época era mejor que en otras previas, pero estaba limitado por la debilidad de las exportaciones– se convirtió en una rienda cuyo largo marcaba la amplitud máxima a la que podía crecer la economía. A comienzos de los 2000, solo 3% de los depósitos del sistema financiero estaba nominado en bolivianos y el resto estaba en dólares. En 2015 era casi al revés: 94% de los depósitos estaban en bolivianos y solo 6% en dólares¹¹. ¿Qué pasó?

El programa de estabilización de la economía que se aplicó en los años 80 había combatido la inflación dolarizando la economía. Había inyectado

en el mercado los dólares de los ahorristas, algo que era fundamental para evitar la devaluación del peso boliviano, que, a su vez, era el principal detonante de la inflación. Estos dólares habían pasado a manos de la gente, que los había comprado para defender sus ahorros de la acción combinada de la devaluación del boliviano y la inflación. Eran un recurso clave, pero había que sacarlos al mercado para poder aprovecharlos.

¿Cómo se logró que la gente pusiera sus dólares en movimiento? Se autorizó toda clase de transacciones (depósitos, ahorros, préstamos, compraventas) en la divisa extranjera. Y se liberó a los bancos de cualquier encaje –o reserva– legal en moneda extranjera, es decir, se les permitió convertir el 100% de los dólares que tenían depositados en préstamos. Por supuesto, esto incentivó a las instituciones financieras a trabajar con dólares. En cambio, no existía ningún incentivo para hacerlo en bolivianos. De ahí la dolarización de la economía, que estabilizaba la moneda pero impedía el crecimiento. En 2002, el Banco Central hizo un intento de cambiar esta situación: trató de separar el precio de venta del precio de compra de los dólares, de modo que comprar divisas se encareciera, pero no consiguió imponer la medida por las protestas del público.

Fue Arce –y el equipo económico de este gobierno– quien cambió estas

11. L. Arce Catacora: ob. cit.

condiciones de la siguiente manera: primero, la entrada de gran cantidad de dólares por el *boom* de las exportaciones les permitió revaluar el boliviano (cada dólar comenzó a cambiarse por menos bolivianos), por un tiempo suficientemente largo como para dar la señal de que tener dólares significaba perder dinero. Luego, se estabilizó el tipo de cambio en 6,97 bolivianos, que es el precio fijo del dólar desde 2011. Si se toma en cuenta la inflación, esto significa que con el transcurso del tiempo cada dólar puede comprar cada vez menos cosas en el mercado interno.

Los estímulos cambiarios se complementaron con un mayor encaje bancario en dólares y la transformación del impuesto a las transacciones financieras, a fin de que solo gravara las operaciones en moneda extranjera. Estas medidas, en un contexto de gran confianza en la economía nacional y con una gran cantidad de reservas internacionales de respaldo, obraron el «milagro». Hoy la moneda que se usa para casi todo, excepto para ahorrar sumas mayores a largo plazo, es el boliviano. Y esto se ha logrado sin prohibir el uso del dólar, lo que probablemente habría sido contraproducente, pues podría haber despertado viejos temores de la población.

La bolivianización ha permitido que las autoridades monetarias mantengan un volumen expansivo de crédito para los actores productivos, incluso

desde que las reservas internacionales comenzaron a caer, en 2015 (v. gráfico de la página 12).

Ahora bien, la bolivianización necesita que el tipo de cambio sea de hecho fijo, porque si no fuera así y ocurrieran devaluaciones, estas podrían llevar a las personas, deseosas de no perder su capacidad de compra, a usar nuevamente el dólar. Se ha dicho que tal es el talón de Aquiles de la política monetaria actual, ya que les quita a las autoridades la herramienta de la devaluación como medio para abaratar el costo de las exportaciones y enfrentar escenarios como el actual, en el que los países vecinos han realizado esta maniobra cambiaria y por tanto ponen productos más baratos en los mercados clientes de Bolivia y en el propio mercado nacional. La devaluación también sirve para multiplicar la cantidad de moneda nacional que puede circular con el respaldo de una misma cantidad de divisas extranjeras; al mismo tiempo, tiene efectos negativos, pues incrementa la inflación y aumenta el peso de la deuda de los nacionales en dólares.

Arce no cree que la estrategia devaluatoria funcione en Bolivia. Piensa que la industria local no se beneficia claramente de un boliviano más barato, porque es muy dependiente de maquinarias e insumos importados, y un boliviano barato tiene menos capacidad para importar. Además, teme sus efectos sobre la inflación y

la deuda en moneda extranjera. Por esto en los últimos años ha resistido la presión de los exportadores para devaluar el boliviano.

■ ¿Enfermedad holandesa?

Según los historiadores de la economía boliviana, los periodos de prosperidad de la historia nacional respondieron a procesos de ampliación e intensificación del comercio internacional de materias primas, cuando subieron los precios internacionales (plata, estaño, gas) y Bolivia aprovechó la oportunidad que se le presentaba para venderlas a altos precios. La existencia de un vínculo causal entre ambos hechos es, hoy, una teoría generalmente aceptada. En la década de 1990, se pretendía relacionar el crecimiento económico con el ahorro y con la disponibilidad de capital, porque se consideraba que la atracción de inversión extranjera constituía la variable clave. La experiencia nacional en esa misma década y las dos posteriores mostró que a países como Bolivia el capital les llega, sobre todo, a través de *booms* exportadores, que se acompañan de «*shocks* de liquidez» y aumentos del nivel de las reservas de divisas.

Durante un auge, la mayor disponibilidad de dólares expande la demanda agregada del país, lo que impulsa sus importaciones legales e ilegales y también sus actividades internas –sobre todo las «no transables», las que pueden

eludir la competencia de las importaciones–; ambas dinámicas generan ocupación y bienestar como los experimentados por Bolivia en este tiempo.

Al mismo tiempo, los picos de actividad económica alentados por la inserción exitosa del país en procesos comerciales internacionales están asociados a fenómenos ambiguos: a) la reprimarización de la economía, a causa de la altísima rentabilidad de la exportación de materias primas; b) la insatisfacción de la demanda agregada ampliada por parte de la industria y la agricultura nacionales, lo que presiona sobre las importaciones y –en el campo de las políticas– induce a la adopción de un tipo de cambio fijo, orientado a controlar la inflación. Otros fenómenos asociados son: c) el crecimiento de las actividades «no transables», tales como la construcción, los servicios financieros, los restaurantes, los viajes, el entretenimiento, etc.; d) la apreciación de la moneda nacional, a causa del drástico ingreso de divisas y de una política cambiaria «plana» y e) la caída de las actividades exportadoras «no tradicionales» o manufactureras, como consecuencia de la apreciación monetaria, que eleva los costos laborales¹².

12. Gover Barja, Bernardo X. Fernández y David Zavaleta: *Disminución de precios de los commodities y fuga de capitales en un contexto de «enfermedad holandesa» y «bendición/maldición de los recursos naturales»: El caso Bolivia*, Universidad Católica Boliviana, La Paz, 2016.

Tales fenómenos, junto con otros que no vamos a detallar aquí, corresponden a un anatemizado paradigma de crecimiento, que la literatura económica denomina «enfermedad holandesa». Una denominación que debemos manejar con pinzas, ya que implícitamente sugiere la existencia de un modelo de crecimiento «normal», sostenible y autopropulsado, que sería el industrial, frente al cual el crecimiento de los países no industriales con recursos naturales, como Bolivia, representaría la anormalidad y la adversidad propias de una «enfermedad».

Quizá sea tiempo de aceptar que el estilo «holandés» de expansión económica, con todas las características que hemos anotado, es inevitable para economías que, como la boliviana, se basan en la explotación de recursos naturales no renovables. No hay razones para creer que aquello que ha sucedido una y otra vez a lo largo de la historia vaya a cambiar radicalmente en el futuro. Admitir esta realidad y, por tanto, la persistencia de este tipo de crecimiento, ha sido una de las ventajas del gobierno, que explotó la necesidad nacional de «vivir de los recursos naturales» a su favor. Esta, y no otra, es la principal fortaleza del llamado «Modelo Económico Social Comunitario Productivo». Simultáneamente, la debilidad de este ha sido seguir con docilidad el designio extractivista, sin tratar de aprovechar los recursos que la extracción proporciona para

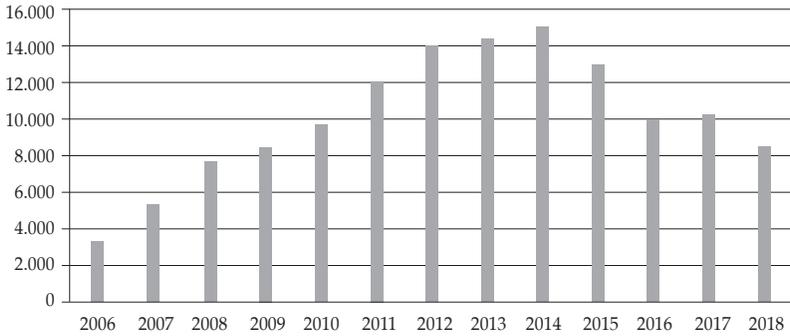
diversificar gradualmente la economía y superar su dependencia, aunque hay que reconocer que este no es un objetivo sencillo de lograr. Sin embargo, no cabe duda de que este modelo, con sus múltiples errores, logró establecer una línea de crecimiento que se extendió al periodo de la «posprosperidad», lo que plantea, sin duda, un desafío a sus críticos.

¿Cómo lo logró? Con una política de impulso del crédito y de continuación de los altos niveles de inversión pública que se habían logrado en el pasado. En 2018, la inversión pública ha sido responsable de todo el déficit fiscal, que este año ascendió a 8% del PIB, algo más que los años anteriores (hay déficits desde 2015). El problema es que esta política, simultáneamente, mantiene altas las importaciones en un contexto en el que las exportaciones no pueden crecer, por la caída de los precios y por diversos problemas productivos que no se mencionan aquí. Durante el súper ciclo de precios, las importaciones pasaron de 20% a 30% del PIB en los años más exitosos (2013-2014), y ahora se encuentran en 26% del PIB (9.900 millones de dólares)¹³. Esto también implica una fuga de divisas, solo que por otra vía más productiva. Como señalamos, en los últimos cuatro años el país ha comprado del extranjero bienes y servicios por aproximadamente

13. Instituto Nacional de Estadística (INE): *Resumen estadístico* 1/2019.

Gráfico

Bolivia: reservas de divisas (en millones de dólares)



Fuente: Banco Central de Bolivia, 2019.

2.000 millones de dólares más que el valor de los bienes y servicios que ha vendido, déficit que ha generado un deterioro continuo de sus reservas de divisas.

Una de las principales restricciones que limita el crecimiento de los países latinoamericanos es la necesidad de divisas extranjeras –en concreto, de dólares estadounidenses– para comprar en el mercado internacional muchos de los insumos y bienes básicos que necesitan sus aparatos productivos (y para respaldar con una moneda «fuerte» –es decir, convertible internacionalmente– sus propios medios de pago). Junto con los demás países de la región, Bolivia está obligada a comerciar en una moneda que no le pertenece, así que su capacidad internacional de compra depende de su simétrica capacidad de obtener dólares

mediante sus exportaciones. ¿Por qué llamar a este obvio condicionamiento una «restricción»? Entre 2016 y 2018, 53,1% de las importaciones bolivianas fueron de suministros industriales y bienes de capital; cada año, más de la mitad de las divisas que se usan para importar se gastan en compras de materias primas y maquinarias destinadas a poner en movimiento y ampliar el aparato productivo nacional, a nutrir la manufactura y la construcción de infraestructura. La causa es obvia: dado el escaso desarrollo industrial del país, estas importaciones no son sustituibles por productos nacionales. De modo que la actividad en las ramas económicas fundamentales, su ampliación cada año y los efectos de este crecimiento sobre la economía dependen de que haya divisas para la importación. Cuando estas divisas no están ampliamente disponibles en la

economía, como comienza a ocurrir en la actualidad en Bolivia, esta escasez relativa pesa como una restricción, también relativa, que pone un límite a los procesos productivos internos y, con ello, al crecimiento global. El país incluso puede verse en la necesidad de detener temporalmente su crecimiento con el propósito de disminuir la necesidad de importar y, así, conservar por más tiempo sus reservas de divisas, de modo que estas cumplan la función financiera, de respaldo monetario, que también cabe que tengan. Sin suficientes divisas, la única salida posible es una devaluación, la cual, como hemos explicado, socavaría la bolivianización y, con ella, todo el modelo de crecimiento actual.

Hace unos días, la fundación liberal Milenio presentó su habitual informe sobre la economía boliviana¹⁴, en el que se afirma que hoy está «sobre el tapete la necesidad de ajustar las importaciones, tanto del sector público como del sector privado, lo cual –inevitablemente– conllevaría un mayor debilitamiento del crecimiento económico»¹⁵.

Esta implicación puede ser aún de mayor alcance si tomamos en cuenta que otros dos componentes fundamentales del proceso productivo también tienen que ser importados, es decir, que se accede a ellos mediante el empleo de divisas: ciertos combustibles y lubricantes (gasolina, diésel y derivados) con los que Bolivia no

cuenta o que no puede producir en cantidad suficiente en el último tiempo por la caída general de la actividad hidrocarburífera del país, y el equipo de transporte, que se importa en su totalidad y que, en parte, se destina a labores productivas. Si sumáramos estas importaciones a las otras, podríamos decir que más o menos 81% de las compras nacionales en el extranjero son *gastos inflexibles del crecimiento*, es decir, gastos que no es posible recortar si al mismo tiempo se desea mantener o mejorar el ritmo de la expansión económica.

Esta es la razón por la que hasta ahora el gobierno no procuró tales recortes, pese a la necesidad de adaptar el nivel de las importaciones al hecho negativo que representó la caída de los ingresos de divisas por exportaciones desde 2015, el año en que comenzó la caída de los precios internacionales de las materias primas. En el programa que presentó para las elecciones del 20 de octubre, Morales reconoce que el «proceso de cambio» que dirige se ve desafiado por las turbulencias económicas internacionales actuales, en particular por la caída de los precios de las materias primas, y propone medidas que incrementen los ingresos de divisas, como la expansión del turismo y las exportaciones de electricidad, y otras que eviten la salida de divisas, como la «sustitución

14. Fundación Milenio: ob. cit.

15. *Ibíd.*

de importaciones» por parte de empresas estatales. Sin embargo, no está claro cómo se ejecutarían estas ideas con la premura necesaria para evitar una crisis. En principio, si el nuevo gobierno boliviano no tomara ninguna medida, las reservas se reducirían a un nivel peligroso para su papel de respaldo financiero en unos tres años, más o menos. En tal caso, antes podría ocurrir un ataque especulativo que las agotara, generado por la psicología del «escape hacia el dólar»... Pero es muy improbable que el gobierno no haga nada mientras ve cómo las reservas

se consumen. Le quedan varios recursos por emplear antes de que la situación se descontrole: puede obtener divisas aumentando el endeudamiento externo del país, que todavía es bajo (28% del PIB), lo que parece lo más probable, y también puede tener suerte y encontrar más gas con alguno de los proyectos de exploración que están en marcha y aumentar con ello sus ingresos. Estas soluciones, sin embargo, para ser tales, dependen críticamente del tiempo que demande su ejecución frente al tiempo de conservación de un nivel adecuado de reservas internacionales. ☐

R E L A C I O N E S
 I N T E R N A C I O N A L E S

Junio de 2019

La Plata

Año 28, N° 56

DIÁLOGOS: **Dzung Dang Xuan**. ESTUDIOS: Europa e Iberoamérica: entre la integración y el soberanismo, **Jorge Argüello**. Filipinas en la agenda argentina hacia el Este de Asia: desafíos y oportunidades para la diversificación intra-asiática (2008-2017), **M. Florencia Rubiolo** y **Franco Aguirre**. Tripartite periodization of the Antarctic Treaty system from a systemic perspective, **Mónica Heinzelmann Portella de Aguiar**. La estrategia de Estados Unidos de aislamiento a Venezuela en América Latina (2016-2018), **Guadalupe Dithurbide**. La Organización Mundial del Comercio (OMC) y la reducción del espacio para la política: El caso argentino ante el resurgimiento de la restricción externa durante la posconvertibilidad, **Juan Manuel Padin**. El camino de Colombia a la OCDE, **Diana Patricia Arias Henao**. Política internacional y defensa en el siglo XXI: entre la incertidumbre, la ciencia ficción y las nuevas dinámicas tecnológicas, **Aureliano Da Ponte**, **Alfredo Leandro Ocón**. La imagen de China en el discurso económico de América Latina. Un estudio de frames en la Cepal, **Mariano Mosquera**. Comunicación y desarrollo en las agendas internacionales, **Federico Larsen**. La guerra civil ruandesa: Antesala del genocidio, **Silvia Alejandra Perazzo**. As ações desencontradas da política externa do Brasil frente à Argentina (1951-1954), **Ana Luiza Setti Reckziegel**. La fórmula del paraguas de soberanía hacia la cuestión Malvinas: ¿aplicable a la Política Exterior de Macri?, **Martina Mántaras**. REFLEXIONES: Elecciones europeas 2019 – Diario mínimo, **Lorenza Sebesta O’Connell**.

Director – Fundador: Dr. Norberto Consani

Relaciones Internacionales es una publicación del Instituto de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de La Plata. Calle 48 e/ 6 y 7 – 5° Piso, 1900, La Plata, Argentina. Tel.: (54-221) 4230628. Página web: <www.iri.edu.ar>. Correo electrónico: <iri@iri.edu.ar >.



TEMA CENTRAL

¿No hay futuro?
Imágenes del mundo que viene



Condición póstuma, o el tiempo del «todo se acaba»

Autoritarismo, fanatismo, catastrofismo, terrorismo... Estas son algunas de las caras de una poderosa reacción antiilustrada que domina los relatos de nuestro presente. Al mismo tiempo, estamos frente a una suerte de rendición: a una renuncia a mejorar juntos nuestras condiciones de vida. ¿Por qué creemos los actuales y recurrentes relatos apocalípticos? ¿Qué temores los alimentan? ¿Cómo salir de la actual «condición póstuma» y del tiempo del «todo se acaba»? La tarea del momento para el pensamiento crítico, propuesta en el libro *Nueva ilustración radical*, es ser insumisos a la «ideología póstuma».

MARINA GARCÉS

Nuestro tiempo es el tiempo del «todo se acaba». Vimos acabar la modernidad, la historia, las ideologías y las revoluciones. Hemos ido viendo cómo se acababa el progreso: el futuro como tiempo de la promesa, del desarrollo y del crecimiento. Ahora vemos cómo se terminan los recursos, el agua, el petróleo y el aire limpio, y cómo se extinguen los ecosistemas y su diversidad. En definitiva, nuestro tiempo es aquel en que todo se acaba, incluso el tiempo mismo. No estamos en regresión. Dicen, algunos, que estamos en proceso de agotamiento o de extinción. Quizá no llegue a ser así como especie, pero sí como civilización basada en el desarrollo, el progreso y la expansión.

Marina Garcés: es filósofa y ensayista, profesora titular de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Es una de las impulsoras del proyecto colectivo de pensamiento crítico y experimental Espai en Blanc.

Palabras claves: biopolítica, condición póstuma, futuro, posmodernidad.

Nota: este texto es un fragmento del libro *Nueva ilustración radical* (Anagrama, Barcelona, 2018), Premio Ciudad de Barcelona de Ensayo de 2018.

El día a día de la prensa, de los debates académicos y de la industria cultural nos confrontan a la necesidad de pensarnos desde el agotamiento del tiempo y desde el fin de los tiempos. Buscamos exoplanetas. Los nombres de sus descubridores son los nuevos Colón y Marco Polo del siglo XXI. Los héroes de las películas ya no conquistan el Oeste, sino el planeta Marte. Algunos, crédulos, ya han comprado el billete de salida. Los caminos para la huida se están trazando y los ricos de este mundo finito ya hacen cola.

De hecho, ya hace tiempo que se decretó la muerte del futuro y de la idea de progreso. Eran los años 80 del siglo XX, cuando el futuro se convirtió en una idea del pasado, propia de viejos ilustrados, de visionarios y de revolucionarios nostálgicos. La globalización prometía un presente eterno, una estación de llegada adonde poco a poco los países en vías de desarrollo irían llegando y donde todos los ciudadanos del mundo iríamos, progresivamente, conectándonos. Pero en los últimos tiempos, el fin de la historia está cambiando de signo. Lo que tenemos enfrente ya no es un presente eterno ni un lugar de llegada, sino una amenaza. Se ha dicho y escrito que con el 11 de septiembre de 2001 la realidad y la historia se pusieron en marcha otra vez. Pero en lugar de preguntarnos ¿hacia dónde?, la pregunta que nos hacemos hoy es ¿hasta cuándo?

¿Hasta cuándo tendré empleo? ¿Hasta cuándo viviré con mi pareja? ¿Hasta cuándo habrá pensiones? ¿Hasta cuándo Europa seguirá siendo blanca, laica y rica? ¿Hasta cuándo habrá agua potable? ¿Hasta cuándo crearemos aún en la democracia?... Desde las cuestiones más íntimas hasta las más colectivas, desde lo individual hasta lo planetario, todo se hace y se deshace bajo la sombra de un «hasta cuándo». Aunque la historia se haya puesto en marcha, seguimos sin tener futuro. Lo que ha cambiado es la relación con el presente: de ser aquello que tenía que durar para siempre se ha convertido en lo que no puede aguantar más. En lo que es literalmente insostenible. Vivimos, así, precipitándonos en el tiempo de la inminencia, en el que todo puede cambiar radicalmente o todo puede acabarse definitivamente. Es difícil saber si esta inminencia contiene una revelación o una catástrofe. La fascinación por el apocalipsis domina la escena política, estética y científica. Es una nueva ideología dominante que hay que aislar y analizar, antes de que, como un virus, se adueñe de lo más íntimo de nuestras mentes.

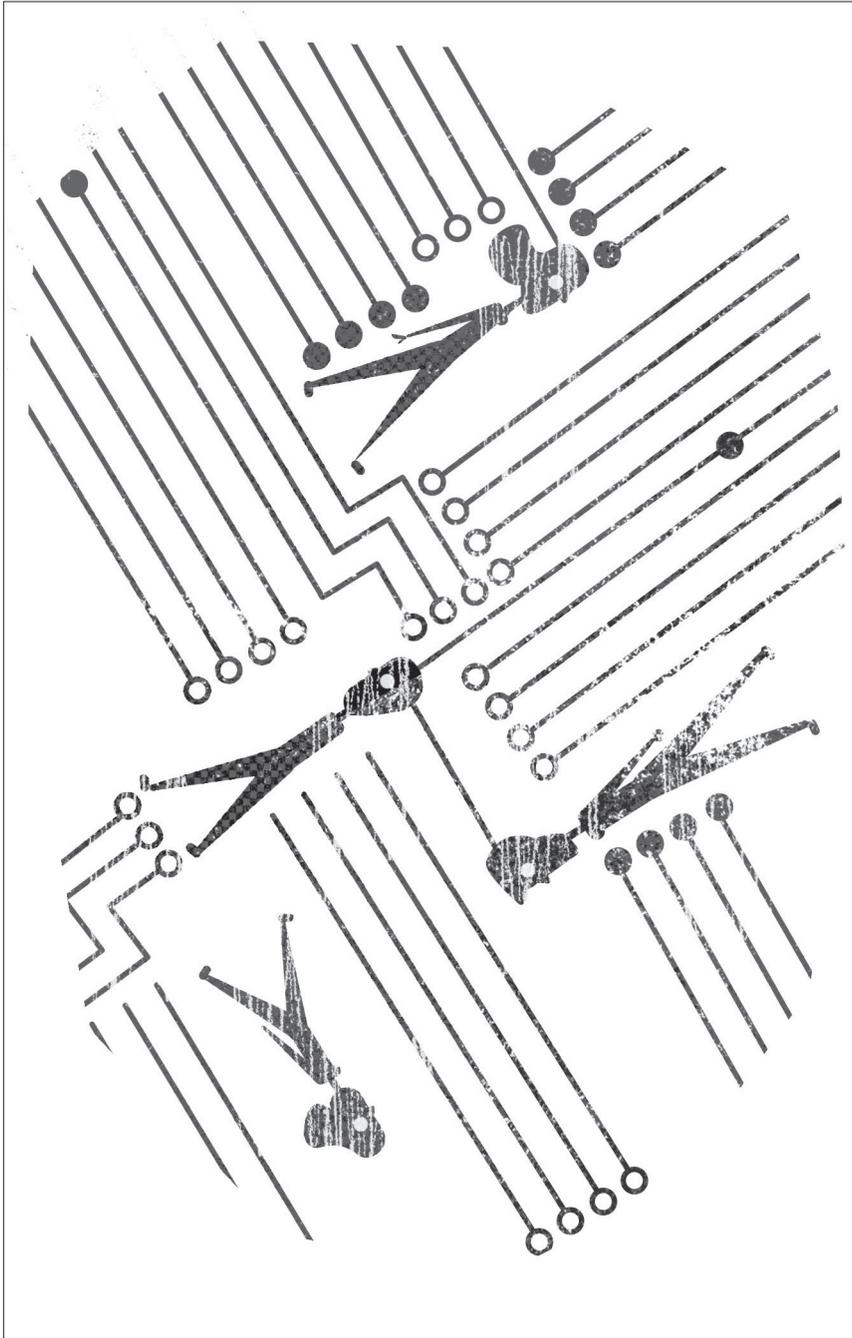
Junto al «hasta cuándo» se despierta también el impulso del «ahora o nunca», del «si no ahora, ¿cuándo?». De este impulso nacen los actuales movimientos de protesta, de autoorganización de la vida, de intervención en las guerras, de transición ambiental, de cultura libre, los nuevos feminismos... De un lado

y otro de la pregunta, se comparte una misma conciencia: que esto no va, es decir, que no puede continuar sin colapsar. Lo que se comparte es una misma experiencia del límite. Este límite no es cualquier límite: es el límite de lo vivible. Ese umbral a partir del cual puede ser que haya vida, pero que no lo sea para nosotros, para la vida humana. Vida vivible: es la gran cuestión de nuestro tiempo. Unos la elaboran ya en meros términos de supervivencia, aunque sea a codazos fuera de este planeta. Otros volvemos a poner la vieja cuestión sobre la mesa, o en medio de la plaza: vida vivible es vida digna. Sus límites son aquellos por los que podamos aún luchar.

Cuando hoy se afirma que el tiempo se acaba y se acepta caminar sobre la irreversibilidad de nuestra propia muerte, ¿de qué tiempo y de qué muerte se está hablando? Precisamente, del tiempo vivible. No está en cuestión el tiempo abstracto, el tiempo vacío, sino el tiempo en el que aún podemos intervenir sobre nuestras condiciones de vida. Confrontados al agotamiento del tiempo vivible y, en último término, al naufragio antropológico y a la irreversibilidad de nuestra extinción, nuestro tiempo ya no es el de la posmodernidad sino el de la insostenibilidad. Ya no estamos en la condición posmoderna, que había dejado alegremente el futuro atrás, sino en el de otra experiencia del final, la condición póstuma. En ella, el post- no indica lo que se abre tras dejar los grandes horizontes y referentes de la modernidad atrás. Nuestro post- es el que viene después del después: un post- póstumo, un tiempo de prórroga que nos damos cuando ya hemos concebido y en parte aceptado la posibilidad real de nuestro propio final.

■ Insostenibilidad

La conciencia, cada vez más generalizada, de que «esto» (el capitalismo, el crecimiento económico, la sociedad de consumo, el productivismo, como se lo quiera llamar) es insostenible impugna radicalmente el actual estado de cosas. Por eso es innombrable. O por eso su expresión es neutralizada, desde hace años, con todo tipo de argucias terminológicas e ideológicas. Desde los años 70 del siglo pasado, una de las principales estrategias de contención de la crítica radical al capitalismo ha sido el concepto de sostenibilidad y, más concretamente, de desarrollo sostenible. La sostenibilidad apareció como pregunta o como problema cuando en 1972 el Club de Roma planteó, en su informe *Los límites del crecimiento*, que en un planeta finito el crecimiento ilimitado no era posible. La pregunta que este informe lanzaba al mundo contenía también un *hasta cuándo*: ¿hasta cuándo podrá el planeta, como conjunto de los recursos naturales necesarios para la vida, aguantar sin colapsar el ritmo de explotación y de deterioro al que lo somete la actividad productiva y vital del ser humano?



A este problema se respondió con el concepto de desarrollo sostenible, promovido ya no como contradicción a resolver sino como solución a proponer. Tal como lo definía en 1987 el Informe Brundland, el desarrollo sostenible sería aquel que satisface las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las futuras generaciones. Es un concepto que ya en ese momento despertó una controversia terminológica que en realidad era un conflicto político. Como ha explicado el economista José Manuel Naredo, entre otros, este conflicto provocó la intervención del mismo Henry Kissinger. Lo que se consiguió con el cierre ideológico en torno de la sostenibilidad del desarrollo fue blindar toda discusión sobre la sostenibilidad del sistema económico mismo. El neoliberalismo estaba ganando la batalla de ideas y el imaginario que dominaría, hasta hoy, los deseos personales y colectivos a lo largo y ancho del planeta. La integración de la cuestión ambiental a través del discurso de la sostenibilidad neutralizó cualquier nuevo cuestionamiento que pudiera surgir más allá de la derrota histórica del comunismo.

A partir de la crisis de 2008, lo que se ha puesto seriamente en cuestión es, precisamente, la sostenibilidad del propio capitalismo ■

Sin embargo, a partir de la crisis de 2008, lo que se ha puesto seriamente en cuestión es, precisamente, la sostenibilidad del propio capitalismo. La pregunta que hoy alimenta los relatos apocalípticos y la cancelación del futuro apunta a la difícil viabilidad de un sistema económico basado en el crecimiento y en la especulación. La pregunta por el *hasta cuándo* ya no interroga solamente la disponibilidad de recursos y fuentes de energía naturales. Va más allá: ¿hasta cuándo podrá el sistema capitalista aguantar su propio ritmo de crecimiento sin pinchar? La pregunta se desplaza del planeta y sus límites a las burbujas y su inestabilidad. Vivimos en un planeta finito al borde del colapso y sobre burbujas (financieras, inmobiliarias, etc.) siempre a punto de estallar.

La crisis es un problema intrínseco al capitalismo, como ya habían analizado los economistas clásicos y Karl Marx entre otros. Pero lo que está ahora en cuestión es la premisa misma del crecimiento como condición para la actividad económica. Que en el siglo XVIII el crecimiento fuera inseparable de la economía política tenía su sentido, porque era lo que se estaba experimentando directamente: expansión colonial, aumento exponencial de la riqueza, salto técnico en la industrialización, crecimiento demográfico, etc. Pero actualmente la percepción es exactamente la contraria. ¿Por qué tendría que mantenerse un principio que contradice la experiencia real que estamos haciendo

hoy acerca de nuestras condiciones de vida? Es entonces cuando un principio, afirmado por sí mismo y contra toda evidencia, se convierte en dogma. Un dogma que de nuevo se ampara en la idea de la sostenibilidad. Ahora, la sostenibilidad que se predica no lo es solo de los recursos naturales sino del sistema económico en cuanto tal. La nueva consigna es: hacer sostenible el sistema. Este ha sido el gran argumento de lo que se denominan las políticas de austeridad. Es decir, los recortes y la privatización de los servicios públicos, especialmente en el sur de Europa.

Austeridad es una de las palabras en las que se juega hoy la encrucijada de las decisiones colectivas de nuestro tiempo. Lejos de la austeridad como valor ético, como posición anticonsumista, *decrecentista* y respetuosa con el medio ambiente, la austeridad que se invoca para asegurar la sostenibilidad del sistema funciona como una máquina de bajar el gasto público y de reducir las expectativas de una buena vida a la condición de privilegio. Dicho más directamente: se trata de un reajuste de los márgenes de una vida digna.

Ahí se abre una nueva dimensión de la pregunta por el *hasta cuándo*, en la que entramos directamente en cuestión los humanos y nuestras condiciones de vida. ¿Hasta cuándo podremos los seres humanos aguantar las condiciones de vida que nosotros mismos nos imponemos sin rompernos (individualmente) o extinguirnos (como especie)? La pregunta por la sostenibilidad, que apuntaba en los años 70 a la finitud del planeta, vuelve ahora sobre nosotros mismos como un bumerán y apunta directamente a nuestra fragilidad, a nuestra propia finitud. Nos vemos confrontados, así, a una tercera experiencia del límite: junto a la del planeta y a la del sistema, la que tiene que ver con la precariedad de nuestras vidas. Esta precariedad, que se ha convertido en un tema recurrente en la filosofía, las artes y las ciencias humanas y sociales de nuestro tiempo, tiene múltiples rostros, no todos coincidentes. Desde el malestar psíquico y físico que asola a las sociedades más ricas, a la quiebra de las economías de subsistencia en las más pobres. En uno y otro extremo, del alma al estómago, lo que se padece es una impotencia vinculada a la imposibilidad de ocuparse y de intervenir sobre las propias condiciones de vida. Es el fin del tiempo vivible, como decíamos al principio. Un nuevo sentido de la desesperación.

Ya lo anunciaba un autor como Günther Anders en los años 50 del siglo xx en sus ensayos reunidos en *La obsolescencia del hombre*. Lo que planteaba entonces es que el hombre se ha hecho pequeño. Pequeño, ya no ante la inmensidad del mundo o bajo los cielos infinitos, sino pequeño respecto a las consecuencias de su propia acción. Anders escribía cuando la racionalidad técnica había

producido y administrado los campos de exterminio y la bomba atómica. Pero no hablaba solamente de esta nueva capacidad de destrucción programada. Apuntaba a la intuición cada vez más inquietante de que la acción humana, tanto individual como colectiva, no está ya a la altura de la complejidad que ella misma genera y bajo la cual tiene que desarrollarse. El sujeto, como conciencia

Somos pequeños y precarios, pero tenemos un poder desmesurado ■

y voluntad, ha perdido la capacidad de dirigir la acción en el mundo y de ser, por tanto, el timonel de la historia. En esta intuición se adelantaba, también, la derrota del ciclo moderno revolucionario, con su pulsión para rehacer radicalmente el mundo desde la acción política. Desde entonces, tenemos

un problema de escala, que nos sitúa en la encrucijada de una dolorosa contradicción: somos pequeños y precarios, pero tenemos un poder desmesurado.

■ Tras la posmodernidad

Hemos pasado, así, de la condición posmoderna a la condición póstuma. El sentido del después ha mutado: del después de la modernidad al después sin después. Las consecuencias civilizatorias de este desplazamiento están siendo exploradas hoy, sobre todo, por la literatura, la ficción audiovisual y las artes. También el periodismo ficción, el que se dedica a rastrear tendencias de futuro, le está dedicando grandes dosis de atención. Pero ¿cómo pensarlo? ¿Cómo pensarlo para que la comprensión nos lleve más allá del temor y de la resignación?

La condición posmoderna fue caracterizada por Jean-François Lyotard como la incredulidad hacia los grandes relatos y sus efectos sobre las ciencias, el lenguaje y el conocimiento. Según su análisis, lo que caracterizaba a los saberes posmodernos es que ni la historia como escenario del progreso hacia una sociedad más justa, ni el progreso como horizonte desde donde valorar la acumulación científica y cultural hacia la verdad eran ya el marco de validez de la actividad epistemológica, cultural y política. El después posmoderno, tal como lo elabora Lyotard en *La condición posmoderna* (1979), se encontraba liberado del sentido lineal de la metanarración histórica de progreso y se abría a los tiempos múltiples, a las heterocronías, al valor de la interrupción, al acontecimiento y a las discontinuidades. Como para el *punk*, que alzaba sus gritos de vida y de rabia también en esos años, el *no futuro* posmoderno era experimentado como una liberación. Frente a ello, la condición póstuma se cierne hoy sobre nosotros como la imposición de un nuevo relato, único y lineal: el de la destrucción irreversible de nuestras condiciones de vida. Inversión de la concepción moderna de la historia, que se caracterizaba por

la irreversibilidad del progreso y de la revolución, este relato tiene ahora en el futuro ya no la realización de la historia sino su implosión. La linealidad histórica ha vuelto, pero no apunta a una luz al final del túnel, sino que tiñe de sombras nuestros escaparates de incansable luz artificial.

Esta nueva captura narrativa del sentido del futuro cambia radicalmente la experiencia del presente. En los años 80 y 90 del siglo pasado, la globalización económica invitaba a la humanidad a celebrar un presente eterno hinchado de posibles, de simulacros y de promesas realizables en el aquí y el ahora. La posmodernidad elaboró el sentido y las tensiones de esta recién estrenada temporalidad. Liberada del lastre del pasado y de la coartada del futuro, lo que la globalización ofrecía era un presente eterno del hiperconsumo, de la producción ilimitada y de la unificación política del mundo. Un ecumenismo mercantil que hacía de la red la forma de la reconciliación, y de la esfera terrestre, la imagen de la comunidad salvada. En este presente, el futuro ya no era necesario porque de algún modo se había realizado o estaba en vías de hacerlo.

Lo que estamos experimentando en la condición póstuma no es una vuelta al pasado o una gran regresión, como desde algunos debates actuales se está proponiendo pensar, sino la quiebra del presente eterno y la puesta en marcha de un no tiempo. Del presente de la salvación al presente de la condena. Nuestro presente es el tiempo que resta. Cada día, un día menos. Si el presente de la condición posmoderna se nos ofrecía bajo el signo de la eternidad terrenal, siempre joven, el presente de la condición póstuma se nos da hoy bajo el signo de la catástrofe de la tierra y de la esterilidad de la vida en común. Su tiempo ya no invita a la celebración, sino que condena a la precarización, al agotamiento de los recursos naturales, a la destrucción ambiental y al malestar físico y anímico. De la fiesta sin tiempo al tiempo sin futuro.

Las consecuencias de este giro van más allá del análisis de la temporalidad. Tienen efectos, también, en cómo se configuran los sistemas de poder, las identidades y el sentido mismo de la acción. La posmodernidad parecía culminar el giro biopolítico de la política moderna. Como empezó a analizar Michel Foucault y han desarrollado otros autores, de Giorgio Agamben a Antonio Negri, entre otros, la relación entre el Estado y el capitalismo configuró, del siglo XVIII en adelante, un escenario biopolítico donde la gestión de la vida, individual y colectiva, era el centro de la legitimidad del poder y de organización de sus prácticas de gubernamentalidad. No es que no hubiera muerte ejecutada por las órdenes bélicas o policiales del Estado, pero bajo el régimen biopolítico era considerada excepcional y deficitaria respecto a la normalidad

política. Actualmente, la biopolítica está mostrando su rostro necropolítico: en la gestión de la vida, la producción de muerte ya no se ve como un déficit o excepción, sino como normalidad. Terrorismo, poblaciones desplazadas, refugiados, feminicidios, ejecuciones masivas, suicidios, hambrunas ambientales... la muerte no natural no es residual o excepcional, no interrumpe el orden político, sino que se ha puesto en el centro de la normalidad democrática y capitalista y de sus guerras no declaradas. Thomas Hobbes y el orden político de la modernidad, donde la paz y la guerra son el dentro y el fuera de la civilidad y del espacio estatal, ha sido desbordado. Con él, también, el horizonte kantiano de la paz perpetua, es decir, el ideal regulativo de un tendencial avance hacia la pacificación del mundo, ha sido borrado del mapa de nuestros posibles.

Bajo este horizonte, la acción colectiva (sea política, científica o técnica) ya no se entiende desde la experimentación sino desde la emergencia, como operación de salvación, como reparación o como rescate. Los héroes más emblemáticos de nuestro tiempo son los socorristas del Mediterráneo. Ellos, con sus

**Los héroes más
 emblemáticos de
 nuestro tiempo son
 los socorristas
 del Mediterráneo ■**

cuerpos siempre a punto de saltar al agua para rescatar una vida sin rumbo, que deja atrás un pasado sin tener ningún futuro, expresan la acción más radical de nuestros días. Salvar la vida, aunque esta no tenga ningún otro horizonte de sentido que afirmarse a sí misma. El rescate como única recompensa. De algún modo, la «nueva política» que ha surgido en España en los últimos años

y que está gobernando algunos pueblos, ciudades y territorios, se presenta también bajo esta lógica: su razón de ser primera, antes que la transformación política (es decir, futuro), es la emergencia social. La política como acción de rescate ciudadano se pone por delante de la política como proyecto colectivo basado en el cambio social. Incluso en los movimientos sociales y en el pensamiento crítico actual hablamos mucho de «cuidados». Cuidarnos es la nueva revolución. Quizá este es hoy uno de los temas claves que van desde el feminismo hasta la acción barrial o la autodefensa local. Pero estos cuidados de los que tanto hablamos quizá empiezan a parecerse demasiado a los cuidados paliativos.

Por eso, quizá, el imaginario colectivo de nuestro tiempo se ha llenado de zombis, de dráculas y de calaveras. Mientras nos hacemos conscientes de esta muerte que ya va con nosotros, no sabemos cómo responder a la muerte real, a los viejos y a los enfermos que nos acompañan, a las mujeres violadas y asesinadas, a los refugiados y a los inmigrantes que cruzan fronteras dejándose

en ellas la piel. La condición póstuma es el después de una muerte que no es nuestra muerte real, sino una muerte histórica producida por el relato dominante de nuestro tiempo. ¿Por qué ha triunfado tan fácilmente este relato? Es evidente que estamos viviendo en tiempo real un endurecimiento de las condiciones materiales de vida, tanto económicas como ambientales. Los límites del planeta y de sus recursos son evidencias científicas. La insostenibilidad del sistema económico también es cada vez más evidente. Pero ¿cuál es la raíz de la impotencia que nos inscribe, de manera tan acrítica y obediente, como agentes de nuestro propio final? ¿Por qué, si estamos vivos, aceptamos un escenario *post mortem*?

■ La catástrofe del tiempo

En la condición póstuma, la relación con la muerte atraviesa el tiempo en sus tres dimensiones vividas y lo somete, así, a la experiencia de la catástrofe. Somos póstumos porque de alguna manera la irreversibilidad de nuestra muerte civilizatoria pertenece a una experiencia del ya fue. Walter Benjamin pensaba en una revolución que restauraría, a la vez, las promesas incumplidas del futuro y de las víctimas del pasado. La revolución, pensada desde el esquema teológico de la salvación, reiniciaría los tiempos. La condición póstuma es la inversión de esta revolución: una muerte que no cesa, una condena que no llegará al final de los tiempos, sino que se convierte en temporalidad. Es la catástrofe del tiempo. La catástrofe del tiempo es la expresión que utiliza Svetlana Aleksíevich para referirse a Chernóbil. Merece toda la atención leer directamente sus palabras. Son fragmentos del capítulo «Entrevista de la autora consigo misma...», de *Voces de Chernóbil*.

Yo miro a Chernóbil como el inicio de una nueva historia, en la que el hombre se ha puesto en cuestión con su anterior concepción de sí mismo y del mundo (...) Cuando hablamos del pasado y del futuro, introducimos en estas palabras nuestra concepción del tiempo, pero Chernóbil es ante todo una catástrofe del tiempo. De pronto se encendió cegadora la eternidad. Callaron los filósofos y los escritores, expulsados de sus habituales canales de la cultura y la tradición. Aquella única noche nos trasladamos a otro lugar de la historia, por encima de nuestro saber y de nuestra imaginación. Se ha roto el hilo del tiempo. De pronto el pasado se ha visto impotente; no encontramos en él en qué apoyarnos; en el archivo omnisciente de la humanidad no se han encontrado las claves para abrir esta puerta. En Chernóbil se recuerda ante todo la vida «después de todo»: los objetos sin el hombre, los paisajes sin el hombre. Un camino hacia la nada, unos cables hacia ninguna parte. Hasta te asalta la duda de si se trata del pasado o del futuro. En más de una ocasión, me ha parecido estar anotando el futuro. Lo único que se ha salvado de nuestro saber es la sabiduría de que no sabemos. Ha cambiado todo. Todo menos nosotros.¹

1. *Voces de Chernóbil. Crónicas del futuro*, Barcelona, Debolsillo, 2015, pp. 44-56.

Chernóbil, Verdún, Auschwitz, Hiroshima, Nagasaki, Bohpal, Palestina, Nueva York, Sudáfrica, Iraq, Chechenia, Tijuana, Lesbos... una geografía inacabable de la muerte que ha devorado el tiempo y lo ha convertido en catástrofe. Muerte masiva, muerte administrada, muerte tóxica, muerte atómica. Es la muerte provocada de millones de personas, con la cual mueren también el sujeto, la historia y el futuro de la humanidad. Es la muerte que la posmodernidad, con su celebración del simulacro en un presente inagotable, negó y que ahora vuelve, como todo lo reprimido, con más fuerza. Aquí está la debilidad de la cultura posmoderna, con todo lo que fue capaz también de abrir: que el presente eterno del simulacro olvidó y negó la muerte, aunque hablara de ella. Acogió la finitud y la fragilidad, pero no la muerte del morir y la muerte del matar. Más concretamente, olvidó la distinción entre el morir y el matar, entre la finitud y el exterminio, entre la caducidad y el asesinato.

Como Jean Baudrillard intuía, el simulacro ocultó el crimen. Nos impidió, así, pensar que la muerte que hoy aceptamos como horizonte pasado y futuro de nuestro tiempo no es la de nuestra condición mortal, sino la de nuestra vocación asesina. Es el crimen. Es el asesinato. Así lo entendió la escritora austríaca Ingeborg Bachmann, autora de obra y de vida inacabadas, que nunca confundió la finitud humana con la producción social de muerte, de «modos de matar» (*Todesarten* es el título general de su ciclo novelístico). No en vano había estudiado filosofía y había hecho su tesis doctoral, en plenos años 40 del siglo xx, contra la figura y la filosofía de la muerte de Heidegger. Tras abandonar la filosofía como disciplina, Bachmann trasladó su investigación a la palabra misma, despojada de todo academicismo, y su confianza, a la posibilidad de encontrar, aún, una palabra verdadera. Una de estas palabras verdaderas, que cambia el sentido de la experiencia de nuestro tiempo es, precisamente, la palabra «asesinato». Con ella termina la novela inacabada de Bachmann, *Malina*. Desde la verdad a la que nos expone esta palabra, podemos decir con Bachmann que no nos estamos extinguiendo, sino que nos están asesinando, aunque sea selectivamente. Con este giro, con esta interrupción del sentido de nuestro final, la muerte ya no se proyecta al final de los tiempos, sino que entra en el tiempo presente, muestra las relaciones de poder de las que está compuesta y puede ser denunciada y combatida. El tiempo de la extinción no es el mismo que el del exterminio, como tampoco lo son el morir y el matar.

Dice Aleksiéovich, en el fragmento citado, que del pasado solo se ha salvado la sabiduría de que no sabemos nada. Es decir, esa vieja condición socrática

del no-saber como puerta hacia un saber más verdadero, porque ha pasado por el abismo del cuestionamiento crítico radical. El no-saber, desde este gesto soberano de declararse fuera del sentido ya heredado, es todo lo contrario del analfabetismo como condena social. Es un gesto de insumisión respecto a la comprensión y la aceptación de los códigos, los mensajes y los argumentos del poder.

Declararnos insumisos a la ideología póstuma es, para mí, la principal tarea del pensamiento crítico hoy. Toda insumisión, si no quiere ser un acto suicida o autocomplaciente, necesita herramientas para sostener y compartir su posición. En este caso, necesitamos herramientas conceptuales, históricas, poéticas y estéticas que nos devuelvan la capacidad personal y colectiva de combatir los dogmas y sus efectos políticos. Por ello propongo una actualización de la apuesta ilustrada, entendida como el combate radical contra la credulidad. Hemos recibido la herencia ilustrada a través de la catástrofe del proyecto de modernización con el que Europa colonizó y dio forma al mundo. La crítica a ese proyecto y a sus consecuencias debe ser continuada y elaborada, hoy también, mano a mano con las culturas y formas de vida, humanas y no humanas, que lo padecieron como una invasión y una imposición, dentro y fuera de Europa. Debemos hacerla juntos porque el programa de modernización está poniendo en riesgo los límites mismos de nuestro mundo común. Pero esa crítica, precisamente porque se trata de una crítica al dogma del progreso y a sus correspondientes formas de credulidad, nos devuelve a las raíces de la ilustración como actitud y no como proyecto, como impugnación de los dogmas y de los poderes que se benefician de ellos.

La tormenta ilustrada se desencadena, precisamente, como la potencia de un sabio no saber, para decirlo en los términos de Aleksiéovich. No es un escepticismo: es un combate del pensamiento contra los saberes establecidos y sus autoridades, un combate del pensamiento en el que se confía una convicción: que pensando podemos hacernos mejores y que solo merece ser pensado aquello que, de una forma u otra, contribuye a ello. Rescatar esta convicción no es ir al rescate del futuro con el que la modernidad sentenció al mundo al no futuro. Todo lo contrario: es empezar a encontrar los indicios para hilarvanar de nuevo un tiempo de lo vivible. Esta convicción no puede ser el monopolio de nadie: ni de una clase social, ni de la intelectualidad, ni de unas instituciones determinadas. Tampoco de la identidad cultural europea. Poder decir: «no les creemos» es la expresión más igualitaria de la común potencia del pensamiento. ☒

¿Cómo hacer?

Del futuro a las futuridades

EZEQUIEL GATTO

En los discursos actuales, el futuro oscila entre la omnipresencia un poco banal y la clausura del tiempo. A partir de la noción de futuridad, es posible pensar en una estrategia de pensamiento que permita no solo proyectar futuros, sino también mapear posibilidades, inventar, improvisar y descubrir. Para ello, articulando inquietudes filosóficas, políticas y etnográficas, es necesario volver sobre algunos sentidos y límites de la palabra «futuro» y ensayar una propuesta para pensar la potencia política de la posibilidad.

