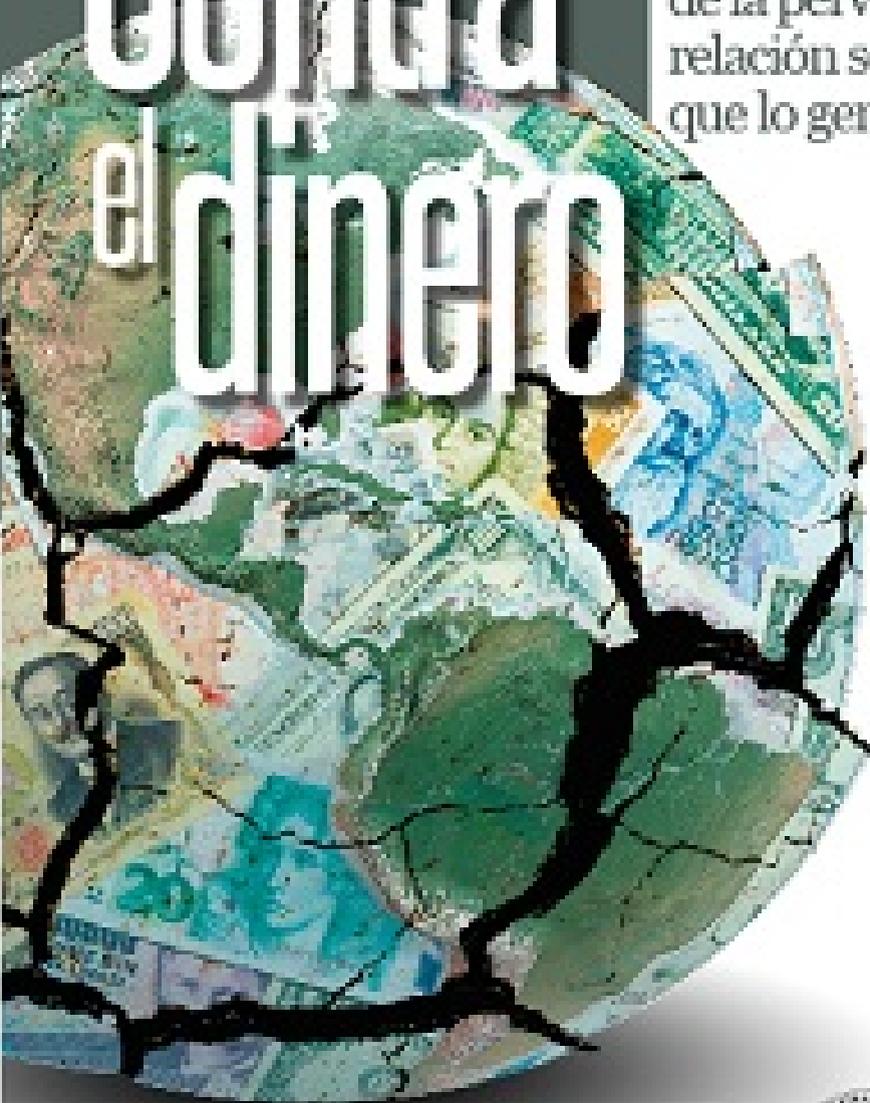


John Holloway

Contra el dinero

Acerca
de la perversa
relación social
que lo genera




Herramienta
editorial


BUAP


UNAM

Contra el dinero

Acerca de la perversa relación
social que lo genera

John Holloway

Contra el dinero

Acerca de la perversa relación
social que lo genera

John Holloway



Contra el dinero
Acerca de la perversa relación social que lo genera
John Holloway

© 2015 Ediciones Herramienta, Buenos Aires, Argentina.