No puedo imaginarlo, estoy sopesando posibilidades.

Stanislaw Lem, Ciberiada, 1965

La posibilidad está por encima de la realidad.

Martin Heidegger, Ser y tiempo, 1927

Si se presta una atención un poco etnográfica a la actualidad social, es posible leer y escuchar muy seguido la palabra «futuro». En las calles, en las redes sociales, en la prensa; en publicidades, en grafitis, en canciones. El futuro del trabajo, el futuro del planeta, el futuro del país, el futuro de la educación, los mercados de futuros, «el futuro es hoy», «el futuro ya llegó», «el futuro es feminista». También se dice, en las calles, las redes y la prensa, en grafitis y en canciones, que no hay futuro. Esta situación contradictoria,

Ezequiel Gatto: es investigador asistente en el espacio Investigaciones Socio-históricas Regionales (ISHIR) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Argentina. Es profesor de Teoría Sociológica en la Universidad Nacional de Rosario (UNR), traductor y coordinador de talleres, y participa del Grupo de Investigación en Futuridades (GIF) y de la editorial Tinta Limón. Colabora con diversos proyectos políticos y culturales.

Palabras claves: capitalismo, futuridad, futuro, potencia, vida.

de proliferación y pesadumbre, es componente de una coyuntura histórica llena de ansiedades e incertidumbres respecto al porvenir, donde el sentido de las posibilidades se amplía o estrecha muy rápidamente. En este artículo, intento reflexionar desde el cruce entre el agotamiento de la confianza en el Futuro, con mayúscula, la multiplicación de futuros y una interrogación sobre qué puede querer decir, en nuestras condiciones, no solo proyectar futuros, sino también mapear posibilidades, inventar, improvisar y descubrir. Para ello, más interesado en el *cómo hacer* que en el *qué hacer*, el texto propone una serie de ideas que invitan a repensar lo que definiré como *futuridades*.

I. Abro con una indicación que pide no ser leída en tono nostálgico: hubo un largo tiempo, contado en siglos, que no necesariamente fue hermoso pero sí heterogéneo, en el que la palabra «futuro» estuvo marcada por valoraciones explícita o implícitamente positivas. Discursos diferentes la utilizaban para construir pertenencias, alear expectativas, dominar, luchar, pensar. Era una buena nueva en forma de anticipación. Ese tiempo dejó paso a otros escenarios, que no eliminaron las consideraciones positivas, pero las desplazaron y les quitaron centralidad. El significante «futuro» perdió esa aura de entusiasmo y se volvió una noción no solo más cacofónica, sino también más ambivalente, cuando no sombría. Ahora se escucha, con frecuencia, decir que no hay –o podría no haber– futuro (nihilismo), que ya no se puede imaginar el futuro excepto como aniquilamiento (catastrofismo) o que vivimos en un presente eterno (presentismo) que nos condena a la repetición sin diferencia de un tiempo homogéneo.

En cierto sentido, vivimos en un mundo más consciente de la ambigüedad y la ambivalencia. No es cierto que hayamos dejado atrás toda esperanza e interés en las posibilidades y el porvenir, pero hemos convertido el optimismo en un elemento sospechoso, sucedáneo de la ingenuidad.

II. Los discursos apocalípticos tienen una larga historia. Se dice que fueron los zoroastrianos, unos 1.000 años antes de Cristo, los primeros en considerar la posibilidad de un final de los tiempos. El cristianismo asumió ese rasgo temporal en sus esquemas salvacionistas. Siglos después, en la denominada «Modernidad», se produjeron diferentes perspectivas sobre la transformación social, que también interpretaban el devenir en clave de una aceleración temporal, solo que el proceso no se dispararía hacia el cielo, sino que desembocaría en el advenimiento de una novedad social absoluta.

La palabra «revolución» quedó, así, asociada a la política y la sociedad. En las últimas décadas, los «apocalipsis» se han ido articulando con consideraciones

más o menos catastróficas del porvenir. Las problemáticas ecológicas, por ejemplo, están signadas por justificadas advertencias sobre el cambio climático y alertas sobre los riesgos que corre la vida humana y, más en general, la posibilidad de la vida en este planeta castigado y explotado. Están también las innovaciones tecnológicas, que oscilan asimétricamente entre experimentaciones liberadoras y posibilitantes y escenarios securitistas y tecnocapitalistas (dronización de la guerra, dominio biométrico de los individuos, gestión capitalista de la vida) y generan pronósticos sombríos. En otro registro, antagónico al ecológico en la medida en que incuba y alienta fantasías de exterminio, los discursos racistas, homofóbicos, misóginos y antiigualitarios (que incluyen a anarcocapitalistas, supremacistas raciales, opositores a la «ideología de género» y al «marxismo cultural», etc.) se apuntalan en la predicción de catástrofes «civilizacionales», por venir o en curso, para elaborar pronósticos terroristas, orientados a convertir la susceptibilidad en odio y el odio en estructura política.

En esta suerte de ecosistema sociotemporal, la fauna, como puede verse, es bien diversa. Y hay más. Por eso creo que clausurar el pensamiento del futuro enunciando su fin, imposibilidad o inimaginabilidad es riesgoso, como una oscuridad absoluta que, cual intensa luz que encandila, nos paraliza. Por otro lado, apelar al signifiante «futuro» sin una exploración más atenta de los modos en que nuestra sociedad anticipa, imagina, dispone, posibilita e imposibilita no basta para darle densidad y productividad política. Entre la nada y el ser, queda obturada la identificación de los actores sociales, instituciones y prácticas que inciden significativamente en las formas por venir, así como la capacidad de detectar e intensificar posibilidades.

III. Al comienzo de *Summa technologicae*, Stanislaw Lem, escritor polaco de ciencia ficción y ensayos científicos, busca justificar el hecho de «hablar del futuro». Lo hace de un modo sutil: afirma que esa actividad no difiere de otras a las que los seres humanos dedicamos nuestras vidas, porque, para hablar y escribir del futuro, Lem, como todos nosotros, supone que «el mundo existe y seguirá existiendo»¹. Por debajo de las imágenes, los proyectos y los deseos, por debajo incluso de la vida en su acepción biológica, late ese supuesto próximo y omnipresente, silencioso y eficaz: «el mundo existe y seguirá existiendo». Incluso hoy, cuando, como señalé, numerosos fenómenos socioambientales, tecnológicos y sociales nos inclinan a visiones escatológicas, seguimos viviendo bajo la hipótesis sensible de que el mundo continuará existiendo. Al menos hasta dentro de un rato, hasta mañana, hasta el año próximo.

1. S. Lem: *Summa technologicae*, Godot, Buenos Aires, 2017, p. 9.

Puede que el futuro haya llegado como (desde cierto optimismo) no se lo esperaba, pero no es menos cierto que este presente, inevitablemente, es devenir, es decir, incluye elementos y posibilidades en permanente actividad y transformación. A partir de ese rasgo, apelando a autores como Martin Heidegger, Étienne Souriau, Paolo Virno, Reinhart Koselleck y Barbara Adam, se puede pensar la *futuridad* como entremedio frágil, virtualidad de acontecimientos, posibilidad de que haya posibilidades. La futuridad no se agota ni se realiza; más bien es la posibilidad de que algo se realice.

La futuridad no se agota ni se realiza; es la posibilidad de que algo se realice ■

Entonces, la inmanencia del futuro en el presente no se agota en una proyección, expectativa o juicio de valor. Aprovechándome de una expresión del filósofo Alfred North Whitehead, es posible definir la futuridad como «un hecho general sin suceso actual»².

Este aspecto, la diferencia entre futuro y futuridades, me interesa para evitar pensar en términos de línea temporal (que localiza el futuro como un presente delante, un presente futuro) o de imágenes (el futuro como visión). Me interesa para explorar en qué sentidos nuestros *vínculos con las futuridades* exceden nuestra relación histórica con la categoría «futuro». Cuando el devenir reemplaza a la presencia como modo de comprensión del mundo, esa diferencia entre futuro y futuridades se vuelve, a mi entender, más productiva. La pregunta por los vínculos con las futuridades se instala, por así decir, en la inmanencia del presente. Las preguntas filosóficas se articulan a exploraciones etnográficas y estratégicas, y la investigación sobre las fuerzas y formas del tiempo por venir amplía su campo: sus elementos ya no son solamente imágenes o proyectos, sino infraestructuras, gramáticas, lógicas, ensamblajes, emplazamientos, códigos, así como novedades, imprevistos, sorpresas.

Pensemos, por ejemplo, el dinero, el diseño, la música, las prácticas de valoración, los procesos migratorios, el racismo o la agroecología, por mencionar algunos, como dispositivos y prácticas temporalizantes, como relaciones de poder que brindan elementos para comprender y transformar las modalidades socialmente significativas de vinculación entre y con las futuridades. O pensemos en el modo en que una autopista gobierna lo posible a través de carriles, controles, cintas asfálticas, señalización, monitoreo; en la forma en que

2. North Whitehead habla de la «inmanencia del futuro en el presente». En la medida en que el futuro no puede ser actual (porque si no sería presente, aun si fuera un presente futuro), el autor dice que es un hecho sin suceso para dar a entender esa pura posibilidad. A. North Whitehead: *Aventuras de las ideas*, CG Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, p. 204.

la especulación financiera y la dominación capitalista imponen condiciones, vía endeudamiento, a lo que será posible más adelante; en la manera en que una acción colectiva se dispone en función no solo de lo que desea del porvenir, sino de los saberes y dispositivos de institucionalización presentes. Consideremos lo que emerge repentinamente, las posibilidades que se abren sin anticipación, como sugiere Nikolas Rose en su libro *The Politics of Life Itself* [La política de la vida misma] cuando afirma: «Vivimos en medio de múltiples historias. Como nuestro presente, nuestro futuro emergerá de la intersección de un número de caminos contingentes que, a medida que se entrelazan, van a crear algo nuevo»³. Pensemos la aparente paradoja con la que el bailarín Steve Paxton o el filósofo Fred Moten definen la improvisación: prepararse para trabajar con lo imprevisto. O en los personajes de *Xenogénesis* (1987-1989), la trilogía de la escritora Octavia Butler, cuyo principio de existencia los obliga a mutar genéticamente y a multiplicar identificaciones y existencias. Y pensemos que todos los días, en algún lugar del planeta, se desarrolla una mesa de debate, un programa de investigación, un taller, o que se escribe un documento de trabajo, se filma una película, se boceta el guion de una serie y se mantienen millones de diálogos y conversaciones callejeras que tematizan, problematizan o buscan incidir y anticipar (y anticiparse a) lo que vendrá.

IV. Esa enumeración, aleatoria, permite vislumbrar el pensamiento de la futuridad como el del juego necesario entre devenir, proyectos y posibilidades. El intento de afinar su concepto me parece inseparable de una sociología de nuestros vínculos con las futuridades a partir de diversos artefactos y discursos. Traigo aquí dos situaciones cuyo análisis busca echar luz sobre diversas dimensiones de la perspectiva.

La primera situación es el debate actual, urgente, fundamental, sobre la interrupción voluntaria y legal del embarazo. Ese debate se puede leer en términos de una confrontación entre consideraciones diferentes respecto al futuro (la posición en contra de la legalización y la posición a favor de la legalización propician dos vínculos diversos con las futuridades). Aquí me voy a focalizar en la primera de esas posiciones. El tipo de vínculo que los opositores a la legalización del aborto (autodenominados «provida») establecen con las futuridades se expresa, al menos en cierta medida, en la postulación de imágenes potenciales de individuos realizados (ingenieros, malos poetas, capaces de hablar dentro del útero) para discutir la actualidad del embrión. Ven *potencia humana* (escribir,

3. N. Rose: *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in 21st Century*, Princeton UP, Princeton, 2007, p. 110.

pensar, manipular símbolos, proyectar deseos) en algo que, por el momento es un *humano potencial*, en tanto un ADN singular no convierte a un bicho humanizable en humano. Esto último se ilustra en la película *El niño salvaje* (1970), de François Truffaut, que cuenta la historia real de un niño que fue encontrado en los bosques de Toulouse a finales del siglo XVIII. El niño, bautizado luego Victor de Aveyron, no sabía hablar. Eso, combinado con otras características, llevó a suponer que había sido abandonado de pequeño y que se había criado solo, entre los animales del bosque. La historia –y su desenlace– muestra que la vida humana no es una realidad meramente biológica, sino vincular, cuya temporalidad no es arbitraria, sino frágil y decisiva.

Los enunciados contra la legalización del aborto suelen olvidar y/o negar dos actualidades potentes: la de la persona gestante que decide abortar y la del colectivo de seres humanos ya nacidos. Revelan una obsesión con la promesa que anidaría en el porvenir, al tiempo que la referencia a «la vida» como tópico a defender opera como un igualador de todas las modalidades de lo vivo. Esa promesa aplasta el despliegue de las potencialidades humanas que tenemos los seres humanos efectivamente nacidos y criados de dos maneras: la primera, indirecta, invocando la potencialidad de lo potencial; la segunda, bien concreta, condenando a la mujer a una única futurización (sancionando el desvío como traición o irresponsabilidad): la maternidad.

La afirmación de estar cuidando concretamente la vida, el porvenir y la especie se apoya en categorías abstractas de vida, porvenir y especie (y en una imagen rígida de familia y sexualidad, que reparte posiciones y trayectorias), sintetizadas en una figura en apariencia tangible: el feto que, milagrosamente, habla, escribe, opina de política, estudia en la universidad. El feto adquiere, retroactivamente, cualidades que son imposibles en el feto real. Y así, apelando a imágenes de futuro que se presentan como actualidad, se busca asentar la discusión sobre un terreno que ya no se plantea en términos de posibilidades y decisiones, sino de acontecimientos y obligaciones.

No es casual que estos enunciados procedan, en buena medida, de una religión como el cristianismo, apuntalada en el nacimiento de un niño –Dios y hombre a la vez– cuyo destino es la salvación de la humanidad. En su libro *Xenofeminismo* (2018), Helen Hester cuestiona esta centralidad del Niño, que el cristianismo condensó tan bien, en las relaciones sociales, en la medida

Los enunciados contra la legalización del aborto revelan una obsesión con la promesa que anidaría en el porvenir ■

en que, en torno de él (como realidad, expectativa, imperativo) se define una orientación de lo social (y lo sexual)⁴. El Niño opera como componente clave de futurizaciones que encuentran en el discurso antilegalización del aborto un punto de condensación. Ello explica que quienes se oponen a la legalización del aborto se apuntalen en una promesa y una proyección rígida (sobre *el Niño por venir*), que emula el nacimiento de aquel, Cristo, que nos salvará para desestimar posibilidades y potencialidades que, activas, existen en el mundo sin ser desplegadas. La apelación al futuro acaba siendo un modo de disciplinamiento y acotamiento de lo que puede un cuerpo gestante (entre lo cual está, por supuesto, la reproducción y la crianza, pero eso no lo agota ni es mandatorio). Discutir al Niño, la moral sexual y una ética de las posibilidades implica interrogar un aspecto sensible de los vínculos sociales con las futuridades en la medida en que problematiza la decisión –un acto humano fundamental– para alejarse de esa operación autoritaria que consiste en convertir una posibilidad en Destino.

La segunda situación puede verse en el documental *AlphaGo* (2017), que cuenta la historia del enfrentamiento a cinco partidas entre el coreano Lee Se-Dol, uno de los mejores jugadores de go del mundo, y la máquina con inteligencia artificial AlphaGo, desarrollada por la empresa británica DeepMind (propiedad de Google). Ese encuentro sirve para mostrar que la exploración de los vínculos con las futuridades va más allá de las proyecciones, sus condiciones y sus efectos. En ese sentido, la noción de ensamblaje de Bruno Latour permite pensar las situaciones en términos de una «alianza de heterogeneidades» que involucra entidades humanas y no humanas. El ensamblaje, que es diseño y «vida social de las cosas», condiciona nuestros vínculos con la futuridad en un sentido, por así decir, infraestructural.

En las entrevistas previas al desafío, Lee Se-Dol vaticinaba un 5-0 o 4-1 a su favor. Lo cierto es que AlphaGo ganó la serie 4-1. En su informe de la partida, la revista *Wired* publicó: «AlphaGo aprende de las movidas que hacen los humanos, luego aprende de sus propias movidas cuando juega contra sí misma. Entiende cómo juegan los humanos pero también puede mirar más allá de cómo juegan los humanos en un nivel completamente diferente del juego»⁵. Al terminar de ver el documental, una de las preguntas que me hice (quizá la menos sombría) fue por las posibilidades que abre al juego y a los jugadores humanos una máquina capaz de aprender y procesar millones de variantes. ¿Es

4. H. Hester: *Xenofeminismo. Tecnologías de género y políticas de reproducción*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, p. 49 y ss.

5. «In Two Moves, AlphaGo and Lee Sedol Redefined the Future» en *Wired*, 16/3/2016.

posible que se inauguren otras condiciones para los humanos, o somos el epitafio de una historia? La inteligencia artificial, por complejidad y expansión, es un buen campo para comprender la profunda incidencia de un ensamblaje humanos/máquinas en los vínculos con las futuridades. Incluso porque ella misma consiste en una tecnología de la anticipación de escenarios futuros: es decir, consiste en sí misma en un fenómeno tecnológico orientado a lidiar con lo posible. Simulación, modelización, prototipos: hay todo un campo de enorme actividad respecto al porvenir en el que la noción misma de cosa y objeto está siendo profundamente redefinida.

¿Es posible que se inauguren otras condiciones para los humanos, o somos el epitafio de una historia? ■

En una interesante tensión, el avance de la cuantificación y digitalización del mundo y del gobierno a través de algoritmos convive con la invención tecnológica de máquinas que no sabemos qué serán capaces de hacer. Que son diseñadas para eso. Incluso más: en el proceso de producción orientado a la reducción de la contingencia se desarrollan dispositivos que, a la larga, pueden amplificarla en registros, hasta ahora, inexplorados. Como si ya no fuera de suyo lo que Major Tom le cuenta a la torre de control en «Space Oddity» (1969), la canción de David Bowie: «la Tierra es azul y no hay nada que yo pueda hacer con eso». Anticipación e incertidumbre, recargadas.

V. El filósofo camerunés Achille Mbembe sostiene que en nuestra coyuntura histórica, que tiene más de mutación civilizacional que de crisis, la tarea político-intelectual (mejor distribuida que la identidad «intelectual») consiste en procurar articular y mantener abiertas las posibilidades. Entiendo que repensar nuestro vínculo con las futuridades se acerca mucho a una nueva consideración de la cuestión de la posibilidad. En efecto, *posibilidad* parece ser hoy una noción políticamente productiva, que toma distancia de otros modos de articular política, conocimiento y futuro (el militante revolucionario en tanto vocero del futuro –profeta o futurólogo–, la hiperfocalización en situaciones inmediatas, o la mera crítica de «lo existente»). Parece más valioso partir del reconocimiento de que ya no existen imágenes de futuro sólidas e inevitables, que los proyectos están siempre en formación y en un vínculo dialéctico con lo que emerge en los procesos, que pensar no es solo interrogar los postulados de futuro, sino también detectar posibilidades y encontrar potencias donde quizá no se estén buscando. Viceversa, disponerse a una exploración y una inventiva transversal es un desafío que también permitiría reconsiderar las formas, los usos, los territorios y las funciones de la investigación social.

En *Vivir existiendo*, su último libro, François Jullien propone una idea de estrategia que no se apuntala en la consecución de un objetivo dispuesto nítidamente, sino que más bien se vertebra como principio de acción: «desmantelar la inercia en la que es arrastrada y se halla obstaculizada la existencia»⁶. Puede ser un recurso interesante para producir un modo de consideración estratégica que se apoye en una suerte de «olvido poscrítico de la utopía», un salto perceptivo que nos aleje –epistemológica y políticamente– de la utopía como figuración fija del futuro tanto como de su contraparte, la crítica, como operación analítica poco inclinada a explorar (y no solo a desear) lo posible, para ir hacia prácticas político-epistemológicas que traigan a la vida, que se mantengan alertas a lo posible. Una suerte de declinación de aquella hermosa idea de Italo Calvino (para quien el modo de no sufrir el infierno de los vivos era «buscar y saber quién y qué, en medio del infierno, no es infierno, y hacer que dure, y dejarle espacio»⁷) que tiene en cuenta que todo cielo es provisorio, cambiante. Que en eso radica el riesgo pero también la belleza. El vínculo con las futuridades que aquí se propone se parece más a lo que inspiran las nubes que a la sensación de perennidad y fijeza que nos transmite el azul del cielo.

En una región como en la que vivo, gobernada mediante miserables herramientas de tortura cotidiana y mecanismos de reducción drástica de las posibilidades como el hambre, la violencia de la deuda, la explotación indiscriminada de recursos naturales, la represión política y el dominio territorial por parte de los más opacos y letales sectores del capitalismo, el debate sobre elementos que no se ven como urgentes parece siempre superfluo, postergable o incluso riesgoso. Como discutir el sentido del trabajo en contextos de desempleo, o el placer durante la guerra. Pero los modos de afrontar los problemas urgentes y de diseñar soluciones están relacionados, e impactan sobre, el esquema de las posibilidades y los modos de detectarlas, disputarlas, cuidarlas, multiplicarlas, aprovecharlas. Una política de la posibilidad se hace necesaria para que lo que no es infierno pueda crecer y durar. Y, agregaría, mejorar. Para eso hay que estar en el medio de las cosas, con los ojos ciegos bien abiertos, dotados, más que de una imagen a donde llegar, de un principio de acción, una inventiva que mantenga abierta la vía entre los proyectos y los hallazgos. ☐

6. F. Jullien: *Vivir existiendo. Una nueva ética*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires, 2018, p. 63.

7. I. Calvino: *Las ciudades invisibles*, Siruela, Madrid, 2001, p. 171.

Los miedos y los fines... del mundo

DÉBORAH DANOWSKI /
EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

La crisis climática está actualizando viejas imágenes del «fin del mundo», mientras la especie humana pasa de ser un agente biológico a uno geológico, capaz de afectar el planeta. El espacio psicológico se va volviendo coextensivo con el espacio ecológico, pero asistimos, no obstante, a una enorme distancia entre nuestra capacidad (científica) de imaginar el fin del mundo y nuestra incapacidad (política) de imaginar el fin del capitalismo.

*This is really happening /
happening / happening.*

Thom Yorke

Recordando una antigua maldición china, se puede decir que realmente vivimos tiempos interesantes. Uno de los aspectos más interesantes de estos tiempos es, como se ha observado hasta el cansancio, su aceleración descontrolada. El tiempo está fuera de eje y marcha cada vez a mayor velocidad. «Las cosas cambiaron tan rápido que resultó difícil acompañarlas», constataba hace poco Bruno Latour en *Face à Gaïa*¹. Se refería

Déborah Danowski: es doctora en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Río) y realizó su posdoctorado en la Universidad de París IV (Sorbonne). Es profesora del Programa de Posgrado en Filosofía de la PUC-Río e investigadora del Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico.

Eduardo Viveiros de Castro: es doctor en Antropología Social por la Universidad Federal de Río de Janeiro y profesor titular de esa universidad. Fue profesor de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Cambridge y profesor visitante en las universidades de Chicago, Manchester y París x (Nanterre), en la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (París) y en la Universidad de San Pablo.

Palabras claves: capitalismo, crisis climática, fuerza geológica, futuro, Gaia.

Nota: este artículo es un fragmento del libro *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines* (Caja Negra, Buenos Aires, 2019). Traducción del inglés de Rodrigo Álvarez.

1. B. Latour: *Face à Gaïa: Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, París, 2015. [Hay edición en español: *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2017].

al estado del conocimiento científico respecto del problema²; pero, de un tiempo a esta parte, es el propio tiempo, como dimensión de la manifestación del cambio (el tiempo como «número del movimiento», como diría Aristóteles), el que parece estar no solo acelerándose, sino cambiando cualitativamente y «todo el tiempo». Prácticamente todo lo que puede ser dicho sobre la crisis climática se vuelve por definición anacrónico y desfasado; y todo lo que debe ser hecho al respecto es necesariamente muy poco y llega demasiado tarde: *too little, too late*. Esa inestabilidad metatemporal se conjuga con una súbita insuficiencia del mundo –recordemos el argumento de las cinco Tierras que serían necesarias para sustentar la extensión panhumana del nivel de consumo de energía de un ciudadano estadounidense promedio– y genera en todos nosotros algo así como la experiencia de una descomposición del tiempo (el fin) y del espacio (el mundo), y la sorprendente degradación de las dos grandes formas *condicionantes* de la sensibilidad al estatuto de formas *condicionadas* por la acción humana³. Este es uno de los sentidos, y no el menos importante, en que se puede decir que nuestro mundo está dejando de ser kantiano. Es curioso observar que todo sucede como si, de las que para Kant son las tres grandes ideas trascendentales, a saber, Dios, el Alma y el Mundo (objetos respectivamente de la teología, la psicología y la cosmología), estuviéramos asistiendo al derrumbe de la última idea; visto que Dios murió entre los siglos XVIII y XIX, el Alma un poco más tarde (su avatar semiempírico, el Hombre, tal vez haya resistido hasta mediados del siglo XX), solo quedaría el Mundo, por lo tanto, como el último y vacilante bastión de la metafísica⁴.

La historia humana ya conoció varias crisis, pero la así llamada «civilización global» –nombre arrogante para la economía capitalista basada en la tecnología de los combustibles fósiles– jamás enfrentó una amenaza como la presente. No estamos hablando solo del calentamiento global y de los cambios climáticos. En septiembre de 2009, la revista *Nature* publicó un número especial, coordinado por Johan Rockström, del Centro de Resiliencia de

2. Conocimiento que, justamente, no para de sorprendernos. V., por ejemplo, el caso de los estudios sobre el derretimiento acelerado de gigantesco glaciares en la Antártida y en Groenlandia, que se hicieron públicos apenas semanas después de la publicación de la última parte del más reciente informe del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPCC, por sus siglas en inglés) en abril de 2014.

3. Günter Anders observó ese decaimiento de la posición de condición a la de condicionado a propósito de lo que él llamaba «tiempo del fin», el *kairos* posnuclear definido por la posibilidad inminente del «fin de los tiempos». Ver G. Anders: *Le temps de la fin*, L'Herne, París, 2007, p. 82.

4. Sean Gaston: *The Concept of World from Kant to Derrida*, Rowman & Littlefield International, Nueva York, 2013.



Estocolmo, en el que diversos científicos identificaron nueve procesos biofísicos del Sistema Tierra y buscaron establecer límites para esos procesos, límites cuya transgresión acarrearía alteraciones ambientales insoportables para distintas especies, la nuestra entre ellas: cambios climáticos, acidificación de los océanos, depleción del ozono estratosférico, uso de agua dulce, pérdida de biodiversidad, interferencia en los ciclos globales de nitrógeno y fósforo, cambio en el uso del suelo, polución química, tasa de aerosoles atmosféricos. Los autores advertían, a modo de conclusión, que «no podemos darnos el lujo de concentrar nuestros esfuerzos en ninguno de esos [procesos] aisladamente. Si un solo límite fuera traspasado, los otros también correrían serio riesgo». Sucede que, al menos según los autores, podríamos encontrarnos ya fuera de la zona de seguridad de tres de estos procesos –la tasa de pérdida de la biodiversidad, la interferencia humana en el ciclo del nitrógeno (la tasa con que el N_2 es removido de la atmósfera y convertido en nitrógeno reactivo para uso humano, principalmente como fertilizante) y los cambios climáticos– y cerca del límite de otros tres –uso del agua dulce, cambio en el uso de la tierra y acidificación de los océanos⁵–.

«Gobernabilidad», «recursos», «servicios ambientales»... Al margen de que no nos agrada el lenguaje gerencial que puntúa el texto, asociado además a la noción de «sustentabilidad» (para la que, diríamos de nuestra parte, vale la idea de que «puede ser un instrumento útil a escala local, pero es una ficción en escalas mayores»), no podemos dejar de llamar la atención sobre la naturalidad con que se mantiene la imagen dicotomizante de «lo local versus lo global», que es justamente uno de los aspectos más fuertemente cuestionados, en un sentido objetivo, por la crisis planetaria⁶. Sería lamentable si, una vez más, terminaríamos asistiendo a la reconstitución del dualismo naturaleza/cultura a través de los mismos gestos que lo denuncian como insubsistente, con los científicos naturales hipnotizados por los «parámetros geofísicos» y equipados con una noción de «humanidad» vaga y de escasa eficacia política, mientras los científicos sociales simplemente rebautizan como «justicia ambiental» a la

5. Sobre los nueve parámetros, v. J. Rockström et al.: «A Safe Operating Space for Humanity» en *Nature* Nº 461, 2009. Los autores publicaron posteriormente una segunda versión, revisada y actualizada, de su estudio. Ver Will Steffen et al.: «Planetary Boundaries: Guiding Human Development on a Changing Planet» en *Science* vol. 347 Nº 6223, 2015.

6. Puede ser instructivo comparar las consideraciones antedichas con el argumento de los «ecopragmatistas» del notorio Breakthrough Institute para mostrar la inadecuación de la aplicación de la noción de límites planetarios a escala *global*, que podría bloquear «oportunidades» de crecimiento a nivel *local*; según estos autores, solo los cambios climáticos y la acidificación de los océanos constituirían sistemas con límites planetarios. Ver Ted Nordhaus, Michael Shellenberger y Linus Blomqvist: *The Planetary Boundary Hypothesis: A Review of the Evidence*, Breakthrough Institute, Oakland, 2012, pp. 6, 12 y 15.

perenne e inevitable lucha por los derechos de los desheredados de la Tierra, esto es, la «justicia social». Pero, como rezaba uno de los lemas de la campaña de fundación del Instituto Socioambiental (ISA)⁷, «socioambiental se escribe todo junto». Nos parece necesario, en suma, entender la noción de *ecología política* como un pleonasma meramente enfático, no como un compromiso conceptual híbrido, un «arreglo» entre una naturaleza y una cultura que, de esa forma, continuarían repartiendo las cartas, solo que ahora por debajo de la mesa. Pero tal vez estemos leyendo de modo excesivamente poco comprensivo el importante *call to arms* de Gisli Pálsson y sus colegas, y nos disculpamos si lo hemos comprendido mal.

Estamos, en suma, prestos a entrar –o ya entramos, y esta misma incerteza ilustra la experiencia de un caos temporal– en un régimen del Sistema Tierra que es completamente diferente de todo lo que conocemos. El futuro *próximo* en la escala de algunas pocas décadas no solo se vuelve imprevisible, sino también inimaginable por fuera del marco de la ficción científica o de las escatologías mesiánicas. Existen varios íconos impresionantes de ese fenómeno de aceleración de las alteraciones ambientales en una tasa perceptible en el intervalo de una o dos generaciones humanas, como los gráficos en forma de palo de hockey⁸ que muestran el aumento vertiginoso de diversos parámetros críticos –temperaturas medias globales, crecimiento poblacional, consumo de energía per cápita, tasa de extinción de especies, etc.– a partir de finales del siglo XIX, o como la curva de Keeling, que describe la evolución de la tasa de concentración de CO₂ en la atmósfera desde 1960, la cual alcanzó por primera vez la marca de 400 ppm el día 9 de mayo de 2013⁹. Por lo tanto, no se trata *única-mente* de la magnitud de los cambios en relación con algún valor de referencia (por ejemplo, los 280 ppm de CO₂ de antes de la Revolución Industrial),

El futuro próximo se vuelve inimaginable por fuera del marco de la ficción científica o de las escatologías mesiánicas ■

7. Organización de la sociedad civil brasileña, fundada en 1994, que se dedica a la defensa del medioambiente, el patrimonio cultural y los derechos humanos y sociales de los pueblos, como así también al desarrollo de modelos participativos de sustentabilidad socioambiental. Página web: <socioambiental.org>. [N. del T.]

8. El *hockey stick graph*, concebido por Michael Mann para representar los cambios en la temperatura de la Tierra desde 1000 a.C., apareció por primera vez en 2001, en el *Summary for Policy Makers* del tercer informe del IPCC; para el debate que suscitó, v. M. Mann: *The Hockey Stick and the Climate Wars: Dispatches from the Front Lines*, Columbia UP, Nueva York, 2012.

9. Esas mediciones fueron extendidas hasta periodos más lejanos del pasado, con base en observaciones empíricas (anillos de crecimiento de los árboles, muestras de hielo polar), y algunas retroceden hasta 11.000 a.C., como es el caso de la «anomalía de la temperatura». La extensión de la cobertura cronológica reforzó la excepcionalidad del momento presente, en lo que concierne al ambiente en el cual evolucionó la especie humana.

sino de su *aceleración* creciente; esto es, la intensificación de la variación y la consecuente pérdida de cualquier valor de referencia.

Vivimos en el tiempo de los puntos catastróficos y de la reversión de las curvas¹⁰. Récorde de altas temperaturas son seguidos cada vez con mayor frecuencia

**Récorde de altas
temperaturas son seguidos
cada vez con mayor
frecuencia por récorde de
bajas temperaturas ■**

por récorde de bajas temperaturas, aunque la tendencia global sea a la alta. Casi a diario, se discute acerca de la velocidad del aumento en la concentración de CO₂ (lo que, por ejemplo, implica toda una discusión sobre la economía de los países emergentes); se discute la «sensibilidad» del Sistema Tierra y el consecuente grado

de elevación en la temperatura global en función de la duplicación del CO₂ acumulado en el sistema. Por otro lado, la disminución global en el volumen de hielo no impide el aumento (¿provisorio?)¹¹ de su extensión en algunas regiones del planeta, y se conjuga con el cambio en su consistencia, en su color y en su consecuente capacidad de reflejar la luz. ¿Cuál es la velocidad y la proporción de elevación del nivel del mar, y a qué se debe, por ejemplo, la misteriosa caída en la elevación global ocurrida entre 2010

10. La curva de Keeling es uno de los pocos gráficos que no presentan oscilaciones negativas, salvo aquellas diurnas y estacionales. Así, aunque las mediciones de las temperaturas globales muestren una clara tendencia al *aumento* a lo largo de periodos más extensos (sobre todo en los gráficos *hockey stick* que incluyen temperaturas anteriores a la Revolución Industrial), muchas veces *disminuyen* puntualmente, durante intervalos más cortos. Un eventual aumento *más lento* de la temperatura global, prontamente celebrado por los negacionistas del clima como prueba de la falsedad de la «hipótesis del calentamiento», es explicado por los climatólogos como un aumento *más acentuado* en otros parámetros, por ejemplo, en la temperatura de las capas profundas de los océanos.

11. No podemos dejar de mencionar algunos estudios divulgados en los últimos años, que tuvieron gran impacto en la comunidad científica y también en la opinión pública: el artículo de Richard E. Zeebe, Andy Ridgwell y James C. Zachos: «Anthropogenic Carbon Release Rate Unprecedented During the Past 66 Million Years» en *Nature Geoscience* N° 9, 2016, que concluye, por medio de una nueva metodología de cálculo, que la velocidad del aumento de la emisión antropogénica de carbono no tiene precedentes en los últimos 66 millones de años; el artículo de James Hansen et al.: «Ice Melt, Sea Level Rise and Superstorms: Evidence from Paleoclimate Data, Climate Modeling, and Modern Observations that 2 °C Global Warming Could Be Dangerous» en *Atmos. Chem. Phys.* N° 16, 2016, una estimación de los probables efectos futuros del aumento en el derretimiento del hielo de la Antártida y de Groenlandia; la reversión de la situación del área ocupada por el hielo marino en la Antártida, que parece haber entrado en una tendencia de declive (lo que ya venía sucediendo en el Ártico hace algunas décadas), como señala una noticia del National Snow and Ice Data Center (NSIDC) de noviembre de 2016 (nsidc.org) comentada por Alexandre Araújo Costa (oquevocefariasesoubesse.blogspot.com.br); y, *last but not least*, el estudio de Sunke Schmidtke, Lothar Stramma y Martin Visbeck: «Decline in Global Oceanic Oxygen Content during the Past Five Decades» en *Nature* N° 542, 2017, que presenta un cálculo preciso de la caída del nivel global de oxígeno disuelto en los océanos desde 1960, estimada en 2,1%.

y 2011¹²? ¿Cómo dar cuenta del problema de la atribución? ¿Cómo hablar de desvío de la norma si la norma cambia cada año, si como única norma posible solo queda la anormalidad misma¹³? Más caliente o más frío, más seco o más húmedo, más o menos rápido, más o menos sensible, mayor o menor reflectividad, más claro o más oscuro. La inestabilidad afecta, al tiempo, las cantidades, las calidades, las mediciones mismas y las escalas en general, y corroe también al espacio. Lo local y lo global se yuxtaponen y se confunden: la elevación global del nivel del mar no se refleja de manera uniforme en su elevación local; los cambios climáticos son un fenómeno global, pero los eventos extremos inciden cada vez más en un punto diferente del planeta, lo que vuelve cada vez más difícil su previsión y la prevención de sus consecuencias. Todo lo que hacemos localmente tiene consecuencias sobre el clima global pero, por otro lado, nuestras pequeñas acciones individuales de mitigación parecen no surtir ningún efecto observable. En definitiva, estamos presos en un devenir-loco generalizado de las cualidades extensivas e intensivas que expresan el sistema biogeofísico de la Tierra. No es llamativo que algunos climatólogos ya se refieran al actual sistema climático como «la bestia del clima» (*the climate beast*)¹⁴.

Lo que todo esto sugiere es que esa aceleración del tiempo –y la correlativa compresión del espacio–, vista usualmente como una condición existencial y psicocultural de la época contemporánea, acabó por pasar, bajo una forma objetivamente paradójica, de la historia social a la historia biogeofísica. Se trata de ese pasaje que Dipesh Chakrabarty, en su pionero artículo «The Climate of History», describe como la transformación de nuestra especie de simple *agente* biológico en una *fuera* geológica¹⁵. Este es el fenómeno más significativo del presente siglo: «la intrusión de Gaia», brusca y abrupta, en el horizonte de la historia humana, el sentido del retorno definitivo de una forma de trascendencia que creíamos haber trascendido, y que ahora

12. Algunos trabajos la atribuyen a las monumentales inundaciones acaecidas en Australia en el mismo periodo, fenómeno que «sustrajo grandes cantidades de agua de los océanos sin devolver después esa agua, como un usuario de biblioteca que acumula multas por atraso cada vez más grandes». Andrew Freedman: «Australia's Flooding Rains Briefly Slowed Sea Level Rise» en *Climate Central*, 21/8/2013, disponible en <climatecentral.org>.

13. Ver James Hansen, Makiko Sato y Reto Ruedi: «The New Climate Dice: Public Perception of Climate Change» en *Science Briefs*, NASA / Goddard Institute for Space Studies, 2012, disponible en <giss.nasa.gov/research/briefs/hansen_17>.

14. «De tanto en tanto (...), la naturaleza decide darle un buen puntapié a la bestia del clima. Y la fiera responde, como las fieras acostumbran hacerlo, de manera violenta y un tanto imprevisible». Wallace Broecker y Robert Kunzig: *Fixing Climate: The Story of Climate Science and How to Stop Global Warming*, Profile, Londres, 2008, p. 122. V. tb. cómo Dipesh Chakrabarty retoma ese pasaje en su contribución en Émilie Hache (ed.): *De l'univers clos au monde infini*, Dehors, Bellevaux, 2014.

15. D. Chakrabarty: «The Climate of History: Four Theses» en *Critical Inquiry* vol. 35 N^o 2, invierno de 2009.

reaparece más fuerte que nunca. La transformación de los humanos en fuerza geológica, es decir, en un fenómeno «objetivo», en un objeto «natural», en un «contexto» o «ambiente» condicionante, se paga con la intrusión de Gaia en el mundo humano, que le da al Sistema Tierra la forma amenazadora de un sujeto histórico, un agente político, una persona moral¹⁶. En una inversión irónica y mortífera (por su contradictoriedad recursiva) de la forma y del fondo, el ambientado se vuelve el ambiente (el «ambientante») y viceversa; se trata de la crisis, en efecto, de un cada vez más ambiguo ambiente, que ya no sabemos *dónde está* en relación con nosotros, ni nosotros en relación con él.

Esa súbita colisión de los humanos con la Tierra, la terrorífica comunicación de lo geopolítico con lo geofísico, contribuye de manera decisiva al desmoronamiento de la distinción que era fundamental para la *episteme* moderna: la distinción entre los órdenes cosmológico y antropológico, separados desde «siempre» (vale decir, desde por lo menos el siglo XVII) por una doble discontinuidad, de esencia y de escala. De un lado, la evolución de la especie, y del otro, la historia del capitalismo (a largo plazo, estaremos todos muertos); a fin de cuentas todo es termodinámica, pero es en la dinámica del mercado de acciones donde se hacen las cuentas que cuentan; la mecánica cuántica fluctúa en el corazón de la realidad, pero son las incertezas de la política parlamentaria las que movilizan nuestros corazones y nuestras mentes... en otras y pocas palabras, naturaleza y cultura¹⁷. Pero hete aquí que, una vez roto el

**La bella estratificación
sociocosmológica de
la modernidad comienza
a implosionar frente
a nuestros ojos ■**

techo que al mismo tiempo nos separaba y nos elevaba infinitamente por encima de la Naturaleza infinita «allá afuera», nos encontramos en el Antropoceno, la época en que la geología entró en resonancia *geológica* con la moral, tal como fuera anunciado por los célebres videntes Gilles Deleuze y Félix Guattari, 20 años antes de Paul Crutzen; esto, subrayamos,

no moraliza la geología (la responsabilidad humana, la intencionalidad, el significado), pero sí geologiza la moral¹⁸. La bella estratificación sociocosmológica de la modernidad comienza a implosionar frente a nuestros ojos.

16. Ver Isabelle Stengers: *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Ned, Barcelona, 2017 y B. Latour: *Face à Gaïa*, cit.

17. Ver B. Latour: *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2007, y E. Viveiros de Castro: «Transformação na antropologia, transformação da antropologia» en *Mana* vol. 18 Nº 1, 2012.

18. V. el capítulo «10.000 a. J.C. – La geología de la moral» en Gilles Deleuze y Félix Guattari: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pre-Textos, Valencia, 2002. La fecha del título evidentemente se refiere a la Revolución Neolítica y el comienzo del Holoceno.

Imaginábamos que el edificio podía apoyarse solo sobre su planta baja –la economía–, pero resulta que nos habíamos olvidado de los cimientos. Y el pánico sobreviene cuando se descubre que la última instancia de determinación era apenas la penúltima...

No es solo que la modernidad se globalizó, sino también que el globo se modernizó, y todo esto en un intervalo muy corto: «solo muy recientemente la distinción entre las historias humana y natural (...) comenzó a desmoronarse»¹⁹. La idea de que nuestra especie es de aparición reciente en el planeta, que la historia tal como la conocemos (agricultura, ciudades, escritura) es más reciente aún, y que el modo de vida industrial, basado en el uso intensivo de combustibles fósiles, se inició menos de un segundo atrás según el conteo del reloj evolutivo del *Homo sapiens*, parece conducir a la conclusión de que la humanidad misma es una catástrofe, un evento súbito y devastador en la historia del planeta, que desaparecerá mucho más rápidamente que los cambios que habrá suscitado en el régimen termodinámico y en el equilibrio biológico de la Tierra. En las narrativas de esa «historia profunda» que está siendo construida por historiadores, paleontólogos, climatólogos y geólogos²⁰, los humanos desempeñan un papel crucial, al mismo tiempo que tardío y muy probablemente efímero.

Ciertamente, la finitud empírica de la especie es algo que la inmensa mayoría de las personas letradas aprendió a admitir, por lo menos, desde Darwin. Sabemos que «el mundo comenzó sin el hombre y terminará sin él», según la tan recordada y plagada frase de Claude Lévi-Strauss. Pero cuando las escalas de la finitud colectiva y la finitud individual entran en una trayectoria de convergencia, esa verdad cognitiva se vuelve súbitamente una verdad afectiva difícil de administrar. Una cosa es saber que la Tierra e incluso todo el Universo desaparecerán de aquí a millones de años, o que –mucho antes de eso pero en un futuro aún indeterminado– la especie humana se extinguirá (por lo demás, este último saber es frecuentemente neutralizado por la esperanza de que «nos transformaremos en otra especie» –idea que carece de todo sentido preciso–); pero otra cosa muy diferente es imaginar la situación que el conocimiento científico actual coloca en el plano de las posibilidades inminentes: la de que las próximas generaciones (las generaciones *próximas*) tengan que sobrevivir en un medio empobrecido y sórdido, un desierto ecológico y un infierno sociológico. Una cosa, en otras palabras, es

19. D. Chakrabarty: «The Climate of History», cit., p. 207.

20. V. al respecto la monumental síntesis de John Brooke: *Climate Change and the Course of Global History*, Cambridge UP, Cambridge, 2014.

saber teóricamente que vamos a morir, pero otra es recibir de nuestro médico la noticia de que padecemos una enfermedad gravísima, con pruebas radiológicas y de diverso tipo frente a nuestros ojos.

Como observa Latour cuando, en *Face à Gaïa*, intenta caracterizar los diversos aspectos del sentimiento de «desconexión» que nos paraliza frente a los eventos actuales, nada está en la escala justa. No solo se trata, entonces, de una «crisis» *en el tiempo y en el espacio*, sino de una confusión feroz *del tiempo y del espacio*²¹. Este fenómeno de un colapso generalizado de las escalas espaciales y temporales (el interés contemporáneo por los fractales no parece ser accidental) anuncia el surgimiento de una continuidad o una convergencia crítica entre los ritmos de la naturaleza y de la cultura, señal de un inminente «cambio de fase» en la experiencia histórica humana. De este modo, nos vemos forzados a reconocer (una vez más la doble torsión levistraussiana) el advenimiento de otra continuidad, una «posterioridad» cuasi freudiana, o mejor, una continuidad *por venir* del presente moderno con el pasado no-moderno: una continuidad mitológica o, en otras palabras, cosmopolítica. Así, el tiempo histórico parece estar a punto de volver a entrar en resonancia con el tiempo meteorológico o «ecológico»²², pero ahora ya no en los términos arcaicos de los ritmos estacionales, sino por el contrario, en los tiempos de la disrupción de los ciclos y la irrupción de los cataclismos. El espacio psicológico se va volviendo coextensivo con el espacio ecológico, pero ahora ya no como control mágico del ambiente, sino como «el pánico frío» (Stengers) suscitado por la enorme distancia entre conocimiento científico e impotencia política, esto es, entre nuestra capacidad (científica) de imaginar el fin del mundo y nuestra incapacidad (política) de imaginar el fin del capitalismo, por evocar la tan citada *boutade* de Fredric Jameson. Aparentemente, entonces, no solo estamos al borde del retorno a una «condición premoderna» sino que también, frente al choque con Gaïa, nos veremos todavía más desamparados de lo que lo estaba el así llamado «hombre primitivo» frente al poder de la Naturaleza, ya que al menos aquel «se encontraba protegido –y en cierta medida liberado– por el almohadón amortiguante de sus sueños»²³. Nuestras pesadillas, por el contrario, nos aterrorizarían en plena vigilia... aunque la sensación de estar despiertos quizás sea solo una pesadilla más. ☒

21. Sobre la aceleración del tiempo, v. el denso artículo de Jacques Derrida: «No Apocalypse, Not Now (a toda velocidad, siete misiles, siete misivas)» en *Cómo no hablar y otros textos*, Anthropos, Barcelona, 2017. Para una exposición de la crítica derridiana al concepto metafísico de «mundo» y otros conceptos correlacionados, v. S. Gaston: ob. cit., como así también para una defensa de ese filósofo frente a las críticas hechas por los que Gaston denomina «ecopolemistas» (ibíd., p. 151 y ss.).

22. Edward Evans-Pritchard: *Los nuer*, Anagrama, Barcelona, 1992.

23. C. Lévi-Strauss: *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 1988, p. 445.

Cuatro futuros para armar

Dibujar cuatro tipos ideales de futuro puede resultar un ejercicio especulativo provechoso. ¿Un mundo igualitario con abundancia (comunista), con abundancia pero jerárquico (rentista), igualitario y con escasez (socialista) o jerárquico y con escasez (exterminista)? Cada una de estas posibilidades conlleva diversos proyectos políticos y proyecciones sobre cómo será la vida futura.

PETER FRASE

En su discurso ante el campamento de Occupy Wall Street en el parque Zuccotti, Slavoj Žižek se lamentó de que sea «fácil imaginar el fin del mundo, pero no podemos imaginar el fin del capitalismo». Es una paráfrasis de un comentario que Fredric Jameson hizo hace algunos años, cuando la hegemonía del neoliberalismo todavía parecía absoluta. Sin embargo, la existencia misma de Occupy Wall Street sugiere que el fin del capitalismo se ha vuelto últimamente un poco más fácil de imaginar. Al principio, esta idea tomó una forma mayormente sombría y distópica: en el apogeo de la crisis financiera, con la economía global aparentemente en colapso total, el fin del capitalismo parecía ser el comienzo de un periodo de violencia anárquica y miseria. Y aún podría serlo, con la eurozona tambaleándose al borde del colapso mientras escribo este artículo. Pero, más recientemente, la propagación de la protesta mundial de El Cairo a Madrid, de Madison a Wall Street, le ha dado a la izquierda alguna razón para aumentar tímidamente sus esperanzas de un futuro mejor después del capitalismo.

Peter Frase: es sociólogo, activista y editor de la revista *Jacobin*.

Palabras claves: abundancia, escasez, futuro, igualdad, jerarquía.

Nota: la versión original en inglés de este artículo apareció en *Jacobin*, 12/2011, disponible en <www.jacobinmag.com/2011/12/four-futures/>, y dio origen al libro *Four Futures: Life After Capitalism*, Verso, Londres, 2016. Traducción de Carlos Díaz Rocca.

Algo de lo que podemos estar seguros es de que el capitalismo *terminará*. Quizás no pronto, pero probablemente dentro de no mucho tiempo; después de todo, la humanidad nunca ha logrado crear un sistema social eterno, y el capitalismo es un orden notablemente más precario y volátil que la mayoría de los que lo precedieron. La pregunta, entonces, es qué vendrá después. Rosa Luxemburgo, en respuesta al inicio de la Primera Guerra Mundial, citó una frase de Friedrich Engels: «La sociedad capitalista se halla ante un dilema: avance al socialismo o regresión a la barbarie»¹. Con ese espíritu, ofrezco un experimento mental, un intento de dar sentido a nuestros futuros posibles. Estos son algunos de los socialismos a los que podemos llegar si una izquierda resurgente tuviese éxito, y las barbaries a las que podemos ser condenados si fracasamos.

Gran parte de la bibliografía sobre economías poscapitalistas se preocupa por el problema de la gestión laboral en ausencia de patrones. Sin embargo, comenzaré suponiendo que ese problema ha desaparecido, para iluminar mejor otros aspectos de la cuestión. Esto se puede hacer simplemente extrapolando la tendencia del capitalismo hacia una creciente automatización, lo cual hace que la producción sea cada vez más eficiente y, al mismo tiempo, desafía la capacidad del sistema para crear empleos y, por lo tanto, para mantener la demanda de lo que se produce. Este tema ha resurgido en el pensamiento burgués: en septiembre de 2011, Farhad Manjoo escribió en *Slate* una larga serie sobre «La invasión de los robots»; y poco después dos economistas del Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT, por sus siglas en inglés) publicaron *Race Against the Machine* [Carrera contra la máquina], un libro electrónico en el que argumentaban que la automatización estaba alcanzando rápidamente muchas de las áreas que hasta hace poco funcionaban como los principales motores de creación de empleo de la economía capitalista. Desde fábricas de automóviles completamente automáticas hasta computadoras que pueden diagnosticar patologías, la robotización está alcanzando no solo la manufactura, sino también gran parte del sector de servicios.

Llevada a su extremo lógico, esta dinámica nos acerca al punto en que la economía no requiere trabajo humano en absoluto. Esto no provoca automáticamente el fin del trabajo o del trabajo asalariado, como se ha predicho falsamente una y otra vez en respuesta a los nuevos desarrollos tecnológicos. Pero sí significa que las sociedades humanas enfrentarán cada vez más la *posibilidad* de liberar a las personas del trabajo involuntario. Que aprovechemos

1. R. Luxemburgo: «El folleto Junius. La crisis de la socialdemocracia alemana», 1915, en *Marxists Internet Archive*, <www.marxists.org/>.

esa oportunidad y cómo lo hagamos dependerá de dos factores principales: uno material y el otro social. La primera cuestión es la escasez de recursos: la capacidad de encontrar fuentes de energía baratas, de extraer o reciclar materias primas y, en general, de contar con la capacidad de la Tierra para proporcionar un alto nivel de vida material para todos. Una sociedad que tenga tecnología que reemplace mano de obra y abundantes recursos puede superar la escasez con mucha mayor facilidad que una sociedad que solo tenga el primer elemento. La segunda pregunta es política: ¿qué tipo de sociedad seremos? ¿Una sociedad en la que todas las personas sean tratadas como seres libres e iguales, con el mismo derecho a participar de la riqueza de la sociedad? ¿O un orden jerárquico en el que una elite domina y controla a las masas y su acceso a los recursos sociales?

Por lo tanto, hay cuatro combinaciones lógicas de las dos oposiciones: abundancia de recursos versus escasez e igualitarismo

versus jerarquía. Para poner las cosas en términos marxistas algo vulgares, el primer eje dicta la base económica del futuro poscapitalista, mientras que el segundo se refiere a la superestructura sociopolítica. Dos de los futuros posibles son socialismos (solo uno de los cuales llamaré realmente con ese nombre), mientras que los otros dos son sabores contrastantes de la barbarie.

Hay cuatro combinaciones lógicas de las dos oposiciones: abundancia de recursos versus escasez e igualitarismo versus jerarquía ■

■ Igualitarismo y abundancia: comunismo

Hay un famoso pasaje en el tercer volumen de *El capital* en el que Marx distingue entre un «reino de la necesidad» y un «reino de la libertad». En el reino de la necesidad, debemos «luchar con la naturaleza para satisfacer [nuestras] necesidades, para mantener y reproducir [nuestra] vida», mediante el trabajo físico en la producción. Este reino de la necesidad, dice Marx, existe «en todas las formaciones sociales y bajo todos los modos de producción posibles», presumiblemente incluyendo el socialismo. Lo que distingue al socialismo, entonces, es que la producción está planificada racionalmente y organizada democráticamente, en lugar de operar según el antojo del capitalista o del mercado. Para Marx, sin embargo, este nivel de sociedad no era el verdadero objetivo de la revolución, sino simplemente una condición previa para «ese desarrollo de las potencias humanas como un fin en sí mismo, el verdadero reino de la libertad, que, sin embargo, solo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad».

En otro pasaje, Marx sugiere que algún día tal vez podamos liberarnos del reino de la necesidad por completo. En la *Crítica del Programa de Gotha* imagina que

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, solo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡de cada cual, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!²

Los críticos de Marx a menudo han usado este pasaje en su contra, retratándolo como una utopía totalmente inverosímil. ¿Qué sociedad posible podría ser tan productiva como para que los humanos estén completamente liberados de tener que realizar algún tipo de trabajo involuntario e insatisfactorio?

**Un posible futuro
post-escasez combina
la tecnología que ahorra
mano de obra con
una alternativa al régimen
energético actual ■**

Sin embargo, la promesa de una automatización generalizada es que podría llevar a cabo tal liberación, o por lo menos aproximarse, si es que encontramos una manera de lidiar con la necesidad de generar energía y asegurar recursos. Pero los desarrollos tecnológicos recientes han tenido lugar no solo en la producción de materias primas, sino también en la generación de la energía necesaria

para operar las fábricas automáticas y las impresoras 3D del futuro. Por lo tanto, un posible futuro post-escasez combina la tecnología que ahorra mano de obra con una alternativa al régimen energético actual, que en última instancia está limitado tanto por la escasez física como por la destructividad ecológica de los combustibles fósiles. Esto está lejos de estar garantizado, pero hay indicadores esperanzadores. El costo de producir y operar paneles solares, por ejemplo, ha estado cayendo dramáticamente durante la década pasada; siguiendo este camino, para 2020 podrían ser más baratos que nuestras actuales fuentes de energía eléctrica³. Si la energía barata y la automatización se combinan con métodos de fabricación o reciclaje eficiente de materias primas, entonces realmente habremos dejado atrás «la economía» como mecanismo social para gestionar escasez. ¿Qué hay más allá de ese horizonte?

2. K. Marx: *Crítica al Programa de Gotha*, Ricardo Aguilera, Madrid, 1968, p. 24.

3. Ramez Naam: «Smaller, Cheaper, Faster: Does Moore's Law Apply to Solar Cells?» en *Scientific American*, 16/3/2011.

No es que todo el trabajo cesaría, en el sentido de que todos simplemente nos quedaríamos sentados en medio de la disipación y la modorra. Como dice Marx, «el trabajo se ha convertido no solo en un medio de vida sino en la primera necesidad vital». Independientemente de cuáles fueran las actividades y proyectos que emprendiéramos, participaríamos en ellos porque los encontraríamos inherentemente satisfactorios, no porque necesitaríamos un salario o debiéramos nuestras horas mensuales a la cooperativa. Esto no es tan inverosímil considerando el grado en que las decisiones sobre el trabajo ya son impulsadas por consideraciones no materiales entre aquellos que tienen el privilegio de optar: millones de personas eligen hacer un posgrado, convertirse en trabajadores sociales o crear pequeñas granjas orgánicas, incluso cuando pueden elegir carreras mucho más lucrativas.

La desaparición del trabajo asalariado puede parecer hoy un sueño lejano. Pero había una vez –antes de que el movimiento obrero se retirara de la demanda de jornadas laborales más cortas y antes de que se estancara y de que se invirtiera la larga tendencia hacia la reducción de las semanas laborales– un mundo en el que la gente realmente se preocupaba por lo que haríamos después de ser liberados del trabajo. En su ensayo «Las posibilidades económicas de nuestros nietos», John Maynard Keynes predijo que en unas pocas generaciones, «el hombre se enfrentará a su problema real, su problema permanente: cómo usar su libertad para evitar preocupaciones económicas apremiantes, cómo ocupar el tiempo libre que la ciencia y el interés compuesto habrán ganado para él, para vivir sabiamente, agradablemente y bien»⁴. Y en una discusión de 1956 publicada hace unos años, Max Horkheimer comienza comentándole como al pasar a Theodor Adorno que «hoy disponemos de suficientes fuerzas productivas; obviamente es posible proveer de bienes al mundo entero, y entonces habría que intentar eliminar el trabajo como forzosidad para el hombre»⁵.

Y Keynes y Adorno vivían en un mundo donde la industria solo parecía posible a escala muy grande, ya fuera en fábricas capitalistas o empresas estatales; esa forma de industria implica jerarquía sin importar la formación social en la que esté inserta. Pero los avances tecnológicos recientes sugieren la posibilidad de volver a una estructura menos centralizada, sin reducir drásticamente el nivel de vida material: la proliferación de impresoras 3D y de pequeños «laboratorios de fabricación» está haciendo cada vez más posible reducir la escala de al menos parte de la manufactura sin sacrificar por completo la productividad.

4. J. M. Keynes: «Economic Possibilities for Our Grandchildren» en *Marxist Internet Archive*, <www.marxist.org>.

5. T. W. Adorno y M. Horkheimer: «¿Hacia un nuevo Manifiesto?» en *New Left Review* N° 65, 2010, p. 38.

Por lo tanto, en la medida en que todavía se requiera algo de trabajo humano en la producción en nuestro futuro comunista imaginado, podría tomar la forma de pequeñas cooperativas en lugar de empresas capitalistas o estatales.

Pero superar económicamente el trabajo asalariado también significa superarlo *socialmente*, y esto implica cambios profundos en nuestras prioridades y nuestra forma de vida. Si queremos imaginar un mundo donde el trabajo ya

**Superar económicamente
 el trabajo asalariado
 también significa
 superarlo *socialmente* ■**

no sea una necesidad, probablemente sea más fructífero recurrir a la ficción antes que a la teoría. De hecho, muchas personas ya están familiarizadas con la utopía de un comunismo post-escasez, porque ha sido representado en una de las obras más

conocidas de nuestra cultura popular: *Star Trek*. La economía y la sociedad de ese programa televisivo se basan en dos elementos técnicos básicos. Uno de ellos es la tecnología del «replicador», que es capaz de materializar cualquier objeto de la nada con solo presionar un botón. El otro es una fuente de energía aparentemente libre (o casi gratuita) descrita de forma difusa, que hace funcionar los replicadores y todo lo demás en la serie televisiva.

El carácter comunista del universo de *Star Trek* a menudo se oscurece porque las películas y series de la saga se centran en la jerarquía militar de la Flota Estelar, que explora la galaxia y entra en conflicto con razas alienígenas. Pero incluso esta parece ser en gran medida una jerarquía elegida voluntariamente, que atrae a quienes buscan una vida de aventura y exploración; en la medida en que vislumbramos destellos de vida civil, pareciera que la jerarquía o la compulsión no la perturban. Y cuando la serie se desvía de la utopía comunista, es porque sus guionistas introducen la amenaza externa de razas alienígenas hostiles o recursos escasos para producir suficiente tensión dramática.

Sin embargo, no es necesario conjurar naves espaciales y extraterrestres para imaginar las tribulaciones de un futuro comunista. La novela de Cory Doctorow *Tocando fondo en el reino mágico* (2003)⁶ imagina un mundo post-escasez que se desarrolla en una extrapolación reconocible de los Estados Unidos actuales. Al igual que en *Star Trek*, la escasez material ha sido superada en este mundo. Pero Doctorow comprende que, en las sociedades humanas, ciertos bienes inmateriales siempre serán inherentemente escasos: reputación, respeto, estima entre los pares. Por lo tanto, el libro gira en torno de los intentos de varios personajes de acumular «*whuffie*», una especie de puntaje extra virtual

6. C. Doctorow: *Tocando fondo*, AJEC, Granada, 2005.

que representa la estima que alguien ha acumulado de los demás. El *whuffie*, a su vez, se utiliza para determinar quién tiene la autoridad en cualquier empresa colectiva voluntaria; en el caso de la novela, para manejar Disneylandia.

El valor del libro de Doctorow, en contraste con *Star Trek*, es que plantea un mundo post-escasez, que tiene sus propias jerarquías y conflictos, en lugar de uno en el que todos viven en perfecta armonía y la política se detiene. La reputación, como sucede con el capital, puede acumularse de manera desigual y autoperpetuarse, pues aquellos que ya son populares obtienen la capacidad de hacer cosas que les deparan más atención y los hacen aún más populares. Estas dinámicas son fácilmente observables hoy en día, ya que los blogs y otras redes sociales producen «guardianes» populares capaces de determinar quién recibe atención y quién no, de una manera que no depende completamente de quién tiene dinero para gastar. Organizar la sociedad de acuerdo con quién tiene más «me gusta» en Facebook acarrea ciertos inconvenientes, por decir lo menos, incluso cuando se extrae esto de su envoltura capitalista.

Pero si no es una visión de una sociedad perfecta, esta versión del comunismo es al menos un mundo en el que el conflicto ya no se basa en la oposición entre los trabajadores asalariados y los capitalistas, o en las luchas por recursos escasos. Es un mundo en el que no todo se reduce a dinero. Una sociedad comunista seguramente tendría jerarquías de estatus, como las tienen todas las sociedades humanas y también el capitalismo. Pero en el capitalismo todas las jerarquías de estatus tienden a estar alineadas, aunque de manera imperfecta, con una jerarquía de estatus principal: la acumulación de capital y dinero. El ideal de una sociedad post-escasez es que varios tipos de valoración sean independientes, de manera que la valoración en la que uno es considerado como músico, por ejemplo sea independiente de la consideración que se obtiene como activista político, y no se pueda usar un tipo de estatus para comprar otro. En cierto sentido, entonces, es inapropiado referirse a esto como una configuración «igualitaria», ya que no sería un mundo sin jerarquías sino uno de *muchas* jerarquías, ninguna de las cuales es superior a las demás.

■ Jerarquía y abundancia: rentismo

Dadas las premisas técnicas de una automatización completa y energía libre, la utopía que ofrece *Star Trek* de un comunismo puro se convierte en una posibilidad, pero difícilmente en una fatalidad. Después de todo, la elite burguesa de nuestros días no solo disfruta de un acceso privilegiado a bienes materiales escasos; también disfruta de un elevado estatus y de poder social sobre las masas trabajadoras, lo cual no debe descartarse como una fuente de

motivación capitalista. En definitiva, nadie puede gastar 1.000 millones de dólares en sí mismo; sin embargo, hay administradores de fondos de cobertura que ganan eso en un solo año y luego regresan por más. Para esas personas, el dinero es una fuente de poder sobre los demás, una marca de estatus y una forma de mantener el puntaje, no muy diferente del *whuffie* de Doctorow, excepto que es una forma de estatus que depende de la privación material de los demás. Por lo tanto, es de esperar que incluso si el trabajo se volviera superfluo en la producción, las clases dominantes se esforzarían por preservar un sistema basado en el dinero, las ganancias y el poder de clase.

La forma embrionaria del poder de clase en una economía post-escasez se puede encontrar en nuestros sistemas legales de propiedad intelectual. Si bien a los defensores contemporáneos de la propiedad intelectual les gusta hablar de ella como si fuera perfectamente análoga a otros tipos de propiedad, en realidad se basa en un principio bastante diferente. Como observan los economistas Michele Boldrin y David K. Levine, los derechos de propiedad intelectual van más allá de la concepción tradicional de la propiedad. No se limitan a garantizar «tu derecho a controlar la copia de tu idea», en la forma en que protegen mi derecho a controlar mis zapatos o mi casa. Por el contrario, les dan a los titulares de derechos la capacidad de decirles a otros cómo usar copias de una idea que «poseen». Como dicen Boldrin y Levine, «este no es un derecho otorgado ordinaria o automáticamente a los dueños de otros tipos de propiedad. Si produzco una taza de café, tengo el derecho de elegir si te la venderé o no, o si la beberé yo mismo. Pero mi derecho de propiedad no es un derecho automático tanto a venderte la taza de café como a decirte cómo beberla»⁷.

La mutación de la forma de propiedad, de real a intelectual, cataliza la transformación de la sociedad en algo que no es reconocible como *capitalismo*, pero que, sin embargo, es tan desigual como este. El capitalismo, en su raíz, no se define por la presencia de capitalistas, sino por la existencia de *capital*, que a su vez es inseparable del proceso de producción de mercancías mediante el trabajo asalariado, D-M-D. Si desapareciera el trabajo asalariado, la clase dominante podría continuar acumulando dinero solo si retuviera la capacidad de apropiarse de un flujo de renta, lo cual surge de su control de la propiedad intelectual. Así surgiría una sociedad más *rentista* que capitalista.

Supongamos, por ejemplo, que toda la producción se realiza mediante el replicador de *Star Trek*. Para ganar dinero vendiendo artículos replicados, se debe evitar

7. M. Boldrin y D. K. Levine: «Property Rights and Intellectual Monopoly» en dklevine.com, s./f., <www.dklevine.com/general/intellectual/coffee.htm>.

que las personas hagan lo que quieran sin pagar por ello, y esta es la función de la propiedad intelectual. El replicador solo puede obtenerse de una empresa que otorga el derecho de usar uno, ya que cualquiera que intente entregar un replicador o hacer uno con el propio replicador de la empresa estaría violando los términos de su licencia. Es más, cada vez que se hace algo con el replicador, se debe pagar un canon de licencia a quien posea los derechos de esa cosa en particular. En este mundo, si el capitán de *Star Trek*, Jean-Luc Picard, quisiera replicar su amado té Earl Gray caliente, tendría que pagarle a la empresa que tiene los derechos de autor del patrón replicador para el té Earl Grey caliente.

Esto resuelve el problema de cómo mantener una empresa con fines de lucro, al menos en apariencia. Cualquiera que intente satisfacer sus necesidades desde su replicador sin pagar a los cárteles de derechos de autor quedaría fuera de la ley, como quienes en la actualidad comparten archivos *online*. A pesar de lo absurdo de esto, este acuerdo probablemente tendría defensores entre algunos críticos contemporáneos de la cultura de intercambio en internet; *Contra el rebaño digital*, de Jaron Lanier, por ejemplo, llama explícitamente a imponer la «escasez artificial» en el contenido digital para restaurar su valor⁸. Las consecuencias de tales argumentos ya son evidentes en las demandas de la industria discográfica contra los desafortunados descargadores de archivos MP3 y en la continua intensificación del estado de vigilancia con el pretexto de combatir la piratería. La extensión de este régimen a la microfabricación de objetos físicos solo empeorará el problema. Una vez más, la ciencia ficción es esclarecedora; en este caso, el trabajo de Charles Stross, *Accelerando*⁹, nos muestra un futuro en el que los infractores de derechos de autor son perseguidos por asesinos a sueldo, mientras que *Halting State* [Estado de Halting y también Estado de detención]¹⁰ representa a *fabbers* (fabricantes digitales) clandestinos que transgreden la ley con sus impresoras 3D.

Pero una economía basada en la escasez artificial no solo es irracional, sino que también es disfuncional. Si todos se ven obligados constantemente a pagar dinero en cánones de licencia, entonces necesitan alguna forma de ganar dinero, y esto genera un nuevo problema. El dilema fundamental del rentismo es el problema de la demanda efectiva: es decir, cómo garantizar que las personas puedan ganar suficiente dinero para poder pagar

Una economía basada en la escasez artificial no solo es irracional, sino que también es disfuncional ■

8. J. Lanier: *Contra el rebaño digital. Un manifiesto*, Debate, Barcelona, 2011.

9. Bibliópolis, Madrid, 2011.

10. Ace Book, Nueva York, 2014.

los cánones de licencia de los que depende el beneficio privado. Por supuesto, esto no es tan diferente del problema que enfrentó el capitalismo industrial, pero se vuelve más grave a medida que el trabajo humano es progresivamente expulsado del sistema y los seres humanos se vuelven superfluos como factores de producción, aunque sigan siendo necesarios como consumidores. Entonces, ¿qué tipo de trabajos seguirían existiendo en esta economía?

Todavía se necesitaría de algunas personas para inventar cosas nuevas que se replicaran, por lo que quedará un lugar para una pequeña «clase creativa» de diseñadores y artistas. Y a medida que se acumulan sus creaciones, la cantidad de cosas que se pueden replicar pronto superará con creces el tiempo y el dinero disponibles para disfrutarlas. La mayor amenaza para las ganancias de una empresa determinada no será el costo de la mano de obra o las materias primas –aunque fueran mínimas o inexistentes–, sino la posibilidad de

**Junto a los especialistas
 en marketing,
 también habrá un
 ejército de abogados ■**

que las licencias que poseen pierdan popularidad frente a las de los competidores. El marketing y la publicidad, entonces, continuarán empleando a un número significativo de personas. Junto a los especialistas en marketing, también habrá un ejército de abogados, ya que lo que hoy es el litigio por infracciones de patentes y derechos de autor aumentará y tenderá a abarcar todos los aspectos de la actividad económica. Y finalmente, como en cualquier sociedad jerárquica, debe haber un aparato de represión para evitar que los pobres e indefensos tomen su parte de los ricos y poderosos. Hacer cumplir una ley de propiedad intelectual draconiana requerirá grandes batallones de lo que Samuel Bowles y Arjun Jayadev llaman «trabajo de guardia»: «Los esfuerzos de los supervisores, guardias y personal militar dirigidos no hacia la producción, sino hacia la ejecución de demandas derivadas de intercambios y la búsqueda o prevención de transferencias unilaterales de propiedad»¹¹.

Mantener el pleno empleo en una economía rentista será una lucha constante. Es poco probable que las cuatro áreas que acabamos de describir puedan reemplazar completamente todos los trabajos perdidos por la automatización. Además, estos trabajos están sujetos a innovaciones que ahorran mano de obra. El marketing se puede hacer con minería de datos y algoritmos; gran parte de las tareas rutinarias de la práctica legal pueden ser reemplazadas por *software*; el trabajo de vigilancia puede realizarse mediante drones en

11. A. Jayadev y S. Bowles: «Guard Labor» en *Journal of Development Economics* vol. 79 N^o 2, 2006.

lugar de policía humana. Incluso parte del trabajo de la invención de productos podría algún día ser encargado a computadoras que posean cierta rudimentaria inteligencia artificial creativa.

Y si la automatización falla, la elite rentista puede colonizar nuestro tiempo libre para extraer mano de obra gratuita. Facebook ya confía en sus usuarios para crear contenido gratis, y la reciente moda de la «gamificación» sugiere que las corporaciones están muy interesadas en encontrar formas de convertir el trabajo de sus empleados en actividades que las personas encuentren placenteras, para que, de este modo, las lleven a cabo de forma gratuita en su propio tiempo. El investigador informático Luis von Ahn, por ejemplo, se ha especializado en el desarrollo de «juegos con un propósito» (*games with a purpose*), aplicaciones que se presentan a los usuarios como entretenimientos divertidos al tiempo que realizan una tarea computacional útil. Uno de los juegos de Von Ahn pedía a los usuarios que identificaran objetos en una serie de fotos, y los datos se volvían a introducir en una base que se utilizó para buscar imágenes. Esta línea de investigación evoca el mundo de la novela *El juego de Ender*, de Orson Scott Card¹², en la que los niños pelean remotamente una guerra interestelar a través de lo que creen que son videojuegos.

Todo esto significa que la sociedad del rentismo probablemente estaría sujeta a una tendencia persistente hacia el subempleo, que la clase dominante debería contrarrestar de alguna manera para mantener el sistema unido. Esto implica hacer realidad una visión que el difunto André Gorz, basado en Marx, tenía de la sociedad postindustrial: «la distribución de los medios de pago debe corresponder al volumen de riqueza socialmente producida y no al volumen de trabajo realizado». Esto podría implicar gravar las ganancias de las empresas rentables y redistribuir el dinero entre los consumidores, posiblemente como un ingreso garantizado sin condiciones y quizás a cambio de realizar algún tipo de trabajo insignificante. Pero incluso si la redistribución es deseable desde el punto de vista de la clase como un todo, surge un problema de acción colectiva; cualquier empresa individual o persona rica se sentirá tentada a aprovecharse de los otros y, por lo tanto, se resistirá a los esfuerzos por imponer un impuesto redistributivo. El gobierno también podría simplemente imprimir dinero para dar a la clase trabajadora, pero la inflación resultante sería una forma indirecta de redistribución y también sería resistida. Finalmente, existe la opción de financiar el consumo a través del endeudamiento de los consumidores, pero es probable que los lectores de principios del siglo XXI no necesiten recordar las limitaciones inherentes a esa solución.

12. Ediciones B, Barcelona, 1987.

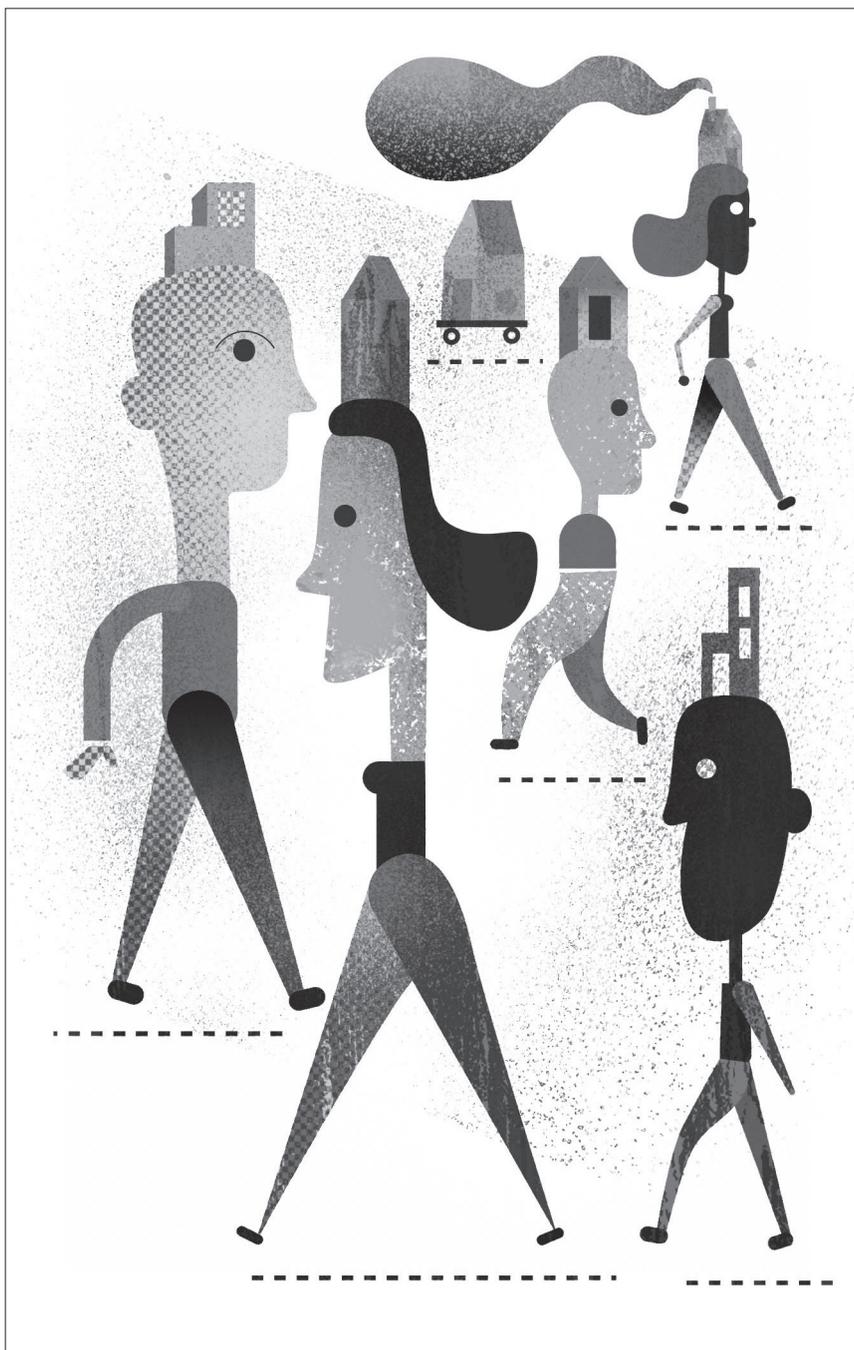
Frente a todos estos problemas, uno podría preguntarse por qué la clase rentista se molestaría en tratar de extraer ganancias de las personas, ya que de todos modos podrían replicar lo que quisieran. ¿Qué impide que la sociedad simplemente se disuelva en el escenario comunista de la sección anterior? Es posible que nadie tenga suficientes licencias para satisfacer *todas* sus necesidades, por lo que todos necesitarán más ingresos para pagar sus propios costos de licencia. Es posible tener el patrón replicador para una manzana, pero solo poder hacer manzanas no es suficiente para sobrevivir. En esta lectura, a la clase rentista pertenecen solo aquellos que poseen suficientes licencias para cubrir todos sus cánones de licencia.

O tal vez, como se señaló al principio, la clase dominante protegería su posición privilegiada para proteger a su vez el poder que tiene sobre los demás, otorgado a los que están en la cima de una sociedad dividida en clases. Esto sugiere otra solución al problema de subempleo del rentismo: la contratación de personas para realizar servicios personales podría convertirse en una marca de estatus, incluso si la automatización la hiciera estrictamente innecesaria. El tan anunciado auge de la economía de servicios evolucionaría hasta convertirse en una versión futurista de la Inglaterra del siglo XIX o partes de la India actual, donde la elite puede darse el lujo de contratar a un gran número de servidores.

Pero esta sociedad solo puede persistir mientras una mayoría acepte la legitimidad de su jerarquía de gobierno. Quizás el poder de la ideología sería lo suficientemente fuerte como para inducir a la gente a aceptar el estado de cosas descrito aquí. O tal vez la gente comenzaría a preguntarse por qué el patrimonio del conocimiento y la cultura está encerrado en leyes restrictivas, cuando, para usar un eslogan recientemente popular, «otro mundo es posible» más allá del régimen de escasez artificial.

■ Igualitarismo y escasez: socialismo

Hemos visto que la combinación de producción automatizada y recursos abundantes nos da o bien la utopía pura del comunismo, o bien la distopía absurda del rentismo; pero ¿y si la energía y los recursos siguen siendo escasos? En ese caso, llegamos a un mundo caracterizado simultáneamente por la abundancia y la escasez, en el que la liberación de la producción se desarrolla junto con una planificación y gestión intensificadas de los insumos para esa producción. La necesidad de controlar la mano de obra desaparece, pero la necesidad de gestionar la escasez continúa.



Debe entenderse que la escasez de insumos físicos para la producción abarca mucho más que materias primas específicas como el petróleo o el mineral de hierro: el efecto maligno del capitalismo en el medio ambiente amenaza con causar daños permanentes a los climas y ecosistemas de los que depende gran parte de nuestra economía actual. El cambio climático ya ha comenzado a causar estragos en el sistema alimentario mundial, y las generaciones futuras posiblemente vean en la variedad de alimentos disponibles hoy en día una edad de oro insostenible. (Las generaciones anteriores de escritores de ciencia ficción a veces imaginaban que un día elegiríamos consumir toda nuestra nutrición en forma de una píldora sin sabor; y lo podemos hacer, si fuera necesario). Y bajo las proyecciones más severas, muchas áreas que

**Muchas áreas que
ahora están densamente
pobladas pueden
volverse inhabitables,
lo que impondría costos
severos de relocalización
y reconstrucción ■**

ahora están densamente pobladas pueden volverse inhabitables, lo que impondría costos severos de relocalización y reconstrucción a nuestros descendientes.

Nuestro tercer futuro, entonces, es uno en el que nadie necesita llevar a cabo trabajo, y sin embargo las personas no son libres de consumir tanto como quisieran. Se requiere algún tipo de gobierno y el comunismo puro está excluido como una posibilidad; en su lugar, lo que obtenemos es una versión del socialismo y alguna forma de planificación económica. Sin embargo, en contraste con los planes del siglo xx, los del futuro con recursos limitados se relacionan principalmente con la gestión del *consumo*, en lugar de la producción. Es decir, todavía pensamos en el replicador; la tarea es administrar los insumos que lo alimentan.

Esto puede parecer bastante poco prometedor. El consumo, después de todo, era precisamente el área en la que la planificación al estilo soviético era más deficiente. Una sociedad que puede armarse para la guerra contra los nazis, pero que luego está sujeta a una escasez interminable y donde la gente tiene que hacer fila para recibir alimentos no es algo muy inspirador. Pero la verdadera lección de la Unión Soviética y sus imitadores es que aún no había llegado la hora de la planificación. Y cuando llegó, la esclerosis burocrática y las deficiencias políticas del sistema comunista resultaron incapaces de acomodarse a ella. En las décadas de 1950 y 1960, los economistas soviéticos intentaron heroicamente reconstruir su economía para hacerla más viable: una de las figuras más destacadas en este esfuerzo fue el ganador del Premio Nobel Leonid Kantoróvich, cuya historia se cuenta en forma de ficción en el

libro de Francis Spufford, *Abundancia roja*¹³. El esfuerzo no dio resultado, no porque la planificación fuera imposible en principio, sino porque era técnica y políticamente imposible en la URSS de aquella época. Técnicamente, porque todavía no se disponía de suficiente poder computacional, y políticamente porque la elite burocrática soviética no estaba dispuesta a desprenderse del poder y los privilegios logrados bajo el sistema existente.

Pero los esfuerzos de Kantoróvich y de los teóricos contemporáneos de la planificación, como Paul Cockshott y Allin Cottrell, sugieren que es posible alguna forma de planificación eficiente y democrática¹⁴. Y que esta será necesaria en un mundo de recursos escasos: si bien la producción capitalista privada ha tenido mucho éxito en incentivar la innovación tecnológica que ahorra mano de obra, ha demostrado ser desastrosa para proteger el medio ambiente o racionar recursos escasos. Incluso en un mundo poscapitalista y poslaboral, se necesita algún tipo de coordinación para garantizar que los individuos no traten el planeta de una manera que, en conjunto, sea insostenible. Lo que se necesita, como dijo Michael Löwy, es algún tipo de «planificación democrática global» que se base en un debate pluralista y democrático en lugar del gobierno de los burócratas¹⁵.

Sin embargo, debe hacerse una distinción entre la planificación democrática y una economía completamente no mercantil. Una economía socialista podría emplear una planificación racional sin dejar de ofrecer algún tipo de intercambio de mercado, además de dinero y precios. Esto, de hecho, fue una de las ideas de Kantoróvich; en lugar de eliminar las señales de precios, quería convertir los precios en mecanismos para transformar los objetivos de producción planificada en realidades económicas. Los intentos actuales de poner un precio a las emisiones de carbono a través de esquemas de emisiones negociables con fijación de límites máximos apuntan en esta dirección: si bien utilizan el mercado como mecanismo de coordinación, también son una forma de planificación, ya que el paso clave es la decisión no mercantil sobre qué nivel de emisiones de carbono es aceptable. Este enfoque podría verse bastante diferente de lo que es hoy, si se generaliza y se implementa sin relaciones de propiedad capitalistas y desigualdades económicas.

Supongamos que todos recibieran un salario no como contraprestación por el trabajo sino como un derecho humano. El salario no compraría los productos

13. Turner, Madrid, 2011.

14. P. Cockshott y A. Cottrell: *Toward a New Socialism*, Spokesman Books, Nottingham, 1993.

15. M. Löwy: «Eco-Socialism and Democratic Planning» en *Socialist Register* vol. 43, 2007.

del trabajo de otros, sino más bien el derecho a usar una cierta cantidad de energía y recursos cuando uno use los replicadores. Los mercados podrían desarrollarse en la medida en que las personas eligieran cambiar un tipo de permiso de consumo por otro, pero esto sería lo que el sociólogo Erik Olin Wright llama «capitalismo entre adultos que consienten», en lugar de la participación involuntaria en el trabajo asalariado impulsada por la amenaza del hambre.

Dada la necesidad de determinar y alcanzar niveles estables de consumo –y así, establecer precios–, el Estado no puede desvanecerse, como lo hace en el escenario comunista. Y donde hay escasez, seguramente habrá conflictos políticos, incluso cuando estos ya no sean conflictos de *clases*. Conflictos entre regiones, entre generaciones, entre aquellos que están más preocupados por el cuidado a largo plazo del medio ambiente y aquellos que prefieren más consumo material a corto plazo: pues bien, ninguno de estos será fácil de resolver. Pero al menos habremos llegado al otro lado del capitalismo como sociedad democrática, y más o menos enteros.

■ Jerarquía y escasez: exterminismo

Pero si no llegamos como iguales y los límites ambientales continúan presionándonos, nos enfrentamos al cuarto y más inquietante de nuestros futuros posibles. En cierto modo, se parece al comunismo con el que comenzamos, pero es un comunismo para unos pocos. Una verdad paradójica sobre esa elite global que hemos aprendido a llamar el «1%» es que, si bien se define por su control de una gran parte de la riqueza monetaria del mundo, es al mismo tiempo el fragmento de humanidad cuya vida cotidiana está *menos* dominada por el dinero. Como ha escrito Charles Stross, los más ricos habitan una existencia en la que la mayoría de los bienes mundanos son, en efecto, gratuitos¹⁶. Es decir, su riqueza es tan grande en relación con el costo de los alimentos, la vivienda, los viajes y otras comodidades, que rara vez tienen que considerar el costo de algo. Pueden tener lo que quieran.

Es decir que para los muy ricos, el mundo ya es algo así como el comunismo descrito anteriormente. La diferencia, por supuesto, es que su condición post-escasez es posible no solo por las máquinas sino por el trabajo de la clase trabajadora global. Pero una visión optimista de los procesos futuros –el futuro que he descrito como comunismo– es que eventualmente llegaremos a

16. C. Stross: «A Cultural Thought Experiment» en *Charlie's Diary*, <www.antipope.org/charlie/blog-static/2011/10/a-cultural-experiment.html>, 22/10/2011.

un estado en el que todos seamos, en cierto sentido, el 1%. Como dice la famosa frase de William Gibson: «El futuro ya está aquí; simplemente está distribuido de manera desigual».

Pero ¿qué pasa si los recursos y la energía son demasiado escasos para permitir que todos disfruten del nivel de vida material de los ricos de hoy? ¿Qué sucede si llegamos a un futuro que ya no requiere la mano de obra del proletariado de masas en la producción, pero que no puede proporcionar a todos un nivel de consumo arbitrariamente alto? Si llegamos a ese mundo como una sociedad igualitaria, la respuesta es el régimen socialista de conservación compartida descrito en la sección anterior. Pero si, en cambio, seguimos siendo una sociedad polarizada entre una elite privilegiada y una masa oprimida, entonces la trayectoria más plausible conduce a algo mucho más oscuro; lo llamaré con el término que E.P. Thompson usó para describir una distopía diferente, durante el pico de la Guerra Fría: *exterminismo*.

¿Qué pasa si los recursos son demasiado escasos para permitir que todos disfruten del nivel de vida material de los ricos de hoy? ■

El gran peligro que representa la automatización de la producción en el contexto de un mundo con jerarquía y recursos escasos es que hace que la gran masa de personas sea superflua desde el punto de vista de la elite gobernante. Esto contrasta con el capitalismo, donde el antagonismo entre capital y trabajo se caracterizó tanto por un choque de intereses como por una relación de dependencia mutua: los trabajadores dependen de los capitalistas siempre que no controlen los medios de producción ellos mismos, mientras que los capitalistas necesitan trabajadores para operar sus fábricas y tiendas. Es como lo decía la letra del himno «Solidaridad para siempre»: «Se han llevado innumerables millones que ganaron sin haber trabajado nunca / pero sin nuestro cerebro y músculo no puede girar ni una sola rueda». Con el surgimiento de los robots, el segundo verso deja de tener vigencia.

La existencia de una multitud empobrecida y económicamente superflua plantea un gran peligro para la clase dominante, que naturalmente temerá la expropiación inminente; ante esta amenaza, se presentan varios cursos de acción. Las masas pueden ser compradas con cierto grado de redistribución de recursos, por ejemplo si los ricos comparten su riqueza en forma de programas de bienestar social, al menos si las limitaciones de recursos no son demasiado estrechas. Pero además de reintroducir potencialmente la escasez

en la vida de los ricos, es probable que esta solución conduzca a una cantidad cada vez mayor de demandas por parte de las masas y que haga crecer así, una vez más, el fantasma de la expropiación. Esto es esencialmente lo que sucedió en el punto culminante del Estado de Bienestar, cuando los patrones comenzaron a temer que tanto las ganancias como el control sobre el lugar de trabajo se les escaparan de las manos.

Si comprar a las muchedumbres enojadas no es una estrategia sostenible, otra opción es simplemente huir y esconderse de ellas. Esta es la trayectoria de lo que el sociólogo Bryan Turner llama «sociedad de enclave»¹⁷: un orden en el que «los gobiernos y otras organizaciones buscan regular los espacios y, donde es necesario, inmovilizar los flujos de personas, bienes y servicios» a través del «cierre, barreras burocráticas, exclusiones legales y registros». Comunidades cerradas, islas privadas, guetos, prisiones, paranoia del terrorismo, cuarentenas biológicas; juntos, estos equivalen a un gulag global invertido, donde los ricos viven en pequeñas islas de riqueza esparcidas alrededor de un océano de miseria. En *Tropic of Chaos* [Trópico de Caos]¹⁸, Christian Parenti argumenta que ya estamos construyendo este nuevo orden, pues el cambio climático provoca lo que él llama la «convergencia catastrófica» de disrupción ecológica, desigualdad económica y fracaso del Estado. El legado del colonialismo y el neoliberalismo es que los países ricos, junto con las elites de los más pobres, han facilitado la desintegración en la violencia anárquica, ya que varias facciones tribales y políticas luchan por la decreciente bonanza de los ecosistemas dañados. Frente a esta sombría realidad, muchos de los ricos –que, en términos globales, también incluyen a muchos trabajadores de los países ricos– se han resignado a encerrarse en sus fortalezas, para ser protegidos por drones no tripulados y contratistas militares privados. El trabajo de guardia que encontrábamos en la sociedad rentista reaparece en una forma aún más malévola, ya que unos pocos afortunados son empleados como ejecutantes y protectores de los ricos.

Pero esto también es un equilibrio inestable, por la misma razón básica que lo es comprar a las masas. Mientras existan hordas caídas en la miseria, existe el peligro de que algún día sea imposible mantenerlas a raya. Una vez que el trabajo de las masas se haya vuelto superfluo, acechará una solución final: la guerra genocida de los ricos contra los pobres. Muchos han calificado el

17. B. Turner: «The Enclave Society: Towards a Sociology of Immobility» en *European Journal of Social Theory* vol. 10 Nº 2, 2007.

18. Nation Books, Nueva York, 2011.

film protagonizado por Justin Timberlake, *El precio del mañana* (Andrew Niccol, 2011), de película marxista¹⁹, pero es más precisamente una parábola del camino hacia el exterminismo. En la película, una pequeña clase dominante vive eternamente (esto es literal) en sus enclaves cerrados gracias a la tecnología genética, mientras que todos los demás están programados para morir a los 25 años, a menos que puedan mendigar, pedir prestado o robar más tiempo. Lo único que salva a los trabajadores es que los ricos aún necesitan algo de su trabajo; cuando esa necesidad deje de existir, presumiblemente también la clase trabajadora dejará de existir.

De ahí surge el exterminismo como descripción de este tipo de sociedad. Este telos genocida puede parecer un extravagante nivel de barbarie propio de villano de cómic; tal vez no sea razonable pensar que un mundo marcado por los holocaustos del siglo XX podría volver a hundirse en tal depravación. Por otra parte, EEUU ya es un país donde ha habido un precandidato serio a la Presidencia que gozaba ejecutando a inocentes, mientras que un comandante en jefe puede ordenar a la ligera el asesinato de ciudadanos estadounidenses sin siquiera atisbos de debido proceso y ante el aplauso generalizado de los liberales²⁰.



Estas cuatro visiones son tipos abstractos ideales, esencias platónicas de una sociedad. Omiten muchos de los detalles desordenados de la historia e ignoran la realidad de que escasez/abundancia e igualdad/jerarquía no son simples dicotomías, sino más bien escalas con muchos posibles puntos intermedios. Pero mi inspiración, al bosquejar estos retratos simplificados, fue el modelo de una sociedad puramente capitalista que Marx desarrolló en *El capital*: un ideal que nunca puede reflejarse perfectamente en los complejos conjuntos de la historia económica real, pero que ilumina elementos únicos y fundamentales de un particular orden social. Los socialismos y las barbaries descriptos aquí deberían considerarse como caminos que la humanidad podría tomar, incluso aunque sean destinos que nunca alcanzaremos. Con cierto conocimiento de lo que se encuentra al final de cada camino, quizás podamos evitar avanzar en la dirección equivocada. ☐

19. Stuart Klawns: «Times Squared» en *The Nation*, 9/11/2011.

20. Se refiere al entonces gobernador de Texas y precandidato presidencial republicano Mick Perry, quien bajo su mandato firmó 200 ejecuciones, una cifra récord que incluía a inocentes, enfermos mentales y menores de edad al cometer el delito, según denunció Amnistía Internacional; y la segunda referencia es al ataque con dron decidido por Barack Obama que causó la muerte del ciudadano estadounidense-yemení Anwar al-Awlaki, presuntamente vinculado a la organización terrorista Al Qaeda [N. del E.].

Explorar el futuro

*Transformaciones
espacio-temporales
de los relatos utópicos*

A partir de la publicación, en 1771, de *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*, de Louis-Sébastien Mercier, el género utópico atravesaría cambios profundos. Por tratarse del primer relato utópico en ubicar su sociedad ideal en un tiempo futuro y no en un «lugar-otro», la obra constituye un punto de inflexión en el desarrollo del modelo inaugurado por Tomás Moro en 1516. La primacía de la variable temporal por sobre la espacial se explica a partir de dos procesos: la clausura del proceso europeo de expansión ultramarina y el advenimiento de una nueva forma de comprender la Historia.

CAROLINA MARTÍNEZ

¡Caramba!, me dije a mí mismo, resulta que me hice muy viejo sin darme cuenta: ¡que dormí 672 años!

Louis-Sébastien Mercier, *El año 2440*¹

■ **El año 2440: un ejercicio de extrañamiento de nuevo tipo**

En 1771 se publicó por primera vez y con un falso pie de imprenta *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*, del escritor francés Louis-Sébastien Mercier². La obra invitaba al lector a un viaje en el tiempo, pues tras un sueño

Carolina Martínez: es doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la Universidad de París 7 Diderot. Como investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), actualmente estudia la producción de relatos de viaje e imágenes cartográficas en la Modernidad temprana europea.

Palabras claves: futuro, progreso, utopía, Louis-Sébastien Mercier, Tomás Moro.

1. Traducción de la autora.

2. L.-S. Mercier: *L'an deux mille quatre cent quarante. Rêve s'il en fût jamais*, s./e., Londres, 1772. [Hay edición en español: *El año 2440. Un sueño como no ha habido otro*, Akal, Madrid, 2016]. El libro, que salió a la luz tres años antes de la muerte de Luis xv, se publicó en octavo y contó con un total de 416 páginas y 44 capítulos. De todos ellos se destacan el capítulo xxxix sobre la gente de letras, el capítulo xxxvi sobre la forma de gobierno y el capítulo xxxviii, sobre las mujeres. En relación con su fecha y lugar original de publicación, según han sostenido algunos estudiosos del caso, la obra presentó un falso pie de imprenta en Londres pero se editó en Holanda. Ver A. B. E.: «Revisiting Mercier's *L'An 2440*» en *Science Fiction Studies* vol. 30 Nº 1, 2003, p. 130.

de casi 700 años, el propio Mercier despertaba en una París perfecta y futura cuyas costumbres contrastaban en su totalidad con las de la capital francesa de fines del siglo XVIII. En efecto, tras deplorar los vicios de esta última en una conversación que Mercier mantiene con un anciano inglés, el joven protagonista se duerme para despertar, poco después, en una ciudad completamente transformada. Convertido en un anciano con dificultades para caminar, Mercier descubre que las calles son anchas, lo que facilita la circulación, y que los hombres y las mujeres que las transitan están cómodamente vestidos. Entre los muchos cambios advertidos por el protagonista, en la París del año 2440 la prostitución ha desaparecido, la ciudad está limpia y parece salubre y, más importante aún, el pueblo ya no se encuentra bajo la sujeción de un monarca despótico, sino de un soberano que gobierna según las leyes establecidas³.

El «viejo» Mercier deambula por la ciudad futura mientras dialoga con un ciudadano de 2440 que, al igual que la figura del sabio anciano en relatos utópicos anteriores, permite poner en evidencia el atraso de la París dieciochesca en relación con las bondades que la capital ha alcanzado en ese presente perfecto⁴. Cambia sus ajustadas ropas para vestirse según la costumbre, «simple y modesta»⁵, y observa que los edificios públicos han sido resignificados en sus funciones para servir al pueblo, siendo prioritarias las necesidades de los enfermos y mendigos.