ISBN: 978-987-1505-46-3

© 2015 Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

ISBN BUAP: 978-607-487-896-7

Traducción del inglés: Gabriela Ferreyra, Alba Invernizzi y Anna-Maeve Holloway

Revisión de la traducción: Luciana Ghiotto y Anna-Maeve Holloway

Diseño de tapa e interior: Ignacio Fernández Casas

Coordinador de edición: Néstor A. H. López

Revisión y edición de textos: Carlos Cuéllar

Ediciones Herramienta

Av. Rivadavia 3272 – 1/B – (C1204AAP) Buenos Aires, Argentina

Tel. (+5411) 4982-4146

Correo electrónico: revista@herramienta.com.ar

Sitio web: www.herramienta.com.ar

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Av. Don Juan de Palafox y Mendoza 208, Puebla, México. CP 72000

Sitio web: www.icsyh.org.mx

Printed in Argentina. Impreso en la Argentina, julio de 2015

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que marca la ley 11.723

Holloway, John

Contra el dinero : Acerca de la perversa relación social que lo genera. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Herramienta; Puebla : Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”. Benemerita, 2015.

144 p. ; 22,5x15,5 cm.

Traducido por: Gabriela V. Ferreyra ; Alba Invernizzi ; Anna-Maeve Holloway

ISBN 978-987-1505-46-3

ISBN BUAP: 978-607-487-896-7

1. Ciencia Política. 2. Estudios Sociales. 3. Economía. I. Ferreyra, Gabriela V., trad. II. Invernizzi, Alba, trad. III. Holloway, Anna-Maeve, trad.

CDD 330

Índice

Reconocimiento de los editores	ix
Presentación de los editores	xi
Prefacio	1
La rabia contra el dominio del dinero	9
La primera frase de <i>El capital</i> comienza con la riqueza, no con la mercancía	53
Crisis y crítica	85
¡Comunicemos!	93
Pensar la esperanza, pensar la crisis	107
Anexo - El zapatismo y el dinero	121

Reconocimiento de los editores

Dos de los cinco textos (“La rabia contra el dominio del dinero” y “Crisis y crítica”) que se presentan en esta compilación han sido publicados por la hermana editorial Grietas de Guadalajara (México) en 2013 como parte del volumen *¡Comunicemos!* Esta primera edición mexicana fue el punto de partida para una nueva traducción bajo la responsabilidad de los editores, la revisión estuvo a cargo de Luis Menéndez, Néstor López y Carlos Cuéllar.

El texto “¡Comunicemos!” fue publicado en Buenos Aires en el número 53 de la revista *Herramienta* (julio y agosto de 2013), con la traducción de Gabriela Ferreyra y la revisión, edición y subtítulos a cargo de Néstor López y Carlos Cuéllar. “La primera frase de *El capital*”, texto que se publica por primera vez en español, fue traducido por Alba Invernizzi y revisado por Luciana Ghiotto. Por último, en “Pensar la esperanza, pensar la crisis” y en el prefacio del autor la traducción del inglés es de Anna-Maeve Holloway.

La responsabilidad de la revisión de conjunto del volumen y su edición es de Néstor López y Carlos Cuéllar, con la valiosa colaboración de Anna-Maeve Holloway desde Atenas.

Presentación de los editores

Cada nuevo libro de John Holloway despierta renovados entusiasmos y alienta nuevas esperanzas. Sus escritos son reproducidos y publicados en diversos países y considerados como otra mirada sobre la revolución y la búsqueda de caminos para cambiar el mundo: sus textos han sido traducidos a más de veinte idiomas. *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, cuya primera versión en español fue de 2002, y *Agrietar el capitalismo, el hacer contra el trabajo*, publicada en 2011, ambas por Ediciones Herramienta en Buenos Aires, se han replicado en varios países de América Latina –Bolivia, Brasil, Chile, México, Perú y Venezuela– así como en Europa –España, Francia, Italia y Reino Unido– y Corea del Sur.