En la utopía de Mercier, toda publicación es presentada a los lectores sin censura previa y los ciudadanos son escritores. También ha habido modificaciones sustantivas en las universidades, las academias, el ejercicio de la justicia, los impuestos y el comercio. Tras un largo periplo por la ciudad, hacia el final del día el protagonista acompaña a su guía a la casa de un amigo, ocasión que Mercier aprovecha para describir la vida doméstica de los parisinos de 2440. Allí, el viejo Mercier se entera de que el monarca no reside más en Versalles sino en el centro de París, donde se encuentra bajo el escrutinio de todos los ciudadanos. Deseoso de ver el palacio, llega a él en el último capítulo. Al caminar sobre sus ruinas encuentra a un anciano sentado sobre el capitel de una columna y descubre que se trata de Luis XIV, quien se lamenta de su propia creación. De forma un tanto abrupta, en ese preciso instante una culebra muerde su cuello y el protagonista despierta.

3. En el capítulo xxxvi, Mercier explica por qué en la Francia del siglo xxv ha desaparecido el despotismo. El soberano se rige ahora por las leyes y la sociedad se funda sobre el derecho natural. Según el protagonista aprende en su viaje al futuro, en la Francia de 2440 han desaparecido los privilegios, la venalidad de los cargos, los impuestos injustos y las trabas a la libertad de comercio.

4. L.-S. Mercier: ob. cit., p. 17.

5. *Ibíd.*, p. 28.

La toma de distancia respecto de la sociedad presente y la presentación de una «sociedad-otra» cuyas costumbres y leyes son opuestas y mejores a las de la primera no eran en sí mismas una novedad. Un ejercicio de extrañamiento de similares características había sido propuesto por Tomás Moro con la publicación de *Utopía* en 1516. En aquella obra, a través del viajero Rafael Hitlodeo, el humanista inglés había descripto la vida de una sociedad ideal situada en una isla imaginaria tan remota como las muchas por entonces descubiertas. En la isla de Utopía, ubicada en las antípodas de la Inglaterra de su tiempo, se promovía la igualdad de bienes, la justicia y la distribución equitativa del trabajo, prácticas diametralmente opuestas a las costumbres y los valores ingleses del siglo XVI. El paradigma o modelo moreano se consolidaría en los siglos siguientes hasta convertirse en un dispositivo para la crítica social que, amparado en la presentación de un relato verosímil, escapó al escrutinio de los censores⁶.

En uno de los estudios más completos sobre la utopía en el período clásico, Alexandre Cioranescu definió el género como «la descripción literaria individualizada de una sociedad imaginaria, organizada sobre bases que implican una crítica subyacente de la sociedad real»⁷. De tomarse en cuenta esta definición, la obra de Mercier debería contarse entonces entre las muchas expresiones literarias del género inaugurado con el opúsculo de Moro. Para los estudiosos del caso, sin embargo, *El año 2440* constituyó un punto de inflexión dentro del paradigma literario o género utópico⁸. En efecto, según ha señalado Raymond Trousson, más allá de que a fines del siglo XVIII en Inglaterra y Francia se describieran sociedades imaginarias en donde primaba la dimensión temporal por sobre la espacial, «el mérito de ser el padre de la utopía moderna debe adjudicarse a Louis-Sébastien Mercier»⁹.

**El año 2440 constituyó
 un punto de inflexión
 dentro del paradigma
 literario o género utópico ■**

En uno de los estudios más completos sobre la utopía en el período clásico, Alexandre Cioranescu definió el género como «la descripción literaria individualizada de una sociedad imaginaria, organizada sobre bases que implican una crítica subyacente de la sociedad real»⁷. De tomarse en cuenta esta definición, la obra de Mercier debería contarse entonces entre las muchas expresiones literarias del género inaugurado con el opúsculo de Moro. Para los estudiosos del caso, sin embargo, *El año 2440* constituyó un punto de inflexión dentro del paradigma literario o género utópico⁸. En efecto, según ha señalado Raymond Trousson, más allá de que a fines del siglo XVIII en Inglaterra y Francia se describieran sociedades imaginarias en donde primaba la dimensión temporal por sobre la espacial, «el mérito de ser el padre de la utopía moderna debe adjudicarse a Louis-Sébastien Mercier»⁹.

¿En qué basaba Trousson tal aseveración? A pesar de que *El año 2440* no es una ucronía en sentido estricto, pues no se trata de una novela histórica alternativa estructurada por la pregunta «qué hubiese pasado si...»¹⁰, la obra de Mercier

¿En qué basaba Trousson tal aseveración? A pesar de que *El año 2440* no es una ucronía en sentido estricto, pues no se trata de una novela histórica alternativa estructurada por la pregunta «qué hubiese pasado si...»¹⁰, la obra de Mercier

6. Jean-Michel Racault: *Nulle part et ses environs. Voyage aux confins de l'utopie littéraire classique (1675-1802)*, Presse de l'Université de Paris-Sorbonne, París, 2003, p. 12.
 7. A. Cioranescu: *L'avenir du passé: Utopie et littérature*, Gallimard, París, 1972, p. 22.
 8. Bronislaw Baczko: *Lumières de l'utopie*, Payot & Rivages, París, 2001, pp. 164-165.
 9. R. Trousson: *Voyage aux pays de nulle part*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 1999, p. 162.
 10. La aparición del neologismo «ucronía» data de 1857, cuando el filósofo francés Charles Renouvier imaginó cómo se habría desarrollado la civilización europea de no haber triunfado el cristianismo en el siglo III d. C. Ver C. Renouvier: *Uchronie: l'utopie dans l'histoire* [1857], Pyramonde, París, 2007.

dio cuenta de una diferencia sustantiva respecto de textos de tipo utópico anteriores. Con la publicación de *El año 2440*, la variable temporal se impuso al emplazamiento de una sociedad ideal en un «espacio-otro». La descripción de una sociedad imaginaria en la que la dimensión temporal primaba sobre la espacial, tal como Mercier proponía al describir una París 700 años en el futuro, se realizaba en un contexto atravesado por dos cambios estructurales. Por un lado, la clausura de la expansión ultramarina europea y la ampliación del mundo conocido iniciadas a fines del siglo xv. Por el otro, una renovación sin precedentes en la forma de concebir la historia y el progreso de la vida humana. Es en función de estas dos variables de cambio como a continuación serán analizadas las transformaciones atravesadas por el discurso utópico entre su momento fundador en 1516 y fines de la modernidad temprana europea. El examen de las transformaciones que el género y el concepto de utopía atravesaron en los siglos que siguieron a su creación permitirá delimitar, a su vez, las distintas fases o etapas en el proceso de politización del término y su implementación en el lenguaje político contemporáneo, aspecto que será abordado hacia el final del artículo.

■ Una sociedad ideal en un espacio-otro

El análisis del *corpus* de relatos de tipo utópico publicado desde la creación del opúsculo moreano hasta fines del siglo xviii revela dos momentos en la construcción del género o modelo: una primera instancia marcada por la publicación de *Utopía* y la creación del neologismo por parte de Moro en 1516, y un segundo momento signado por la publicación de *El año 2440* de Mercier, en 1771¹¹. Tal como se señaló en el apartado precedente, la escritura y publicación de *El año 2440* representó un punto de inflexión en la forma de concebir un modelo de sociedad perfecta o ideal pues, a partir de esta obra, el relato utópico dejó de anclarse en un «espacio-otro» para comenzar a ubicarse en un «tiempo futuro-otro».

Una breve caracterización del primer momento revela, en principio, que en 1516 *Utopía* fue dedicada a un círculo específico de intelectuales (el círculo de humanistas de Europa del Norte del que Moro también formaba parte) que

11. Algunos años después de publicada su obra, el propio Mercier asignó una palabra al acto de crear relatos de sociedades imaginarias cuando introdujo el término «fictionner» en su *Néologie; ou, vocabulaire de mots nouveaux a renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles* [Neología, o vocabulario de palabras a renovar o tomadas en nuevas acepciones] de 1801. Tal como proponía la definición: «fictionnar no es narrar, contar, fabular; es imaginar caracteres morales o políticos para transmitir verdades esenciales del orden social. Fictionnar un plan de gobierno en una isla lejana, en un pueblo imaginario, para el desarrollo de diversas ideas políticas». L.-S. Mercier: *Néologie; ou, vocabulaire de mots nouveaux, a renouveler ou pris dans des acceptions nouvelles*, Moussard, París, 1801.

comprendía a la perfección el carácter lúdico del texto¹². Moro escribió parte de la obra durante un viaje diplomático a Flandes y una posterior estadía en Amberes, en un periodo de franco ascenso de su carrera política. A través de un supuesto encuentro con el navegante portugués Hitlodeo, la obra presentaba al lector una forma de organización superior de la que, a la vez, Moro tomaba cierta distancia. A los fines de este artículo, interesa particularmente que el texto fuera escrito en el periodo de los llamados grandes viajes de descubrimiento, cuando una parte considerable de la superficie terrestre no había sido aún explorada ni cartografiada por los cosmógrafos europeos. En efecto, desde mediados del siglo xv las coronas ibéricas habían iniciado un proceso de expansión transoceánica que se acentuaría a comienzos del siglo siguiente. Relaciones, mapas y compilaciones de viaje comenzaron a circular en Europa con cierta celeridad, lo que llevó a que tanto la industria editorial como los ávidos lectores de las principales plazas comerciales de Europa se alimentaran de las novedades del Nuevo Mundo. A partir de las informaciones sobre las nuevas tierras descubiertas que circulaban en centros comerciales como Amberes, Moro construyó un relato ficticio que, por los detalles del texto y los paratextos incluidos, no dejaba de ser verosímil. Al fin y al cabo, en la segunda década del siglo xvi las noticias de la vida en Utopía eran tan posibles o creíbles como aquellas provenientes de las costas de *Terra Brasilis* o Java la Grande.

Más allá de presentarse como un no-lugar (i.e. *u-topos* lo es por su propia definición), los usos estratégicos que Moro hizo del nuevo saber adquirido permiti-

**La «utopía» es por
 ello un objeto geográfico,
 a la vez ético y político, al
 que solamente accedemos
 a través del lenguaje ■**

ten ubicar a *Utopía* en alguna parte entre el Viejo y el Nuevo Mundo. A la vez, las referencias a los Antiguos hechas por el humanista inglés en el texto y su vínculo con los escritos de Luciano de Samosata (siglo II d. C.) también ubican la escritura de *Utopía* en los intersticios del mundo antiguo y el moderno. La «utopía» se

presenta así como una marca del lenguaje que, en tanto topónimo, apela a un fragmento del espacio. En términos de Louis Marin, la «utopía» es por ello un objeto geográfico, a la vez ético y político, al que solamente accedemos a través del lenguaje. Para el filósofo francés, el término no designa entonces un lugar inexistente o irreal sino un «no-lugar», pues es allí donde se sitúa

12. Carlo Ginzburg: *No Island is an Island: Four Glances at English Literature in a World Perspective*, Columbia UP, Nueva York, 2002, pp. 1-24. [Hay edición en español: *Ninguna isla es una isla. Cuatro visiones de la literatura inglesa desde una perspectiva mundial*, Cehiso, Rosario, 2016].

todo lo que no se puede ubicar en el espacio geográfico, cartográfico, político o ético del mundo conocido¹³.

A la vez, todo «no-lugar» es por definición propia un espacio escindido del tiempo de los humanos. Al no existir una relación real entre nuestro tiempo y espacio y el presente y espacio del «no-lugar» descrito, *Utopía* deviene una construcción sin pasado ni futuro. Tal como se establece en el libro segundo del opúsculo de Moro, a partir de la mítica separación de la isla del continente bajo el reinado del rey Utopos, su historia se encuentra inmovilizada, pues fue en el momento de su fundación cuando se establecieron los parámetros de su perfección presente. La coexistencia de un espacio real y un espacio imaginario o «no-lugar» perfectamente aislado, al que se accede por mar, anula el factor tiempo y su incidencia en ese espacio social. Por lo tanto, es posible afirmar que en un primer momento en la historia del género, solo en un mundo paralelo y por ello inaccesible pudo concebirse y desplegarse una sociedad ideal.

■ Clausura de la utopía clásica y apertura de la variable temporal

Antes de examinar cómo la introducción de una variable temporal modificó sustancialmente la naturaleza del relato utópico, conviene detenerse brevemente en el contexto de producción y circulación de la obra de Mercier. A pesar de haber sido rápidamente prohibida, tras publicarse en 1771, *El año 2440* se reeditó en Francia y se publicó en Alemania, Inglaterra e Italia en los años siguientes. A su vez, nuevas ediciones aparecieron en Ámsterdam y en París, en 1786 y 1799 respectivamente. Muchas de ellas contaron con abundantes agregados del propio autor, lo que llevó a que en una de sus últimas versiones el libro fuera publicado en tres tomos. Además de lograr este éxito editorial en Europa, la propuesta de Mercier fue retomada por otros escritores del periodo, que hicieron sus propias versiones de la obra o adaptaron el argumento del viaje en el tiempo a sus propios fines. En términos de Trousson,

en 1772, un tal M. de Semivol publicó un folleto de 16 páginas bajo el título *L'Année deux mille quatre cent quarante ou Tout a sa place* [El año 2440 o todo en su lugar]; en 1781, bajo los nombres de MM. Legopanow y Alethowits aparecieron los *Dialogues entre le XIXe et le XXe siècles* [Diálogos entre el siglo XIX y el XX], ficticiamente publicados en 2001; algunos años más tarde, una comedia de Restif de la Bretonne, *L'an 2000* (1790), presentó los felices resultados de la Revolución bajo el reino del buen Louis-François xxii.¹⁴

13. L. Marin: «La fiction poétique de l'Utopie» en *Cinéma et Littérature* N° 7: *Utopies*, 1989, pp. 13-20.

14. R. Trousson: «Préface» en L.-S. Mercier: *L'an 2440. Rêve s'il ne fut jamais*, Slatkine Reprints, Ginebra, 1979, p. xxv.

Hacia 1771 el proceso de expansión transoceánica europea iniciado a mediados del siglo xv se encontraba ya en su última fase ■

Paradójicamente, el éxito de la obra no le granjeó a Mercier la admiración que deseaba dentro de Francia. El joven no era tomado con seriedad por los intelectuales ilustrados e incluso historiográficamente no se le ha reconocido más que el papel de escritor de segunda división o divulgador de los grandes temas de su época¹⁵.

Más allá de esto último, interesan aquí dos variables claves del contexto de producción de la obra. Por un lado, el hecho de que hacia 1771 el proceso de expansión transoceánica europea iniciado a mediados del siglo xv se encontraba ya en su última fase o etapa. Por el otro, el advenimiento del «progreso» como clave explicativa del cambio histórico.

En cuanto a la primera variable, la obra se editó el mismo año en que se salió a la luz el *Viaje alrededor del mundo* de Louis-Antoine de Bougainville. La publicación de este relato de viaje, que retomaba la experiencia de Bougainville en el que fuera el primer viaje francés de circunnavegación (1766-1769) ponía fin (al menos para Francia) a la etapa de las grandes navegaciones iniciada a mediados del siglo xv. La clausura definitiva llegaría algunos años después del viaje de Bougainville, cuando en el segundo de sus tres viajes de circunnavegación (1772-1775), por encargo de la Royal Society, James Cook atravesara el círculo polar antártico y descartara la posible existencia de un continente austral o *pars quinta* hasta entonces buscada¹⁶. El hecho de que hacia 1775 todos los mares hubiesen sido ya descubiertos y en mayor o menor medida navegados condicionaba la creación de una isla ficticia pero teóricamente existente donde ubicar una sociedad ideal. En definitiva, desde el momento de su fundación, era condición del género utópico la creación de un escenario verosímil donde ubicar una sociedad ideal.

La clausura de ese espacio de experiencia hizo imposible situar a las sociedades utópicas en algún lugar del planeta, «por eso las utopías del siglo xviii

15. Por mucho tiempo, Mercier fue llamado el «loro de Rousseau» o la «caricatura de Diderot», entre otros mote que buscaban resaltar su condición de escritor de segunda línea. Su fama de escritor mediocre perviviría aún en la historiografía actual, que se ha referido a Mercier como un «carácter marginal» o «chusma literaria». Además de escribir, Mercier desarrolló varias otras ocupaciones. Ver L.-S. Mercier: ob. cit., p. vii; Robert Darnton: *Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, FCE, Ciudad de México, 2003, p. 24; y L.-S. Mercier: *L'an 2440. Reve s'il ne fut jamais*, posfacio de Michel Lallement, Burozoíque, París, 2009, p. 318.

16. Cook no completaría su tercer viaje de circunnavegación pues murió en el archipiélago de Hawai en 1779 tras un altercado con las poblaciones locales.

se trasladaron a las estrellas o reptaron bajo tierra»¹⁷, cuando no se ubicaron en un tiempo imaginario pero posible. En términos de Reinhart Koselleck, a partir de Mercier todas las utopías se orientaron hacia el futuro, y se modificó con ello la estructura del relato. Este proceso de «temporalización» de la utopía se vinculaba directamente a la visión de futuro del autor de utopías, que por regla general era distinta del presente¹⁸. Interesa aquí que, en la medida en que se impuso un «modelo de experiencia progresivo», el pasado y el presente se volvieron objetivables, pues se los comenzó a diferenciar de un futuro posible o deseado al que solo podía llegarse a través de un cambio.

Al imaginar la ciudad de París 700 años en el futuro, Mercier adscribía a una nueva concepción de la historia, en la que la vida de los seres humanos ya no estaba planeada por Dios sino que se producía y concretaba por la propia voluntad humana. Tal como la describe el escritor francés, la vida en París en 2440 es el resultado de la proyección de sus ideas presentes, donde la tolerancia, la equidad y el fin del despotismo resultan los puntos más destacados. Coincidentemente, es en este periodo cuando la historia comienza a ser «considerada una obra puramente humana y el encadenamiento de innovaciones que, por sus efectos acumulativos, aseguran al devenir colectivo una continuidad y una finalidad»¹⁹. Si en términos generales la idea de progreso comenzó a determinar la representación del tiempo, en el caso de los relatos utópicos el progreso también rigió los espacios imaginarios²⁰.

En la opinión de Koselleck, desde la publicación de *El año 2440* en 1771 hasta 1780, el concepto de utopía adquirió un carácter político general, producto del proceso de temporalización atravesado por el propio término. Ha sido señalado ya cómo esta politización del concepto respondió tanto a un contexto geopolítico específico cuanto a una nueva concepción de la historia. La incidencia de otras variables contextuales no debe, sin embargo, descartarse. En principio, la posibilidad de pensar en un futuro (aunque solo imaginario) diferente del presente ocurrió en un momento de incipiente disolución del orden estamental y de aparición de nuevas formas de sociabilidad, tales como clubes, asociaciones y agrupaciones políticas. Por su parte, el progreso técnico también inspiró la creación de sociedades utópicas libres de las faenas propias del tiempo presente. Por último, la secularización creciente trasladó

17. R. Koselleck: *Historias de conceptos. Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Trotta, Madrid, 2012, p. 177.

18. Según Koselleck, hasta el siglo XVIII los temas debatidos por el relato utópico eran tópicos de discusión desde tiempos inmemoriales, tales como la comunidad de bienes, la planificación moral y racional de la sociedad, etc.

19. B. Bacsko: ob. cit., p. 154.

20. Ibíd., p. 166.

desde el más allá al futuro las promesas de una vida mejor. Tal como se evidencia en relatos de tipo utópico posteriores, a partir de la publicación de *El año 2440* el presente se volvió perfectible en un futuro, lejano o inminente, pero inexorable al fin.

■ Algunas reflexiones finales

Tras haber analizado los cambios que atraviesa el modelo utópico con la inclusión de la variable temporal por sobre la espacial hacia fines del siglo XVIII, es lícito preguntarse sobre las consecuencias políticas que esta transformación, a primera vista literaria, tuvo en el género. En principio, la irrupción del futuro en el relato utópico hizo de «utopía» una categoría sociopolítica que implicó, en alguna medida, una toma de posición sobre la transformación del presente en función del futuro deseado. A partir de 1792, los vocablos «utopismo» y «utopista» comenzaron a ser utilizados para designar el comportamiento (no necesariamente positivo) de determinados actores de la escena política²¹. Se inició así lo que bien podría definirse como un tercer momento en la transformación de la noción de utopía. Su consolidación tendría lugar a mediados del siglo XIX, con el uso que tanto Karl Marx como Friedrich Engels dieron al término. Si en 1848 Marx recurrió a él para diferenciar sus posturas de las teorías socialistas precedentes y, posteriormente, de las no marxistas en general, el uso peyorativo se acentuó en 1880, cuando Engels definió el socialismo «utópico» como aquel que por desconocer el materialismo histórico rechazaba el orden de cosas reales pero no podía proveer un análisis crítico de ese orden²².

Poco quedaba del significado que Moro había otorgado originalmente al término. En esta transformación, la obra del denostado Mercier había tenido un papel capital. Al introducir la variable temporal en la creación de una sociedad utópica, la distancia existente entre el lugar de enunciación y el «no-lugar» propuesto dejó de calcularse en millas o kilómetros posibles para pasar a contarse en años y aun siglos. Sin duda, aquella irrupción del futuro en el relato utópico resignificó el ejercicio de extrañamiento propuesto inicialmente por Moro. Si en *Utopía* los males del reinado de Enrique VIII coexistían con el buen gobierno de la isla de Utopía, en *El año 2440* las máximas del pensamiento ilustrado allanaban el camino hacia una sociedad imaginaria pero futura. Como todo relato utópico, la contracara de la equitativa París del año 2440 tomaría forma en el *Tableau de Paris*, obra que Mercier publicó en 1782 y constituyó una dura crítica a la (no tan utópica) capital dieciochesca. ☐

21. En Inglaterra, el término sufrió un proceso de politización previo, cuando durante la Revolución Inglesa la isla y la obra pasaron al lenguaje político.

22. C. Martínez: *Mundos perfectos y extraños en los confines del Orbis Terrarum. Utopía y expansión ultramarina en la modernidad temprana*, Miño y Dávila, Buenos Aires, 2019, p. 263.

Digitalización, política e inteligencia artificial

*¿Qué futuro podemos
esperar?*

ENZO GIRARDI

La digitalización, junto con la «etapa superior» de la inteligencia artificial, anticipa fuertes transformaciones en todas las dimensiones de las relaciones sociales, con impactos en la política que aún no podemos perfilar con precisión. No obstante, ya pueden verse algunos efectos de la «psicopolítica digital» y del control y procesamiento de enormes volúmenes de datos para anticipar el comportamiento humano, maximizar ganancias y perfeccionar la penetración y el control de los mercados, en el marco de una «razón tecnoliberal» en expansión.

Las revoluciones políticas más importantes se están produciendo en los laboratorios y las empresas tecnológicas. Allí se está decidiendo si el futuro va a estar en nuestras manos y de qué modo.

Daniel Innerarity¹

■ Introducción

¿Qué tipo de liderazgo demandará una realidad que se articula cada vez más por consensos que se establecen en las redes? ¿Cómo se construirá lo común, esa amalgama de prioridades, propósitos e intereses que hacen posible

Enzo Girardi: es docente de la Maestría en Estudios Latinoamericanos del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM) y coordinador del grupo Cibersociedad, Ciberdefensa, Ciberseguridad, Protección de Datos Personales (C3PD) en esa misma universidad.

Palabras claves: digitalización, inteligencia artificial, psicopolítica digital, razón tecnoliberal.

Nota: este texto integra el volumen *Futuros: miradas desde las humanidades*, coordinado por Andrés Kozel, Martín Bergel y Valeria Llobet, de próxima aparición en la colección Futuros (FUNINTEC / UNSAM Edita).

1. «Lo digital es lo político» en *La Vanguardia*, 11/3/2019.

la sociedad, en la era de la individuación? ¿Cómo se tomarán decisiones en una realidad signada por la instantaneidad del *touch* en una pantalla? Las herramientas digitales se expandieron a todos los órdenes existenciales y crearon una cotidianeidad reticular en la que la comunicación fluye arrebatadamente. Los líderes políticos decidirán presionados por la inmediatez, abrumados por una sobreinformación saturada de un barullo que no da tregua para el ejercicio introspectivo.

La digitalización de la vida va a impactar en todas las dimensiones de las relaciones sociales. Solo a modo de ejemplo: ¿cuál será el futuro de la democracia o, de modo más simple, cómo ejerceremos nuestro elemental derecho a decidir libremente si, como se anuncia, la combinación de desarrollos de inteligencia artificial y de biotecnología no solo permitirá interpretar la información que surge de nuestra vida cotidiana, privada, sino también manipular nuestras emociones y comportamientos?

■ La era digital

La velocidad, extensión e intensidad que exhibe la dinámica de innovación tecnológica están modificando la naturaleza y los patrones que guían las relaciones sociales. Ese masivo proceso de digitalización de información sobre las personas devino en la construcción de una «infoesfera», imponente caja de resonancia que mezcla y reconfigura constantemente las ideas, las emociones y los impulsos emitidos por un número infinito de usuarios en la red.

A este proceso se están incorporando progresivamente desarrollos de inteligencia artificial que están llamados a profundizar y complejizar los cambios en marcha. Son herramientas que procesan información mediante algoritmos,

La inteligencia artificial lleva consigo la posibilidad del autoaprendizaje ■

en cantidades y a una velocidad que exceden la capacidad del cerebro humano. La inteligencia artificial lleva consigo la posibilidad del autoaprendizaje, es decir, la capacidad de los algoritmos de incorporar permanentemente nueva información y perfeccionar automáticamente

sus recursos para analizarla, lo que permite a las máquinas generar su propio capital cognitivo. El concepto de singularidad, aplicado en el ámbito de la tecnología, hace referencia a este momento, que deviene en crucial instancia en la que las máquinas podrían alcanzar una inteligencia igual o superior a la del ser humano. Es decir, se trata de máquinas (computadoras, robots, softwares) capaces de aprender por sí solas y de mejorarse a sí mismas, susceptibles de inaugurar un inédito proceso de creación de inteligencia. La magnitud de este

proceso ha motivado a Henry Kissinger, uno de los más importantes arquitectos del orden mundial del siglo pasado, a expresar lo siguiente:

La tecnología moderna plantea desafíos para el orden y la estabilidad mundial que carecen de todo precedente (...). Personalmente, creo que lo que trae aparejado la inteligencia artificial es crucial (...). Que nuestras propias creaciones posean una capacidad de análisis superior a la nuestra es un problema que deberemos resolver.²

La capacidad de autoaprendizaje aún no es conceptual, sino que se produce en términos de resultados matemáticos, mediante ajustes que van rediseñando los algoritmos. Estos, como representación matemática de la información, no reconocen el contexto ni la perspectiva histórica, de allí que sus resultados deriven de un procedimiento de procesamiento de datos que se concreta en función de los objetivos e intereses del programador.

■ Capitalismo y vigilancia

La sociedad en red hace que la comunicación fluya de manera incesante, diseminando las huellas de la vida de las personas por el tejido tecnológico. La exposición pública y la vida privada pueden ser grabadas y recopiladas como datos, que pueden ser interpretados y grabados para influir sobre los deseos, aspiraciones y necesidades. La manipulación de grandes volúmenes de datos (*big data*) pone en marcha una lógica de acumulación que tiene por finalidad la predicción del comportamiento humano para maximizar ganancias y perfeccionar la penetración y el control de los mercados. La información sobre y de las personas deviene en insumo estratégico para la creación de riqueza y de poder. La tecnología de poder que se deriva de esta nueva lógica de acumulación monetiza la intimidad y prioriza, por sobre la propiedad de los medios de producción, la de los medios de manipulación de comportamientos³. Así, cuanto más información sobre una persona se dispone, más posibilidades existen para influir sobre ella. Puntualiza Shoshana Zuboff:

El asalto sobre los datos acerca del comportamiento en el día a día de las personas es tan amplio que las dudas ya no se pueden circunscribir al concepto de privacidad y a sus efectos. Ahora estamos ante otro tipo de desafíos, que amenazan las bases mismas del orden liberal-moderno. Son retos que impactan sobre la integridad política de las sociedades y el futuro de la democracia.⁴

2. Ver Allan Dafoe: «The AI Revolution and International Politics» en *YouTube*, 17/7/2017, <www.youtube.com/watch?v=zef-mIkjHAK>. Para conocer con mayor detalle el pensamiento del exsecretario de Estado norteamericano sobre la emergencia de la inteligencia artificial, v. H. Kissinger: *Orden mundial*, Debate, Buenos Aires, 2016.

3. S. Zuboff: «Big Other: Surveillance Capitalism and the Prospects of an Information Civilization» en *Journal of Information Technology* vol. 30, 2015.

4. S. Zuboff: «The Secrets of Surveillance Capitalism» en *Franfurter Allgemeine*, 5/3/2016.

Los algoritmos pueden identificar los miedos, deseos y necesidades, y esa información se puede utilizar en contra de los usuarios. El uso abusivo de estos dispositivos de vigilancia y manipulación podría hacer inviable la democracia representativa y crear una «dictadura informacional»⁵. En este sentido, Daniel Innerarity precisa:

Los tres elementos que modificarán la política de este siglo son los sistemas cada vez más inteligentes, una tecnología más integrada y una sociedad más cuantificada (...) La gran cuestión hoy es decidir si nuestras vidas deben estar controladas por poderosas máquinas digitales y en qué medida, cómo articular los beneficios de la robotización, automatización y digitalización con aquellos principios de autogobierno que constituyen el núcleo normativo de la organización democrática de las sociedades.⁶

¿Qué pasará cuando, en pocos años, el cruce entre herramientas de la inteligencia artificial y de la biotecnología abra las puertas a formas aún más novedosas, por lo intrusivas y sofisticadas, de control social? Yuval Harari advierte sobre esta distopía: «El auge de la inteligencia artificial podría eliminar

Yuval Harari: «Las mejoras en biotecnología tal vez posibiliten que la desigualdad económica se traduzca en desigualdad biológica» ■

el valor económico o político de la mayoría de los humanos. Al mismo tiempo, las mejoras en biotecnología tal vez posibiliten que la desigualdad económica se traduzca en desigualdad biológica»⁷.

Aplicar recursos de la inteligencia artificial producirá otro efecto llamado a generar reacciones sociales y políticas: el

creciente desempleo por el reemplazo de la mano de obra tradicional. Estas tecnologías trastocarán la relación entre capital y trabajo en las economías de todo el mundo. Aun cuando generen nuevos empleos, se prevé que lo harán en una proporción mucho menor a la de los que destruirán.

■ Psicopolítica digital

La construcción tecnológica de la personalidad estandariza al ser humano, lo aleja de lo imprevisible, lo sistematiza y codifica, pautando las reacciones, reconfigurando las creencias y afectando el libre ejercicio del juicio personal, instancia germinal e indispensable para el acto político. El espacio de lo político se reduce y los márgenes para el ejercicio de liderazgo se comprimen.

5. Martin Hilbert: «La democracia no está preparada para la era digital y está siendo destruida» en *La Nación*, 10/4/2017.

6. D. Innerarity: ob. cit.

7. Y. Harari: «Why Technology Favors Tyranny» en *The Atlantic*, 10/2018, p. 98.

El ser digital funge, esencialmente, como un ser individual, protagonista de asociaciones fugaces e inestables. Es el sujeto de una dinámica de atomización social que desmonta el sentido abarcador de lo público. La organización reticular fragmenta el espacio de participación política y conspira contra la gestación de dinámicas de consenso sobre intereses colectivos. La segmentación del público favorece la asociación de voluntades en torno de objetivos parciales, de nicho. De esa manera, las prioridades se alejan de lo común y se sitúan en el plano de lo grupal, temporario y superficial.

El medio digital sumerge al líder político en una realidad sin privacidad, en la sociedad de la comunicación y de la visibilidad-transparencia. Lo expone, lo hace visible. La visibilidad es el resultado natural de las interacciones en la red y la búsqueda de transparencia es una premisa que el ciudadano digital ha interiorizado como fetiche pero que, en el extremo de un ideal absoluto, afecta la toma de decisiones. La excesiva exposición puede atrofiar u oprimir la voluntad del decisor, nublar sus convicciones y debilitar su predisposición a exponer sus creencias. Esta exposición pone en entredicho entonces al líder y al decisor, pone en cuestión la determinación del conductor, afectando una dimensión estratégica de la política. Como señala Byung-Chul Han: «El imperativo de la transparencia sirve sobre todo para desnudar a los políticos, para desenmascararlos, para convertirlos en objeto de escándalo. La reivindicación de la transparencia presupone un espectador que se escandaliza»⁸.

El ritmo de comunicación constante, espontáneo e inestable descompone las ideas en opiniones, lo que resta densidad a la elaboración ideológica. Debilita la necesidad de asociación y construye retraimiento. Desaparece la idea de conjunto. Éric Sadin lo resume del siguiente modo: «La innovación digital modifica y modela el universo cognitivo, con lo que debilita la posibilidad de la acción política, entendida esta como la implicación voluntaria y libre de los individuos en la construcción del bien común»⁹. La subjetividad que construye la sociabilidad en red es autorreferencial. La representación autorreferencial es representación de sí mismo, es autorrepresentación que debilita la idea de comunidad y los sentimientos de empatía, que paraliza el sentido de adhesión, la disposición a la lealtad, necesarios para articular la representación. La crisis de representación es otra de las dimensiones estratégicas de la política que se ponen en cuestión. Son precisos, nuevamente, los términos de Han:

8. B.-C. Han: *Psicopolítica*, Herder, Barcelona, 2014, p. 11.

9. É. Sadin: *La silicolonización del mundo*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018, p. 96.

Nos dirigimos a la época de la psicopolítica digital. Avanza desde una vigilancia pasiva hacia un control activo. Nos precipita a una crisis de la libertad con mayor alcance, pues ahora afecta a la misma voluntad libre. El *big data* es un instrumento psicopolítico muy eficiente que permite adquirir un conocimiento integral de la dinámica inherente a la sociedad de la comunicación. Se trata de un conocimiento de dominación que permite intervenir en la psique y condicionarla a un nivel prerreflexivo.¹⁰

■ Pulsión tecnototalizadora

Cuarta Revolución Industrial, Revolución Informativa, Revolución Digital: distintas nominaciones para describir el creciente poder global de un orden corporativo concentrado, protagonizado por un grupo de megaempresas que han alcanzado un nivel de influencia sistémico y están cambiando la escala del modelo global de negocios.

Empresas como las estadounidenses Google, Amazon, Facebook, Apple, Microsoft, Amazon, Tesla, Netflix, Airbnb y Uber o las chinas Baidu, Alibaba y Tencent impulsan un cambio de paradigma en el capitalismo global. Participan de un exclusivo club de gigantes ambiciosos, líderes en innovación, que están protagonizando un acelerado y certero proceso de acumulación de poder político, económico, cultural y logístico para erigirse en los creadores de un inédito «modelo industrial-civilizatorio»¹¹.

Siete de las diez mayores empresas globales por capitalización bursátil en el mundo son monopolios tecnológicos. Por ejemplo, el valor bursátil de Microsoft alcanzó este año el billón de dólares, un monto que compite con el PIB de México, la decimoquinta economía mundial. Para entrever el grado de influencia que han alcanzado estas empresas, sirve tomar como ejemplo Twitter, un servicio de mensajería por internet que, se calcula, hace circular unos 500 millones de intercambios por día. Si partimos de la premisa de que cada tuit contiene unas 20 palabras promedio, el volumen de contenidos que se publican en Twitter en un solo día equivale al que, se estima, produjo un diario tradicional de una gran ciudad, por ejemplo *The New York Times*, en 182 años.

Las grandes corporaciones tecnológicas se expanden poniendo bajo control nuevas áreas de la economía y utilizando recursos tecnológicos que optimizan las condiciones de conectividad y la velocidad de los procesadores. Se estima que las velocidades de cálculo se duplican cada 18 meses y que la conectividad se duplica a un ritmo apenas más lento. Estas megaempresas interpretan y ejecutan, en los hechos, una ideología universalizadora tecnoliberal que les

10. B.-C. Han: ob. cit., p. 39.

11. É. Sadin: ob. cit.

sirve como argumento de legitimación. Postulan la razón tecnocientífica que presenta a la tecnología como la herramienta definitiva, aquella que resolverá los problemas pendientes del ser humano. La ontología tecnoliberalista consiste en descalificar la acción humana en beneficio de un ser computacional, que se juzga superior. La inteligencia artificial representa la mayor potencia política de la historia, ya que se la convoca a personificar una forma de superpoderío dotado en una presunción de verdad que orienta nuestras acciones, individuales y colectivas, hacia el mejor de los mundos posibles¹².

La razón tecnoliberal da rienda suelta a un capitalismo precarizador, extremo, que a la vez que entroniza una cotidianeidad actuada por individuos sin identidad ni vínculos consolidados, disgrega las formas de organización y convivencia inherentes a la comunidad humana, vaciando de sentido las estructuras de solidaridad comunitarias, desde la familia hasta los sindicatos, la escuela, la universidad y, por último, el Estado.

■ Conclusiones

Los excesos del imperio de la conectividad inhiben las posibilidades de reflexión, la inmediatez provoca inseguridad y sesga la introspección. El desarrollo del conflicto político comienza a articularse en el plano de la información, a medida que se aleja del espacio físico, lo que expone al decisor político a la tentación de una respuesta simple, emocional y efectista. Los consensos que surgen de la sociedad en red recrean valores, referencias y símbolos que nacen de la búsqueda de asentimiento antes que de la meditación. Son resultados que no han sido tamizados por la experiencia ni la perspectiva histórica.

Si desde siempre el ejercicio del liderazgo necesitó del contexto y de la historia, y del conocimiento por encima de la información, hoy y cada vez más deberá lidiar con prácticas que ponen en juego estrategias de marketing y eslóganes previstos para obtener la aprobación inmediata. La omnipresencia de lo digital está destruyendo los tejidos de confianza que mantuvieron unido al conjunto social, pero a una velocidad tal que instituciones y decisores no se pueden adaptar; así, es poco lo que pueden hacer para repararlos. Estas dinámicas nos conducen a un futuro que estará signado por un andamiaje tecnológico con capacidades potencialmente absolutas que es preciso humanizar. Se trata de prestaciones que ponen en cuestión el tipo de organización social que las cobijará y que aún demandan un anclaje ético y un conjunto de postulados filosóficos que las rijan. ☐

12. *Ibíd.*, p. 109.

¿Hacia un futuro transhumano?

El transhumanismo es un movimiento intelectual que propone superar los límites naturales de la humanidad mediante el mejoramiento tecnológico y, eventualmente, la separación de la mente del cuerpo humano. Si bien ha sido históricamente marginal y sectario, sus planteos de medicina mejorativa, su materialismo radical, incluso sus controvertidas ideas de eugenesia, inmortalidad y singularidad adquieren creciente interés en un momento en el cual la tecnología amenaza con avanzar sobre esferas de la vida humana hasta ahora en apariencia intocables.

ALEJANDRO GALLIANO

En noviembre de 2018, el científico chino He Jiankui anunció en Hong Kong que había editado genéticamente a dos gemelas para inmunizarlas contra el virus de inmunodeficiencia humana (VIH). El experimento no había sido publicado por ninguna revista especializada ni autorizado por la Universidad de Shenzhen, en la que He investigaba. La comunidad científica reprobó en bloque la práctica y el gobierno chino condenó a He, que estuvo desaparecido unos meses y hoy se sospecha que cumple arresto domiciliario sin cargos en su oficina de Shenzhen.

Como 20 años atrás con la clonación, el escándalo de He reeditó la discusión sobre los límites de la ciencia, pero el contexto mundial es otro. Aquel

Alejandro Galliano: es docente de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y colaborador habitual de las revistas *Crisis*, *La Vanguardia* y *Panamá*. Publicó *Los dueños del futuro. Vida y obra, secretos y mentiras de los empresarios del siglo XXI* (con Hernán Vanoli, Planeta, Buenos Aires, 2017).

Palabras claves: biología, futuro, naturaleza, poshumanismo, tecnología, transhumanismo.

optimista consenso liberal de los años 90 dio lugar al estancamiento occidental y a la emergencia de China como amenaza, pero también como modelo exitoso de capitalismo iliberal. La tentación de rebasar tecnológicamente las barreras humanistas para gobernar más o producir mejor es hoy mayor. Sin ir más lejos, el biólogo molecular ruso Denis Rebrivok ya pidió autorización a tres agencias científicas para repetir el experimento de He. Hay una corriente de pensamiento que viene predicando esa superación tecnológica de la humanidad hace al menos medio siglo: el transhumanismo. Conocer sus argumentos, sus matices y sus políticas parece necesario para afrontar un debate que viene a nuestro encuentro.

■ ¿Qué es el transhumanismo?

El transhumanismo, o simplemente H+, es un movimiento intelectual que cuestiona los límites naturales de la humanidad y promueve diferentes maneras de superarlos por medio de la tecnología. Una exposición sencilla de sus horizontes es la de Max Tegmark, profesor de Física en el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT), quien divide el desarrollo de la vida en tres fases a partir de su capacidad de autodiseño: la *fase biológica*, cuyo hardware y software son fruto de la evolución, por ejemplo las bacterias surgidas hace unos 4.000 millones de años; la *fase cultural* de la especie humana, cuyo hardware es fruto de la evolución pero que pudo diseñar parte de su software; y la *fase tecnológica*, surgida a fines del siglo XX, que será capaz de diseñar tanto su hardware como su software. Esa tipología ya encierra los tres elementos distintivos del transhumanismo: la comprensión del ser vivo como un dispositivo, la superación tecnológica del ser humano y la autodeterminación total del sujeto.

En su premiado ensayo *To Be a Machine* [Ser una máquina], el periodista irlandés Mark O'Connell define el transhumanismo como un movimiento de liberación de la naturaleza¹. Para los transhumanistas, la naturaleza no es sagrada sino que es un deber transformarla, empezando por el genoma humano, para garantizarnos mejor vida y máximo desarrollo. El filósofo Andy Clark señala que el individuo es espontáneamente capaz de incorporar prótesis que lo mejoren, comenzando por el lenguaje, la primera tecnología incorporada a la naturaleza humana. Para el médico francés Laurent Alexandre, es casi una cuestión de supervivencia: «Al debilitarse la selección natural, el deterioro de nuestro genoma afectará particularmente nuestro sistema nervioso central y

1. M. O'Connell: *To Be a Machine*, Granta Books, Londres, 2017.

nuestro cableado neuronal. Por esta razón, la tecnomedicina que se anuncia ya no es una opción, sino una auténtica necesidad»².

Parte de ese antinaturalismo implica pasar de una concepción terapéutica de la medicina a otra mejorativa: ya no se trata de *curar* disfunciones del cuerpo, sino de *mejorar*, incluso *ampliar* sus funciones. Ese mejoramiento va desde la corrección celular mediante nanotecnologías hasta la búsqueda de inmortalidad, pasando por la eugenesia. A diferencia de la tristemente célebre eugenesia del siglo xx, la «eugenesia democrática» que propone el transhumanismo no sería eliminativa, sino mejorativa; no sería discriminatoria, sino que extendería la igualdad legal y social a la genética; no sería estatal, sino individual: los padres elegirían el diseño genético de sus hijos.

La antropología transhumanista es brutalmente materialista: el ser humano no *tiene* un cuerpo sino que *es* un cuerpo y puede entenderse enteramente, y transformarse ilimitadamente, a partir de procesos físicos. Desde la teoría de los humores de la Antigüedad hasta el mecanicismo moderno, hay una propensión histórica de las sociedades a explicarse a sí mismas a través de la tecnología más avanzada de cada época³. Hoy ese lugar lo ocupa la informática: el *quantified self* [yo cuantificado] transhumanista considera el ser como algo reducible a un conjunto de datos que pueden interpretarse e incluso revertirse mediante el *biohacking*. En este sentido, para Luc Ferry el transhumanismo no solo incurre en el determinismo no falsable de todos los materialismos, sino que forma parte del «solucionismo tecnológico» de la época.

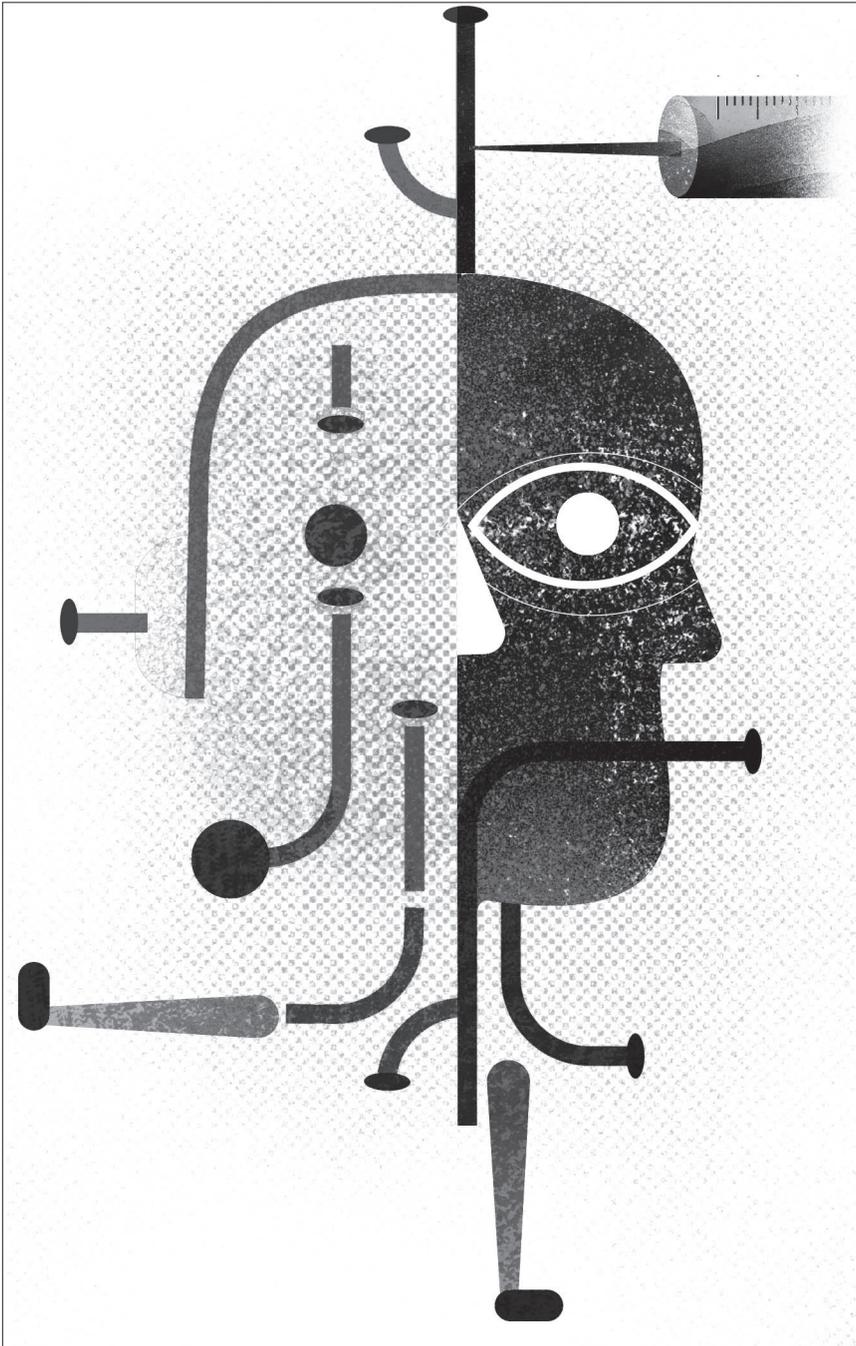
Finalmente, el transhumanismo, con su confianza en la razón y la autodeterminación humana, es un heredero paradójico de la tradición humanista occidental.

■ Humanismo y transhumanismo

Dentro del transhumanismo anglosajón, se considera que el padre del concepto fue el futurista iraní nacionalizado estadounidense Fereidoun M. Esfandiary, quien habría usado el término «*transhuman*» en 1966 durante sus clases en la New School for Social Research de Nueva York. Sin embargo, la palabra ya figura en el artículo «Del prehumano al ultrahumano», publicado por el paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin en 1951, que traza la

2. Cit. en Luc Ferry: *La revolución transhumanista*, Alianza, Madrid, 2017, p. 51.

3. Ver John Dugman: «Brain Metaphor and Brain Theory» en William P. Bechtel, Pete Mandik, Jennifer Mundale y Robert S. Stufflebeam (eds.): *Philosophy and the Neurosciences: A Reader*, Blackwell, Oxford, 2001.



futura evolución de la humanidad hasta alcanzar un estado transhumano. El evolucionismo de Teilhard incluye variables tecnológicas como «una red telefónica y televisiva que permita la sintonización directa entre cerebros», pero está inscripto en un finalismo dualista que, en última instancia, confía toda trascendencia a Dios.

Poco después, en 1957, el biólogo inglés Julian Huxley acuñó el término «transhumanismo». En busca de una ideología alternativa a la religión y el marxismo, Huxley concibe un «humanismo evolutivo», aleatorio y monista (a diferencia del de Teilhard), que trascienda lo humano: «La especie humana puede si se lo propone trascenderse a sí misma –no simplemente de manera esporádica, un individuo aquí de una forma y allá otro individuo de otra– sino en su integridad como humanidad. Tenemos la necesidad de darle un nombre a esa creencia. Puede ser que ‘transhumanismo’ sea conveniente; el hombre en tanto hombre, pero autotranscendiendo»⁴. Para el filósofo belga Gilbert Hottois, Huxley, un eugenista convencido que repudió todas las formas de racismo, es el padre de un transhumanismo progresista heredero de la tradición humanista clásica.