Esta expansión y difusión de los escritos de Holloway no ha sido el mero resultado de un emprendimiento o de acuerdos editoriales: quienes impulsamos su difusión y lectura somos un nosotros conformado por el esfuerzo colectivo y el entusiasmo compartido de editores, traductores, correctores, diseñadores y colaboradores, con nuestro hacer por fuera del trabajo asalariado y por encima de la remuneración dineraria. Y también, por supuesto, por el impulso del propio Holloway, quien no solo ha cedido repetidamente sus derechos de autor, sino que ha participado de modo activo del proceso editorial colectivo.

Como en obras anteriores, este libro continúa el desarrollo y la exposición de una propuesta diferente a la de la ciencia social dominante en las academias, en las organizaciones económicas y estatales del sistema del capital y en los partidos políticos tradicionales.

En su planteo, la praxis social busca recomponer la separación entre el pensar y el hacer y coloca en su centro el *luchando pensamos*, que discurre en sintonía con el principio zapatista *caminando preguntamos*. Al mismo tiempo, de sus artículos fluyen otros principios del zapatismo como *obedecer y no mandar, bajar y no subir, servir y no servirse*, constituyendo un corpus de prácticas y relaciones que están en las antípodas de la política cotidiana de poder que conlleva el reconocimiento y defensa de las instituciones del Estado y el adaptarse servilmente al tenebroso juego de lo establecido por el poder capitalista dominante.

El pensamiento y los trabajos de Holloway se nutren y fortalecen con las luchas y los gritos de los rebeldes de todo el mundo. Gritos nuestros, como el *¡Que se vayan todos!*, vendaval de rechazo al poder establecido y al mismo tiempo fuente de esperanzas en la Argentina a principios de este siglo. Gritos incontenibles como *¡Fue el Estado!*, estampado en las pancartas de los manifestantes contra los asesinatos de Ayotzinapa en México. Gritos de búsqueda de autonomía y de dignidad, que acompañan y nutren las protestas en decenas de ciudades y países del mundo, como Grecia y España, y movimientos sociales, como Occupy Wall Street instalándose en el Zuccotti Park de Lower Manhattan, el distrito financiero de Nueva York. Luchas y gritos nuestros, que brotan de millones de gargantas, a diario, en antagonismo con el capital.

John Holloway alienta a pensar la crisis como expresión de nuestra lucha, que no es externa a nosotros sino parte constitutiva de la esperanza, reaprendida y pensada frente a la desilusión y el fracaso. Esperanza sentida y entendida como un proyectarse más allá de lo existente, una apuesta en la existencia real y material de lo que *todavía no es*. Nuestras luchas autodeterminadas, que se desarrollan dentro y en contra el capitalismo, luchas que aún están en el umbral de ir más allá del capitalismo y que, al mismo tiempo, constituyen infinidad de experimentos hacia una manera diferente de vivir. En los textos de John se expresa, como él mismo lo ha dicho, la historia de

muchísimas personas: el hacer de millones que resisten y se rebelan contra la destrucción de la vida humana y no humana y que no solo enfrentan al capitalismo sino que, además, abren senderos para dejar de producirlo y reproducirlo.

Desde *Cambiar el mundo sin tomar el poder*, publicado hace ya trece años, Holloway ha lanzado un fuerte desafío teórico y político: el de pensar y hacer una revolución anticapitalista por fuera del Estado y de los partidos y organizaciones políticas tradicionales. La revolución de la gente común, rebelde, como han expresado los zapatistas. Revolución que no tiene una línea correcta ni caminos predeterminados, sino que empieza por aceptar que no conocemos las respuestas por anticipado y que somos parte de un flujo social rebelde, múltiple, con infinitas resonancias. Sin pretender agotar en una apretada síntesis el conjunto de ideas sobre las que John ha trabajado durante estos años, quisiéramos destacar, brevemente, algunos puntos centrales de su pensamiento:

- La consideración de nuestro grito como punto de partida de las luchas: un grito de horror, un grito de rabia, un grito de rechazo: ¡no!
- Nuestra inadecuación al mundo del capital. Partimos de la particularidad, de la multiplicidad de rebeliones y rebeldías de la dignidad, no de una gran lucha unificada que no existe, ni desde la totalidad de una teoría de la dominación capitalista. La reflexión teórica que se realiza es a partir del antagonismo, la negatividad, la heterogeneidad y la lucha.
- Necesitamos atravesar la superficie de los fenómenos sociales, abrir las categorías y conceptos cerrados de nuestro pensamiento, hasta llegar a su génesis y desenmascarar lo que el capital y la política que gira sobre la institucionalidad estatal oculta.
- El capital y el capitalismo no son externos a nosotros. Somos nosotros quienes los generamos y los recreamos: sin nuestra participación cotidiana que los produce y los reproduce, el

capital y el capitalismo se disuelven en el aire, como afirmaba Marx. Nosotros somos el sujeto del cambio, somos su crisis.

- La construcción de relaciones sociales que no reproduzcan la sociedad del dominio ni las instituciones verticalistas, donde se profundicen permanentemente las organizaciones horizontales, sin jerarquías, que luchan por no dejarse atrapar por la trampa del éxito de la institucionalización, la cooptación o la autocooperación, que conducen a la disolución de la rebeldía.
- Nuestro impulso hacia la autodeterminación social no es solo contra el capital, sino que va más allá de él.
- La antipolítica de la dignidad como afirmación inmediata de nuestra subjetividad negada por el dominio del dinero y el capital.
- El hacer contra el trabajo. El antagonismo no se ubica entre el trabajo asalariado y el capital, sino entre nuestro hacer, el trabajo concreto, y el trabajo abstracto, el trabajo que genera valor.
- El desafío de cambiar el mundo sin tomar el poder, sin descartar las grandes luchas sociales, destaca la importancia de las acciones *pequeñas*, la revuelta del millón de picaduras de abejas, que somos nosotros.
- Agrietar el capitalismo. Enfrentarlo desde el aquí y el ahora, creando espacios no controlados por el capital. Expandir y buscar las confluencias de las grietas, profundizando el hacer autodeterminado, horizontal y colectivo.
- Dejemos de hacer el capitalismo. La revolución no consiste en destruir al capital sino en dejar de producirlo.

Contra el dinero es un aporte más en el camino de la rebeldía contra el capitalismo, sus prácticas y sus teorías. El título también constituye un desafío, pero no un desafío abstracto, y por eso es también una convocatoria. Contra el dinero, como hacen los zapatistas en Chiapas, donde el intercambio a partir del dinero tiene cada vez menor importancia a favor de una economía menos monetaria y

autónoma. Contra el dinero, como hacen las comunidades revolucionarias kurdas en Rojava, en el norte de Siria, donde se prioriza una economía desarrollada en torno a las cooperativas y las comunas, y donde el capital financiero no tiene lugar.

En esta compilación de artículos que presentamos hoy al lector, Holloway avanza sobre la importancia de nuestro antagonismo frente al dominio del dinero en *La rabia contra el dominio del dinero*. Con *La primera frase de El capital* destaca, desde la negatividad, el poder de nuestra verdadera riqueza social negada. En *Crisis y crítica* invita a recorrer el camino del pensar abriendo las categorías, y subraya el hecho de que son las propias movilizaciones las que piensan y construyen las demandas. *¡Comunicemos!* nos invita, a partir de las múltiples y renovadas grietas, a construir nuestra propia vida, en colectividad y sin dominio, con organizaciones horizontales, para cimentar un nuevo mundo donde quepan muchos mundos. En *Pensar la esperanza, pensar la crisis* alienta a entender la crisis no solo como expresión de lucha, sino como un proceso de ir más allá de lo existente, proyectarnos hacia el mundo de lo que todavía no es. La lucha contra el dominio del dinero es lo que nutre estos textos de Holloway. Nos plantea que el núcleo genético del capital se mantiene vivo y acechando en las experiencias del socialismo real y en los gobiernos llamados populistas y progresistas. *Contra el dinero* es pensar aquí y ahora en un más allá sin el predominio del dinero.