«El transhumanismo hunde sus raíces en el humanismo racionalista», concluye Nick Bostrom en su historia del pensamiento transhumanista⁵, un texto cuya primera mitad es poco más que una colección de citas sin contexto del canon clásico al que el filósofo sueco reclama pertenencia: desde la autodeterminación humana de Pico della Mirandola (1486) hasta el materialismo mecanicista de Julien Offray de La Mettrie (1750), pasando por Francis Bacon, Isaac Newton, Thomas Hobbes, John Locke, Immanuel Kant y Nicolas de Condorcet. En su ensayo crítico sobre el transhumanismo, Ferry señala que, a diferencia del humanismo clásico, el progreso transhumanista pasa de la escala histórica a la evolutiva, con lo cual la voluntad de mejora excede lo social y alcanza lo biológico, además de la implícita negación de los derechos naturales que encierra su antinaturalismo.

Para Hottois, la gran mayoría de los pensadores transhumanistas no rechazan el humanismo, sino que lo critican y pretenden enriquecerlo. Según el

4. Cit. en Gilbert Hottois: «Rostros del trans/posthumanismo a la luz de la pregunta por el humanismo» en *Revista Colombiana de Bioética* vol. 10 N° 2, 7-12/2015.

5. N. Bostrom: «A History of Transhumanist Thought» en *Journal of Evolution and Technology* vol. 14 N° 1, 2005.

filósofo belga, el humanismo arrastra un imaginario obsoleto, de raíz judeo-cristiana, predarwiniano y antropocentrista, que se resigna ante una naturaleza humana supuestamente inmutable y confina todo progreso material al entorno del ser, mientras limita su mejoramiento intrínseco a bienes simbólicos como la cultura o la ley. El aporte transhumanista sería justamente actualizar esa imagen del ser humano habilitando la incorporación de las revoluciones tecnocientíficas pasadas y las venideras. Pero al mismo tiempo, señala Hottois, el transhumanismo debe ser leal al legado humanista: universalismo, libertad, igualdad, justicia, pluralismo, empatía y pensamiento crítico, si no quiere devenir en un pensamiento tecnomístico o apocalíptico.

En la tradición de pensamiento transhumanista, el siglo xx es un parteaguas. Escritos como *Icarus: The Future of Science* [Ícaro. El futuro de la ciencia] (1924) de Bertrand Russell (una respuesta al eugenista *Daedalus, or Science and the Future* [Dédalo, o la ciencia y el futuro], de John Haldane) adelantaban la mirada sombría sobre el efecto de la tecnología, incluso el racionalismo, para la humanidad que, luego de la experiencia del nazismo y la Segunda Guerra Mundial, sería un lugar común en el pensamiento crítico occidental. Desde entonces, el hogar para las ideas de mejoramiento humano fue la ciencia ficción, hasta que el optimismo científico de la década de 1960 reavivó tímidamente el debate con la obra de Robert Ettinger y del citado Esfandiary. Sin embargo, apunta Ferry, ese renacimiento transhumanista no dejó de acusar el impacto de la contracultura de los años 60 y 70, desde la crítica a la modernidad hasta las nuevas corrientes espirituales, todas adversas al humanismo racionalista occidental. Desde la mirada humanista y republicana de Ferry, esos movimientos sentaron las premisas para la radicalización del transhumanismo en poshumanismo, una versión posmoderna de aquel que renuncia al acervo filosófico y ético del humanismo.

■ Inmortalidad: transhumanistas contra bioconservadores

Cuando Esfandiary, rebautizado FM-2030 en referencia al año en que esperaba morir, publicó su libro *Are You a Transhuman?* [¿Eres un transhumano?], en 1989, el transhumanismo ya había resucitado gracias al activismo de Max More. Nacido como Max O'Connor y formado en filosofía en Oxford, More se mudó a California en 1988 para hacer un posgrado. Allí entró en contacto con la subcultura futurista local y fundó Extropy, un movimiento que abogaba por el optimismo tecnológico y la expansión ilimitada de las capacidades humanas. La extropía –un neologismo en oposición a entropía– pronto tuvo su revista, su manifiesto y un *mailing* que funcionó como fuerza centrípeta del

movimiento futurista, a tono con la naciente «ideología californiana» de Silicon Valley⁶. Allí participaron futuros referentes del transhumanismo como el sueco Anders Sandberg. En 1998, Bostrom y el filósofo utilitarista David Pearce fundaron la Asociación Mundial Transhumanista (WTA, por sus siglas en inglés) para «proporcionar una base organizativa general y desarrollar una forma de transhumanismo más madura y académicamente respetable»⁷. En 2001 la asociación quedó a cargo del sociólogo canadiense James Hughes y más tarde cambió su nombre a Humanity+⁸.

Si hubiera que definir un programa transhumanista de máxima, sería la inmortalidad. Ya en 1962 Ettinger comenzó a abogar por la criopreservación,

**Si hubiera que
definir un programa
transhumanista de máxima,
sería la inmortalidad ■**

que en Estados Unidos se practica desde 1966. El propio More es CEO de Alcor Life Extension, la compañía de criopreservación más grande del mundo, fundada en 1972. Más recientemente se desarrollaron proyectos para revertir el envejecimiento celular, como Estrategias

para la Ingeniería de la Senescencia Insignificante (*Strategies for Engineered Negligible Senescence*) del gerontólogo inglés Aubrey de Grey, inspiradora a su vez de la biotecnológica Calico, perteneciente a Google; o los experimentos de la neocelandesa Laura Deming, financiados por Peter Thiel, cofundador de PayPal.

Pese a que en abril de 2019 investigadores de la Universidad de Yale lograron revivir células cerebrales de cerdos muertos⁹, la inmortalidad parece fuera de discusión en el mundo científico. Sin embargo, son muchos los filósofos y pensadores que salieron a debatir con el transhumanismo y se ganaron el mote de «bioconservadores». A la cabeza de los bioconservadores están dos ex-integrantes del Consejo de Bioética de George W. Bush: Leon Kass y Francis Fukuyama. Con argumentos del naturalismo aristotélico más rancio, Fukuyama habla del sacrilegio de alterar una naturaleza sabia y equilibrada, que incluye la dotación moral humana. Michael Sandel, por su parte, denun-

6. Ver Éric Sadin: *La siliconización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018.

7. N. Bostrom: ob. cit., p. 15.

8. En América Latina, el principal referente es el controvertido ingeniero hispano-venezolano José Luis Cordeiro. Formado en el MIT, Cordeiro fundó a principios de la década de 2000 los capítulos Venezuela y Brasil de la WTA y se dedica a difundir las ideas de mejoramiento tecnológico e inmortalidad. Pero no solo es rechazado de plano por las mismas autoridades científicas que cita, sino que no es reconocido ni por Humanity+ ni por Singularity University.

9. Gina Colata: «'Partly Alive': Scientists Revive Cells in Brains From Dead Pigs» en *The New York Times*, 17/4/2019.

cia la *hybris* de pasar de una «ética de gratitud por lo dado» a una «ética de dominio del mundo», que liquidaría la humildad, la solidaridad y la inocencia de nuestra especie. En relación con la eugenesia, Jürgen Habermas señala no solo los problemas éticos de dejar a la humanidad en manos de la moda de turno entre sus padres, sino el posible reproche de nuestros hijos por determinar así su destino.

Otro conjunto de críticas apuntan a los problemas prácticos: el costo social de mantener ancianos por siglos, de financiar una mejora médica constante o de desplazar la atención de la terapia de personas al mejoramiento de embriones. Sandel y Ferry advierten que el costo de la ingeniería genética produciría nuevas desigualdades entre las familias, a punto tal de hacer coexistir varias humanidades diferentes, como ya pasó con cromañones y neandertales, con el previsible sometimiento o extinción de la más débil. Finalmente, una crítica más existencial¹⁰, ya anticipada por Jorge Luis Borges en su cuento «El inmortal», observaba que una vida eterna disuelve nuestra noción de consecuencia, de tiempo y, finalmente, de identidad. Esta disolución del yo no parece necesariamente reprochable para la versión más radicalizada del transhumanismo: el poshumanismo.

■ La singularidad y el poshumanismo como religión

Al igual que la comunidad transexual, los transhumanistas se sienten atrapados en el cuerpo equivocado, solo que para ellos todos los cuerpos son equivocados. Los H+ abogan por la «libertad morfológica» de adoptar cualquier soporte físico que la tecnología permita. O ninguno en absoluto. A la hora de despreciar el cuerpo, los transhumanistas apelan a la «paradoja de Teseo»: si renovamos todas nuestras células cada siete años, ¿se puede pensar que nuestra identidad reside en este cuerpo? Pero ¿qué hacer con las células cerebrales, que no se renuevan? En ese punto ciego se cifra la esperanza transhumanista en la emulación cerebral.

Desde que Sandberg y Bostrom publicaron en 2007 «Whole Brain Emulation: A Road Map» [Emulación cerebral total. Una hoja de ruta]¹¹, muchos neurocientíficos adoptaron la premisa de que la actividad cerebral es un software que,

10. Es la que sostiene, por ejemplo, Antonio Diéguez en *Transhumanismo. La búsqueda tecnológica del mejoramiento humano*, Herder, Barcelona, 2017. V. tb. la entrevista de Roberto Valencia: «La inmortalidad implicaría la desaparición del yo, y solo un yo puede tener experiencias» en *CTXT*, 7/1/2018.

11. A. Sandberg y N. Bostrom: *Whole Brain Emulation: A Roadmap*, Technical Report N° 2008-3, Instituto sobre el Futuro de la Humanidad, Universidad de Oxford, 2008.

de poder escanearse el cerebro, podría ser reproducido en cualquier plataforma. Si pudimos hacer que la música suene igual en un CD, un MP3 o la nube, ¿por qué no podríamos hacer lo mismo con la mente? La mayoría de estas investigaciones se presentan ante la comunidad médica como herramientas de diagnóstico y neuroprótesis. Pero muchos sueñan en voz baja con poder escanear un cerebro, emularlo, reescribirlo, mejorarlo y subirlo a una computadora. No por nada detrás de estos desarrollos también están los dólares

**Muchos sueñan en voz
baja con poder escanear
un cerebro, emularlo,
reescribirlo, mejorarlo y
subirlo a una computadora ■**

de Thiel y su ex-socio en PayPal, Bryan Johnson, un convencido de que «todo en la vida es un sistema operativo». O'Connell encuentra en el proyecto un paradójico materialismo idealista, que parte de entender la mente como una propiedad emergente de la relación entre cosas físicas para terminar

creyendo que es posible separarla del cuerpo para salvarla. A partir del discutido «principio antrópico cosmológico», Sandberg concluyó que, para sobrevivir, la humanidad debe expandirse al cosmos, pero solo puede hacerlo separando la mente de su cuerpo y convirtiéndola en energía. Esa confluencia de mente y materia, de humanidad y tecnología, será el paso de la particularidad física a la singularidad. Ese es el salto de fe del transhumanismo hacia el poshumanismo.

El concepto de «singularidad» (*singularity*) apareció por primera vez en una necrológica de 1958 que el matemático polaco Stanisław Ulam le dedicó a su colega John von Neumann, del Proyecto Manhattan: «el siempre acelerado progreso de la tecnología y los cambios en el modo de vida humana, la cual da la impresión de aproximarse a una singularidad esencial en la historia de la raza más allá de la cual los asuntos humanos, tal como los conocemos, no podrían continuar». Más adelante, Vernor Vinge usó el término para hipotetizar sobre el desarrollo de una inteligencia artificial superior a la humana que amenaza a nuestra especie, un tema que preocupa a los transhumanistas más críticos¹².

Fue Ray Kurzweil, director de ingeniería de Google desde 2012, quien tomó la singularidad en un sentido visionario y militante. A partir de la ley de Moore

12. Eliezer Yudkowsky y Nick Bostrom son los polemistas más activos dentro del H+. También participan de las campañas contra los desarrollos en inteligencia artificial personalidades insospechadas de tecnofobia, como Bill Gates, Elon Musk, Stephen Hawking y Jann Tallinn, fundador de Skype. El pionero fue Irving John Good, quien en 1965 advirtió sobre la posibilidad de que una superinteligencia artificial se rebelara contra la humanidad.

sobre el desarrollo progresivo de la potencia informática, Kurzweil proyecta una evolución lineal y finalista: «mucho del pensamiento humano es derivativo, baladí y circunscrito. Esto terminará con la singularidad, la culminación de la fusión entre nuestro pensamiento y existencia biológica y nuestra tecnología, resultando en un mundo aún humano pero que trascienda nuestras raíces biológicas». En el poshumanismo de Kurzweil, el optimismo tecnológico californiano convive con un cosmismo panteísta más propio de la *new age* o la «ecología profunda», que conciben el planeta como una persona y la inteligencia colectiva de la humanidad como su sistema nervioso. Y también el antihumanismo filosófico que ya anticipara Jean-François Lyotard en *Lo inhumano*, hoy retomado por realistas especulativos adversos al posmodernismo, como Ray Brassier o Quentin Meillasoux: la posibilidad de pensar un mundo sin humanos, ergo, un pensamiento sin sujeto. O como dirían los H+, un software sin hardware.

Una vez llegados a este punto, es inevitable concluir con O'Connell que el rabiosamente ateo transhumanismo es también una religión, con su comunión (la singularidad), su transmigración de las almas (la emulación cerebral) y hasta su limbo (la criopreservación). Queda por ver, siguiendo el famoso apotegma de Carl Schmitt, si hay en esta particular teología secular algún concepto político.

■ Políticas del transhumanismo

Desde sus orígenes como movimiento en la década de 1980, el transhumanismo tuvo una marcada afinidad con el liberalismo libertario. La primera declaración de principios de Extropy incluía el «orden espontáneo» de la sociedad, así como la remoción de todo límite a la autorrealización personal. Si bien sucesivas reformulaciones de esos principios moderaron esa postura, la lista de lecturas recomendadas de Extropy no dejaba muchas dudas: Friedrich Hayek, Karl Popper, Ronald H. Coase y David Friedman. Hasta su dispersión a mediados de los años 2000, los foros extropianos seguían hegemónizados por varones jóvenes autoproclamados libertarios, refractarios al ecologismo y el feminismo. El caso de Thiel es más complejo: no solo se define libertario, sino que mantiene contactos con el movimiento neorreaccionario (NRX) de Nick Land y Curtis Yarvin, alias Mencius Moldbug, una corriente de la derecha alternativa radicalmente opuesta al igualitarismo y el legado iluminista. Las ideas de superioridad humana y eugenesia atrajeron más de una vez a neonazis a los foros transhumanistas, en especial en 2000, cuando la web racista *Xenith.com* se afilió al movimiento. En todos los casos, los referentes tomaron distancia.

Los transhumanistas europeos, como Bostrom y Sandberg, notaron el sesgo libertario del movimiento norteamericano y fundaron la WTA sobre principios políticos más diversos. La declaración transhumanista de 1998 advierte sobre los riesgos de la tecnología, adhiere a la ética utilitarista, se pronuncia contra todo autoritarismo político y se muestra abierta a un amplio rango de opiniones, desde el liberalismo hasta la socialdemocracia. Aun así, para críticos como Éric Sadin, el transhumanismo es la ideología de la burguesía digital de Silicon Valley¹³. De hecho, Kurzweil y Thiel provienen de esa clase social. Franco Berardi lo explica como una forma de retroceder a la naturaleza a través de la tecnología. El transhumanismo procura perfeccionar la inteligencia desacoplándola de la sensibilidad, entendida como debilidad. Pero para Berardi la democracia social se sostiene en un equilibrio entre inteligencia y sensibilidad: la autonomía de la política como límite consciente y sensible de la racionalidad es la base de la garantía de igualdad social sobre las desigualdades naturales. La hegemonía del poder financiero arrasó con ese proyecto, y el transhumanismo es la expresión tecnooptimista del retorno al darwinismo¹⁴.

O'Connell, por el contrario, señala que el transhumanismo nos propone liberarnos de la naturaleza sometiéndonos a la tecnología. Ese proyecto no solo alimenta un paradigma en el que los seres humanos podemos terminar desplazados por dispositivos más útiles y poderosos, sino que también se condice con las formas de control tecnológico desarrolladas por el complejo industrial militar. Fue Michael Goldblatt, director de la Oficina de Ciencias de Defensa de la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzados del Departamento de Defensa de EEUU (DARPA), quien en 1999 anunció que «la próxima frontera está dentro de nosotros mismos», frase que haría las delicias de cualquier transhumanista. La conclusión de O'Connell es que los dos principios del capitalismo estadounidense, el individuo y la autosuperación, colisionan en un momento histórico en el que para superarnos quizás debamos dejar de ser individuos. Podemos agregar que esa contradicción es la que subyace a la competencia entre el capitalismo estadounidense, hegemónico durante el siglo XX, y el chino... ¿hegemónico durante el siglo XXI?

■ ¿Es posible un transhumanismo progresista?

«Entre el apoliticismo de tendencia tecnocrática, el liberalismo y el neoliberalismo, el libertarismo y la socialdemocracia, el posicionamiento del transhumanismo

13. E. Sadin: ob. cit.

14. F. Berardi: «(Sensitive) Consciousness and Time: Against the Transhumanist Utopia» en *e-flux* Nº 98, 2/2019.

sigue siendo irreductiblemente diverso, contradictorio incluso después de los esfuerzos de unificación de la WTA», concluye Hottois y se vale de esa diversidad para abogar por un transhumanismo progresista que retome la tradición de Huxley: «hay que luchar en dos frentes: el humanista clásico y el transhumanista. Un sueño transhumanista pasa por conciliar individualismo y socialismo».

Durante todo el siglo XIX y hasta la Segunda Guerra Mundial, la izquierda compartió la confianza en la tecnología y la evolución humana del positivismo dominante. Intelectuales como John Haldane o H.G. Wells vieron en el socialismo primero y en el experimento soviético después un modelo de gobierno racional que encarrilara el progreso tecnológico en dirección al bienestar humano. Una tradición olvidada por los transhumanistas es la de los biocosmistas rusos. Estos intelectuales contemporáneos a la revolución de 1917, siguiendo la estela del místico científicista Nicolai Fedorov, incorporaron el mejoramiento humano en la agenda socialista y discutieron cada uno de los tópicos transhumanistas: Alexander Svyatogor consideraba que la inmortalidad y la libertad de movimiento en el cosmos debían ser los principales objetivos del comunismo; Valerian Muravyov entendió la resurrección como proceso lógico de la reproductibilidad técnica; Konstantín Tsiolkovski concebía el cerebro como parte material del universo y proyectó maneras de reubicar a la población resucitada en otros planetas que más tarde fueron empleadas por la cosmonáutica soviética; por último, Alexander Bodganov, director del *Proletkult*, creó también un Instituto para la Transfusión de Sangre para detener el envejecimiento, práctica que lo llevó a la muerte¹⁵.

Alexander Svyatogor consideraba que la inmortalidad y la libertad de movimiento en el cosmos debían ser los principales objetivos del comunismo ■

James Hughes mapeó políticamente el transhumanismo en busca de tendencias de izquierda¹⁶. Allí caben desde el ecologismo no ludita de Walter Truett Anderson, partidario de una gestión tecnológica de la naturaleza para evitar su colapso, al darwinismo de izquierda de Peter Singer, partidario de emplear la genética para modificar los aspectos agresivos del hombre. Entre

15. Boris Groys: «Cuerpos inmortales» en *Volverse público*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018; v. tb. B. Groys (ed.): *Russian Cosmism*, e-flux / MIT Press, Massachusetts, 2018.

16. J.J. Hughes: «The Politics of Transhumanism», ponencia presentada en el Encuentro Anual 2001 de la Sociedad de Estudios Sociales de la Ciencia, Cambridge, Massachusetts, 2001.

utopías *sci-fi* y propuestas aceleracionistas, destacan dos tendencias claras de transhumanismo izquierdista. Una es el movimiento *grinder*: biohackers como Tim Cannon o Lepht Anonym que intervienen sus propios cuerpos en un intento por evitar que Google y otras corporaciones controlen la singularidad. Si bien son esencialmente performativos y en términos políticos no van más lejos que el libertarismo anticorporativo, los *grinders* recuperan la apuesta del *Manifiesto cyborg* de Donna Haraway: asumir que la sociedad ya nos hizo poshumanos y usar ese dato para emanciparnos de ella.

La otra tendencia, de corte más socialdemócrata, es la del propio Hughes en su libro *Citizen Cyborg* [Ciudadano ciborg]: un «transhumanismo democrático» que garantice mediante políticas públicas la seguridad y el acceso a las nuevas tecnologías de todos los individuos que quieran controlar sus propios cuerpos. Hughes piensa esencialmente en personas con discapacidades, pero podemos extender ese criterio. Desde la identidad sexual hasta la legalización del aborto, un grueso de los debates y luchas políticas contemporáneos se dan por el control del cuerpo. La crítica literaria Katherine Hayles, por ejemplo, aboga por un «transhumanismo deconstructivo». Sin adherir expresamente al H+, el xenofeminismo de Helen Hester o el trabajo de Paul B. Preciado con la testosterona recuperan la idea de emancipación antinaturalista.

El transhumanismo es un movimiento con límites y axiomas, como todos, pero también con una plasticidad política y filosófica que vale la pena al menos discutir. Sería un error que la izquierda, dentro del paradigma crítico de la modernidad que arrastra desde la posguerra, adhiriera a nociones sacralizadoras de la naturaleza, como lo hacen, por ejemplo, ciertas corrientes inspiradas en el autonomismo de Iván Illich¹⁷. No solo porque muchos argumentos bioconservadores están muy cerca de ser lisa y llanamente conservadores (por ejemplo, el naturalismo aristotélico-tomista, apto para criticar tanto la inmortalidad como la homosexualidad, según en qué manos caiga). También, y fundamentalmente, porque el actual direccionamiento político del desarrollo tecnológico define una agenda en la que las corporaciones ya parecen tener un proyecto. Replegarse en argumentos reactivos sería ceder la iniciativa futurista a esos intereses. Si no pensamos el futuro, alguien lo hará por nosotros. ☐

17. Tal es el caso del decrecionismo y de algunos teóricos de la economía social y solidaria. Ver Giorgos Kallis, Federico Demaria y Giacomo D'Alisa (comps.): *Decrecimiento, vocabulario para una nueva era*, Econautas, Buenos Aires, 2018; y Franz Hinkelammert y Henry Mora Jiménez: «Por una economía orientada hacia la reproducción de la vida» en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales* Nº 33, 1/2009.

El futuro como «gran reemplazo»

Extremas derechas, homosexualidad y xenofobia

La imagen del «gran reemplazo», difundida por el escritor francés Renaud Camus, ha tenido un fuerte impacto en el sentido común del Norte, en un contexto en el que el futuro es visualizado como un conjunto de amenazas, que incluyen un «cambio de pueblo y de civilización». Al mismo tiempo, la imagen de la islamización de Europa, un producto derivado del «gran reemplazo», ha acercado a una parte de las poblaciones homosexuales a la extrema derecha, lo que informa sobre algunas transformaciones del mundo gay contemporáneo, en el marco del ascenso de los denominados populismos de derecha.

PABLO STEFANONI

Una de las series de televisión «del momento», la británica *Years and Years* (BBC/HBO, 2019), replica el tema de muchas otras producidas en estos últimos años, el futuro distópico. Como en *Black Mirror* (Endemol, desde 2011), el futuro ya está entre nosotros. No se trata de un lejano porvenir de ciencia ficción; bastaría, por el contrario, casi con mirar por la ventana, o dicho con más propiedad, proyectar una década las tendencias actuales para confrontarnos con un mundo sumergido en el caos, en el que el avance tecnológico –y el bienestar que aporta a una parte de la población– no logra contrarrestar el avance hacia el despeñadero e, incluso, puede acelerarlo. El cambio

Pablo Stefanoni: es jefe de redacción de NUEVA SOCIEDAD.

Palabras claves: extrema derecha, «gran reemplazo», homosexualidad, islam, xenofobia.

Nota: este texto integra el volumen *Futuros: miradas desde las humanidades*, coordinado por Andrés Kozel, Martín Bergel y Valeria Llobet, de próxima aparición en la colección *Futuros* (FUNINTEC / UNSAM Edita). Algunos de los tópicos tratados aquí fueron abordados de manera preliminar en artículos publicados por el autor en el suplemento «Ideas» del diario *La Nación*.

climático, las migraciones masivas, el enfrentamiento entre China y Estados Unidos y, sobre todo, la emergencia de grotescos –y grotescas– populistas de derecha componen un cuadro en el que Donald Trump es reelegido y luego sucedido por el actual vicepresidente Mike Pence; Angela Merkel ya ha muerto, por lo que se ha disipado su papel moderador en Europa; Rusia finalmente se animó a avanzar sobre Ucrania.

No es casual que una serie así haya sido producida en el Reino Unido del Brexit, donde el estado de ánimo nacional se mueve al ritmo de los vaivenes del largo y empantanado abandono de la Unión Europea, sancionado por un referéndum popular en 2016 que estuvo marcado por las *fake news*. Pero los imaginarios que plasma la serie dirigida por Russell T. Davies trascienden en mucho a los británicos: las visiones que perciben el futuro como una amenaza, tras siglos de imaginación optimista e incluso utópica sobre el tiempo por venir, se extienden alrededor del mundo, articuladas a una nueva versión de la idea de la «decadencia de Occidente» –tras la difundida por Oswald Spengler en la década de 1920–. En este artículo, proponemos leer las imágenes colapsistas o catastrofistas del futuro a partir de la imagen del «gran reemplazo» difundida por el escritor francés Renaud Camus para denunciar el «cambio de pueblo y de civilización». En otras palabras, la sustitución de europeos autóctonos por inmigrantes no blancos, en un proceso provocado por las elites «globalistas» o, según palabras de Camus, «reemplacistas». Este sintagma está articulando una serie de preferencias políticas con un creciente peso de los llamados populismos de derecha o simplemente extremas derechas¹. Pero también, en sus variantes más radicales y violentas, ha inspirado atentados en defensa de los «valores» y las poblaciones occidentales. Y, *last but not least*, la «amenaza», real e imaginada, del islam –uno de los pliegues de la inseguridad civilizacional actual– está modificando las preferencias electorales de las poblaciones homosexuales, una parte de las cuales ha optado por apoyar –e incluso participar– de las derechas extremas. Ciertamente, no es novedoso que haya gays de derecha, pero sí son novedosas las modulaciones de estas adscripciones políticas, tal como intentaremos mostrar en este artículo.

■ La decadencia de Occidente, otra vez

«Había que rendirse a la evidencia: llegada a un grado de descomposición repugnante, Europa occidental ya no estaba en condiciones de salvarse a sí misma, como no lo estuvo la Roma antigua en el siglo v de nuestra era», dice

1. No haremos aquí una distinción entre populismos de derecha y extrema derecha por cuestiones de complejidad y espacio.

François, protagonista de *Sumisión*, la novela del francés Michel Houellebecq. Un partido musulmán toma el poder en Francia y este profesor de literatura experto en la obra del novelista Joris-Karl Huysmans considera que la conquista fue, de algún modo, merecida. En la novela, Europa ha perdido energías y virilidad, carcomida por el progresismo y el multiculturalismo, que facilitaron su islamización. Los musulmanes transformaron su peso demográfico en peso electoral y, ayudados por los ingenuos socialistas y potenciados por sus valores tradicionales, tomaron el poder y colonizaron hasta la Sorbona. En síntesis: Francia (y valdría lo mismo para gran parte de Europa) se merecía haber sido colonizada por unos musulmanes que seguían creyendo en las virtudes de la familia, no habían caído en un progresismo estúpido y mantenían, al fin y al cabo, valores que les permitían una superioridad frente a la Europa en decadencia. Si ya no es posible ser cristiano, ¿por qué no abrazar otra religión más vigorosa? En esa tensión –entre temor y admiración– por los nuevos amos y señores del país discurre la novela del escritor francés, cuya publicación coincidió –para reafirmar el dramatismo de su denuncia– con el atentado terrorista que en 2015 acabó con gran parte del personal de redacción del semanario satírico *Charlie Hebdo*. Como novela, y eso es lo que en principio es *Sumisión*, se trata de una buena obra literaria; como artefacto social, que también lo es, constituye una especie de confirmación de lo que el traductor y periodista Marc Saint-Upéry denominó la «paranoia civilizacional» francesa.

Esta paranoia fue sintetizada por Renaud Camus en su «yo acuso» contra el «gran reemplazo». Figura del submundo gay de los años 70, Camus es hoy un permanente denunciador del declive de la «civilización» francesa y un referente intelectual de la extrema derecha. En su novela autobiográfica *Tricks*, escrita en la década de 1980 y prologada por Roland Barthes, elogiaba la promiscuidad (homo)sexual y describía con lujo de detalles sus actos sexuales, desde los márgenes del Sena hasta los saunas neoyorquinos. Hasta hace un tiempo, su influencia era tan marginal que el escritor Didier Lestrade, cuando en 2012 escribió el libro *Pourquoi les gays sont passés à droite* [Por qué los gays se pasaron a la derecha]², «olvidó» incluir a Camus en su ensayo. «Veía a Camus como un marginado (...) hundido en su cruzada por una lengua francesa purgada de toda influencia suburbana y juvenil» –dijo en una entrevista quien

**Figura del submundo
gay de los años 70, Camus
es hoy un permanente
denunciador del declive de la
«civilización» francesa ■**

2. París, Seuil, 2012.

alguna vez admiró al escritor por la forma en que describió sus memorias—. Hoy Camus sigue siendo un «marginal» en algunos sentidos, y su Parti de l'In-nocence (Partido de la I-nocencia) carece de cualquier relevancia, pero la imagen del «gran reemplazo» fue haciendo su trabajo de topo y ya opera abiertamente desde la superficie. Los «sin papeles» –«delincuentes que violaron la ley»– tendrían en su contra «en parte» a la policía, pero a su favor «el poder (mediático-político)», dice Camus. De este modo, no es sorprendente que

una mujer con velo que habla mal nuestra lengua, que ignora todo de nuestra cultura y, algo más grave, desbordante de venganza y de animosidad, por no decir de odio, en relación con nuestra historia y nuestra civilización, pueda afirmar sin dificultad [y a menudo con un tono poco amable], y en general así ocurre, sobre todo en un estudio de televisión, frente a un francés indígena apasionado por las iglesias románicas, por las delicadeces del vocabulario y la sintaxis, por Montaigne, Jean-Jacques Rousseau, el vino de Borgoña y Proust, y cuya familia vivió desde hace generaciones en el mismo valle de Vivarés o de Périgord, que siguió y sufrió todas las peripecias de nuestra historia: «Yo soy tan francesa como usted». Por no decir «más francesa», como creo haberlo escuchado en alguna ocasión.³

Aunque esta mujer tenga la ciudadanía francesa, dice Camus, esto no le quita ni un ápice al absurdo. Apelando a Charles de Gaulle, Camus sostiene que está bien que haya una Francia diversa –lo que le permitiría mantener su «vocación universal»–, pero a condición de que los diversos se mantengan como una pequeña minoría. «Si no, Francia dejaría de ser Francia», y eso es lo que estaría sucediendo. Ya alguna vez el líder de la ultraderecha Jean-Marie Le Pen se quejó de la cantidad de jugadores no blancos en la selección francesa de fútbol. Camus señala: «Nosotros somos ante todo un pueblo europeo de raza blanca, de cultura grecolatina y de religión cristiana. Y que no nos cuenten más historias».

Su «teoría» es más el nombre de sus obsesiones que un esfuerzo por precisar analíticamente un problema. «No es un concepto, es un fenómeno evidente, como la nariz delante de la cara», explicó en una ocasión. «Un pueblo estaba allí, estable, ocupando el mismo territorio desde hace 15 o 20 siglos. Y de golpe, muy rápidamente, en una o dos generaciones, uno o varios pueblos lo sustituyen, lo reemplazan, y ya no es más el mismo»⁴. Camus instituyó el título de «reemplacistas» para las «elites» que estarían fomentando, casi adrede, una «gran deculturación», enseñando el olvido y provocando el derrumbe de los sistemas de transmisión cultural. Apelando a unas analogías

3. R. Camus: *Le Grand Remplacement* suivi de *Discours d'Orange*, edición del autor, Plieux, 2012, p. 18.
 4. Dominique Albertini: «Le 'grand remplacement', totem extrême» en *Libération*, 13/10/2015.

nada ingenuas, bautizó como Consejo Nacional de la Resistencia Europea –en clara resonancia con la resistencia francesa al nazismo– una de las organizaciones que contribuyó a crear. Pero él niega haber cambiado de postura, y en eso radica uno de los puntos centrales del éxito de las actuales extremas derechas: «hablar claro», abandonar lo «políticamente correcto» impuesto por unas elites *progres* que censuran los discursos sobre lo real. Y aquí Camus ensaya una continuidad entre el homosexual provocador de los años 70 y 80 y el racista igualmente provocador de los 2000.

Camus ensaya una continuidad entre el homosexual provocador de los años 70 y 80 y el racista igualmente provocador de los 2000 ■

«*Tricks* fue un intento de decir lo que no se podía decir, y el *Grand Remplacement* es lo mismo», le dijo al periodista James McAuley, quien escribió una crónica sobre Camus en la revista *The Nation*⁵. «El racismo convirtió a Europa en un campo en ruinas; el antirracismo la está transformando en un tugurio ultraviolento», suele repetir sabiendo dónde apuntar sus tiros. El «gran reemplazo» no tiene sustento pero, como sostiene McAuley, su fuerza reside precisamente en su vulgaridad y en su carácter de teoría de la conspiración pura y dura. «Camus viste un prejuicio público común y silvestre con alusiones literarias y referencias intelectuales que intentan presentar como arte sentimientos básicos e infundados». Y todo esto incluso vende: Éric Zemmour propagó las ideas del gran reemplazo en dos libros recientes, *Le suicide français* [El suicidio francés] (2014) y *Destin français* [Destino francés] (2018). Ambos libros encabezaron las listas de *best-sellers* en Francia durante semanas.

Alguna vez, ya hace mucho, Camus dijo que había demasiados judíos en la emisora estatal France Culture, lo que le generó acusaciones de antisemitismo que dañaron su reputación. Parecía resonar a lo lejos el caso Dreyfus. Hoy, intelectuales judíos conservadores como Alain Finkielkraut lo defienden, o al menos critican la «campaña» en su contra. El mundo cambió; los enemigos también. «La sustitución demográfica no es una teoría de conspiración», dijo Finkielkraut. Pero suspiró cuando le preguntaron sobre la política actual de Camus y sus frecuentes alusiones al «genocidio por sustitución»: «Testimonia la ansiedad de la identidad francesa, pero es tan radical en sus propuestas que se ha vuelto totalmente inaudible»⁶. Es cierto, como dice el periodista estadounidense, que en gran medida Camus piensa como un esteta y el gran

5. J. McAuley: «How Gay Icon Renaud Camus Became the Ideologue of White Supremacy» en *The Nation*, 17/6/2019.

6. *Ibid.*

reemplazo parte de un malestar estético. «Este es un mundo donde todo es falso, donde todo es la imitación de lo que las cosas deberían ser», dice Camus. Para los reaccionarios, la historia constituye una suma de grandes reemplazos sobre un pasado idealizado y nostálgico. El consuelo para el escritor francés es que los reemplacistas van a ser devorados, algún día, por quienes, gracias a su ayuda, estarían reemplazando a los franceses.

■ Modulaciones del «gran reemplazo»

Brenton Tarrant, el hombre que en junio de 2019 mató a medio centenar de personas en dos mezquitas de Christchurch, Nueva Zelanda, también cree en la decadencia de Occidente y se inspiró sobre todo en el «gran reemplazo». Como australiano «étnicamente europeo», pensó que debería pasar a la acción tras un viaje por Europa en el que tuvo una suerte de epifanía: allí cayó en la cuenta de que el Viejo Continente estaba siendo invadido por grupos poblacionales no blancos en una especie de colonización al revés. Y ancló su cruzada en un concepto forjado precisamente en Francia. De hecho, su manifiesto se tituló «El gran reemplazo»⁷. No es casual que el terrorista de Nueva Zelanda estuviera obsesionado con las tasas de natalidad y los «diferenciales de fecundidad». De hecho, comienza su manifiesto de 80 páginas repitiendo: «Son las tasas de natalidad. Son las tasas de natalidad. Son las tasas de natalidad»... Allí sostuvo que su ataque tenía como finalidad «vengarse por la esclavitud de millones de europeos ocupados por los esclavistas islámicos» y escribió en sus armas los nombres de diferentes «defensores» de la cultura occidental.

Tarrant inscribió su ataque en el «gran reemplazo», que en boca de sus difusores es «un crimen contra la humanidad del siglo XXI». En su manifiesto declara haber transformado sus puntos de vista durante un viaje a Europa, especialmente a Francia, donde observó cómo un «ex-banquero, globalista y antiblanco» (en referencia a Emmanuel Macron) se imponía en las elecciones de 2017, mientras los franceses se volvían minoría en su propio país. «No importa a qué ciudad fueras; los invasores estaban ahí –escribe–. Los inmigrantes eran jóvenes, llenos de energía y con familias grandes y muchos niños». En su manifiesto, el joven australiano toma el punto de vista común entre grupos identitarios: dice no odiar a los musulmanes si ellos se quedan en sus tierras natales. Ni colonialismo ni inmigración. De hecho, detrás de la figura del «gran reemplazo» es fácil encontrar una pretendida lucha anticolonial de los «indígenas europeos» contra los «invasores», sobre todo árabes musulmanes.

7. B. Tarrant: «Brenton Tarrant Manifesto: The ‘Great Replacement’ Rant» en *Heavy*, 3/2019.

Tarrant se declaró «ecofascista» o nacionalista verde, en lo que resuenan algunas ideas del Unabomber estadounidense Theodore Kaczynski y de los denominados grupos anarcoprimitivistas y anarcoidentitarios (otro tema que alimenta un futuro colapso:

el calentamiento global). Si en el plano intelectual Tarrant se reconoce influido por la analista conservadora afroamericana Candace Owens, en el plano de la acción su ídolo es el noruego Anders Breivik, quien en 2011 cometió una masacre en un campamento de jóvenes socialdemócratas noruegos, precisamente por considerarlos cómplices del «gran reemplazo».

**Tarrant se declaró
«ecofascista» o nacionalista
verde, en lo que resuenan
algunas ideas del Unabomber
estadounidense ■**

Breivik declaró en el juicio que había calculado cuánta gente necesitaba matar para ser leído –había escrito un manifiesto de 1.500 páginas–. Pensó en una docena, pero terminó matando a 77. «Ocho años después de la masacre, el terrorista político noruego sigue siendo leído por el público que desea: en los foros de extrema derecha de internet, el término ‘volverse Breivik’ significa compromiso total con la causa», apunta en un artículo en *The New York Times* Åsne Seierstad, autora de una biografía de Breivik⁸. El noruego y el australiano publicaron sus textos en la web justo antes de sus ataques. Y mientras que el primero había planeado retransmitir su ataque en YouTube y finalmente no pudo hacerlo, el segundo logró replicar en vivo su «fiesta» por Facebook.

Si el «gran reemplazo» se inscribe en una antigua tradición, Camus le dio un nuevo ímpetu y la expresión amenaza con extenderse. Algunos que lo consideran parte de la teoría del complot, como Marine Le Pen, terminan haciendo referencias a él, y muchos europeos pueden «observar» el «gran reemplazo» cada vez que sienten que hay «muchos extranjeros» en sus ciudades. En internet ya existe un Observatorio del Gran Reemplazo organizado por grupos de extrema derecha, donde «confirman» su teoría hasta con información de las piscinas municipales. Tarrant no eligió el pueblo de Christchurch (Iglesia de Cristo) al azar. La ciudad nació como un proyecto de crear una comunidad cristiana anglicana, una nueva Jerusalén, en el siglo XIX, y una de las mezquitas atacadas había sido antes una iglesia. La idea del reemplazo adquiriría ahí una materialidad y un simbolismo evidentes.

El Gran Reemplazo es el nombre de un fenómeno que, creo, es el más importante de todos los que tienen lugar hoy en día, y quizá de la historia de Francia y de varios

8. Å. Seierstad: «The Anatomy of White Terror» en *The New York Times*, 18/3/2019.

países europeos. Es un nombre como la Guerra de los Cien Años, la Revolución Francesa, la Gran Guerra, la Ocupación o la Resistencia. Bajo mi punto de vista, el Gran Reemplazo es lo más importante que ocurre en Francia desde hace 40 años, es decir, el cambio de pueblo y de civilización,

apuntó Camus sobre su concepto-fetiché en una entrevista con el diario *ABC*⁹. Pero ahora debió desmarcarse de Tarrant: «Él ha usado el título de mi libro y lo ha contradicho totalmente, porque sus acciones son absolutamente contrarias a todo aquello que yo he podido escribir, decir o pensar desde hace 20 años. Soy totalmente no violento, hostil a todos los actos de violencia y al terrorismo».

Los etnonacionalistas suelen denunciar que la «elite reemplacista» se beneficia con el reemplazo: sea por la mano de obra barata o electoralmente, ya que sus partidos tendrían la mayoría de los votos de los no blancos, acusación habitual contra los demócratas en EEUU. Y usan mucho internet. «¿Dónde recibió/investigó/desarrolló sus creencias?», se pregunta Tarrant. «Internet, por supuesto. No encontrarás la verdad en ningún otro lugar». Pero esa verdad es bastante relativa: los demógrafos cuestionan la validez de estas «teorías». Las tasas de natalidad entre «blancos» y «no blancos» tienden a alinearse; todas las poblaciones del mundo se han mezclado varias veces desde la prehistoria; y, finalmente, la asimilación de los modos de vida y de consumo supuestamente «blanco-occidentales» por los migrantes «no blancos» es estadísticamente mucho más masiva que el supuesto fenómeno inverso, como la presunta islamización de las sociedades «blancas».

Más allá de las cifras y las realidades sociológicas, el «gran reemplazo» –utilizado de manera más abierta o eufemística– recoge una serie de malestares en Occidente, en un momento en el que Europa vive su propia crisis de identidad, y les permite a los populismos de derecha profundizar la paranoia civilizacional que funciona como cantera de votos y mito movilizador.

■ ¿Gays y fachos? ¿Por qué no?

¿Es puro azar que la figura de Camus se asociara al (sub)mundo gay? Es una obviedad que siempre hubo y habrá gays (y lesbianas) de derecha. Es sabido, por ejemplo, que había muchos «homosexuales ultraviriles» en las SA, las tropas de asalto del Partido Nacionalsocialista Alemán –incluso su comandante, Ernst Röhm–. Y sabemos que hay muchos conservadores gays, a menudo en

9. Silvia Nieto: «Renaud Camus, el pensador en el que se inspiró el terrorista: ‘Lo que ha hecho va en contra de lo que he escrito’» en *ABC*, 16/3/2019.



el placard, y hubo *skinheads* gays que coquetearon con la extrema derecha en los años 80. Pero de lo que se trata aquí es de reflexionar sobre un fenómeno específico: cómo la amenaza islámica –y el futuro «anticipado» en *Sumisión*– acerca a algunos votantes gays a la extrema derecha y, al mismo tiempo, cómo la extrema derecha utilizó la «causa gay» para potenciar y legitimar su cruzada islamófoba. A fin de cuentas: cómo una minoría (la homosexual) reacciona frente a otra (la musulmana), qué valores están en juego en las estrategias discursivas y qué se transformó respecto del mundo gay de los años 80. «¿Gays y fachos?, ¿por qué no?», se pregunta Lestrade, referente de la comunidad homosexual que participó de la revista gay parisina *Têtu*, que en la década de 1990 tomó el relevo de la mítica *Gai Pied*. Escribe Lestrade:

La novedad de los últimos diez años es que los vínculos entre la extrema derecha y los gays han cambiado de manera radical, a punto tal de crear otro malestar a partir de una realidad política muy inquietante. En efecto, asistimos al potenciamiento en Europa, desde el comienzo de la década de 2000, de una nueva forma de la extrema derecha que ha logrado el *tour de force* de ser al mismo tiempo xenófoba y progay.¹⁰

Una mujer lesbiana es una de las mayores referentes de Alternativa para Alemania (AfD, por sus siglas en alemán), el partido más a la derecha del espectro legal germano. Se trata de Alice Weidel, 40 años, doctora en Economía, quien vive en pareja con una mujer de origen srilanqués y tiene dos niños.

**Una mujer lesbiana
 es una de las mayores
 referentes de Alternativa
 para Alemania ■**

Hace unos años, se transformó en líder de este partido fundado en 2013 para enfrentar el euro; en poco tiempo, AfD se convirtió en un partido antiinmigración. Esto, que podría parecer una contradicción, es solo el ejemplo más reciente de la creciente visi-

bilización de figuras provenientes de las denominadas «minorías sexuales» en puestos dirigentes de partidos de extrema derecha. Holanda y Austria comenzaron este fenómeno: Pim Fortuyn, precursor de la extrema derecha renovada asesinado en 2002, era gay; escribió el libro *De islamisering van onze cultuur: Nederlandse identiteit als fundament* [La islamización de nuestra cultura: la identidad holandesa como fundamento], dijo que el islam es una religión estúpida y cuando le reprocharon que no conocía bien a los árabes dijo: «claro que sí, hasta los he tenido en mi cama». Este ex-marxista llegó a confesar sus visitas a los *dark rooms* de clubes gay de Rotterdam. Hoy el líder de los populistas de derecha holandeses –promotor de un programa de

10. D. Lestrade: ob. cit., pp. 18-19.

«desislamización»– es Geert Wilders, a quien muchos gays, como Lestrade, consideran homosexual. En Austria, el líder de la extrema derecha y gobernador de Carintia, Jörg Haider, casado y padre de dos hijos, murió en un accidente de auto en 2008 tras salir de un bar gay al que solía concurrir. Pero el fenómeno no incumbe solo a estos dos países.

Hace algún tiempo, un medio francés se preguntaba si el Frente Nacional (FN) de Marine Le Pen se había vuelto realmente un partido *gay-friendly*. De hecho, la estrategia de desdibujación y normalización de Le Pen –que no agrada al ala dura de los antiguos *fachos*– incluyó una apertura hacia los homosexuales. Es más, la segunda figura del partido hasta 2017, Florian Philippot, es abiertamente gay, al menos desde que un medio lo fotografiara paseando de la mano con otro hombre –luego abandonaría el FN para fundar Los Patriotas–. «Soy moderno y vivo en el siglo XXI», diría Philippot para zanjar el «incidente». Sébastien Chenu, fundador del GayLib, una organización gay conservadora, se sumó también al partido de extrema derecha como asesor y el «Mr Gay» francés Matthieu Chartraire se declaró en 2015 fan de Le Pen. Y la lista sigue: Julien Odoul pudo pasar de las fotos sexis en portadas de revistas gays a una candidatura por el FN. Aficionado a la extroversión, el británico Milo Yiannopoulos es –o era– una de las estrellas de la Alt-Right (derecha alternativa). Le encanta jugar el juego de «súper villano» en internet, durante años desde la página *Breitbart News*, regentada por Steve Bannon. Antifeminista, islamófobo y crítico de la corrección política, Yiannopoulos perdió apoyo entre círculos conservadores norteamericanos recién cuando su afán de extroversión lo llevó a bromear con la pedofilia. «Estoy agradecido con el padre Michael. No daría tan buen sexo oral si no fuera por él», dijo en una oportunidad¹¹.

Todo ello lleva a preguntarnos por las transformaciones de las identidades LGBTI cuando cada vez más países legalizaron el matrimonio igualitario, o al menos la unión civil, y las sociedades desarrolladas rechazan crecientemente la homofobia (claro que perviven muchos países oficialmente homófobos, especialmente en África y Oriente Medio, y en Occidente la intolerancia está lejos de haber desaparecido). Lestrade pone algunas cuestiones sobre la mesa, entre ellas los debates sobre formas de vida más mercantilizadas. Para el escritor francés, los homosexuales se transformaron en una minoría privilegiada entre las otras minorías y la integración conlleva también «aburguesamiento».

11. Jan Martínez Ahrens: «Dimite la estrella de *Breitbart*, el medio ultra que apoya a Trump, tras defender la pederastia» en *El País*, 28/4/2017.

Pero sin duda la sigla LGBTI visibiliza al mismo tiempo que oculta, o al menos aplana la propia diversidad de las diversidades sexuales y sus niveles de normalización social: no es lo mismo ser gay que lesbiana o transexual. Y lo mismo ocurre con las divergencias ideológicas en esta parte de la población. A diferencia de los homosexuales progresistas, quienes adhieren a la extrema derecha dicen no «politizar» su identidad sexual. Pero el temor al islam es

El temor al islam es uno de los elementos más significativos de estas transformaciones ■

uno de los elementos más significativos de estas transformaciones. Y la extrema derecha encontró que la denuncia de la homofobia (siempre de los musulmanes) puede serle redituable: la muestra más moderna, progresista y defensora de los valores republicanos occidentales, al tiempo

que despliega un discurso racista y antiinmigración. Si el futuro es visto como amenaza, la «islamización» es uno de los riesgos que compite con otros, como el calentamiento global u otros grandes reemplazos, como la difusión de los robots en el mercado laboral.

Ataviado con una gorra roja con la leyenda «Make the Netherlands Great Again», Aad Stovtjesdijk argumenta que ya no se siente seguro en su propio país. «Cuando estás aquí (y eres extranjero), tienes que aceptar ciertos aspectos de nuestra cultura. Por ejemplo, yo soy gay. Tengo novio y ya no puedo caminar con mi novio por la calle agarrados de la mano. No puedo porque no me siento seguro. Y este es un país en el que solía sentirme seguro», relata uno de los artículos de la prensa de 2017 sobre el fenómeno Wilders¹².