En anexo se encuentra un breve texto que centra su mirada sobre el tema del dinero y su relación con la lucha y los caminos abiertos por la experiencia que se desarrolla en la Selva de Lacandona desde hace más de dos décadas. La autoría es de Juana del Pozo, colectivo abierto de reflexión y estudio, que agradece a John su beneplácito para su inclusión en este volumen.

Juana del Pozo

Prefacio

Tras tantos fracasos, tras tantas masacres sangrientas, con tantas personas en prisión, ¿cómo podemos nosotros, los perdedores de siempre, atrevernos a pensar que todavía es posible crear un mundo radicalmente diferente?

Esta pregunta proviene de uno de los cinco textos seleccionados en esta recopilación, el de “Pensar la esperanza, pensar la crisis”, pero esta ansiedad está presente en el resto de los artículos. La esperanza sin miedo es una mentira. La belleza sin el horror es una mentira. Deberíamos leer a Ernst Bloch con un ojo y a Theodor Adorno con el otro. Colores llamativos y desentonados, nada de grises.

Ayotzinapa: no puede haber otro punto de partida para alguien que escribe en México a principios de 2015. Ayotzinapa, allí donde el mundo estalla del horror, donde la policía detuvo a cuarenta y tres estudiantes el 26 de septiembre de 2014 y los desapareció, matando también a otros tres. Ayotzinapa, el horror concentrado, ha llevado a la creación de algo bello, a un sinfín de protestas que gritan ¡Ya basta! Suficiente, ya no más horror, ya no más de esta sociedad grotesca, obscena, basada en tratar a las personas como si fueran objetos, como si fueran cosas.

Ayotzinapa: horror concentrado, rabia concentrada y también esperanza concentrada: esperanza de que ahora podamos de verdad crear una sociedad radicalmente diferente, donde no ocurran

estas monstruosidades. ¿Pero hacia dónde dirigir nuestra ira y cómo atrevernos a tener esperanza? ¿Cómo podemos nosotros, los perdedores de siempre, las hermanas y los hermanos de los estudiantes de Ayotzinapa, atrevernos a tener esperanza? ¿Hacia dónde dirigir nuestra rabia?

Esta pregunta no es nueva, pero se plantea cada vez con mayor intensidad. La rabia y la esperanza no se pueden separar de la dominación; no existe dominación sin ira, resistencia, rebelión, esperanza. De hecho, la dominación es una lucha constante por suprimir la ira-resistencia-rebelión-esperanza o para canalizarla hacia formas inocuas, donde no podrá dañar el sistema de gobierno.

¿Cuáles son estas formas inocuas de expresar nuestra rabia y esperanza, estas formas que simplemente se integran en la dominación? La religión, por supuesto: “La *religión* es el suspiro de la criatura *oprimida*, el sentimiento de un mundo sin *corazón*, así como el espíritu de una situación sin alma. Es el *opio* del *pueblo*”. El cambio radical se ve pospuesto hasta después de la muerte. Se nos recompensará en los cielos. Pero hasta la religión, con toda la destrucción de la vida humana que ocasiona, tiene quizás el mérito de mantener viva la esperanza de una disposición radicalmente diferente de las relaciones humanas, aunque sea después de la muerte. En su núcleo arde una llama utópica.

El Estado es el otro gran opio del pueblo, el otro suspiro de la criatura oprimida que no lleva a ningún lado. Millones y millones de personas depositan una y otra vez sus esperanzas en el Estado: Hugo Chávez, Evo Morales, Lula, los Kirchner, ahora Syriza y Podemos. Escribo estas palabras a pocos días de las elecciones en Grecia, donde surge Syriza como el ganador de la mayoría de votos. “La esperanza llega”, dice su lema.

* K. Marx, *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005, pág. 50.