El periodista francés Jean Stern, autor del libro *Mirage gay à Tel-Aviv* [Espejismo gay en Tel Aviv], reflexionó sobre este fenómeno y utiliza el término «homonacionalismo» para captar algunos cambios recientes¹³. En el caso de los políticos homosexuales de extrema derecha, su opción ideológica se nutre de dos fuentes: «por un lado, la islamofobia, el miedo a los extranjeros y la idea de que en las periferias de las grandes ciudades las mujeres, los ‘blancos’ –los ‘verdaderos franceses’–, los judíos y los homosexuales son amenazados por hordas de árabes homófobos y fanáticos. Y por el otro, una mayor movilización por intereses patrimoniales que por el destino de los excluidos, pobres o inmigrantes», sostuvo en una entrevista este fundador de la revista *Gai Pied* en los años 70¹⁴.

12. Á. Martínez: «¿Por qué Geert Wilders es tan popular en Holanda?» en *El Confidencial*, 28/2/2017.
 13. J. Stern: *Mirage gay à Tel Aviv*, Libertalia, París, 2017.
 14. Entrevista con el autor, 6/2017.

El sociólogo argentino Ernesto Meccia, autor de *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*¹⁵, habla de la mutación de la homosexualidad. En su lectura de las transformaciones, advierte una relación importante entre el incremento de la ciudadanía homosexual y su visibilización en los grandes espacios urbanos a través de diversos emprendimientos de mercado. Entre otros hitos, cabe recordar que en Argentina se creó la Cámara Argentina de Comercio Gay Lésbico y se puso en circulación una guía llamada BAGay, en la que puede verse una notoria infraestructura de servicios destinada a un público turístico gay de elevado nivel económico. Meccia refiere a un proceso multidimensional en el que no solamente los emprendimientos empresarios hacen visible la gaycidad, sino también muchos espacios políticos (de casi todos los colores). Este «acercamiento» a la homosexualidad comenzó a ser calificado –no sin ironía– como *pinkwashing*, para significar que la homosexualidad (que en su momento fue una causa estrictamente progresista) comienza a ser utilizada para «lavar la cara» de personas y organizaciones que no tienen ningún interés específico y sincero en ella, pero a quienes sirve para posicionarse en el rentable mercado simbólico de lo «políticamente correcto»¹⁶.

Para Stern, el turismo gay en Tel Aviv es un caso emblemático de *pinkwashing* que da una clave de inteligibilidad de algunos cambios de la homosexualidad en la arena política europea. Esta ciudad israelí se volvió una marca del turismo gay gracias al apoyo estatal. Pero además de diversión –*sexo-sol-playa*–, el periodista francés identifica una batalla más amplia en la que Israel –hoy gobernado por la extrema derecha y fuertemente cuestionado en la escena internacional– encarnaría a Occidente en su batalla contra el mundo árabe-musulmán. Se trata de un caso muy exitoso de *pinkwashing* que contribuye a potenciar la imagen de democracia, progreso y modernidad que Israel busca proyectar frente al atraso de sus vecinos árabes, pero también frente a los retrocesos democráticos internos en la era Netanyahu-Lieberman. E incluso sirve a los efectos propagandísticos de un ejército que, mientras comete violaciones de derechos humanos contra los palestinos, en una clave colonial y segregacionista, es una de las fuerzas armadas más inclusivas del mundo hacia las minorías sexuales. Hay también cambios en la geopolítica del erotismo: las viejas rutas sexuales en busca de «orientalismo» sexual, otrora dirigidas hacia Marruecos y otros destinos árabes, hoy más riesgosos por el auge

15. Gran Aldea, Buenos Aires, 2011.

16. Entrevista con el autor, 6/2017.

islamista, se reencauzaron hacia Tel Aviv¹⁷. Pero lo que muestra Stern es que este «espejismo» fue producto de una política de Estado –tanto del nacional como del local de Tel Aviv–, con mucho dinero invertido en marketing¹⁸, sin olvidar los viajes de diversos referentes LGBTI invitados para diversos eventos. Sin duda, no hay efectos mecánicos ni determinismos, pero en muchos casos, ese turismo no solo legitima facetas de la política israelí frente a los palestinos, sino que además termina por fortalecer imaginarios políticos xenófobos.

■ **Contra un futuro islamizado**

Alexander Tassis, presidente de Alternativa Homosexual, la agrupación gay de AfD, explica su posición en una entrevista con el diario *El Español*: «Nosotros no nos identificamos con el movimiento LGBTI izquierdista, tenemos un punto de vista político de las cosas nacional-conservador siendo homosexuales»¹⁹. Tassis retoma los temores al «reemplazo» y critica al resto de los partidos políticos, acusándolos de participar en la «islamización de Europa»: «Es obvio que todos los partidos en Alemania tienen una agenda islamizadora. Los partidos están engañando a sus electores y nosotros los invitamos a despertarse».

Tassis: «Es obvio que todos los partidos en Alemania tienen una agenda islamizadora» ■

Claro, no toda la extrema derecha se convirtió a las nuevas sensibilidades ni la mayoría de los gays y lesbianas se pasaron a la derecha, pero los desplazamientos son visibles.

«Hay algunos miembros del partido que se han expresado en contra de la homosexualidad, pero han sido obligados a pagar una multa o fueron expulsados. La homosexualidad no es un problema en AfD», señala con naturalidad Jana Schneider, lesbiana y dirigente de los Jóvenes Alternativos, la agrupación juvenil del partido. Y agrega: «Los homosexuales de toda Europa tienen que darse cuenta de que el islam político es un peligro para ellos y sus derechos». El caso de Suiza, con el famoso referéndum sobre la prohibición de los minaretes de las mezquitas a fines de 2009 (en el que triunfó el «Sí»), resulta también interesante: Thomas Fuchs, vocero de la Unión Democrática de Centro (UDC, uno de los partidos suizos ubicados más a la derecha), señalaba:

17. J. Stern: ob. cit.

18. En ocasión del festival Eurovisión, especialmente tras el triunfo de la cantante Netta Barzilai, también fue explotada esta faceta *gay-friendly* de Israel e incluso se colocó publicidad en la red Grindr.

19. Salvador Martínez Mas: «Los gais de ultraderecha no sólo existen, dirigen el partido» en *El Español*, 26/4/2017.

«El debate sobre los minaretes fue revelador. Muchos gays tradicionalmente ubicados en la izquierda votaron contra los minaretes a causa de la homofobia de muchos Estados musulmanes»²⁰.

Recientemente, el portal argentino Sentido G se preguntaba: «¿Por qué algunos gays se han pasado a la ultraderecha?» y recordaba un discurso de Barack Obama en el que señaló que el racismo y la homofobia provienen de la misma mentalidad. El joven activista y columnista gay y de izquierda británico Owen Jones reaccionó en la misma línea, buscando reconectar diversidad sexual y política progresista. No se trata de negar la homofobia en el mundo musulmán, sino de evitar las amalgamas constructoras de racismo y las posiciones anticospolitas. Pero la «solidaridad de minorías» no funciona de manera automática y hoy, más bien, la dinámica va en sentido contrario. La revista suiza gay *360°* lo hizo explícito señalando que «Marine Le Pen juega la carta de los gays contra los musulmanes». Y en Francia hoy, además de lo gay, el laicismo es otra de las cartas. Lo que alguna vez fue una lucha contra el Estado, la Iglesia y los militares (*los de arriba*), hoy se convierte en una bandera del Estado y parte de la elite contra una parte de la población (*los de abajo*)²¹. Clémence Garrot y Oury Goldman hablan de una combinación del «choque de civilizaciones» con el «choque de sexualidades»²².

Sin duda, la persecución a los homosexuales en el mundo islámico es una realidad incuestionable que no hay que tapar con argumentos poscoloniales o progresistas bobos²³. No obstante –como anota Lestrade– resulta interesante constatar el escasísimo espacio que, en los mismos medios que «denuncian» la homofobia islámica –en el mundo árabe o en las *banlieues* parisinas– casi no hay lugar para las experiencias positivas de lucha de los colectivos LGBTI de esos países y lugares. Uno de quienes sí llegó a los medios, un bloguero gay egipcio, «abiertamente homosexual», señalaba: «Veo una nueva generación que se acepta a sí misma [como homosexual] mucho

20. D. Lestrade: ob. cit., 2012, p. 25.

21. Eric Aeschmann: «Les idéaux républicains sont devenus des armes de discrimination et de mépris», entrevista a Jacques Rancière en *Le Nouvel Observateur*, 4/4/2015.

22. D. Lestrade: ob. cit., p. 44.

23. Habría que añadir que entre los países más homófobos del mundo están los del África subsahariana, donde la persecución de la homosexualidad no se justifica por razones religiosas sino culturales y hasta «anticoloniales» (contra un Occidente que «trajo» ese tipo de degeneraciones). Para el caso de Camerún, puede verse un debate en televisión en el que uno de los participantes señalaba: «Sociológica, jurídica y antropológicamente, los cameruneses somos muy homófobos, no queremos a los homosexuales y punto». «Homosexualité au Cameroun Clash entre Me Alice Nkom et Sismondi Barlev Bidjocka sur VoxAfrica TV» en *YouTube*, 16/6/2012, <www.youtube.com/watch?v=gAATZfVT1AO>.

más rápido que nuestros mayores». Incluso, señala Lestrade, esta invisibilización se da en los propios medios gays occidentales.



La filósofa española Marina Garcés, autora de *Nueva ilustración radical*, habla de una «parálisis de la imaginación»²⁴. La consecuencia es que todo presente es experimentado como un orden precario y que toda idea de futuro se conjuga en pasado. Y es entonces cuando se imponen la retroutopías y el catastrofismo. El presente es solo una tabla de salvación, al alcance de cada vez menos gente. Y el futuro es percibido como una amenaza. En el caso de los hombres blancos heterosexuales, hay un pasado «dorado» al cual querer retornar. En el caso de los homosexuales –al menos los europeos–, ¿parecen atrapados entre un pasado opresivo y un futuro peor? Solo el presente sería defendible. Y esta defensa presentista de lo ya conquistado llevaría a algunos a «pactar con el diablo». «Estamos frente a un cambio sin precedentes: los años 2000 son testigos de una instrumentalización de la causa LGBTI contra otras minorías. Los gays contra los árabes y los negros. Es la primera vez que eso ocurre en la historia gay», escribe Lestrade sin ocultar su amargura²⁵.

El «gran reemplazo» puede ser visto como reemplazo de población, pero al mismo tiempo sería un «reemplazo» de valores. Y en esta imagen de futuro residen muchos de los cambios actuales en el escenario político global. Por eso, la lucha por la democracia es hoy la lucha por construir nuevas imágenes de futuro; quizás «utopías realistas» que no ofrezcan paraísos futuros, pero tampoco nos condenen a un presente en el que cualquier alternativa quede proscripta en nombre de un aplastante «realismo capitalista»²⁶, en el que los temores al declive de la civilización constituyen no solo material para buenas series, sino el combustible para populistas de derecha que, en clave de *fakepolítica*, se proponen salvarnos de la distopía con su propia distopía. ☐

24. M. Garcés: *Nueva ilustración radical*, Anagrama, Barcelona, 2017.

25. D. Lestrade: ob. cit., p. 59.

26. Mark Fisher: *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?*, Caja Negra, Buenos Aires, 2016.

Esperanza, inquietud y promesa de felicidad

¿Qué produce la felicidad cuando se manifiesta como promesa?, se interroga la autora de *La promesa de la felicidad* (2019). La pregunta de esta escritora, que se considera a sí misma una «feminista aguafiestas», no es tanto qué es la felicidad, sino qué es lo que esta produce. En este artículo, se analizan dos películas: *Niños del hombre* y *La Isla*, para extraer algunas conclusiones sobre la esperanza, la capacidad de resistencia y los futuros distópicos.

SARA AHMED

Si bien podemos sentirnos optimistas o pesimistas, no solemos caracterizar el optimismo y el pesimismo como sentimientos. En este texto, quisiera volver sobre la cuestión de la esperanza para reconsiderar la temporalidad de los sentimientos: esto es, de qué manera los sentimientos se direccionan hacia los objetos del presente, de qué manera mantienen vivo el pasado y de qué manera implican formas de expectativa o anticipación de lo que habrá de ocurrir (el futuro es siempre «eso» que habrá de ocurrir pero nunca llega, eso que siempre o únicamente habrá de ocurrir mañana, aun cuando hayamos dejado atrás futuros pasados). He planteado que la promesa de la felicidad es aquello que hace que las cosas sean promisorias; la promesa siempre «se adelanta» a sí misma. Se trata de una anticipación afectiva entendida como una orientación hacia el futuro, como aquello que nos aguarda más adelante, como aquello que está por venir.

Sara Ahmed: escritora feminista y académica independiente. Sus áreas de estudio se centran en la intersección de las teorías feministas, las políticas *queer*, el poscolonialismo y las luchas antirracistas.

Palabras claves: esperanza, felicidad, lucha política, *La Isla*, *Niños del hombre*.

Nota: este artículo es un fragmento del capítulo «Esperanza e inquietud» del libro *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (Caja Negra, Buenos Aires, 2019). Traducción del inglés de Hugo Salas.

En términos clásicos, también la esperanza se describe como una emoción orientada al futuro. John Locke, por ejemplo, describe la esperanza como una emoción que percibe como bueno algo que aún no está presente, y a partir de ello imagina un futuro placer: «La esperanza es ese placer de la mente que todos experimentan en sí mismos con motivo del pensamiento del probable gozo futuro de una cosa que sea capaz de deleitar»¹. La esperanza es un sentimiento presente (un placer en la mente) pero direccionado hacia un objeto que no está aún presente. Desde luego, esta decisión de depositar nuestras esperanzas en determinada cosa puede estar sujeta a experiencias anteriores, por las que estimamos que algo podrá o habrá de causarnos placer. He señalado que la felicidad, aunque la experimentemos en el presente, se orienta siempre hacia el futuro. Se nos promete la felicidad por medio de la proximidad a determinados objetos, lo que convierte la felicidad en algo «expectante». Podríamos incluso describir la felicidad como una «tecnología de la esperanza», por tomar la expresión acuñada por Sarah Franklin²:

**Bauman: «Somos felices
mientras no perdamos
la esperanza de
llegar a ser felices» ■**

cuando anhelamos esto o aquello, le atribuimos a esto o aquello ser causa de felicidad, es decir, ser una felicidad que podría llegar en un momento del futuro³. O, según la descripción de Zygmunt Bauman, podríamos tener felicidad mientras tuviéramos esperanza: «somos felices mientras no perdamos

la esperanza de llegar a ser felices»⁴. Si esperamos la felicidad, podemos ser felices en la medida en que retengamos esta esperanza (con una felicidad que, paradójicamente, nos permite ser felices con la infelicidad).

La esperanza anticipa una felicidad por venir. Ernst Bloch describe la esperanza como una «conciencia anticipatoria»: somos conscientes del «todavía no» en el despliegue del presente. A su juicio, la esperanza es un «acto orientado de naturaleza cognitiva»⁵. La esperanza, podríamos decir, es un modo atento de orientarnos hacia el futuro, o un modo de crear la idea misma de

1. J. Locke: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, FCE, Ciudad de México, 1999, p. 212.

2. S. Franklin: *Embodied Progress: A Cultural Account of Assisted Conception*, Routledge, Londres, 1997, p. 203.

3. Sin embargo, no sostendría como Kant que «todo *esperar* se dirige a la felicidad»; Immanuel Kant: *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, 2007, p. 821. Creo que es posible esperar otro tipo de cosas. La esperanza no hace que las cosas sean buenas –en la medida en que esperar algo es querer que esa cosa llegue–, aunque desde luego obtener lo que se esperó no necesariamente preserva el bien de la cosa. Conseguir lo que tanto se esperó puede incluso significar la pérdida de la esperanza.

4. Z. Bauman: *El arte de la vida. De la vida como obra de arte*, Paidós, Barcelona, 2012, p. 26 (énfasis del original).

5. E. Bloch: *El principio esperanza* vol. 1, Trotta, Madrid, 2004, p. 35.

futuro como algo que nos lleva hacia algún lugar. El hecho de que al anhelar esto o aquello lo que en realidad anhelemos sea la felicidad no implica que creamos que de salir las cosas del modo que aguardamos *seremos* felices, sino que *podríamos* serlo. Tenemos cierta confianza en el resultado, fundada en la posibilidad de que el resultado sea *exactamente* ese. En la medida en que el futuro es lo que no existe, aquello que está siempre adelante, en el rumor del «un poco más adelante», la esperanza también implica imaginación, un deseo que nos ilumina acerca de aquello por lo que luchamos en el presente. La esperanza es el deseo y la expectativa de que una posibilidad deseada «se haga real».

Es por ello que, para Émile Durkheim, la lógica anticipatoria de la esperanza la convierte en una forma de orientación del pasado o que tiene que ver con el pasado. En otra parte hice referencia a la crítica que el sociólogo francés plantea al optimismo del discurso utilitarista⁶. Pero Durkheim también se mostraba crítico del pesimismo. En su célebre estudio acerca del proceso de división del trabajo, sostiene que los pesimistas explican la esperanza como una ilusión que sostiene la decisión de «seguir adelante». En sus propias palabras, «según ellos [los pesimistas], si, a pesar de las decepciones de la experiencia, aún queremos a la vida, es que esperamos, sin razón, que el porvenir rescatará al pasado»⁷. Durkheim se niega a creer que el optimismo implique este engaño de la creencia o por la creencia. Sostiene que nuestras esperanzas se fundan en el pasado, a partir de un cálculo acerca de lo que llama el término medio de la existencia: «es preciso que, en el término medio de las existencias, la felicidad haya superado a la desgracia. Si la relación se invierte no se comprendería ni de dónde podría provenir el apego de los hombres por la vida, ni, sobre todo, cómo se habría podido mantener maltratado a cada instante por los hechos». En otras palabras, para él la existencia de la esperanza constituye evidencia suficiente de lo que describe como una recompensa relativa. Pero todos sabemos que las personas que tienen esperanzas pueden ser más o menos afortunadas. Durkheim plantea que la sola idea de que alguien pueda ser más o menos afortunado solo tiene sentido si hemos experimentado «momentos de fortuna», como así también «los golpes del infortunio».

No necesitamos señalarle a Durkheim que en realidad la historia nos enseña acerca de la relatividad de la buena fortuna para aprender de su obra⁸. Lo que nos demuestra es que nuestra historia, nuestra llegada, implica distintos

6. V. la introducción a *La promesa de la felicidad*.

7. É. Durkheim: *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1995, p. 285.

8. Para un excelente trabajo acerca del papel del optimismo, el pesimismo y la esperanza en la sociología de Durkheim, v. Carlos M. Neves: «Optimism, Pessimism and Hope in Durkheim» en *Journal of Happiness Studies* vol. 4 N° 2, 2002.

momentos de fortuna e infortunio, y que la esperanza es una orientación hacia estos momentos del pasado, entendidos como el carácter relativo de la fortuna. Tenemos esperanzas –podemos sentirnos afortunados– porque hemos experimentado momentos de fortuna, aun cuando no seamos afortunados en nuestra actual situación de vida. La esperanza en la persistencia de la vida tal vez implique la tendencia a valorar afectivamente dichos momentos de fortuna como momentos afortunados.

Ya he explicado mi interés por las formas distópicas a partir del argumento de Fredric Jameson según el cual necesitamos desarrollar cierta inquietud por el futuro. Podríamos suponer que las personas sienten más inquietud que esperanza. Tener esperanzas como una orientación hacia momentos pasados podría ser un modo de evitar la inquietud o ansiedad sobre la pérdida del futuro. Pero quisiera plantear que entre inquietud y esperanza existe cierta intimidad. Tener esperanzas nos inquieta, nos angustia, porque la esperanza implica querer algo que podría o no ocurrir. La esperanza está relacionada con el deseo del «podría», que solo es un «podría» si mantiene abierta la esperanza del «podría no».

Me gustaría pensar que películas distópicas como *Niños del hombre* [*Children of Men*, Alfonso Cuarón, Estados Unidos, 2006] constituyen lecciones objetivas

***Niños del hombre* parte
de la idea de que la
posibilidad de perder
el futuro no nos inquieta
lo suficiente ■**

de inquietud esperanzada y su traducción en una esperanza inquieta. *Niños del hombre* parte de la idea de que la posibilidad de perder el futuro no nos inquieta lo suficiente; no solo nos muestra que podemos perder un futuro (el mundo «está en ruinas»), sino que también nos da a entender que habremos de perder el futuro si no pensamos el futuro como algo que podemos perder. La pérdida de la capacidad reproductiva se convierte en un síntoma de la pérdida de la capacidad de producir un futuro. No habrá más humanos que recuerden el pasado, lo que significa que el pasado no tendrá futuro. Theo, el protagonista, le pregunta a su primo por qué se molesta en preservar los tesoros del mundo: «Dentro de 100 años no habrá nadie que pueda ver ninguna de estas cosas. ¿Qué hace que sigas haciéndolo?». A lo que su primo le contesta: «Ya sabes cómo es, Theo. No pienso en eso». Cuando no hay idea de futuro, la preservación del pasado se vuelve irreflexiva. Es lo que nos permite «seguir adelante».

Dado que todos, en cuanto seres finitos, nos enfrentamos a la ausencia de futuro, podríamos considerar que la idea del futuro es la idea de lo humano, o

la idea de lo que Karl Marx llama «ser genérico». Si no hubiera un género, una especie, el ser individual carecería de sentido, de manera tal que «no pensaríamos en eso» al hacer lo que hacemos. Desde luego, podríamos cuestionar esta lógica humanística que tiene por único propósito la siguiente generación, lo que nos devolvería a la cuestión del «futurismo reproductivo» descrito por Lee Edelman. O bien podríamos considerar hasta qué punto lo que está en juego aquí es la interrupción de lógicas de postergación bastante corrientes. Tenemos la tendencia a soportar nuestras luchas en el presente postergando nuestra esperanza de felicidad en algún punto futuro. Por consiguiente, «ningún niño» no significa sencillamente «ningún futuro», sino también la pérdida de una fantasía del futuro como aquello que puede compensarme por mis sufrimientos; lo que está bajo amenaza es la fantasía misma de que haya algo o alguien por quien sufrir. Si, según esta lógica de supervivencia por medio de la postergación, lo que existe es para lo que viene después, la pérdida del «después» es experimentada como la pérdida del «para».

La ausencia de niños es un significante de la ausencia de alguien en quien pueda postergar mi esperanza, en cuyo nombre pueda justificar mi actual sufrimiento. Los niños, en otras palabras, cargan con el peso de esta fantasía. Esto no quiere decir que no debemos desafiar la idea de que las vidas sin hijos carecen de propósito: muchas de nosotras, que vivimos nuestras vidas sin «hijos propios», estamos cansadas no solo de que se nos diga que nuestras vidas carecen de propósito sino también de tener que plantear que la vida no necesita involucrar hijos para tener sus propios propósitos. Pero, sin importar en qué términos leamos esta idea de que una existencia sin hijos carece de sentido, la inquietud que se expresa detrás de ella es la inquietud ante la pérdida del futuro como idea y la necesidad de inquietarnos por dicha pérdida para así recuperar la idea de tener un futuro.

¿De qué manera se produce en la película esta conversión desde la desesperación hacia la inquietud de la esperanza? ¿Cuáles son los puntos de conversión? Acaso el personaje de Kee nos brinde la clave. Como ya sabemos, Kee está embarazada, y el proyecto de la película –que se convierte en el proyecto de Theo– es hacer que ella llegue a un barco llamado *Mañana*. Más adelante volveré sobre la significación del barco; de momento, quisiera señalar que en *Niños del hombre* «llegar al barco» significa hacer posible el futuro o hacer posible que haya un futuro.

Esto nos permite entender en qué sentido el proyecto de Theo, ese quedar «atrapado» por las cosas que pasan, implica cierta idea de esperanza. Esto no quiere decir que el propio Theo se vuelva un hombre esperanzado. En el mejor de los

casos, actúa sin esperanzas. Como señala Jean-Paul Sartre cuando, recurriendo a lo que llama una «vieja fórmula», defiende al existencialismo de la acusación de promover un quietismo, «no es necesario tener esperanzas para actuar»⁹. Al actuar sin esperanzas, dejamos que se actúe por y sobre nosotros. Recordemos que el Proyecto Humano¹⁰ se comunica por medio de espejos: los mensajes se transmiten entre cuerpos próximos, pero para que continúe la transmisión de algo es necesario que todas estas proximidades se distancien un poco, en la medida en que el distanciamiento de una proximidad es condición de posibilidad de la creación de otra. Tal vez haya esperanza en la distancia de la transmisión. Los rumores que transmiten las palabras crean líneas entre una persona y otra. Una línea de esperanza es la esperanza de una línea. Se extiende una línea que pasa entre cuerpos sin saber por dónde pasa, sin saber qué transmite e incluso sin saber si tiene o no un final. De hecho, el fin de la línea no es su propósito: no es ningún accidente que otro modo de decir que hemos perdido toda esperanza sea decir que hemos llegado «al final de la línea».

Puede haber esperanza meramente en transmitir algo, en una situación en que el proyecto o la tarea sea mantener la transmisión. La película nos muestra que tener un proyecto –algo que hacer por o junto con otros, algo que nos saque de las rutinas cotidianas de nuestra vida– puede energizarnos, y que esa energía puede adquirir su propia fuerza: si carecemos de un proyecto, de un sentido de propósito, nuestro propósito puede ser encontrar uno. Pero tener un proyecto puede dar visibilidad a algunas cosas restándosela a otras. En su comentario, Slavoj Žižek sostiene que la potencia de la película radica en el hecho de que el sufrimiento ocurre en el fondo: es demasiado intenso para mirarlo de frente, por lo que solo se nos permite verlo de manera oblicua, detrás de la acción. Podríamos afirmar que en realidad esta es una limitación de la película, en la medida en que es el propio avance del relato, el «volverse activo» de Theo que es también el volverse real de lo posible, lo que mantiene al sufrimiento relegado en el fondo. Ocupado en su lucha por llevar a Kee hasta el *Mañana*, Theo no ve ese sufrimiento; de hecho, si adoptamos su mirada, «volvernó activos» es algo que también nos permitiría no ver el sufrimiento, en la medida en que al concentrarnos en algo podríamos dejar de prestar atención al sufrimiento. Por otra parte, dejar de prestar atención al sufrimiento no significa que no esté allí, o que no pueda estar incluso detrás de nuestra acción, en el sentido de darnos un objetivo, dirección o propósito. Llegado este punto, cabe preguntarnos si dedicar toda nuestra atención al sufrimiento es siempre lo que nos permite hacer algo por el sufrimiento. Acaso la acción dependa

9. J.-P. Sartre: *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2009, p. 55.

10. En la película, refugio organizado por científicos y artistas que aún tienen esperanzas en la humanidad [N. del E.].

de la capacidad de manejar en qué lugares ponemos la atención. Pero si en efecto relajar un poco la atención hace posible concentrar dicha atención en el nivel de la tarea, podríamos preguntarnos qué significa en realidad hacer algo.

En esta película, la tarea –ese «algo que hacer»– adquiere una forma bastante convencional en términos de raza y género. El ciudadano varón blanco debe salvar a la mujer refugiada negra, quien lleva la carga de dar a luz no solo a una nueva vida sino también a la humanidad como ser genérico. En una escena, Kee llama a Theo al granero (con claras resonancias bíblicas) y le revela su cuerpo embarazado. Primero él se queda sin habla, pero luego dice «está embarazada». Y repite el enunciado como si las palabras fueran necesarias para confirmar la verdad. De esta forma, la mujer negra se convierte en un medio a través del cual a él le son dadas palabras, como señal de la esperanza, como un tipo de motivo para hacer algo, donde la esperanza implica un proyecto encarnado. En otras palabras, a través de ella, él adquiere un sentido de propósito. Si bien es un héroe involuntario, Theo la ayuda, la salva, la guía y la lleva hasta el final del camino, que resulta feliz en la medida en que ella se sube al barco, lo que nos da la posibilidad de un mañana. Ella es el objeto de nuestra esperanza: esperamos que tenga al niño. Su esperanza es tener al niño. Nuestra esperanza en su esperanza depende del hombre blanco, quien debe llevarla hasta el barco *Mañana*.

El ciudadano varón blanco debe salvar a la mujer refugiada negra, quien lleva la carga de dar a luz ■

Leo la película como si tratara acerca de la conversión de Theo. Este personaje no es el punto de conversión, aquel que promete convertir los malos sentimientos en buenos sentimientos. Antes bien, él es el convertido, y se lo convierte de la desesperación a la esperanza, del no-sentimiento (el entumecimiento que podemos experimentar como parte de una irritabilidad cotidiana, «es demasiado tarde, el mundo es una mierda») a una intensificación del sentimiento. Se trata de una conversión de la indiferencia –la aparente falta de sinceridad del «lo que sea»– al cuidado, entendido como cuidar de alguien, tener a alguien a quien cuidar y de esta forma preocuparse por lo que pasa, preocuparse porque haya o no un futuro. Esta preocupación no se limita a una preocupación por la felicidad, que imprime en el cuidado ciertas formas y quiere que el receptor del cuidado sea de determinada manera. Antes que un cuidado de felicidad, podríamos describirlo como un cuidado de fortuna, en el que cuidar de alguien es preocuparse por lo que le pase. Un cuidado de fortuna no buscaría eliminar del cuidado toda forma de inquietud, incluso

podríamos describirlo como un cuidado para la fortuna. No hay nada más vulnerable que cuidar de alguien; nos obliga no solo a concentrar todas nuestras energías en algo que no somos nosotros, sino también a cuidarlo de todo aquello que está más allá o fuera de nuestro control. Cuidar produce inquietud: estar a cargo, ser cuidadosos, es cuidar de las cosas inquietándonos por su futuro, un futuro que está encarnado en la fragilidad del objeto cuya persistencia importa. Preocuparnos como una forma de cuidado no tiene que ver con ser una persona buena o agradable: aquellas personas para las que «preocuparse» forma parte de su yo ideal actúan a menudo de maneras bastante poco cuidadosas con los demás con el propósito de cuidar de esa buena imagen que se hacen de sí. Cuidar no es soltar un objeto sino aferrarlo dejándose ir, entregándonos a algo que no nos pertenece.

Si entendemos que *Niños del hombre* trata acerca de la conversión de Theo, resulta más perturbadora, en la medida en que esto nos permite leerla como una película acerca de la paternidad (cosa que no debería sorprendernos, dado su título, pero es fácil no dejarse sorprender por el título). El hijo perdido de Theo es aquello que se evoca como la verdadera causa de su pesimismo. El primer encuentro que tenemos con este hijo perdido se produce merced a las fotografías colgadas en la pared de la casa de Jasper, entre las que puede verse una fotografía de Theo junto a una mujer y un niño, como así también otras imágenes felices de su activismo pasado. No se nombra a la mujer y al niño, pero se hace sentir la tristeza en torno de esa imagen feliz, en la que se reduce la felicidad a la imagen de algo que ya no está, que se ha perdido. No se habla aquí del duelo, pero todo implica una relación con la pérdida de la posibilidad de esa felicidad contenida en la imagen. La pérdida de la familia se convierte en la causa de la infelicidad, que luego es redireccionada hacia la indiferencia o la apatía: mejor no dejarse afectar por nada que ser infeliz.

La primera que habla de esta pérdida es Julian, quien le dice: «Me cuesta mirarte. Él tenía tus ojos». Sus ojos y su tristeza. La paternidad es evocada aquí como la tristeza de una herencia: el niño hereda los ojos del padre, de manera tal que ver al padre es presenciar la pérdida del hijo. Podríamos considerar que la película trata acerca del modo en que Theo consigue sobreponerse a su tristeza convirtiéndose en padre. Así, en el momento en que ha conseguido subir a Kee al barco, ella se vuelve y le dice: «Dylan. Llamaré a mi bebé Dylan. Es un nombre de niña, también». La película recompensa a Theo con la paternidad, y estas son las últimas palabras que oye antes de morir.

De manera que el relato convierte a Theo de la indiferencia al cuidado, y lo recompensa con el regalo de la paternidad. No hay demasiada diferencia, salvo

que esta vez tiene una niña, pero esta lleva el mismo nombre que su hijo. Como momento utópico, está lejos de ser ambicioso. Si prestamos atención a la conversión de Theo, advertimos hasta qué punto las convenciones de la esperanza se fundan en que el hombre blanco sea padre, siendo el «padre» no solo de un nuevo ser sino de un nuevo ser genérico. Es la conversión de Theo la que nos da una nueva oportunidad de ser humanos. Aunque él muere, la niña se convierte en su hija, y reemplaza al niño muerto en función del nombre que se le da. Si bien la película da a entender que es mejor preocuparse que no preocuparse, en la medida en que esto permite que nuestra inquietud por el futuro mantenga las alternativas como algo posible, también nos plantea la cuestión de que el cuidado, aun si cuidamos solo o justamente de lo que pasa, puede direccionarnos hacia las formas sociales en las que ya se han depositado las esperanzas de la felicidad. Podríamos considerar que esta incapacidad de ofrecer una verdadera alternativa para la reescritura del relato de la buena vida resulta reveladora, no solo porque nos da a entender que no debemos creer en las alternativas, sino porque nos muestra que las alternativas no pueden trascender como por arte de magia lo que ha aparecido o ha recibido una forma dada. Esta incapacidad de trascenderlas constituye la necesidad de la lucha política¹¹.

Quisiera cerrar esta sección comparando *Niños del hombre* con otra película distópica, *La Isla* (*The Island*, Michael Bay, EEUU, 2005). La pesadilla de esta historia se basa una vez más en la falta de futuro. Está contada desde el punto de vista de los clones, que no saben que son clones sino que han sido «llevados a creer» que son los únicos seres humanos que han logrado sobrevivir a una catástrofe ambiental. Esta es la verdad en la que deben creer; su creencia se convierte en la verdad y esto les permite persistir en el mundo en el que viven. En realidad, los clones han sido creados como repuestos: donantes de órganos para seres humanos que desean comprar su longevidad y úteros para mujeres que desean asegurar su futuro reproductivo.

La pesadilla de *La Isla* no tiene tanto que ver con la clonación o los avances en materia de genética, sino con la transformación de los seres humanos en instrumentos, o incluso la instrumentalización del ser genérico como tal. En este

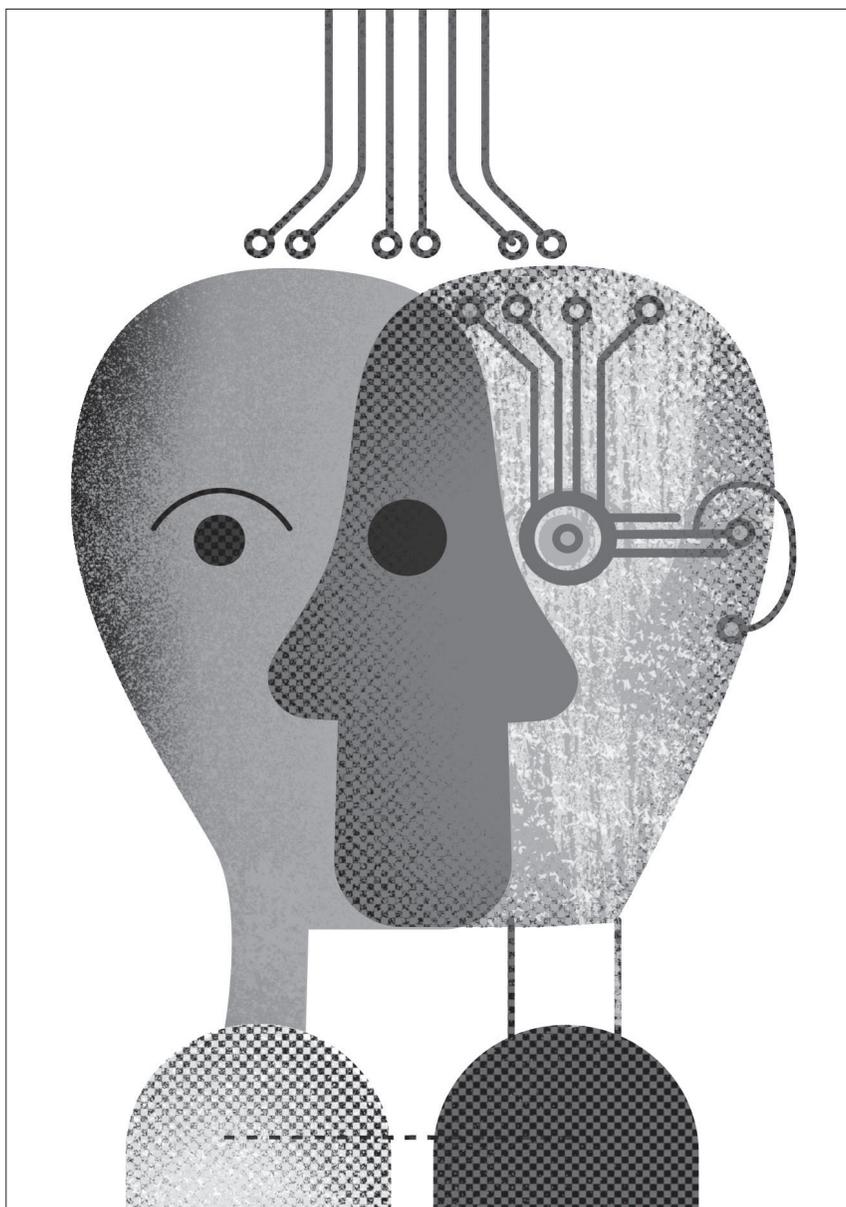
La pesadilla no tiene tanto que ver con la clonación, sino con la transformación de los seres humanos en instrumentos ■

11. Acaso cueste separar la figura del revolucionario del deseo del hombre blanco de ser un héroe. Por ejemplo, en mayo de 2009 se celebró en el Birkbeck College un congreso sobre comunismo: todos los oradores eran blancos y casi todos los oradores, salvo una, eran varones. Las feministas de color deberán seguir siendo las aguafiestas de la izquierda: por momentos, cuesta separar el cuerpo del (autoproclamado) revolucionario del cuerpo del privilegio.

contexto, la clonación es relevante como un síntoma antes que como causa de la instrumentalización de la vida. Los clones encarnan a los trabajadores alienados y a los esclavos, los otros que deben ser liberados, que deben volverse conscientes de su alienación para rebelarse. Las condiciones de vida de los clones no son muy distintas de las condiciones de vida de muchas personas bajo el capitalismo global: trabajan pero no saben qué es lo que están creando o para quién lo crean. Resulta que su trabajo es lo que sostiene su alienación: los líquidos que hacen circular por las cañerías son necesarios para la producción de nuevos clones. A los clones se los llama «productos»: son hechos para ser comprados y vendidos. Son, para usar el fuerte término de Marx, «capital vivo». Sus vidas son tecnologizadas, observadas y monitoreadas por el gran Otro, al que encuentran en el rostro del médico como así también en las múltiples pantallas que moldean lo que pueden ver y hacer. Los clones, tal vez, seamos nosotros. O acaso sean los otros, los que sufren y trabajan para que podamos tener «una buena vida». Su falta de esperanza se convierte en nuestra esperanza de futuro. «La única razón para que ustedes existan es que todos quieren vivir eternamente. Es el nuevo sueño americano». Nos encontramos aquí ante una economía política de la esperanza, por retomar el término de Ghassan Hage¹², en la que este bien, la esperanza, está desigualmente distribuido, y en la que algunas personas no solo tienen más esperanza que otras, sino que consiguen esa esperanza excedente arrebatándoles a otras la suya, y esto se expresa, al mismo tiempo, en el hecho de que los otros «sean» solo para que algunos puedan «tener» aquello en lo que depositan sus esperanzas.

Es importante señalar que los clones no sufren: la injusticia funciona aquí sin sufrimiento o incluso haciendo que no haya sufrimiento. De hecho, la película nos muestra cómo el optimismo, la esperanza y la felicidad pueden funcionar como tecnologías de control. Es verdad que a los clones se los mantiene en su lugar por medio del miedo, que funciona como una falsa memoria. Como asegura el doctor Merrick, el psicólogo a cargo de los clones, «los controlamos con el recuerdo de un evento común, la contaminación global, que los mantiene temerosos de todo lo que ocurra afuera». Pero el otro mecanismo de control es la esperanza: «La Isla es lo único que les da esperanza, que les da un motivo para vivir». La Isla es aquello que anhelan, aquello que se anticipa como la causa de la felicidad futura. La Isla es presentada como un mundo utópico situado en el exterior, un mundo que solo los «elegidos» por una lotería diaria tendrán posibilidad de habitar. En realidad, aquellos que

12. G. Hage: *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society*, Pluto Press, Annandale, 2003.



© Nueva Sociedad / Roberto Cubillas 2019

Roberto Cubillas (Buenos Aires, 1968) estudió historieta, dibujo, grabado y pintura. Desde 1996 se dedica a la ilustración de libros de literatura infantil. Participa en proyectos y colabora con autores como Alberto Pez, Laura Devetach, Griselda Gambaro, Beatriz Ferro, Dani the O y Gustavo Roldán. Sus trabajos han recibido distinciones en Argentina y en el exterior. Actualmente desarrolla proyectos de animación dedicados al público infantil. Instagram: <www.instagram.com/robertocubillas/>.

resultan elegidos han sido seleccionados para la muerte: en vez de ir a la Isla, se les quitan los órganos y se los reduce a ser partes sin un todo. El objeto de la esperanza participa del sufrimiento y la muerte: los clones no solo anhelan aquello que les causa sufrimiento y muerte (su boleto a la Isla), sino que la esperanza disfraza todo ese sufrimiento y muerte de felicidad (la felicidad de la Isla es el horror de la camilla del quirófano).

De hecho, la esperanza hace felices a los clones, su entorno crea felicidad. «Nuestro trabajo es hacerlos felices», le dice el doctor Merrick al héroe de la

La esperanza hace felices a los clones, su entorno crea felicidad ■

película, *Lincoln Six Echo*, de manera tal que «para ustedes todo esté bien». La película nos ofrece una lección objetiva acerca del modo en que la promesa de la felicidad mantiene las cosas en su lugar: los sujetos felices y es-

peranzados están bien adaptados porque se adaptan a una demanda que no saben que se les ha hecho. La esperanza suele ser considerada una emoción transformadora, fundamental para cualquier proyecto que procure hacer del mundo un lugar mejor donde vivir. En cierta literatura psicoanalítica, por el contrario, se la describe como una emoción conservadora: Anna Potamianou, por ejemplo, considera que la esperanza «resulta extremadamente tozuda»¹³ y funciona como un escudo defensivo contra la vida y sus cambios, pérdidas e incertidumbres. De hecho, es posible describir la esperanza como un apego obstinado a un objeto perdido, que impide que el sujeto «siga adelante». La esperanza puede funcionar incluso como una forma de melancolía, como un intento de retener algo que ya se ha ido, por más que la esperanza parezca constituir una forma de relación bastante distinta con ese algo. ¿Cómo saber si nos estamos aferrando a algo que ya se ha ido o soltando algo que aún está presente? En cierto sentido, todos los objetos de la emoción son fantasías de aquello que los objetos podrían proporcionarnos.

La esperanza es una fantasía positiva respecto de lo que el objeto habrá de darnos. La Isla es justamente ese tipo de objeto: anhelamos algo que no está presente, que es lo que hace que el objeto esté presente en cuanto deseo. Pero la película trata también acerca de una rebelión; casi podríamos decir que el guion está construido como el relato de una revolución de los clones. Quien lidera la revolución, el héroe, es un clon: Six Echo. Six Echo es un extranjero al afecto: lo que lo aliena es su incapacidad de ser feliz. No está bien adaptado y se rehúsa a adaptarse al mundo. «¿Qué te preocupa?», le pregunta el doctor

13. A. Potamianou: *Hope: A Shield in the Economy of Borderline States*, Routledge, Londres, 1997, p. 4.

Merrick, a lo que él contesta: «La noche del martes es noche de tofu. Y yo me pregunto, ¿quién decidió que a todos nos gusta el tofu? ¿Y qué es el tofu? ¿Por qué no puedo comer tocino? Me gusta el tocino. Y no se me permite comer tocino en el desayuno. Y hablemos del blanco. ¿Por qué tenemos que vestirnos todo el tiempo de blanco? Es imposible mantenerlo limpio. Nunca consigo ningún color. Quiero saber las respuestas y quiero más... más que solo esperar para ir a la Isla». La rebelión comienza cuando advertimos que lo que está presente no es suficiente, cuando sentimos inquietud acerca del modo en que se da lo dado y cuando queremos algo más de lo que se da. Cuestionar las cosas significa convertirse en un extranjero en términos afectivos. La inquietud de Six Echo es pegajosa: siente angustia por cualquier cosa y por todo, con la enérgica fuerza de la pregunta «¿pero por qué?», que viene a perturbar la cálida cobija del buen sentimiento. El doctor Merrick dice de él: «Fue el primero en cuestionar su entorno, toda su existencia aquí», y luego dice: «Hemos fundado todo nuestro sistema en la predictibilidad... Six Echo ha mostrado el único rasgo que la socava, la curiosidad humana». Solemos considerar que la curiosidad y el querer saber son emociones positivas. En esta película, si bien se las presenta como algo bueno (la condición de posibilidad para la libertad), aparecen ligadas a un mal sentimiento. Es el sujeto que se siente mal aquel en el que se despierta la curiosidad, el que quiere saber.

Six Echo adquiere conocimiento de lo que existe fuera del horizonte de la esperanza, entendida como propósito de la existencia colectiva de los clones. Quedar fuera de ella no lo convierte automáticamente en un revolucionario, ni le da la voluntad política de salvar a los demás clones de su felicidad. Por el contrario, busca al humano del que ha sido clonado, dando por supuesto que a su humano habrá de importarle lo que pase con él, solo para descubrir que lo único que al humano le interesa es cuidar su inversión, lo que significa evitarse una confrontación con su clon que lo ponga ante la evidencia de que el clon tiene sentimientos. Al enfrentarse a sí mismo como humano, Six Echo advierte la injusticia de todo aquello en lo que se funda su existencia, o incluso la injusticia de su propia existencia. Adquiere así la decisión de rebelarse enfrentando su propia participación corporal en la injusticia.

Y es también por medio del amor como Six Echo adquiere este sentido de propósito. Cuando su amada Jordan Two Delta gana un lugar en la Isla, él sabe que está yendo a una muerte segura. Escapa con ella, pero para darle esperanzas debe mostrarle que la Isla es una promesa vacía. El contraste entre las dos películas analizadas resulta muy interesante en este punto. Ambas tratan de un hombre que salva a una mujer, pero en *La Isla* esta trama se organiza

en función del romance de una pareja heterosexual. En *Niños del hombre*, en cambio, Theo adquiere su propósito al perder a Julian; de hecho, toma su lugar y continúa el proyecto de ella de llevar a Kee hasta el barco *Mañana*. En *La Isla*, lo que hace que Six Echo pase a la acción es el amor que siente por Two Delta: la liberación comienza con el deseo de salvar a su amada. Su amor es caracterizado como una rebelión desde el inicio, dado que entre los clones está prohibida toda intimidad; que desarrollen sentimientos unos por otros está «fuera de programa».

Es habitual que los integrantes de la pareja heterosexual que se enfrenta al hecho de que su amor es prohibido se conviertan en los agentes de la transformación social. La heterosexualidad se convierte así en el fundamento de los relatos de reconciliación, como si pudiera sanar todas las heridas del pasado¹⁴. Luego de que tienen sexo, Two Delta susurra: «La Isla es real: somos nosotros».

Six Echo y Two Delta llegan a encarnar una esperanza alternativa. Escapan y regresan para liberar a los demás clones. Esto no quiere decir que la película adopte una perspectiva desesperanzada; en todo caso, se funda en una conversión que consigue sostener un afecto. En otras palabras, consigue sostener el afecto cambiando de objeto: la falsa esperanza (la Isla) se convierte en una esperanza verdadera (amor, liberación). Y es el hombre blanco, clon o no, el que funge de punto de conversión, el que da a los clones la esperanza verdadera que les permite librarse de las falsas esperanzas que les asegura su felicidad. En determinado momento, Albert Laurent, un hombre negro que ha sido contratado para matar a los clones fugitivos, se voltea y se suma a Six Echo y Two Delta como liberador. Esto sucede porque se conmueve al ver cómo Jordan se toca su marca y le ruedan lágrimas por las mejillas. En esa lucha de los clones por la libertad, Albert reconoce su propia historia: «A mi hermano y a mí nos marcaron para que supiéramos que éramos menos que humanos». La marca es un signo pegajoso: hace que la lucha de los clones se pegue a las luchas de liberación de las personas negras y de todos aquellos otros a los que se ha considerado menos que humanos marcándoles la piel. Pero yo diría que, lejos de hacer del cuerpo negro otro punto de conversión, esta película, al igual que *Niños del hombre*, muestra al cuerpo negro como receptor del don. La revolución se convierte en un regalo del hombre blanco.

Por todo ello, podríamos decir que tanto *Niños del hombre* como *La Isla* contribuyen a contener la revolución que podrían plantear, en la medida en que

14. V. el capítulo iv de *La promesa de la felicidad*.

la esperanza revolucionaria continúa en ellas ligada al hecho de ser padre o de resultar funcionales al hombre blanco. Y aun así, bajo la forma distópica, advertimos en ellas el potencial de que pasen otras cosas que los relatos no logran contener. Advertimos, por ejemplo, la aparición de una solidaridad ante lo que pasa, un sentido de lo que puede llegar a pasar cuando la gente se reúne para revertir una situación.