La esperanza llega. Y sin embargo, el canalizar nuestro anhelo por un mundo mejor hacia el Estado asfixia la esperanza, la reduce, apaga la llama utópica. La rabia contra el orden social existente se reduce a otra cosa. Cuanto más se acerquen las elecciones, cuanto más cerca se encuentren los partidos de aspiraciones radicales a la del poder estatal y, luego, todavía más después de su victoria electoral, interviene la realidad. Pero esta no es simplemente la realidad, es la realidad de una sociedad regida por el capital, es la realidad de una sociedad en la que los movimientos de los mercados bursátiles del mundo condicionan lo que un Estado puede hacer. La esperanza se ve reducida, transformada en algo mucho más modesto. No podemos convertir en realidad el sueño de hacer nuestro el mundo, pero quizás podamos mejorar las pensiones, quizás podamos reducir el desempleo. Estos pueden ser verdaderos cambios, pueden mejorar la vida de las personas, así que posiblemente haya buenas razones para votar por un partido de izquierdas que realmente luche por producir estos cambios. Quizás haya buenas razones para votar a Syriza o a Podemos, a Evo Morales o incluso a Fernández de Kirchner, a Dilma o a López Obrador. Pero no nos engañemos. Y no caigamos en el refunfuño opaco de la decepción que acompaña a tamaña ilusión.

No nos engañemos. La estructura de las relaciones sociales no se constituye mediante el Estado. El Estado forma parte de una red de relaciones sociales impulsadas por la búsqueda de ganancias. Debido a su posicionamiento en esta red, un Estado se ve forzado a promover condiciones favorables para la acumulación rentable del capital. Esto lo puede hacer de varias maneras, algunas de las cuales pueden ser menos destructivas para la población y el medioambiente que otras, pero no puede promover condiciones de acumulación que sean menos favorables que las de otros estados, porque el capital simplemente fluirá hacia otro lugar o evitará entrar en el territorio de ese Estado. Todos los

estados compiten entre sí para atraer o retener el capital dentro de sus fronteras: puede que se vean favorecidos por la posesión de ciertos recursos naturales (como es el petróleo o el gas) o condiciones climáticas favorables para la producción intensiva de ciertos cultivos (como la soja), pero no pueden evitar la competencia. Este compromiso estructural con la promoción de condiciones que favorezcan la acumulación de capital (a las que a menudo se les denomina progreso) significa que cualquier Estado tendrá que encontrar una manera de superar la oposición a tal progreso, una manera que puede ser más o menos violenta, pero que ha de ser eficaz. Esto significa enfrentar la ira, la esperanza y los sueños de aquellos que están en lucha con el principio de la realidad, es decir, la imposición de la realidad de la reproducción capitalista, con todo lo que esto significa en términos de explotación, la reducción de la actividad humana a la producción de mercancías, la destrucción de las condiciones de vida, desigualdad, y demás. Toda acumulación de capital se basa en la explotación, toda acumulación de capital es un ataque contra la humanidad y otras formas de vida. No existe un punto medio. Un hombre le pega a su mujer o no le pega. Dentro de la obligación de fomentar la acumulación capitalista puede quedar lugar para posibilidades que diferencian a un gobierno de otro, pero solo dentro de estas limitaciones estructurales. Deberíamos reconocer estas diferencias y estas limitaciones: no nos deberíamos engañar. En estos momentos *llega la esperanza* a Grecia, pero es la esperanza de una represión policial menos brutal, quizás de menos desempleo, de un desmantelamiento menos agresivo de los servicios sociales: no se puede crear una sociedad radicalmente diferente mediante Syriza o cualquier otro gobierno estatal. Esta es, entonces, una esperanza reducida y se reducirá todavía más durante los primeros meses del nuevo gobierno de Syriza, una reducción todavía mayor de esperanza. Para los miembros activos

de los movimientos que apoyan a tales gobiernos, existe allí un proceso ineludible de comprensión (posiblemente gradual) de que, de esta manera, se encuentran atrapados en el desarrollo de la acumulación capitalista.