¿Qué pasa cuando se suspenden las reglas normales de la contienda? ¿Qué hacemos con esos momentos anteriores al comienzo de un nuevo mundo en los que el viejo orden se revela como violencia? Estos momentos de suspensión no son momentos de trascendencia, y aun así podemos posponer estos momentos. El momento de suspensión crea lo que Žižek llama «un cortocircuito entre el presente y el futuro»¹⁵ en el que podemos actuar como si el «no todavía» ya estuviera aquí, en vez de ser solo la promesa de algo por venir. En *Niños del hombre*, el campo de refugiados de Bexhill-on-Sea, donde pocos se atreven a ir, donde residen los más desdichados, es el lugar más peligroso y promisorio del mundo: es allí donde el alzamiento o rebelión ya está ocurriendo. Žižek lo describe como «una especie de territorio virgen al margen de la omnipresente y sofocante opresión»¹⁶. En estos lugares se suspenden las reglas que gobiernan la vida social, lo que significa que, al menos de momento, no se ha decidido de antemano qué significa habitar determinadas formas. Ya no estaríamos seguros de qué estamos diciendo al decir «una familia es esto», «un amigo hace esto», «un amante significa esto» o «una vida tiene esto». Ni siquiera estaríamos seguros de qué significa admitir que somos seres humanos o que estamos vivos. Cuando no sabemos qué significa ser o tener esto, ello nos obliga a esforzarnos para producir y elaborar su significado. Una revolución no solo exige la rebelión de los sujetos, sino también una revolución de los predicados, de aquello que va adherido a los sujetos de las oraciones. Los sujetos serían plurales, en la medida en que no solo se convoca al «nosotros» a tomar una decisión acerca de *esto*, sino que se lo crea como efecto de *esta* decisión. Las comunidades de fortuna se organizan en dichos momentos de suspensión, en los que todos los que se han visto excluidos o confinados en un mismo lugar se reúnen en un «nosotros», que adquiere un sentido de propósito al poner en cuestión todos los significados de *esto*. ☐

15. S. Žižek: «From Revolutionary to Catastrophic Utopia» en Jörn Rüsen, Michael Fehr y Thomas W. Rieger (eds.): *Thinking Utopia: Steps into Other Worlds*, Berghahn, Nueva York, 2005, p. 247.

16. S. Žižek: *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Paidós, Barcelona, 2009.

La *Utopía salvaje* de Darcy Ribeiro

La revisión de *Utopía salvaje* ayuda a comprender el sentido de los deslizamientos entre los futuros correspondientes al Darcy Ribeiro de la «revolución necesaria» y el de la «pequeña utopía». La distopía catártica de 1982 fue una de las vías gracias a las cuales el antropólogo y escritor brasileño consiguió atravesar la tremenda «crisis del tiempo» a la que lo fueron conduciendo las sucesivas derrotas políticas que, para mediados de la década de 1970, lo habían dejado acorralado y casi sin opciones.

ANDRÉS KOZEL

■ Introducción

Darcy Ribeiro se interesó mucho por el futuro. De hecho, futurizó en distintos momentos y registros. Lo hizo con afán sistemático y científico y, también, con aspiraciones ensayísticas y literarias. Su ensayo «La civilización emergente», publicado en 1984 en la revista *Nueva Sociedad*, es seguramente su ejercicio de futurización más recordado¹. En esta oportunidad no centraré la atención en ese aporte notable. Quisiera llamar la atención, en cambio, sobre *Utopía salvaje*. *Nostalgia de la inocencia perdida*. *Una fábula*, tercera de las cuatro

Andrés Kozel: es especialista en pensamiento latinoamericano contemporáneo. Tiene un doctorado en Estudios Latinoamericanos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y estudios posdoctorales en El Colegio de México. Actualmente se desempeña como investigador de carrera del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y como profesor de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Palabras claves: futuro, *Utopía salvaje*, Darcy Ribeiro, Brasil.

Nota: este texto integra el volumen *Futuros: miradas desde las humanidades*, coordinado por Andrés Kozel, Martín Bergel y Valeria Llobet, de próxima aparición en la colección Futuros (FUNINTEC / UNSAM Edita).

1. *Nueva Sociedad* N° 73, 7-8/1984, disponible en <www.nuso.org>.

novelas de Ribeiro, finalizada en 1981 y aparecida en 1982. El título adelanta una vocación futurizante. Pero también preanuncia ambivalencias e inestabilidades: al parecer, el horizonte deseable se sitúa en el pasado; además, el género escogido promete una moraleja que –cabe anticipar– brilla más por su ausencia que por su nitidez.

Darcy Ribeiro fue un antropólogo, político, ensayista y novelista brasileño que vivió entre 1922 y 1997. En los años 50 convivió con distintas tribus indígenas. Hacia 1960 fue protagonista de la fundación de la Universidad de Brasilia y ocupó altos cargos en el gobierno de João Goulart. El golpe de 1964, que depuso a Goulart, lo llevó al exilio, junto con muchos de sus compañeros de ruta. En la década que siguió al golpe, Ribeiro escribió la mayor parte de su obra científica, la que denominó, retrospectivamente, «serie de estudios de antropología de la civilización», una pentalogía a la que podría integrársele un título postrero, aparecido en los años 90. El exilio de Ribeiro incluyó estancias en Uruguay, Chile, Perú y Venezuela, así como un par de retornos a Brasil, el primero coronado por la prisión y el segundo asociado al tratamiento de un cáncer detectado a mediados de la década de 1970. En 1976, Ribeiro se instaló definitivamente en Brasil. Viró entonces mayormente a la literatura –ese año se publicó *Maíra*, su primera novela– y se reintegró a la política acompañando a su amigo Leonel Brizola en el proceso que llevó a la fundación del Partido Democrático Laborista (PDT, por sus siglas en portugués). En sus palabras, ese fue el tiempo en que pasó de la «revolución necesaria» a la «pequeña utopía»².

Interesa recordar que hacia 1970 hubo una especie de auge del interés por el futuro. En 1967, en la introducción a un libro que Ribeiro conoció bien, Daniel Bell vinculaba el resurgimiento de ese interés con varios factores: la fascinación que ejercía la cifra 2000 –de pronto percibida como una cifra próxima e interpelante–, el interés suscitado por la aventura espacial, la posibilidad de disponer de series estadísticas sistemáticas, la valoración generalizada de la planificación³. La etapa se caracterizó no solamente por

2. Hay varios materiales que permiten reconstruir el itinerario intelectual y político de Ribeiro. Es muy importante su libro *Testemunho* [1990], Apicuri / UNB, Río de Janeiro-Brasilia, 2009, así como los aportes contenidos en María Elena Rodríguez Ozán: «Prólogo» en D. Ribeiro: *Las Américas y la civilización: proceso de formación y causas del desarrollo desigual de los pueblos americanos*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1992. Sobre sus años en Uruguay, Haydée Ribeiro Coelho: «O exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai» en *Aletria. Revista de Estudos de Literatura* vol. 9, 2002. V.tb. A. Kozel: «Darcy Ribeiro y el concepto de civilización» en *Cuadernos Americanos* N^o 164, 2018.

3. D. Bell: «Introducción» en Herman Kahn y Anthony Wiener: *El año 2000* [1967], Emecé, Buenos Aires, 1969.

la profusión de prospecciones sistemáticas, sino además por la consolidación de la ciencia ficción: cuentos, novelas, series televisivas y películas⁴. En América Latina, muchos compartieron ese fervor: José Luis de Ímaz, Óscar Varsavsky, Alfredo Calcagno, Jorge Ahumada, Héctor Hurtado, Carlos Domingo, Amílcar Herrera y su equipo de la Fundación Bariloche⁵. El nombre de Ribeiro se deja integrar perfectamente en esa lista.

Las preguntas que orientan mi exploración son varias: ¿qué significa hablar sobre el futuro?; ¿quién o quiénes pueden hacerlo?; ¿desde dónde, en qué registros, para qué?; ¿cómo debemos pensar los vínculos entre los centramientos y los descentramientos políticos y los modos de concebir la temporalidad?; ¿tiene el registro o la forma algún impacto sobre los modos de imaginar el futuro? Más en particular: ¿qué lugar ocupa *Utopía salvaje* en la historia de las relaciones de Ribeiro con la temporalidad y en el procesamiento por su parte de lo que cabría designar como «crisis del tiempo»? En este nivel, mis principales referencias teóricas son las categorías de espacio de experiencia y horizonte de expectativas –propuestas por Reinhart Koselleck⁶ y retomadas por Paul Ricoeur en su obra mayor⁷–, así como las nociones de régimen de historicidad y crisis del tiempo, introducidas por François Hartog⁸ y también tributarias, a su modo, de las formulaciones de Koselleck y Ricoeur.

Pienso que el análisis de las representaciones ribeirianas acerca del futuro puede estimularnos a debatir no solamente sobre su eventual vigencia sino también sobre la naturaleza de nuestras propias representaciones. El interjuego entre las dimensiones implicadas tiene seguramente algo de trabalenguas: Ribeiro escribe en un presente que es nuestro pasado, recupera experiencias y moviliza un acervo simbólico de su pasado para imaginar o, mejor, para problematizar, un futuro que en parte es nuestro presente; nosotros aquí y ahora

4. En 1968 apareció *The Population Bomb*, de Paul y Anne Ehrlich; unos años después, *The Limits to Growth*, de Donella Meadows et al., que generó la respuesta latinoamericana coordinada por Amílcar Herrera, conocida bajo el triple nombre de *Catástrofe o Nueva Sociedad o Modelo Bariloche o Modelo Mundial Latinoamericano*. Antes había visto la luz *Silent Spring*, de Rachel Carson. Sin salirnos del orbe anglófono y a título meramente ilustrativo, podemos recordar también la circulación de las obras de Robert Heinlein, Arthur C. Clarke e Issac Asimov, el estreno de series televisivas como *Star Trek* o de películas como *Dr. Strangelove, 2001: A Space Odyssey* (ambas dirigidas por Stanley Kubrick) y *Silent Running* (dirigida por Douglas Trumbull).

5. A. Kozel y M. Mercedes Patrouilleau: «La exploración científica del futuro, antes de la última dictadura» en Hugo Biagini y Gerardo Oviedo (dirs.): *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea* t. III, Biblos, Buenos Aires, 2016.

6. R. Koselleck: *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1993.

7. P. Ricoeur: *El tiempo narrado*, t. III de *Tiempo y narración*, Siglo Veintiuno, Ciudad de México, 1996.

8. F. Hartog: *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo* [2003], Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, 2007.

vamos revisando esos materiales dispuestos a realizar operaciones análogas... Hacer referencia al interjuego y al trabalenguas es aludir a una serie de confrontaciones fascinantes y necesarias. En este plano, mi acercamiento debe mucho a las formulaciones de raigambre bajtiniana de Françoise Perus⁹.

En las páginas que siguen, me propongo calibrar el papel desempeñado por *Utopía salvaje* en el procesamiento simbólico de la crisis del tiempo o cambio de régimen de historicidad por parte de Ribeiro. No es ajena a los acentos de la indagación la puesta en relieve de la cuestión de la forma, en este caso artística, de la elaboración ribeiriana. Asumo que la literatura puede ser considerada como un «laboratorio de variaciones imaginativas»¹⁰ o un «espacio de juego»¹¹ con la temporalidad. Calibrar presupone localizar, por lo que la sección que sigue se dedica a comentar someramente las futurizaciones ribeirianas previas a *Utopía salvaje*. Luego me detengo en el análisis de la novela, para cerrar perfilando unas consideraciones de orden más general.

■ Futuros presalvajes ribeirianos

La «serie de estudios de antropología de la civilización» de Ribeiro apareció entre 1968 y 1972: un libro por año. En esos volúmenes, Ribeiro puso de relieve, y buscó explicar, la condición subdesarrollada y dependiente de las sociedades latinoamericanas, así como lo que consideraba el carácter alienado y espurio de su cultura. Ni América Latina, ni Brasil, ni las etnias indígenas son conceptuadas allí como culturas especialmente valiosas ni, tampoco, como civilizaciones específicas. Las referencias al futuro que cabe detectar son mayormente consistentes con estas orientaciones. Por ejemplo, en una parte de *El proceso civilizatorio*, primer libro de la serie, Ribeiro caracteriza las «sociedades futuras» basándose en bibliografía sobre asuntos militares, espaciales y tecnológicos en sentido amplio (destacan obras de F. Sternberg, Morton H. Halperin y un volumen compilado por Eli Ginzberg).

Su clave interpretativa es tecnológica; su mirada de la historia de la humanidad gira en torno del concepto de «revolución tecnológica». El Ribeiro de 1968 es no solo «determinista tecnológico», sino también rotundamente optimista: fuera de algunos matices, está seguro del advenimiento de una sociedad

El Ribeiro de 1968 es no solo «determinista tecnológico», sino también rotundamente optimista ■

9. F. Perus: «Introducción» en *Historia y literatura*, Instituto Mora, Ciudad de México, 2001.

10. P. Ricoeur: ob. cit.

11. Rüdiger Safranski: *Tiempo. La dimensión temporal y el arte de vivir*, Tusquets, Buenos Aires, 2017.

socialista «de nuevo tipo», donde las posibilidades de conocer y actuar serán ilimitadas y se generalizará la prosperidad.

Al año siguiente, 1969, Ribeiro dio a conocer *Las Américas y la civilización*. En sus páginas despunta su recordada tipología de los pueblos extraeuropeos, así como la caracterización de Brasil como «pueblo nuevo», definido por el mestizaje y cuyas hazañas no están en el pasado, sino en el porvenir. Aparece también el concepto de «pueblo emergente» (entidad tribal que busca «ascender» a la condición de nación), distinto tanto del de «pueblo nuevo» como del de «civilización emergente», y que por el momento no tiene mayor aplicación en América Latina, integrada por «pueblos testimonio» (remanentes de las altas civilizaciones originarias), «trasplantados» y «nuevos». Años después, en un deslizamiento significativo, Ribeiro identificaría pueblos emergentes también entre nosotros.

En *El dilema de América Latina*, de 1971, hay un capítulo titulado «Las Américas en el mundo». Empleando datos de la Organización de las Naciones Unidas y basándose en los cálculos y argumentos de Simon Kuznets, Ribeiro contrasta allí indicadores de desarrollo de las Américas prósperas y de las desheredadas. Los de las primeras son ocho veces superiores; proyectando las series estadísticas, cabe prever que la brecha se ensanchará. Para Ribeiro, hay un solo camino para que América Latina pueda superar su atraso: movilizar voluntades, esfuerzos y recursos, tal como lo hicieron las grandes potencias socialistas. Solo así se podrán romper la dependencia externa y la dominación clasista interna.

A partir de fines de 1973, y más claramente, luego de su retorno definitivo a Brasil en 1976, da la impresión de que Ribeiro se adentra en un camino distinto. La dinámica puede ser ilustrada acudiendo a varios pasajes de sus intervenciones; sin embargo, se trata de algo más implícito que explícito, que además coexiste con un retomar o rumiar constante de sus planteamientos previos. Un concepto como «microrrevolución semántica», introducido por Luciano Egido para pensar deslizamientos identificables en el último Unamuno, puede ser productivo para dar cuenta de una experiencia así, donde hay movimientos significativos, pero sutiles, sinuosos y no del todo asumidos¹². La entera cuestión parece inscribirse sobre el caneavá más amplio de una «crisis del tiempo», introducida por Hartog¹³, cuyo sentido se presta a ser

12. L. Egido: *Agonizar en Salamanca. Unamuno, julio-diciembre de 1936*, Tusquets, Barcelona, 2006.

13. Ob. cit.

puesto en relación con la noción de «crisis conceptual», trabajada en Argentina por Elías Palti¹⁴.

«Venutopías 2003», ensayo elaborado por Ribeiro en 1973 a solicitud de un diario venezolano y reproducido en Argentina por la revista *Ciencia Nueva*, prefigura el movimiento. El ensayo fue elaborado justo después del golpe de Estado en Chile, jalón importante en la crisis de las certidumbres asociadas a la fase de la «revolución necesaria». Poco después se sumó otro jalón crucial: el desgaste y la ulterior caída del proyecto de Juan Velasco Alvarado en Perú; por lo demás, en ese tiempo a Ribeiro le detectaron un cáncer y le pronosticaron poco tiempo de vida. El interés del ensayo de 1973 reside básicamente en dos cuestiones. La primera, en sus consideraciones preliminares, que el mismo Ribeiro reconoce extensas, pero que son reveladoras de su lucidez para abordar los desafíos tanto de la futurización como de los rasgos de las sociedades en ciernes. Leemos:

Perdida la eficacia de las prácticas tradicionales para producir personalidades equilibradas, urge buscar nuevos procedimientos. Estos serán fatalmente intencionales, contruidos..., artificiales. ¿Significa que serán peores? No lo sé. (...) Nosotros nos comportamos como si esperásemos que los sustitutos de todos aquellos moldes perdidos resurgieran, espontáneamente, para modelar hombres sensatos. No es así. Algo tiene que inventarse para ser colocado en su lugar (...). Estamos desafiados a producir equivalentes socioculturales y hasta morales de nuestros inventos prácticos y mecánicos. O, más enfáticamente: estamos condenados a aceptar la necesidad de experimentar con lo humano, asumiendo los riesgos que eso encierra (...). Lo que intento decir en este largo discurso es tan solo que los nietos de nuestros nietos serán programados (...). Así será, tememos, el hombre nuevo. Un abominable hombre nuevo, si fuera medido con nuestros parámetros. Pero tal vez un hombre más libre y creativo que el de cualquier otro tiempo (...). Pues, por primera vez, el hombre no será el producto necesario de su pasado, la reproducción de su ser, sino el resultado de su proyecto para sí mismo.¹⁵

**En «Venutopías 2003»,
Ribeiro plantea tres
escenarios utópicos
para Venezuela ■**

La segunda: en «Venutopías 2003», Ribeiro plantea tres escenarios utópicos para Venezuela. Los dos primeros («Más para más» y «Más para menos») se mantienen en la línea que venimos describiendo,

14. E. Palti: *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Eudeba, Buenos Aires, 2009. Uno de los señalamientos más agudos de Palti apunta a no confundir los deslizamientos ideológicos con cambios conceptuales: giros ideológicos observables pueden ocultar la persistencia de matrices conceptuales, así como puede suceder también lo inverso: motivos insistentes pueden encubrir reconfiguraciones más profundas de los lenguajes. En este caso, pienso que nos encontramos ante una de esas reconfiguraciones más profundas, que va teniendo lugar de manera paulatina y sinuosa.

15. D. Ribeiro: «Venutopías 2003» [1973] en *Indianidades y venutopías*, Ediciones del Sol / CEHASS, Buenos Aires, 1988, pp. 152-154.

jugando con predicciones económicas, demográficas y distributivas. Pero el tercero (nombrado «MAS», a secas, sigla del Movimiento al Socialismo venezolano) introduce una novedad sustantiva: la de plantear para Venezuela una «utopía estética» inspirada en los indios makiritare (o yekuanas). Ribeiro declara que con ello quiere «devolver» a los venezolanos la existencia pastoril «por la que siempre suspiramos», el «deseo de belleza», el «acceso a la sabiduría». Hasta donde alcanzo a ver, es la primera vez que aparece en el *collage* en movimiento que es la obra de Ribeiro una valoración de este tipo. Aunque ya antes había apreciado a los indígenas con respeto y empatía, Ribeiro consideraba que estaban de algún modo condenados a permanecer en la insignificancia o a difuminarse en los meandros de la «transfiguración étnica». La aparición in-

La aparición intempestiva de lo indígena en un escenario de futuro deseable posee una enorme relevancia ■

tempestiva de lo indígena en un escenario de futuro deseable posee una enorme relevancia. Por lo demás, se acopla al despliegue de comentarios críticos sobre la condición alienante de las formas de producción y consumo predominantes. En el pasaje final de «Venutopías», que fuera suprimido por el diario que publicó el ensayo por

primera vez, decía Ribeiro: «Perdónenme los que piensan que propongo tan solo *remakiritizar* a Venezuela. Mi imaginación formada en estos duros años no tiene potencia para más. Y mi agotado corazón no desea más. Viva el MAS».

El doble movimiento aludido –la creciente puesta en cuestión de la experiencia de los países dominantes y la apreciación con signo más positivo de una serie de «rasgos propios» (latinoamericanos, brasileños, indígenas)– es hasta tal punto detectable en el «segundo Ribeiro» que lectores más cercanos a nosotros pudieron perfilar una imagen suya no solo latinoamericanista, sino además indigenista y de cultor de la noción de América Latina como «civilización emergente». Esto no es necesariamente falso, aunque sí excesivo, puesto que convierte acentuaciones localizadas e incisiones específicas en rasgos definitorios del autor, lo que abre paso a distorsiones interpretativas.

■ ¿Retorno a la inocencia perdida o distopía catártica?

De las cuatro novelas de Ribeiro, la primera –*Maíra* (1976)– y la tercera –*Utopía salvaje* (1982)– elaboran artísticamente sus experiencias con distintas tribus indígenas. Ambas obras no solo deben contrastarse con la obra científica de Ribeiro (la pentalogía, en particular con el tercer volumen de la serie), sino que además han de inscribirse en la tradición de la novela brasileña de tema

indígena¹⁶. Así, es hermenéuticamente beneficioso leer *Maíra* teniendo presente, por ejemplo, *Macunaíma*, de Mário de Andrade. En el caso de *Utopía salvaje*, hay referencias explícitas a *Utopía* de Tomás Moro, a los caníbales de Montaigne, a *La tempestad* de William Shakespeare, al *Ariel* de José Enrique Rodó y, desde luego, al «Manifiesto antropófago» publicado por Oswald de Andrade en 1928. También, abundantemente, a los testimonios y experiencias de exploradores, cronistas y misioneros.

Por razones de espacio, los comentarios que siguen se circunscriben a *Utopía salvaje*. La narración se focaliza en las peripecias en la selva del teniente Gasparino Carvajal, cuyo nombre evoca el del capellán (luego cronista) de la expedición comandada por Francisco de Orellana en 1542, que descubrió el río Amazonas. En la novela, el teniente Carvajal va cambiando de identidad a lo largo de su aventura entre las Icamíabas (Amazonas) primero (donde es «Pitum») y entre los indios galibis o kali'na después (donde es «Orejón»). En esta historia, la identidad es inestable y parece depender por completo de los contextos respectivos (¿habrá allí una moraleja?). Con los galibis también viven dos monjas, una protestante («vieja y fea») y otra católica («joven y linda»).

La historia está narrada mayormente en tercera persona, aunque los personajes, en particular el teniente Carvajal, toman la palabra con frecuencia. Por lo demás, y esto es importante, son habituales las intervenciones del narrador en forma de digresiones, a veces extensas, introducidas con fórmulas del estilo: «Aquí, entre nosotros, lector/a...»; «Seamos serios, lector/a...».

Presentada como fábula, *Utopía salvaje* no posee, en sentido estricto, una moraleja. En el texto prevalece una atmósfera hilarante y hasta delirante, donde el caapi es protagonista central, especialmente en la última parte. El efecto buscado parece ser la desestabilización de toda certidumbre. Desorientado está Carvajal y también el narrador, más allá de sus intentos por tomar distancia del personaje principal, procurando corregir sus desvaríos. Desorientado está también, inevitablemente, el lector:

Somos los que fuimos deshechos en los que éramos, sin jamás llegar a ser lo que fuéramos o quisiéramos. No sabiendo quiénes éramos cuando demorábamos inocentes en ellos, ignorantes de nosotros, menos sabemos quiénes seremos.¹⁷

16. Un excelente panorama de esta tradición puede consultarse en Luzia Aparecida Oliva dos Santos: *O percurso da indianidade na literatura brasileira*, UNESP, San Pablo, 2009.

17. Voz del narrador en D. Ribeiro: *Utopía salvaje. Nostalgias de la inocencia perdida. Una fábula* [1982], Ediciones del Sol, Buenos Aires, 1990, p. 30.

Lo que nosotros locos somos es esto: testigos de lo imposible. El tiempo son muchos tiempos simultáneos. Imposibles. El espacio también. Quien atravesó la cortina blanca lo sabe. Todo imposible es posible en algún lugar. Hasta demasiado.¹⁸

La palabra «utopía», presente en el propio título, así como el contenido de dos capítulos de increíbles proyecciones titulados, respectivamente, «Brasiles» y «Próspero», conectan la novela con los afanes de futurización ribeirianos. En «Brasiles» se presentan a manera de contrapunto el Brasil de las monjas y el del teniente Carvajal. Pero detengámonos en el capítulo titulado «Próspero», extenso interludio alegórico que interrumpe la narración de las peripecias del teniente Carvajal. El narrador toma la palabra con el propósito de caracterizar la «Utopía burguesa multinacional» (UBM). Para hacerlo, «se basa» en unas anotaciones de un espía de la KGB, hurtadas por un agente de la CIA, que cayeron en manos de un comandante cubano, quien se las prestó «a mi amigo Pancho Guerra», a quien el narrador vio durante un viaje por México. Interesa reparar en esta operación de toma de distancia: la UBM no está puesta en boca de ninguno de los personajes de la obra, claramente no en la del teniente Carvajal; y, si es cierto que es glosada por el narrador, lo es solamente en forma mediada.

El hecho es que la UBM se aproxima bastante a una distopía: «Fe e Imperio se encarnan y se casan para ser filos de una misma espada: el Emperador Impoluto y Próspero Informático». Satisfechos sus placeres elementales, los utopianos están casi liberados de la incomodidad de pensar y del dolor de vivir:

Cada persona, a partir de los diez años de edad, tiene implantados en su muñeca izquierda un Televisor Ecuménico (TVE) y un Canal Fidibeque (CF). El Televisor Ecuménico da inmediato acceso a cualquier programa, filme, libro, curso o informe que el utopiano desee o que le sea recetado. El Canal Fidibeque posibilita la comunicación audiovisual directa con Próspero, sea para recibir, sea para transmitir informaciones, opiniones, votos, opciones, clases, instrucciones y órdenes. Sirve, también, para solitarios juegos orgásmicos. Como un perfecto sistema lleva-y-trae, el CF sirve, además, para llamar la atención del utopiano sobre algún tópico que interese especialmente a Próspero, cosa que él hace apelando a recursos sónicos y electrónicos (...). A través de este instrumental es como en Utopía se garantiza la conscripción espontánea y alegre de toda la ciudadanía, tanto para la convivencia amena con sus semejantes, como para el buen cumplimiento de los deberes en la esfera del trabajo, de la producción y de la educación.¹⁹

De acuerdo con el narrador, lo que dice el documento puede referirse al Brasil de Carvajal o al de las monjas: «¿dónde estamos en esta confusión cubana?»,

18. Voz del personaje principal: *ibíd.*, p. 94.

19. D. Ribeiro: *Utopía salvaje*, cit., pp. 140-142.

se pregunta. Prosigue: «La hipótesis que ofrezco a usted como plausible es que se trata de un enésimo Brasil que debemos agregar a los ya catalogados. No obstante, no descarto la posibilidad de que se trate de un engaño».

En mi opinión, la múltiple mediación, el sarcasmo, la parodia y la alegoría delirante son herramientas a las que un Ribeiro que está experimentando una profunda «crisis del tiempo» acude para reorganizar sus vínculos con la temporalidad. Todo tiende a desembocar, no a resolver, en acordes suspendidos o chirriantes, invariablemente portadores de dudas difícilmente soportables sin el recurso a la risa. El resultado no es un escenario de futuro en sentido estricto ni, tampoco, una moraleja, sino una distopía que invita a la catarsis: de los personajes, del narrador, del autor, del lector... Estamos, al parecer, ante una distopía catártica.

El sarcasmo, la parodia y la alegoría delirante son herramientas a las que Ribeiro acude para reorganizar sus vínculos con la temporalidad ■

Interesa revisar también el capítulo titulado «Felicidad senil» y considerar un pasaje como este, quizá lo más próximo a una moraleja que podemos encontrar en la obra:

Pero no piense el lector que abogo por el retorno a la Barbarie. Lejos de mí tamaño disparate. Lo que tengo es una nostalgia incurable de un mundo que bien podía ser, pero jamás fue y no sé cómo sería, y si lo supiese no lo diría. Ejercito estos juegos utópicos lleno de cautela. Sospecho mucho que reformar la sociedad –deshaciéndola, para rehacerla mejorada–, aunque indispensable, sea un trabajo muy arriesgado y complicado. Mucho más, por cierto, que desarmar una vaca y volver a armarla, capaz de mugir mejor y dar buena leche. Stalin lo intentó y no le resultó, pero afianzó el socialismo en un país. Mao dobló la apuesta de nuestras esperanzas mientras practicó el arte de la jardinería, y vetó el mandarinato. Fidel, imprudente, insiste. Persistiendo en la locura, terminará demostrando que la Galibia Martiana habrá de florecer. Yo hago fuerza para que lo logre: ¡habrá de florecer! –Muy bien. ¡Ojalá! Nos secunda, allá en el Cielo, Nuestro Señor Jesucristo, que finalmente entró en la política.²⁰

Se comprueba que la significación de *Utopía salvaje* no tiene demasiado que ver con moralizar acerca de la necesidad de un retorno al pasado indígena; lo que pudiera haber de eso queda subordinado a la disposición distópico/catártica a la que hice referencia más arriba. En «La civilización emergente», ejercicio con pretensiones sistemáticas dado a conocer por Ribeiro en 1984, casi no hay elementos que pudieran calificarse como sarcásticos, paródicos o

20. *Ibíd.*, pp. 175-176.

catárticos. Se trata de una tentativa «seria». Pero sí cabe encontrar allí, semi-transfigurados, muchos de los rasgos de la «utopía burguesa multinacional». Entre ellos, las referencias al «anacronismo irremediable» de los constructores básicos de la personalidad y de los organizadores fundamentales de la conducta. También, los temores, no solamente a una guerra terminal (Ribeiro anticipa guerras protagonizadas por artefactos cibernéticos autoguiados), sino además a una nueva y tétrica *pax romana*. Ribeiro consigna la incapacidad de la economía mundial para implantar la prosperidad general; a los pueblos del Tercer Mundo les queda seguir suspirando por una pequeña y modesta utopía inalcanzable. El futuro posible es el de una era de hambre e idiotización en el marco de una civilización obsoleta, de corazón endurecido. Hambre e idiotización. Idiotización: reencontramos aquí elementos de la distopía delirante de *Utopía salvaje* en la caracterización de un largo plazo posible e indeseable, a mucha distancia de la imagen de la generalización de la prosperidad tematizada 15 años atrás.

En una respuesta a un cuestionario enviado por un periodista romano, Ribeiro bosquejó un futuro intermedio y otro distante. El intermedio podrá corresponder a la superación de las brechas entre los países. El distante podrá ser el del «abominable hombre nuevo», que morirá de fastidio o habrá de refugiarse en las «asombrosas posibilidades químico-espirituales de felicidad *Ersatz* ofrecidas por las drogas»²¹. El pasaje de «Venutopías 2003» que comentamos antes decía que el hombre nuevo, en cierto sentido abominable, sería *tal vez* «más libre y creativo que el de cualquier otro tiempo». Ahora –cabe ubicar la intervención a mediados de los 80– parece no haber rastros de las imágenes que sucedían a la locución adverbial, y el adjetivo abominable gana importancia relativa. Cada vez más el *sentido*, o más bien su ausencia, es el problema.

■ Apreciación

Podemos delinear ahora una hipótesis. La revisión de *Utopía salvaje* ayuda a comprender mejor el sentido de los deslizamientos que cabe apreciar entre los futuros correspondientes al Ribeiro de la «revolución necesaria» y el de la «pequeña utopía». En parte prefigurada por «Venutopías 2003», la distopía catártica de 1982 fue una de las vías gracias a las cuales Ribeiro consiguió atravesar la tremenda «crisis del tiempo» a la que lo fueron conduciendo las sucesivas derrotas políticas que, para mediados de los años 70, lo habían dejado acorralado y, eventualmente, sin opciones (Cuba no parece haber desempeñado plenamente esa función, la de auténtica opción, en su itinerario). Espacio

21. D. Ribeiro: «El abominable hombre nuevo» en *Indianidades y venutopías*, cit.

de «juego con el tiempo» o «laboratorio de variaciones imaginativas», *Utopía salvaje* constituyó una instancia clave que ayudó a Ribeiro a procesar el (nuevo y muy grave) descentramiento, la desorientación, el desasosiego. En esta dinámica, el optimismo a largo plazo se erosionó visiblemente. A partir de entonces, tenemos un Ribeiro que, pensando en el «plazo intermedio», valora la lucha por reducir las asimetrías y las desigualdades, aunque, al parecer, en una clave más existencial que teleológica, y que, pensando en el «largo plazo», convoca asiduamente las sombras del sinsentido, soportables gracias a la ayuda del sarcasmo y la parodia (posibilitadores de la catarsis) y a la formulación de interrogantes perturbadores que se enfrentan desde la duda y que apenas si dejan resquicios para resoluciones aceptables.

Más en general, y ya para concluir, me parece que sería equivocado pensar que la puesta en relieve de la trabajosa forja de una ecuación simbólica, de sus distintas versiones, de las pugnas entre la voz autoral con otras voces (de narradores, personajes, interlocutores de su tiempo y de otros tiempos), de las inestabilidades, deslizamientos y ambivalencias, equivale a restarle méritos teóricos a un pensador. Lejos de ello, creo que historizar para comprender mejor las series de valoraciones superpuestas y en movimiento nos deja en condiciones más adecuadas para tamizar lo teóricamente pertinente, para dimensionar lo desestabilizador, para practicar –junto con el propio autor en este caso– la risa catártica, y para asimilar las trazas de sabiduría vital que seamos capaces de entrever. Quizá no haya un modo más genuino de *seguir vivo* para un pensador clásico que el que consiste en continuar siendo protagonista de este tipo de tramas dialógicas. ☒

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Mayo-Agosto de 2019

Santiago de Chile

Nº 193

ARTÍCULOS: Brexit – ¿Quo Vadis?, **Svenja Bonnecke**. La inmigración en la agenda de seguridad en Chile. Las nuevas amenazas en los libros de la defensa nacional, **Bernardo Navarrete Yáñez**. Partidos políticos y política exterior en Latinoamérica, **Pedro Feliú Ribeiro** y **Amâncio Jorge Silva Nunes de Oliveira**. Política económica exterior suiza: desafíos claves con un enfoque en las medidas comerciales proteccionistas de Estados Unidos, **Philippe G. Nell**. La Ucrania post-soviética a la luz de la geopolítica crítica, **Juan David Otálora Sechague**. RESEÑAS.

Estudios Internacionales es una publicación del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile. Condell 249, Casilla 14187 Suc. 21, Santiago 9, Chile. Tel.: (56-2) 4961200. Fax: (56-2) 2740155. Correo electrónico: <inesint@uchile.cl>. Página web: <www.iei.uchile.cl>.

Una voz libertaria en la medianoche del siglo

El Manifiesto por un arte revolucionario independiente

HORACIO TARCUS

Durante su exilio mexicano, León Trotski se reunió con el escritor francés André Breton. Líder revolucionario uno, referente surrealista el otro, su oposición común al nazismo y al estalinismo daría lugar a un particular manifiesto que reivindicaba la libertad total en el arte. Una historia de ese texto permite reconstruir las encrucijadas políticas de esos años oscuros del siglo pasado, así como su recepción posterior por las vanguardias.

En 1938, tres personalidades muy diversas –un político revolucionario, un poeta y un artista plástico– rubricaban en México uno de los documentos más dramáticos nacidos en las postrimerías de la Segunda Guerra, un tiempo que Víctor Serge bautizó la «medianoche del siglo». Se trata del *Manifiesto por un arte revolucionario independiente*. Su redacción había sido obra conjunta del revolucionario ruso León Trotski, entonces exiliado en el México del general Lázaro Cárdenas, y de André Breton, el referente del movimiento surrealista. Además, en las deliberaciones

previas a la redacción, había estado presente el anfitrión de uno y otro, el muralista mexicano Diego Rivera, quien finalmente suscribió el *Manifiesto* conjuntamente con Breton.

Este ensayo recrea las circunstancias especialísimas que propiciaron el encuentro en México, a mediados de 1938, de estas tres figuras, y repasa las vicisitudes de la circulación de un *Manifiesto* que venía a proclamar la libertad absoluta del arte frente a los dos poderosos sistemas políticos que lo estaban avasallando: el nazismo y el estalinismo.

Horacio Tarcus: es doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y director del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (CEDINCI / UNSAM). Entre sus libros se encuentran *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos* (Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2007) y *El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1852)* (FCE, Buenos Aires, 2016).

Palabras claves: *Manifiesto por un arte revolucionario independiente*, André Breton, Diego Rivera, León Trotski.

■ Surrealistas y trotskistas en la década de 1930

André Breton había llegado a México un 18 de abril de 1938, con el auspicio del Ministerio de Relaciones Exteriores de Francia, para dictar una serie de conferencias sobre la situación de la cultura francesa. De todos los destinos posibles, eligió México porque allí se encontraba exiliado desde hacía poco más de un año León Trotski¹, su principal referente político desde que buena parte del grupo surrealista francés –Louis Aragon y Tristan Tzara primero, Paul Éluard después– se había alineado con el Partido Comunista, aceptando de un modo u otro la tutela partidaria sobre el arte y la literatura. Fueron pocos los surrealistas que se mantuvieron fieles al espíritu libertario con que habían surgido a principios de la década de 1920 y algunos de ellos se filiaban por entonces en la Oposición de Izquierda internacional, el ala trotskista de la Internacional Comunista. Al igual que los trotskistas, los surrealistas libertarios venían siendo excluidos de los frentes antifascistas. Era el precio a pagar por su rechazo a los Procesos de Moscú, a las purgas de opositores y de anarquistas en la Guerra Civil Española y a las alianzas de los comunistas con los moderados en los frentes populares.

Breton mismo acababa de ser excluido en julio de 1937 del II Congreso Internacional de Escritores para la

Defensa de la Cultura. La excusa había sido un enfrentamiento personal con Ilyá Ehrenburg. El escritor-diplomático del mundo soviético, que fungía entonces como corresponsal en París, acababa de tratar a los surrealistas de «pederastas, onanistas, fetichistas, exhibicionistas y sodomitas». Breton, que lo divisó casualmente en el Boulevard Montparnasse, corrió hacia él y lo abofeteó². El *acting* resultó funcional a los comunistas, que suprimieron el discurso que Breton debía pronunciar apenas unos días después en el Congreso que iba a tener lugar en Valencia. Las febriles negociaciones del poeta surrealista René Crevel, uno de los organizadores del evento, resultaron infructuosas. Y ante la reiterada negativa de Ehrenburg, Crevel terminó suicidándose en su casa de Montmartre. Solo como un homenaje póstumo al joven poeta de 34 años, se permitió que Éluard leyera, entre silbidos y abucheos, el texto crítico escrito por Breton³.

Se comprende que, en ese contexto de aislamiento, Breton buscara el encuentro con Trotski, y que el exiliado ruso, asediado en la remota Coyoacán, acogiera de buen grado la

1. Anna Balakian: *André Breton, el mago del surrealismo*, Monte Ávila, Caracas, 1976, p. 261.

2. Testimonio de Jacqueline Lamba en Arturo Schwarz: *André Breton, Trotsky et l'anarchie*, UGE, París, 1977, p. 213.

3. Herbert Lottman: *La Rive Gauche. La elite intelectual y política en Francia entre 1935 y 1950*, Tusquets, Barcelona, 2006, pp. 18-21.

visita del surrealista francés. De todos modos, fue necesario establecer una serie de puentes entre estos dos hombres que, en cierta medida, representaban mundos tan distintos.

Uno, fundador del Ejército Rojo; el otro, iniciador de la Aventura Surrealista. Su relación era muy desigual: Breton profesaba una enorme admiración por el revolucionario de Octubre, mientras que Trotski, sin dejar de respetar la valentía y la lucidez del poeta, tenía ciertas dificultades para comprender el surrealismo (...) Esto, sin hablar de sus gustos literarios, que lo llevaban hacia los grandes realistas franceses del siglo XIX, antes que a las insólitas experiencias poéticas de los surrealistas.⁴

Es así como Trotski le pidió referencias sobre Breton a su amigo Pierre Naville, el primero de los surrealistas que se había aproximado al trotskismo⁵. Además, le solicitó a su secretario francés, Jean van Heijenoort, que le procurara obras surrealistas, un universo literario que desconocía.

A fin de abril —escribe van Heijenoort— llegaron el *Manifiesto del surrealismo*, *Nadja*, *Los vasos comunicantes* y una o dos obras más. Abrí las páginas de los que estaban nuevos y se los llevé a Trotski. Los apiló lejos, en una esquina de su escritorio, donde quedaron algunas semanas. Tengo la impresión de que los hojeó, pero que no los leyó ciertamente de punta a punta.⁶

Cuando Breton arribó al puerto de Veracruz acompañado de su mujer, la artista plástica Jacqueline Lamba,

comprendió que la embajada francesa no iba a aportar a su estadía más que un saludo protocolar de bienvenida. Sin dinero para sostener una permanencia programada para tres o cuatro meses, se aprestaba a regresar a Francia cuando se presentó en el puerto Diego Rivera, con quien Breton estaba en correspondencia. Rivera había roto con el Partido Comunista Mexicano en 1929 y desde mediados de la década de 1930 integraba la Liga Comunista Internacionalista, el pequeño grupo trotskista mexicano. Enseguida le ofreció hospedaje a la pareja en su casa-taller del barrio de San Ángel, al tiempo que fue el mensajero de una invitación a la Casa Azul de Frida Kahlo en el poblado de Coyoacán, donde Trotski estaba alojado con su mujer Natalia Sedova.

■ **Marxismo y surrealismo: afinidades electivas**

Pocos días después, a comienzos de mayo, el secretario Van Heijenoort fue a buscar a Breton y Jacqueline para conducirlos en automóvil a Coyoacán⁷. Según diversos testimonios,

4. Michael Löwy: «André Breton y León Trotski al pie del volcán Popocatepetl» en A. Breton, L. Trotski y D. Rivera: *Manifiesto por un arte revolucionario independiente*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2019, p. 11.

5. P. Naville: *Trotsky vivant*, Julliard, París, 1963, p. 100.

6. J. van Heijenoort: *Con Trotsky, de Prinkipo a Coyoacán. Testimonio de siete años de exilio*, Nueva Imagen, Ciudad de México, 1979, p. 130.

7. *Ibid.*

iba a ser este el primero de una serie de encuentros sucesivos –que estimamos en diez– a lo largo de los meses de mayo, junio y julio de 1938. Además de esas memorias, toda una serie de indicios –cartas, fotografías, libros dedicados– nos permiten reconstruir con cierta precisión la secuencia de esos diez encuentros y recuperar algo del clima que los envolvió.

Breton dejó un retrato conmovido de su arribo a la Casa Azul:

Con el corazón palpitante, vi entreabrirse la puerta de la Casa Azul, fui guiado por el jardín, apenas tuve tiempo de reconocer las buganvillas de flores rosas y moradas que tapizaban el suelo, los cactus eternos, los ídolos de piedra que Diego Rivera –que puso esa casa a disposición de Trotski– reunió y distribuyó con amor a lo largo de los senderos. Me encontré entre libros en una habitación clara. Y bien, camaradas, en el momento mismo en que del fondo de esa habitación surgió el camarada Trotski, en que, muy real, suplantó la imagen que yo tenía de él, no pude reprimir la necesidad de decirle en qué medida me maravillaba notarlo joven.⁸

Breton le contó a Naville meses después que había mantenido con Trotski un primer diálogo que habría resultado tranquilizador para el líder del surrealismo: «Naville me escribió sobre usted», le dijo Trotski. «Oh, no debió dar una opinión muy brillante...», se atajó Breton, quien se había enfrentado a menudo con Naville en las tiendas surrealistas. «Sí», respondió Trotski, «él escribió que eres

un hombre valiente»⁹. Según Van Heijenoort, se «habló del trabajo de la comisión investigadora sobre los Procesos de Moscú en París, de la actitud de Gide, de la de Malraux. Se intercambiaron noticias, pero no se abordaron temas importantes»¹⁰. El segundo encuentro tuvo lugar el 20 de mayo. Van Heijenoort tuvo el cuidado de tomar una serie de notas que seguían el curso de los diálogos:

Apenas nos habíamos instalado en el estudio de Trotski (estábamos Breton, Jacqueline, Natalia y yo), Trotski se lanzó bastante rápidamente, y sin mayores miramientos, como si se hubiera preparado, a una defensa de [Émile] Zola. Pretendía considerar el surrealismo como una reacción ante el realismo, en el sentido estrecho y específico de la concepción que había tenido Zola de la literatura. Dijo: «Cuando leo a Zola, descubro cosas nuevas que no conocía, penetro en una realidad más vasta. Lo fantástico es lo desconocido». Breton, bastante sorprendido, se puso tenso. Erguido, apoyado en el respaldo de su silla, dijo: «Sí, sí, sí, estoy perfectamente de acuerdo, hay poesía en Zola». Trotski continuó: «Usted invoca a Freud, pero ¿no es para una tarea contraria? Freud hace surgir el inconsciente en lo consciente. ¿No quiere usted ahogar lo consciente por el inconsciente?». Breton respondió. «No, no, evidentemente que no». Luego hizo la inevitable pregunta: «¿Freud es compatible con Marx?». Trotski respondió: «¡Oh! usted sabe... Esas son cuestiones que Marx no había estudiado.

8. A. Breton: «Visite à Léon Trotsky» en A. Schwarz: ob. cit., p. 135.

9. P. Naville: ob. cit., pp. 100-101.

10. J. van Heijenoort: ob. cit., p. 130.

Para Freud, la sociedad es un absoluto, excepto quizás en *El porvenir de una ilusión*; ella asume la forma abstracta de la coacción. Hay que penetrar en el análisis de esa sociedad». La reunión se distendió. Natalia sirvió el té.¹¹

Breton, «a quien la sola palabra té lo indignaba, dijo más tarde que, en esas condiciones, estaba bebible»¹². A continuación, Trotski propuso la idea de crear una federación internacional de artistas y escritores revolucionarios que pudiera hacer frente a la Unión Internacional de Escritores Revolucionarios controlada por los estalinistas, que tenía filiales como la Asociación de Escritores y Artistas Revolucionarios, con sede en París, y la Liga de Escritores y Artistas Revolucionarios, con sede en México. Breton, hombre de manifiestos, dobló la apuesta y le propuso, como punto de partida, firmar un texto conjunto:

Se habló de las relaciones entre el arte y la política. Trotski emitió la idea de crear una federación internacional de artistas y escritores revolucionarios, que contrabalancearía las organizaciones estalinistas. Estaba claro: él tenía un plan en la cabeza desde que se había anunciado la venida de Breton a México. Se empezó a hablar de un manifiesto, Breton declaró estar de acuerdo para presentar el proyecto.¹³

Breton estaba ansioso por someter al juicio de Trotski su convicción más profunda, aquella que tantas contradicciones le había traído con los comunistas franceses: en materia de creación, el artista no debe obrar conforme

a consignas políticas, sino en función de determinaciones que solo a él competen. El arte no es un *medio*, es un *fin* en sí mismo. Trotski, por su parte, coherente con su formación materialista, quería despejar las que entreveía como derivas «irracionalistas» de una estética que celebraba la escritura automática, el sueño y la locura, que levantaba la imaginación poética contra la representación de la novela burguesa, el azar contra el causalismo positivista. De modo que fueron necesarios varios encuentros para despejar los fantasmas que cada uno había forjado respecto del otro. Breton dejó de esas prevenciones un relato elocuente:

¡Ah! No vayan a creer que logramos entendernos de inmediato: él no es hombre de dejar que uno se salga con la suya tan fácilmente. Muy buen conocedor de mis libros, insistió en enterarse de mis conferencias y me ofreció discutir las conmigo. Cada tanto, surgía alguna escaramuza entre nosotros, desde luego: de pasada, un nombre como el de Sade o el de Lautréamont le causaba un leve sobresalto. Al estar en la ignorancia acerca de ellos, me hacía especificar el papel que habían desempeñado para mí y entretanto se situaba en el único punto de vista acertado, que es común al revolucionario y al artista: el de la liberación humana.¹⁴

Breton había resignificado la noción de «azar objetivo» acuñada por

11. *Ibíd.*, pp. 130-131.

12. J. Lamba en A. Schwarz: *André Breton, Trotsky et l'anarchie*, cit., p. 205.

13. J. van Heijenoort: ob. cit., p. 131.

14. A. Breton: «Visite à Léon Trotsky», cit., p. 141.

Friedrich Engels otorgándole un sentido fuertemente subjetivista, de fusión entre la realidad y el deseo. De modo que en uno de esos encuentros Trotski le espetó:

—Camarada Breton, el interés que usted destina a los fenómenos de azar objetivo no me parece algo que resulte inequívoco. Sí, sé bien que Engels apela a ese concepto, pero me pregunto si tal vez en usted hay algo distinto. No estoy seguro de que usted haya tenido el cuidado de dejar (y sus manos trazaban en el aire un espacio frágil) una pequeña ventana abierta al más allá.

Yo no había terminado de explicarme y ya él volvía a la carga:

—No estoy convencido. Además, en algún lado escribí... eh, sí, que para usted estos fenómenos presentaban un carácter inquietante.

—Perdón —le dije—, escribí: «inquietante en el estado actual del conocimiento», ¿quiere que verifiquemos?