No nos engañemos. Y no caigamos en el refunfuño opaco de la decepción que acompaña a la desilusión. Hay todo un lenguaje que sugiere que en estos casos existe cierta zona gris, intermedia e indeterminada, un lenguaje en el que las nociones de progreso y progresista tienen un papel protagonista: se habla de gobiernos progresistas, aunque no queda nada claro qué significa el término progresista. En el mejor de los casos, significa que se aprovechan ciertas oportunidades para la acumulación capitalista por medio, por ejemplo, de la extracción de minerales y que luego esto permitiría que se usen los ingresos públicos para reducir la pobreza. Otro término que ha cobrado relevancia en este lenguaje de la decepción es el de neoliberal. El neoliberalismo, deja de ser una descripción de un conjunto de políticas estatales o una fase del capitalismo, para convertirse en un pretexto, en un aplazamiento de la esperanza radical. Se dice “tal vez estos gobiernos no sean anticapitalistas, pero sí son antineoliberales”. Pero cualquier gobierno que no sea anticapitalista es claramente capitalista, es decir, hace todo lo posible para promover la acumulación capitalista. Si evita las políticas asociadas con el neoliberalismo, es porque las circunstancias particulares le permiten otras maneras de promover la explotación rentable en su territorio. Pero no existen zonas grises: no existe nada intermedio. Una vez más, se dice: “estos gobiernos no son anticapitalistas, pero al menos son anticoloniales”, o incluso que “estos gobiernos no son anticapitalistas, pero al menos son antimperialistas”. Pero el capital es el capital: el capital es una forma de organización social voraz, destructiva, explotadora, que está destrozando las condiciones para la existencia humana. ¿Por qué no reconocer esto? ¿Por qué tanta

falta de honestidad en sostener la existencia de una zona intermedia que no es ni capitalista ni anticapitalista?

En todo esto hay violencia. La reducción de la esperanza, la reconciliación con la realidad del capitalismo, el difuminar los colores brillantes del antagonismo es un proceso violento. Independientemente de los cambios que hayan podido ver quienes apoyaron a los gobiernos de Kirchner-Fernández, se encuentran lejos de la emoción y las esperanzas de 2001-2002. También en Grecia hay un largo trecho entre la efervescencia de 2008 y 2011 y los posibles beneficios de una victoria electoral de Syriza. La política estatal cae como una toalla húmeda sobre la intensidad del momento. Pero es mucho peor que esto. Todos los movimientos que hemos mencionado, en Grecia, en la Argentina, también aquí en México, han manifestado muy claramente: “no queremos políticos, que se vayan todos”, y, en relación con el horror de Ayotzinapa, “fue el Estado”. Luego, llegan los políticos y, en el mejor de los casos, tratan de responder a la rabia-esperanza modificando las políticas estatales para promover la acumulación capitalista.

La noción de *tomar el poder* forma parte del mismo autoengaño, la misma violencia, la misma expropiación de nuestras esperanzas. El poder no se encuentra en el Estado. Si vamos a frenar la destrucción que encarna el capital, debemos volcar nuestra rabia y nuestra esperanza hacia aquello que constituye la dinámica destructiva del capital. No es el Estado el que constituye el capital, sino el capital el que constituye el Estado. Si queremos comprender la constitución del capital, debemos ver cómo nuestras actividades se vinculan entre sí, entender que la manera en que se forman estos vínculos nos obliga a condicionar nuestra actividad de modo que reproduzca las fuerzas que nos están destrozando. Estamos atrapados dentro de un sistema de cohesión social que no controlamos, y a la vez nos rebelamos en

su contra. No lo controlamos y no lo podemos controlar porque el vínculo social de nuestras actividades crea una dinámica que se separa de nosotros.

Esta dinámica es la búsqueda de ganancias (la producción constante de plusvalía) y el vínculo, la atadura, es el intercambio de mercancías o, más simplemente, el dinero. Rabia, entonces, rabia contra el dominio del dinero.