Bastante nervioso, se puso de pie, dio unos pasos y volvió a mi lado:

—Si usted dijo «en el estado actual del conocimiento», no veo nada reprochable; retiro mi objeción.¹⁵

Los encuentros se sucedieron a lo largo de los tres meses siguientes, ya no en el despacho de Trotski sino en verdaderos picnics colectivos en el campo mexicano, en los que a menudo participaron Diego Rivera y Frida Kahlo¹⁶. Según el testimonio del propio Breton:

No hay ningún sitio mexicano típico al que él no esté asociado en mi recuerdo. Lo veo, con el ceño fruncido, desplegando los diarios de París a la sombra de un jardín de Cuernavaca, caluroso y lleno de pájaros, mientras la camarada Natalia, tan emotiva, tan comprensiva y dulce, me enseñaba los nombres de las sorprendentes flores; lo veo practicando conmigo el ascenso a la pirámide de Xochicalco; otro día, estábamos por almorzar al borde de un lago congelado, en pleno cráter del Popocatepetl; o bien una mañana nos fuimos a una isla sobre el lago Pátzcuaro —el maestro, que reconoció a Trotski y a Rivera, hizo cantar a sus alumnos en la vieja lengua tarasca—; o también, pescando axolotes en un arroyo rápido del bosque.¹⁷

Las fotografías tomadas por los secretarios de Trotski, así como por Breton y Lamba, nos proporcionan una imagen elocuente de esas veladas en las que las tres parejas discurrían sobre las relaciones entre el arte y la política e inclusive se permitían fantasear sobre el destino del arte en el comunismo¹⁸. Según el recuerdo de Van Heijenoort,

se habló incluso de publicar esas conversaciones con el título *Las charlas de Pátzcuaro*, firmadas por Breton, Rivera y Trotski. En la primera velada fue sobre todo Trotski el que habló. La tesis que desarrolló era que en la futura sociedad comunista el arte se disolvería en la vida. No habría más danza, ni bailarines, ni bailarinas, sino que

15. *Ibíd.*

16. *Ibíd.*

17. A. Breton: «Visite à León Trotski», cit., p. 136.

18. Las fotos están disponibles en el catálogo del Fondo Breton rematado por Calmels Cohen, París, 2003.

todos los seres se desplazarían de una manera armoniosa. No habría más cuadros: las habitaciones serían decoradas. La discusión fue remitida a la siguiente velada y Trotsky se retiró bastante temprano, según su costumbre. Yo me quedé a charlar con Breton en el jardín. «¿No cree usted que siempre habrá gente que querrá pintar sobre un cuadradito de tela?», me dijo.¹⁹

■ Un texto a cuatro manos

Las relaciones solo se tensaron a raíz de que Breton se sentía bloqueado ante la exigencia de Trotsky y posponía una y otra vez la entrega del manuscrito prometido. Según el testimonio de Van Heijenoort, «Breton, con el aliento encendido de Trotsky en la nuca, se sentía paralizado y no podía escribir. ‘¿Tiene usted algo para mostrarme?’ preguntaba Trotsky cuando se encontraban». En una de esas excursiones, camino a Guadalajara, Trotsky estalló al punto de pedirle a Breton que continuara viaje en otro automóvil²⁰. Finalmente, a mediados de julio, después de unos días de excursión colectiva a Pátzcuaro, en el estado de Michoacán, Breton y Lamba volvieron de visita a Coyoacán. Conforme las memorias de Van Heijenoort, fue entonces cuando salieron del *impasse*:

Si no recuerdo mal, fue Breton el que dio el primer paso. Entregó a Trotsky algunas páginas escritas a mano, con su letra apretada. Trotsky dictó unas páginas en ruso, yo las traduje al francés y se las mostré a Breton. Después de nuevas conversaciones, Trotsky tomó el conjunto de los textos, los recortó, agregó palabras aquí y allá, y pegó todo en un rollo bastante

largo. Pasé a máquina el texto final en francés, traduciendo el ruso de Trotsky y respetando la prosa de Breton.²¹

Según el testimonio de Breton, su manuscrito original reclamaba: «Toda libertad en el arte, salvo contra la revolución proletaria» y fue Trotsky quien, advirtiendo los «abusos que podrían hacerse de este último tramo de la frase (...) lo suprimió sin dudarlo»²². Como ha observado agudamente Michael Löwy, «las simpatías de Breton por el anarquismo son cosa conocida; pero curiosamente, en este manifiesto, quien redactó los tramos más ‘libertarios’ fue el exiliado ruso»²³.

El escritor y el revolucionario firmaron el *Manifiesto* un 25 de julio de 1938, apenas una semana antes de la partida de Breton. Trotsky prefirió retirar su firma y propuso en su lugar el nombre de Diego Rivera, aunque este no hubiera participado en la redacción. El gran muralista mexicano aceptó respaldar el texto con su nombre, pero por su inmediata ruptura con Trotsky podemos inferir que este tipo de situaciones, donde se lo excluía de la elaboración político-intelectual, herían su sensibilidad²⁴. Hubo todavía tiempo para dos encuentros

19. J. van Heijenoort: ob. cit., p. 136.

20. J. van Heijenoort: ob. cit., pp. 133-134.

21. *Ibíd.*, p. 137.

22. A. Breton: «Visite à Léon Trotsky», cit., p. 142.

23. M. Löwy: ob. cit., p. 13.

24. Olivia Gall: *Trotsky en México y la vida política en tiempos de Lázaro Cárdenas (1937-1940)*, UNAM / Ítaca, Ciudad de México, 2012, p. 219 y ss.

más. Trotski invitó a Jacqueline y a André a una reunión con una veintena de estadounidenses del Comité de Relaciones Culturales con América Latina que tendría lugar en Coyoacán el 27 de julio. Se habían sumado a la sesión el senador conservador Henry J. Allen y la laborista británica Margaret Bondfield, pero ni siquiera esas presencias perturbaron la desenvoltura de Trotski. Breton registró entonces el modo en que el viejo revolucionario sabía ir desplegando su extraordinario poder de seducción:

observé cómo, a medida que hablaba, el clima de la sala se le volvía humanamente favorable, cómo ese auditorio apreciaba la vivacidad y la seguridad de su réplica, lo veía gustoso a las bromas, gozando de sus ocurrencias. Asistí, muy divertido, a los esfuerzos que esa gente hacía por saludarlo, estrechar su mano antes de partir. Y sin embargo, entre esa gente estaba el gobernador de un estado de América del Norte, así como una mujer con cabeza de lechuza que había sido ministra de Trabajo en el gabinete de [Ramsay] MacDonald.²⁵

Trotski, que ya había obsequiado a sus amigos franceses varios libros con su dedicatoria autógrafa, estampaba esa noche la última de ellas sobre una edición de *Mi vida* en francés. El encuentro de despedida tuvo lugar el 30 de julio, cuando Breton le obsequió a Trotski su fotografía con la siguiente dedicatoria: «A León Trotski, en recuerdo de los días pasados bajo su luz, con mi admiración y mi devoción absolutas. André Breton, México, 30 de julio de 1938». Van Heijenoort

anota que esa última tarde Trotski lo sorprendió con un «gesto inusitado»:

Estábamos en el patio lleno de sol de la Casa Azul de Coyoacán, en medio de los cactus, naranjos, buganvillas e ídolos, a punto de separarse, cuando Trotski fue a buscar a su escritorio el manuscrito común del manifiesto y se lo entregó a Breton. Este estaba muy emocionado. Era, por parte de Trotski, un gesto inusitado, único inclusive en todo el periodo en que me tocó vivir con él. Hay un facsímil de uno de los pasajes del manuscrito en el libro de Breton, *La clé des champs*, entre las páginas 40 y 41, el manuscrito original debe encontrarse entre los papeles dejados por él.²⁶

Tal como se desprende del relato de Van Heijenoort, hubo cuatro originales en juego. En primer lugar, el manuscrito de Breton redactado en francés en tinta verde, que llevó consigo a Coyoacán a mediados de julio de 1938. En segundo lugar, el texto que Trotski dictó en ruso y Van Heijenoort tradujo al francés. En tercer lugar, el texto acordado entre Breton y Trotski que este último armó pegando recortes de los dos anteriores en un rollo extenso que además tenía notas manuscritas. En cuarto lugar, el texto final en lengua francesa que Van Heijenoort pasó en limpio con una máquina de escribir.

El texto original de Breton se conservó entre los papeles de Trotski que

25. A. Breton: «Visite à Léon Trotski», cit., p. 137.
26. *Ibíd.*, p. 137. A. Breton: *La clé des champs*, Le Sagittaire, París, 1953.

resguarda la Biblioteca Houghton de la Universidad de Harvard. El palimpsesto que armó Trotski con el sistema de *cut and paste* es el que le obsesó a Breton aquel 30 de julio. Este todavía lo conservaba en 1953, cuando reprodujo un fragmento en su libro *La clé des champs*²⁷. El texto definitivo en francés fue el punto de partida de los esfuerzos por dar a conocer el *Manifiesto* cuando todo anunciaba el estallido de una nueva guerra.

■ Vicisitudes editoriales en la medianoche del siglo

El texto que tipeó Van Heijenoort es el que sirvió de base a la edición francesa, que siguiendo el modelo de los carteles surrealistas, se imprimió en París en un pliego de 42 por 27 centímetros, doblado al medio. Se hicieron cuatro tirajes simultáneos en tinta negra sobre papeles de colores pastel: naranja, rosa, verde y celeste. En la primera página se lee: *Pour un art révolutionnaire indépendant* [Por un arte revolucionario independiente]. En la última, la cuarta, después de la consigna final y la firma de los dos artistas, se indica la dirección personal de Breton²⁸.

Si bien se desconoce quién fue el autor de la traducción castellana, no cabe duda de que la edición original mexicana se hizo unas semanas después sobre la base de la francesa. Aunque ambas estén datadas el 25 de julio de 1938, es posible estimar que la

francesa se imprimió hacia septiembre y la mexicana en octubre²⁹. De modo similar, se utilizó un pliego de papel anaranjado un poco mayor, de 35 por 47,5 centímetros, también doblado al medio. En la tapa podía leerse: «¡Por un arte revolucionario independiente!» Y cerca del borde inferior: «Manifiesto de André Breton y Diego Rivera». El texto concluía en la página 3 indicando las direcciones personales de Breton y de Rivera³⁰.

El *Manifiesto* debía ser el punto de partida de la Federación Internacional del Arte Revolucionario Independiente. Así lo anunció Breton en el discurso que ofreció en un mitin de la organización trotskista francesa, el Partido Comunista Internacionalista, poco después de su regreso de México: «Este manifiesto se publicó con la firma de Diego Rivera y la mía bajo el título ‘Por un arte revolucionario independiente’. Concluye en la fundación de una Federación Internacional del Arte Revolucionario Independiente (FIARI) cuyo

27. *La llave de los campos*, Ayuso, Madrid, 1976. Sin embargo, medio siglo después no estaba entre los manuscritos rematados por Calmels Cohen. Ver *André Breton. 42, rue Fontaine. 11 et 13 avril 2003. Manuscrits*, Calmels Cohen, París, 2003.

28. *Adresser les adhésions à: André Breton, 42, rue Fontaine, Paris, France*. Se conserva un original en el cedinci de Buenos Aires.

29. En carta a Dwight Macdonald del 21/9/1938, Trotski escribe: «el *Manifiesto* ya está publicado integralmente en francés y va a ser publicado de la misma manera en español». L. Trotsky: *Oeuvres* vol. 18, Institut Léon Trotsky, París, 1984, p. 309.

30. El original pertenece al Fondo Samuel Glusberg del cedinci.

boletín mensual aparecerá por primera vez a finales de diciembre»³¹.

Breton lanzó la revista *Clé* en París en enero de 1939, como mensuario de la Federación. Entre los animadores de *Clé* se contaba el poeta Benjamin Péret, que venía de combatir en la Guerra Civil Española. En forma casi simultánea, los trotskistas mexicanos lanzaban la revista *Clave* (1938-1941), subtitulada «Revista marxista», en cuyas páginas reproducían el texto del *Manifiesto*³². Desde París y desde México los ejemplares del *Manifiesto* en francés y en español viajaron a diversas capitales del mundo, allí donde pudieran interpelar a los pocos grupos que, en esa oscura noche del siglo, se atrevieran a desafiar, simultáneamente, al fascismo y al estalinismo. Los primeros en dar cuenta del envío fueron los intelectuales neoyorkinos de la *Partisan Review*, una suerte de órgano del «trotskismo literario» de Estados Unidos³³.

Partisan había sido fundada en 1934 dentro de la órbita del comunismo. Pero con el inicio de los Procesos de Moscú, buena parte de estos escritores y críticos culturales –Dwight MacDonald, Edmund Wilson, Mary McCarthy, Sidney Hook, James T. Farrell, James Rorty y otros– decidieron relanzar la revista invitando a colaborar a Trotski. Este tomó la empresa con reservas, sabiendo además que al Partido Socialista de los Trabajadores (Socialist Workers Party), la organización

trotskista estadounidense, no le agradaría ver el prestigio de Trotski puesto al servicio de una revista de intelectuales³⁴. Sin embargo, transcurridos unos meses, comenzó a colaborar con *Partisan*, sobre todo cuando se trataba de tejer las redes internacionales de la FIARI.

El 27 de julio de 1938 Breton y Rivera dirigieron desde Coyoacán una carta a la redacción de *Partisan* anunciando el envío del *Manifiesto*. Es evidente que Trotski está allí junto a sus dos amigos, promoviendo el vínculo triangular entre México, Nueva York y París. «La carta deja en claro que pretenden publicar el documento simultáneamente en Francia y México, y luego circularlo en el ambiente potencialmente favorable, en Inglaterra, Bélgica, Holanda, Escandinavia, Checoslovaquia, América Latina y Australia»³⁵.

El crítico estadounidense Dwight Macdonald, líder del ala trotskista de *Partisan*, tradujo rápidamente al inglés el *Manifiesto*, que alcanzó a aparecer en la entrega de otoño de 1938³⁶. El

31. A. Breton: «Visite à Léon Trotski», cit., p. 142.

32. A. Breton y D. Rivera: «¡Por un arte revolucionario independiente!» en *Clave. Tribuna Marxista* N^o 1, 1/10/1938.

33. Isaac Deutscher: *Trotsky. El profeta desarmado*, ERA, Ciudad de México, 1969, p. 388.

34. *Ibíd.*

35. Marlene Kadar: «Partisan Culture in the Thirties: Partisan Review, the Surrealists and Leon Trotski (Part two)» en *Canadian Review of Comparative Literature* vol. 13 N^o 3, 9/1986, p. 411.

36. A. Breton y D. Rivera: «Manifiesto: Towards a Free Revolutionary Art» en *Partisan Review* vol. 6 N^o 1, otoño de 1938.

editorial de ese mismo número, que anunciaba la disposición del grupo de intelectuales neoyorkinos a «formar parte de la sección norteamericana de la Federación», fue inmediatamente reproducido en México en las páginas de *Clave*³⁷.

Una copia del *Manifiesto* en español viajó desde México hacia Santiago de Chile. El receptor fue Samuel Glusberg, un escritor y editor argentino por entonces asentado allí, cuya radicalización política desde un humanismo socialista hacia un marxismo libertario lo había impulsado a visitar a Trotski en Coyoacán en enero de 1938³⁸. En 1939 Glusberg lanzó en Santiago la revista *Babel*, donde publicó a casi todos los autores de esta constelación, desde Trotski, Natalia Sedova, Victor Serge y Diego Rivera hasta los trotskistas neoyorkinos de la *Partisan*: Macdonald, Edmund Wilson y James T. Farrell³⁹.

A Buenos Aires el *Manifiesto* llegó por partida doble. Por un lado, lo recibió el núcleo trotskista de la revista *Inicial* (1938-1939) que lideraba Pedro Milesi. El ejemplar de la edición mexicana que se conserva en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CEDINCI) tiene añadidos en lápiz, a continuación de Breton y Rivera, los nombres de los primeros adherentes: los surrealistas Henry Poulaille, Jean Giono y Marcel Martinet, el crítico inglés Herbert Read, el músico mexicano Carlos Chávez, el escritor italiano

Ignazio Silone, el poeta holandés Jef Last, el arquitecto y muralista Juan O’Gorman, el escritor ruso-belga Victor Serge y el inglés George Orwell⁴⁰. El otro ejemplar llegó a manos de Liborio Justo, que capitaneaba el grupo trotskista rival. Justo reimprimió en Buenos Aires la edición mexicana en un pliego semejante pero de cartulina blanca, al que añadió su nombre y dirección a continuación de los de Breton y Rivera. Esta primera edición argentina es la que llegó a manos de un Jorge Luis Borges que consideraba superada la época de los manifiestos y las vanguardias, y la despachó irónicamente en una nota de la revista *El Hogar*⁴¹.

A juzgar por los adherentes, no cabe duda de que algunas versiones del *Manifiesto* en francés y en inglés llegaron a Reino Unido, Italia y Holanda. Pero en la propia Francia y a pesar de los esfuerzos de Breton, evitaron suscribirlo con distintos argumentos André Gide, Paul Rivet, Michel Leiris, Roger Martin du Gard y Gaston Bachelard⁴². La revista *Clé* no logra los suscriptores necesarios y apenas

37. «This Quarter» en *Partisan Review* vol. 6 Nº 1, otoño de 1938, p. 7; «La FIARI en los Estados Unidos» en *Clave* Nº 5, 2/1939, pp. 43-44.

38. H. Tarcus: *Mariátegui en la Argentina o Las políticas culturales de Samuel Glusberg*, El Cielo por Asalto, Buenos Aires, 2002.

39. *Ibíd.*

40. Fondo Alfredo Alonso, CEDINCI.

41. J.L. Borges: «Un caudaloso manifiesto de Breton» en *El Hogar*, 2/12/1938, reproducido en *Textos cautivos. Ensayos y reseñas en «El Hogar»*, Tusquets, Barcelona, 1986, pp. 287-288.

42. Gerard Roche: «La rencontre de l’Aigle et du Lion» en *Cahiers Léon Trotsky* Nº 25, 3/1986, p. 42.

alcanza a publicar un segundo número en febrero de 1939⁴³. En septiembre, una vez que estalló la guerra, Breton fue movilizado y cuatro meses después trasladado en calidad de médico a la Escuela de Pilotos de Poitiers⁴⁴. En Marsella, donde se produce su reencontro con muchos de los surrealistas, recibe finalmente una vista y en marzo de 1941 logra embarcarse con Jacqueline rumbo a Nueva York. Por su parte, Péret es detenido en Rennes, pero una vez libre continúa la resistencia clandestina en París y en Marsella, hasta que en 1941 logra asilarse en México con su compañera Remedios Varo.

Tampoco en México las perspectivas eran mejores. La previsible ruptura de Rivera con Trotski, concretada finalmente en enero de 1939, privaba a la sección mexicana de la FIARI de su figura más representativa. *Clave*, por su parte, fijaba línea política con enorme lucidez en ese momento oscuro del siglo XX, pero fracasaba a la hora de abrir la convocatoria. Por ejemplo, hacía gala de un antiintelectualismo feroz arremetiendo contra Serge, uno de los pocos que a pesar de los ataques sectarios iba a mantener incólume su lealtad a Trotski⁴⁵. Los trotskistas de *Partisan*, por su parte, si bien habían traducido el *Manifiesto* al inglés, pusieron reparos a la hora de suscribirlo. Macdonald consideraba que, por ejemplo, el párrafo dedicado al psicoanálisis difícilmente fuera aceptado por la izquierda radical estadounidense y

proponía modificarlo o suprimirlo. Estas reservas finalmente concluyeron en marzo de 1939 con la constitución de una asociación solidaria pero diferenciada de la FIARI: la Liga por la Libertad en la Cultura y el Socialismo (League for Cultural Freedom and Socialism).

Para inicios de 1939, la nueva guerra era ya un hecho inminente y una poderosa fuerza de polarización tensionaba el campo político-intelectual internacional: de un lado se alineaban T. S. Elliot, Ezra Pound, Salvador Dalí, D. H. Lawrence, Louis-Ferdinand Céline, Martin Heidegger, Carl Jung y Filippo Marinetti; del otro, Ernest Hemingway, John Dos Passos, Pablo Neruda, César Vallejo, Ferdinand Léger, André Malraux, Louis Aragon y Tristan Tzara⁴⁶. Diego Rivera y Frida Kahlo, los mismísimos anfitriones de Trotski, volvían poco después al redil del comunismo.

Por su parte, muchos de los trotskistas estadounidenses de la década de 1930, como James Burnham o Sydney Hook, hicieron de su antiestalinismo un anticomunismo *tout court* y se convirtieron pocos años después en ideólogos de la Guerra Fría. Durante el conflicto bélico y la inmediata

43. *Ibíd.*, p. 42.

44. A. Balakian: *ob. cit.*, pp. 263-264.

45. Sin firma [¿Trotski?]: «El intelectual ex-radical y la reacción» en *Clave* Nº 5, 2/1939.

46. Franklin Rosemont (ed.): *What is Surrealism? Selected Writings of André Breton*, Pluto Press, Londres, 1978, p. 78.

posguerra, el espacio para sostener posicionamientos revolucionarios independientes se había angostado sobremanera. La voz política de los tenaces en sostener posiciones a contracorriente –Serge, Breton, Benjamin Péret, Edmund Wilson, Macdonald– se vio debilitada considerablemente. Mientras tanto, la del propio Trotski era acallada, mediante su asesinato, un 21 de agosto de 1940.

Sin embargo, es posible identificar algunas reverberaciones del *Manifiesto* en la posguerra, que dan testimonio de que, aun en condiciones adversas, este llamamiento dramático pudo abrirse caminos insospechados. En primer lugar, fue rescatado en la segunda posguerra por la vanguardia artística brasileña y traducido al portugués en el periódico *Vanguarda Socialista*, que apareció en Río de Janeiro entre 1945 y 1948⁴⁷. Su inspirador fue Mario Pedrosa, al frente de los escritores vanguardistas Hilcar Leite, Patrícia Galvão (Pagú), Edmundo Moniz y Gerardo Ferraz. Según el testimonio de Moniz, habían resuelto actualizar el *Manifiesto* para hacer frente al nuevo ciclo de «realismo socialista» que provenía del mundo comunista⁴⁸. El texto de Breton y Trotski conoció también una suerte de reescritura por parte de un grupo de artistas plásticos argentinos –Esperilio Bute, Ricardo Carpani, Julia Elena Diz, Mario Mollari y Juan Manuel Sánchez– que en 1958 suscriben el «Manifiesto por un arte revolucionario en América Latina»⁴⁹.

■ El ciclo de las ediciones contemporáneas

El *Manifiesto* permaneció olvidado durante diez años hasta que Maurice Nadeau, el editor de *Clè*, le dio un lugar dentro de sus *Documents surréalistes* (1948), el volumen que venía a complementar su *Histoire du surréalisme* (1945). Breton, poco después, lo incluyó en la ya mencionada recopilación de sus escritos que tituló, significativamente, *La clé des champs*. El texto redactado con Trotski se publicaba por primera vez junto a sus «Recuerdos de México», su «Visita a León Trotski» y una treintena en ensayos escritos en los últimos 20 años, de modo que el episodio quedaba desde entonces inscripto en la historia del arte contemporáneo en general, y en la del surrealismo en particular⁵⁰. Fue, desde entonces, una pieza infaltable en las ediciones de los manifiestos artísticos del siglo xx⁵¹.

El primero en reunir un *dossier* sobre las vicisitudes del encuentro del que resultó la redacción del *Manifiesto* fue

47. A. Breton y D. Rivera: «Por uma arte revolucionária independente» en *Vanguarda Socialista* Nº 26, 22/2/1946, p. 3.

48. Valentim Faccioli (ed.): *Breton-Trotski. Por uma arte revolucionária independente*, Paz & Terra / CEMAP, San Pablo, 1985, p. 132.

49. E. Bute, R. Carpani, J.E. Diz, M. Mollari y J.M. Sánchez: «Manifiesto por un arte revolucionario en América Latina» en *Política* Nº 2, 22/10/1958, pp. 10-11.

50. A. Breton: *La clé des champs*, cit.

51. Por ejemplo, Jorge Schwartz lo recoge en *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, FCE, Ciudad de México, 2002.

el anarcotrotskyista egipcio Arturo Schwarz. Su íntima proximidad con el movimiento surrealista y sus encuentros con Jacqueline Lamba, Naville y Van Heijenoort contribuyeron a la edición de referencia: *André Breton, Leone Trotskij. Storia di un'amicizia tra arte e rivoluzione*, aparecida en italiano en 1974⁵². Tres años después la completó con nuevos documentos para la edición francesa⁵³.

Un hito en la indagación histórica lo constituyó la investigación de la canadiense Marlene Kadar, que localizó en los Archivos Trotski depositados en la Biblioteca Houghton de la Universidad de Harvard el manuscrito original que Breton le presentó a Trotski en su despacho de Coyoacán y ofrece en su tesis un minucioso cotejo con la versión francesa definitiva⁵⁴. Cuando el historiador francés Pierre Broué editó el *Manifiesto* para *Œuvres* de Trotski, recogió la idea de Kadar de ofrecer ambos textos confrontados en doble columna⁵⁵. Además, Broué reunió todo un conjunto de testimonios y de estudios en dos números sucesivos de los *Cahiers Léon Trotsky*, uno enfocado en el México cardenista en que vivió Trotski y otro dedicado a los vínculos del revolucionario ruso con los escritores franceses⁵⁶.

Una nueva edición del *dossier* tuvo lugar en Brasil. Valentim Fiacoli, profesor de Literatura Brasileña en la Universidad de San Pablo, recogió

para su versión portuguesa los textos reunidos por Schwarz, precedidos por el estudio de Roche que apareció en los *Cahiers Léon Trotsky* de París y enriquecidos con una sección consagrada a la recepción brasileña del *Manifiesto*, sobre todo por el grupo ya mencionado que editó en Río de Janeiro el periódico *Vanguarda Socialista*⁵⁷. A su vez, Pepe Gutiérrez recogió muchos de los textos de las ediciones de Schwartz y de Fiacoli para la edición española de El Viejo Topo, que enriqueció con otros estudios y testimonios⁵⁸. Finalmente, una edición argentina con prólogo del ensayista Eduardo Grüner recuperó buena parte de estos textos⁵⁹, mientras que otra más reciente vino a ofrecer un plus: las reproducciones facsimilares de los folletos-afiche de las ediciones originales francesa y mexicana⁶⁰. □

52. Savelli, Roma, 1974.

53. A. Schwarz: *André Breton, Trotsky et l'anarchie*, cit.

54. M. Kadar: «Cultural Politics in the 1930s. Partisan Review, the Surrealists and Leon Trotsky», tesis de doctorado, Universidad de Alberta, 1983.

55. L. Trotsky: *Œuvres 18. Juin 1938 - Septembre 1938*, Institut Léon Trotsky, París, 1984.

56. *Cahiers Léon Trotsky* Nº 25, 3/1986 y Nº 26, 6/1986. En el primero apareció el estudio de Gérard Roche citado.

57. V. Fiacoli (ed.): ob. cit.

58. A. Breton, L. Trotsky y D. Rivera: *Por un arte revolucionario independiente*, El Viejo Topo, Barcelona, s/f [c. 1999].

59. *El encuentro de Breton y Trotsky en México*, Ediciones IPS / CEIP, Buenos Aires, 2016.

60. A. Breton, L. Trotsky y D. Rivera: *Manifiesto por un arte revolucionario independiente*, prefacio de M. Löwy, estudio preliminar de H. Tarcus, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2019.

Summaries ■ *Resúmenes en inglés*

Fernando Molina: Bolivia: «It's the Economy, Stupid» [4541]

If Evo Morales has a chance of being re-elected in 2019 – despite his political wearing – it is due to the economy. That is the realm where the opposition has more difficulties in facing a government that combined sustained growth with low inflation. But what is the «Bolivian model»? What are its potentialities and limitations? *Keywords: Dutch Disease, Economy, Growth, Evo Morales, Bolivia.*

Marina Garcés: Posthumous Condition, or the Time of «Everything Is Over» [4542]

Authoritarianism, fanaticism, catastrophism, terrorism... these are some of the faces of a powerful anti-enlightenment reaction that

dominates the narratives of our present. At the same time, we are facing a kind of surrender: a renunciation of improving our living conditions together. Why do we believe the current and recurring apocalyptic stories? What fears feed them? How to get out of the current «posthumous condition» and the time of «everything is over»? The task of the moment for today's critical thinking, proposed in the book *New Radical Enlightenment* (2017), is to be rebellious to the «posthumous ideology». *Keywords: Biopolitics, Future, Posthumous Condition, Post-Modernity.*

Ezequiel Gatto: How to Do It?: From Future to Futurities [4543]

In the current narratives, the future oscillates between a slightly banal omnipresence and the closing of time.

From the notion of futurity, it is possible to come up with a thinking strategy that allows not only to project futures, but to map possibilities, invent, improvise, and discover. To do this, articulating philosophical, political and ethnographic concerns, it is necessary to return to some senses and limits of the word «future» and test a proposal to think about the political power of possibility. *Keywords: Capitalism, Future, Futurity, Life, Power.*

Déborah Danowski / Eduardo Viveiros de Castro: The Fears and the Ends... of the World [4544]

The climate crisis is updating old images of the «end of the world», while the human species goes from being a biological agent to a geological one, capable of affecting the planet. The psychological space is becoming coextensive with the ecological space, but we nonetheless witness a huge distance between our (scientific) ability to imagine the end of the world and our (political) inability to imagine the end of capitalism. *Keywords: Capitalism, Climate Crisis, Future, Geological Force, Gaia.*

Peter Frase: Four Futures to Assemble [4545]

Drawing four ideal types of the future can result in a profitable speculative exercise. An egalitarian world with abundance (communism), with abundance but hierarchical (rentier), egalitarian and with scarcity (socialism) or hierarchical and with scarcity (exterminism)? Each of these

possibilities entails various political projects and projections on what future life will be like. *Keywords: Abundance, Equality, Future, Hierarchy, Scarcity.*

Carolina Martínez: Explore the Future: Spatial-Temporary Transformations of Utopian Narratives [4546]

From the publication, in 1771, of *L'An 2440: Rêve s'il en fut jamais*, by Louis-Sébastien Mercier, the utopian genre would undergo profound changes. Because it is the first utopian story to locate an ideal society in a future time and not in «another place», the work constitutes a turning point in the development of the model inaugurated by Thomas More in 1516. The primacy of the temporal variable above the spatial is explained by two processes: the closure of the European overseas expansion process and the advent of a new way of understanding history. *Keywords: Future, Progress, Utopia, Louis-Sébastien Mercier, Thomas More.*

Enzo Girardi: Digitization, Politics, and Artificial Intelligence: What Future Can We Expect? [4547]

Digitization, together with the «higher stage» of artificial intelligence, anticipates deep transformations in all dimensions of social relations, with impacts on politics that we cannot yet accurately anticipate. However, some effects of «digital psychopolitics» and the control and processing of huge volumes of data can be seen to

anticipate human behavior, maximize profits and improve market penetration and control, within the framework of a «technoliberal reason» in expansion.

Keywords: Artificial Intelligence, Digital Psychopolitics, Digitization, Technoliberal Reason.

Alejandro Galliano: Towards a Transhuman Future? [4548]

Transhumanism is an intellectual movement that proposes to overcome the natural limits of humanity through technological improvement and, eventually, the separation of the mind from the human body. Although it has been historically marginal and sectarian, its proposals for medical improvement, its radical materialism, even its controversial ideas of eugenics, immortality, and singularity are acquiring a growing interest at a time when technology threatens to advance on spheres of human life that until now seemed unreachable. *Keywords: Biology, Future, Nature, Post-Humanism, Technology, Transhumanism.*

Pablo Stefanoni: The Future as «Great Replacement»: Extreme Right, Homosexuality, and Xenophobia [4549]

The image of the «great replacement» disseminated by the French writer Renaud Camus has had a strong impact on the common sense of the North, in a context in which the future is viewed as a set of threats including a «change of people and civilization». At the same time, the image of the Islamization of

Europe, a product derived from the «great replacement», has brought a part of homosexual populations to the extreme Right, which informs about some transformations of the contemporary gay world, within the framework of the rise of the so-called Right-wing populisms. *Keywords: Extreme Right, Great Replacement, Homosexuality, Islam, Xenophobia.*

Sara Ahmed: Hope, Concerns, and Promises of Happiness [4550]

What produces happiness when it manifests itself as a promise?, asks the author of *The Promise of Happiness* (2019). The question of this writer, who considers herself a «feminist killjoy», is not so much what happiness is, but what it produces. In this article, two films are analyzed: *Children of Men* and *The Island*, to draw some conclusions about hope, resilience, and dystopian futures. *Keywords: Happiness, Hope, Political Struggle, The Island, Children of Men.*

Andrés Kozel: Darcy Ribeiro's Utopia Selvagem [4551]

The revision of *Utopia Selvagem* helps to understand the meaning of the conceptual shifts between the futures corresponding to «necessary revolution» and to «little utopia» in Darcy Ribeiro's work. The cathartic dystopia of 1982 was one of the avenues through which the Brazilian anthropologist and writer managed to overcome the tremendous «time crisis» to which he was led by the

successive political defeats that, by the mid-1970s, had left him cornered and almost without options. *Keywords:* *Future, Utopia Selvagem, Darcy Ribeiro, Brazil.*

Horacio Tarcus: A Libertarian Voice in the Midnight of the Century: The Manifesto for an Independent Revolutionary Art [4552]

During his Mexican exile, Leon Trotsky met the French writer André Breton.

One a revolutionary leader, the other a surrealist idol, their common opposition to Nazism and Stalinism would give rise to a particular manifesto defending total freedom in art. A history of that text allows the reconstruction of the political crossroads of those dark years of the last century, as well as its subsequent reception by the avant-garde. *Keywords:* *Manifesto for an Independent Revolutionary Art, André Breton, Diego Rivera, Leon Trotsky.*

AMÉRICA LATINA HOY
Revista de Ciencias Sociales

Abril de 2019

Salamanca

Vol. 81

ELITES POLÍTICAS: Presentación, **Manuel Alcántara Sáez**. **¿Renovando la política o más de lo mismo? Comparando novatos y políticos tradicionales en las legislaturas latinoamericanas**, **João Victor Guedes-Neto**, **Manoel Leonardo Santos**. Las primeras damas como miembros de la élite política, **Carolina Guerrero Valencia**, **Ignacio Arana Araya**. La vicepresidencia en América Latina: un mal innecesario, **Ariel Sribman Mittelman**. Partir con ventaja. Las características de la candidatura presidencial ganadora en América Latina (1993-2017), **José Manuel Rivas Otero**, **Asbel Bohigues**, **Nicolás Miranda Olivares**. Ministros y afiliación partidaria. Propuesta metodológica aplicada al caso argentino, **Marcelo Camerlo**, **María Eugenia Coutinho**. VARIA: Hegemonía estadounidense y cambio de régimen en América Latina, **Luis L. Schenoni**, **Scott Mainwaring**. Las elecciones parlamentarias chilenas de 2017: características de los votantes y factores de voto, **Andrés Santana**, **José Ramón Montero**, **José Rama**. INFORMACIÓN BIBLIOGRÁFICA.

Disponibles a texto completo todos los artículos de *América Latina Hoy* en
<www.americalatinahoj.es>.

América Latina Hoy, Revista de Ciencias Sociales es una publicación cuatrimestral del Instituto de Iberoamérica con Ediciones Universidad de Salamanca.



 **NUEVA SOCIEDAD | 282**

¿Retrocede la democracia?

COYUNTURA

Manuel Sutherland

TRIBUNA GLOBAL

Verónica Gago

TEMA CENTRAL

Andrés Malamud

Adam Tooze

María Esperanza Casullo

Jean-Fabien Spitz

Andreas Schedler

Yanina Welp

María Victoria Murillo

Maristella Svampa

Melis Gülboy Laebens

Niklas Olsen / Daniel Zamora

ENSAYO

Philippe Corcuff

Ya están disponibles en línea
las intervenciones de

IZQUIERDAS 2019

nuso.org/izquierdas2019/

Próximamente, información sobre
IZQUIERDAS 2020

Visita nuestra nueva página web
www.nuso.org



 **NUEVA
SOCIEDAD**
www.nuso.org

POLÍTICA y gobierno

Segundo semestre de 2019

Ciudad de México

Volumen xxvi N° 2

ARTÍCULOS: La activación clientelar del electorado en México entre compra de votos y comunicación, **Ulises Beltrán y Rodrigo Castro Cornejo**. El origen de la “primera generación” de reformas de paridad de género en América Latina: Evidencia de Argentina, **Mariana Caminotti y Natalia Del Cogliano**. NOTAS DE INVESTIGACIÓN: Secretarios de Estudio y Cuenta en la Suprema Corte de México: un actor esencial pero olvidado, **Josafat Cortez Salinas**. ENSAYO BIBLIOGRÁFICO: Responsividad democrática: distintas aproximaciones a un concepto con un amplio potencial, **Gabriela Cantú Ramos**. DEBATE: Democracia, prensa y poder en México: un debate sobre *Newsrooms in Conflict*, de Sallie Hughes, **María Grisel Salazar Rebolledo, Carlos Bravo Regidor, Maira Vaca, Andrew Paxman, Adrián López y Sallie Hughes**.

Política y Gobierno es una publicación semestral de la División de Estudios Políticos del Centro de Investigación y Docencia Económicas (CIDE), Carretera México-Toluca 3655, Km 16.5, Lomas de Santa Fe, 01210 Ciudad de México. Apartado postal 116-114, 01130 Ciudad de México. Tel.: 727.9836/727.9800, ext. 2202. Fax: 570.4277/727.9876. Correo electrónico: <politicaygobierno@cide.edu>. Página web: <www.politicaygobierno.cide.edu>.

PÁGINAS

Junio de 2019
Lima
N° 254

ARTÍCULOS: Un primer balance del conflicto en Las Bambas, **José De Echave C**. La reforma política, **Pilar Arroyo**. Hacia una teología ecológica de la liberación. A partir de la obra de Gustavo Gutiérrez, **Daniel P. Castillo**. En compañía de los pobres, desplazados y perseguidos, **Leo Guardado**. El Sínodo panamazónico: lo que está en juego, **Birgit Weiler, hmm**. La compasión. Clave de la ética, **José Ramón Pascual García**. Dios, la tierra y nosotros. Fe y espiritualidad en nuestra vida en el mundo, **Felipe Zegarra R**. Gonzalo Portocarrero. Ensayando la articulación de la vida, **Alessandro Caviglia**. Asesinan a activistas defensores de la Amazonia en Brasil y Perú, **Carmen Lora**. Mensaje de Mons. Carlos Castillo, arzobispo de Lima. Mensaje de la CNBB al pueblo brasileño. Pronunciamiento de la prelatura de Chuquibambilla. Carta abierta a monseñor Carlos Castillo Mattasoglio, arzobispo de Lima. Pronunciamiento del Instituto Surandino de Investigación y Acción Solidaria (ISAIAS). Declaración ante la situación actual de Nicaragua y Venezuela, **Universidades Jesuitas**. Jerusalén, **Moacyr Scliar**. Presentación y traducción de **Manuel Barrós**. La iglesia quemada, **Victor Codina**.

Edita y distribuye Centro de Estudios y Publicaciones, Belisario Flores 681 – Lince, Lima 14, Perú. Tel.: (511) 4336453 – Fax: (511) 4331078. Correo electrónico: <contacto@revistapaginas.com.pe>. Página web: <www.revistapaginas.com.pe>.



REVISTA DE CULTURA Y CIENCIAS SOCIALES

2019

Gijón

Nº 99

ACERCA DE LA FELICIDAD

SUSCRIPCIONES

Suscripción personal: 39 euros

Suscripción bibliotecas e instituciones: 51 euros

Suscripción internacional: Europa - 66 euros (incluye gastos de envío)

América y otros países - 86 euros (incluye gastos de envío)

Suscripción digital: 22 euros

Ábaco es una publicación trimestral de CICEES, C/ La Muralla Nº 3, entlo. 33202 Gijón, España.

Apartado de correos 202. Tel./Fax: (34 985) 31.9385. Correo electrónico: <revabaco@arrakis.es>.

<revabaco@telecable.es>. Página web: <www.revista-abaco.es>.

revista cidob d'
afers
internacionals

Abril de 2019

Barcelona

Nueva época Nº 121

LA CONSTRUCCIÓN DE LA PAZ: COLOMBIA COMO ESPEJO INTERNACIONAL

Coordinado por Farid Samir Benavides y Sandra Borda

ARTÍCULOS: **Farid Samir Benavides y Sandra Borda**, Introducción: el Acuerdo de Paz entre el Gobierno colombiano y las FARC-EP o la paz esquiva. **Laura García Restrepo**, La diplomacia rebelde de las FARC-EP en el proceso de paz de Colombia. **Liliana Zambrano Quintero**, La reincorporación colectiva de las FARC-EP: una apuesta estratégica en un entorno adverso. **Eduardo Sánchez Iglesias y Vicente Sánchez Jiménez**, El enfoque territorial en el proceso y el Acuerdo de Paz colombianos. **Catalina Acosta Oidor, Cristhian Uribe Mendoza, Johanna Amaya Panche, Alexander Idrobo Velazco, Felipe Aliaga Sáez y Diego Alejandro Ballén Velásquez**, Reconciliación y construcción de la paz territorial en Colombia: el caso de la comunidad nasa. **Dhayana Carolina Fernández Matos y María Nohemí González-Martínez**, La paz sin las mujeres ¡No va! El proceso de paz colombiano desde la perspectiva de género. **Manuela Trinidad Viana**, Reorganizando la violencia: la «historia de éxito» colombiana y los límites del discurso del posconflicto. **Rafael Grasa**, Construir paz en Colombia: reforma del sector de seguridad y violencia directa no política. **OTROS ARTÍCULOS:** **Gerardo Caetano, Camilo López Burian y Carlos Luján**, Liderazgos y regionalismos en las relaciones internacionales latinoamericanas. **María del Pilar Álvarez**, Militancia diaspórica: el ciclo de acción colectiva de apoyo a las «mujeres de confort» en Europa y EEUU (2015-2016). **RESEÑAS DE LIBROS.**

Revista CIDOB d'Afers Internacionals es una publicación académica cuatrimestral de relaciones internacionales y desarrollo de la Fundación CIDOB, c/ Elisabets, 12 - 08001 Barcelona, España, Tel. (+34) 93 302 6495. Se edita en formato impreso y digital. Página web: <www.cidob.org/publicaciones/filter/53216>.

Alemania: F. Delbanco, Tel.: (49 4131) 2428-8, e-mail: <post@delbanco.de>.

Argentina: Distribuidor: Jorge Waldhuter, Pavón 2636, Buenos Aires, Tel./Fax: 6091.4786, e-mail: <jwalibros@ciudad.com.ar>. Librerías, Buenos Aires: Waldhuter La Librería, Av. Santa Fe 1685, Tel.: 4812-6685.

Bolivia: en La Paz: Yachaywasi, Tel.: 2441.042, e-mail: <yachaywa@acelerate.com>, Fax: 244.2437.

Colombia: Librería Fondo de Cultura Económica, Calle 11 No. 5-60, Barrio La Candelaria, Bogotá, Colombia. Tel.: (571) 2832200, e-mail: <libreria@fce.com.co>.

Costa Rica: Librería Nueva Década, Tel.: (506) 2225.8540, e-mail: <ndecada@ice.co.cr>.

Ecuador: LibriMundi, Tel.: (5932) 252.1606, 223.4791, e-mail: <librimu1@librimundi.com.ec>.

España: Marcial Pons-Librero, Tel.: (34 914) 304.3303, e-mail: <revistas@marcialpons.es>.

Guatemala: F&G Libros de Guatemala, 31 avenida "C" 5-54, zona 7, Colonia Centro América, 01007 Guatemala, Tel.: (502) 2433 2361 (502) 5406 0909, e-mail: <informacion@fygeditores.com>.

Japón: Italia Shobo, Fax: 3234.6469; Spain Shobo Co., Ltd., Tel.: 84.1280, Fax: 84.1283, e-mail: <info@spainshobo.co.jp>.

Nicaragua: Instituto para el Desarrollo y la Democracia (Ipade), Km 9 1/2 carretera a Masaya, Tel.: 276.1774 (Ext. 8), Apartado Postal 2438, e-mail: <comunicacion@ipade.org.ni>.

Perú: El Virrey, Bolognesi 510, Miraflores, Lima, Tel.: 444.4141, e-mail: <info@elvirrey.com>.

Puerto Rico: en Río Piedras: Compañía Caribeña de Libros, Tel.: (1-787) 297.8670, e-mail: <cclibros@yahoo.com>.

Ventas y consultas por Internet:

<www.nuso.org>

Distribución internacional a librerías:

<distribucion@nuso.org>

PARA SUSCRIBIRSE A NUEVA SOCIEDAD

SUSCRIPCIÓN	ANUAL	BIENAL
Incluye flete aéreo	6 números	12 números
América Latina	US\$ 70	US\$ 121
Resto del mundo	US\$ 107	US\$ 196
Argentina	\$ 1.300	\$ 2.600

> Formas de pago

1. **Pago online:** Ingrese en <<http://www.nuso.org/suscribe.php>>, donde encontrará un formulario para registrar su pedido y efectuar el pago.

2. **Pago con tarjeta de crédito vía postal:** Complete el cupón incluido en la revista y envíelo por correo a: Nueva Sociedad, Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, R. Argentina.

3. **Pago con cheque:** Envíe un cheque por el importe correspondiente a la orden de **Fundación Foro Nueva Sociedad** a la siguiente dirección: Nueva Sociedad, Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, R. Argentina, acompañado de los datos del suscriptor (nombre, domicilio postal completo, teléfono, correo electrónico).

> Para otros medios de pago y cualquier otra consulta, escriba a <distribucion@nuso.org>.

IZQUIERDAS: CRISIS Y RENOVACIÓN

COYUNTURA

José Natanson. Argentina: elecciones en tiempos de grieta

TRIBUNA GLOBAL

Selim Nadi. Descentrar Occidente... ¿cómo? Entrevista a Thomas Brisson

TEMA CENTRAL

Richard Seymour. «Oh, Jeremy Corbyn...». El giro a la izquierda del laborismo británico

Renato Miguel do Carmo /

André Barata. Portugal: ¿una socialdemocracia con futuro?

Patrick Iber. El resurgimiento socialista en Estados Unidos.

Nicolas Allen. El socialismo estadounidense y la «izquierda de lo posible». Entrevista a Bhaskar Sunkara.

Göran Therborn. ¿El fin del sueño socialdemócrata en Suecia?

Gerardo Caetano. Las izquierdas y la «confusión democrática».

Noam Titelman. La nueva izquierda chilena.

Samuele Mazzolini. La apuesta por un populismo de izquierda. Entrevista a Chantal Mouffe.

Ivan du Roy. Por qué y cómo convertir los mercados financieros en el nuevo foco de las luchas sociales. Entrevista a Michel Feher.

ENSAYO

Gilles Bataillon. Claude Lefort, pensador de lo político.

SUMMARIES

¿RETROCEDE LA DEMOCRACIA?

COYUNTURA

Manuel Sutherland. Venezuela: ¿por qué volvió a fracasar la oposición?

TRIBUNA GLOBAL

Verónica Gago. Cartografiar la contraofensiva: el espectro del feminismo

TEMA CENTRAL

Andrés Malamud. ¿Se está muriendo la democracia?

Adam Tooze. La democracia y sus descontentos

María Esperanza Casullo. Líder, héroe y villano: los protagonistas del mito populista

Jean-Fabien Spitz. El capitalismo democrático: ¿el fin de una excepción histórica?

Andreas Schedler. Solidaridad ciudadana en democracias violentas

Yanina Welp. El referéndum ha muerto, viva el referéndum

María Victoria Murillo. Democracia, intereses y estatus en América Latina

Maristella Svampa. Posprogresismos, polarización y democracia en Argentina y Brasil

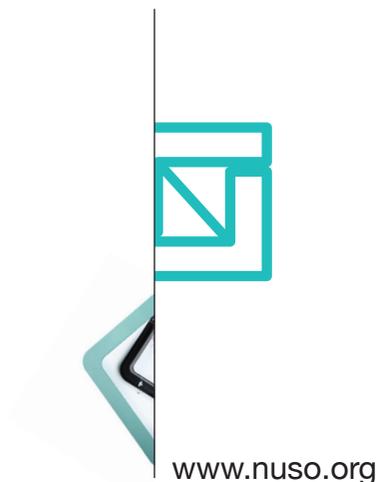
Melis Gülboy Laebens. Enemigos internos: democracia y amenazas de autocratización

Daniel Zamora. Cómo el neoliberalismo reinventó la democracia. Entrevista a Niklas Olsen

ENSAYO

Philippe Corcuff. *Juego de tronos* o el devenir autoritario del «populismo de izquierda».

SUMMARIES



Septiembre-Octubre 2019

COYUNTURA

Fernando Molina Bolivia: «Es la economía, estúpido»

TEMA CENTRAL

Marina Garcés Condición póstuma, o el tiempo del «todo se acaba»

Ezequiel Gatto ¿Cómo hacer? Del futuro a las futuridades

Déborah Danowski / Eduardo Viveiros de Castro Los miedos y los fines... del mundo

Peter Frase Cuatro futuros para armar

Carolina Martínez Explorar el futuro. Transformaciones espacio-temporales de los relatos utópicos

Enzo Girardi Digitalización, política e inteligencia artificial. ¿Qué futuro podemos esperar?

Alejandro Galliano ¿Hacia un futuro transhumano?

Pablo Stefanoni El futuro como «gran reemplazo». Extremas derechas, homosexualidad y xenofobia

Sara Ahmed Esperanza, inquietud y promesa de felicidad

Andrés Kozel La *Utopía salvaje* de Darcy Ribeiro

ENSAYO

Horacio Tarcus Una voz libertaria en la medianoche del siglo