John Holloway

Puebla (México), enero de 2015

La rabia contra el dominio del dinero

La rabia

Toquen jazz

Plaza Sintagma, Atenas, 15 de junio de 2011. Entre las muchas imágenes de la batalla entre la policía y manifestantes hay una que se destaca: mientras la policía atacaba una y otra vez y lanzaban bomba tras bomba de gases lacrimógenos, un grupo de músicos tocaba sus instrumentos en el centro de la plaza. Con máscaras antigás para proteger sus rostros, continuaban tocando como expresión de su repudio a la violencia estatal –una total asimetría–, convirtiendo la ira en un momento de belleza: una ira alegre, una digna rabia.

Nos acoplamos a esta melodía, tocamos variaciones, improvisamos, retomando los temas hasta donde podemos, y aún más.

Versión ligeramente modificada de la transcripción de tres conferencias dictadas por el autor en la Universidad de Leeds (Reino Unido) entre el 28 y el 30 de noviembre de 2011. Disponibles en:

<<http://lutube.leeds.ac.uk/geosgo/videos/6810>>;

<<http://lutube.leeds.ac.uk/geosgo/videos/6811>> y

<<http://lutube.leeds.ac.uk/geosgo/videos/6812>>

[consulta: 22/12/13].

Rodeados por el nocivo y maloliente gas del realismo, del *así son las cosas*, seguimos tocando, cada vez más fuerte, extendiendo las melodías de revuelta, la música de la dignidad. Todos debemos hacerlo de alguna manera, cantando canciones, tocando tambores, creando música de la manera que sepamos. Yo lo que sé hacer es dar conferencias y aquí va mi contribución a la música de la revuelta.

En estos tres encuentros tocaré una serie de melodías, organizadas como tesis, o mejor aún, como tesis-preguntas.

Días de rabia

Cuando a principios de 2011 los movimientos en África septentrional y el mundo árabe empezaron a proclamar los viernes como días de rabia, de expresiones concentradas de ira acumulada, se sentaron las bases para una rabia que recorrió el mundo. ¡Maravilloso! Y algo en qué pensar.

De esta manera, la primavera árabe, el verano europeo y, más tarde, el otoño norteamericano culminaron en un día global de rabia el 15 de octubre de 2011. A partir de entonces, movimientos similares al de Occupy Wall Street se extendieron en varios países. Su raíz es un *no*: no aceptamos un mundo injusto, corrupto, que nos ataca. Un mundo que nos ignora, que nos dice que somos solo objetos de la historia, no sus sujetos. La ira es una *rabia contra*, pero es más que eso: también es una ira asombrosamente creativa, que rompe con las instituciones existentes y se abre a nuevas formas de hacer y pensar las cosas. Cambió rápidamente de la crítica a las dictaduras a la crítica de las democracias tal como las conocemos, y camina hacia nuevas formas de organización social y nuevas formas de tomar las decisiones. Estamos viendo el desarrollo de una nueva gramática o, mejor aún, una antigramática de la protesta. Las asambleas, las radios libres abiertas a la comunidad movilizadas,

el rehusarse a formular demandas, es decir, a plantear peticiones que pudieran generar algún tipo de falsas expectativas, el repudio a los políticos y a sus partidos –ya sean de izquierda como de derecha– y la amplia difusión de algunas consignas como: “Nuestros sueños no caben en sus urnas”, o “Esta no es una cuestión de la izquierda contra la derecha, sino de los de abajo contra los de arriba”.

Estos son resquebrajamientos o grietas en el dominio del capital, espacios y momentos de negación y creación, donde decimos *no* y creamos algo diferente, explorando nuevos caminos, nuevas lógicas, tratando de abrir mundos diferentes. No solo espacios autónomos sino grietas que se abren rápidamente en direcciones impredecibles. Grietas también en el sentido de que los yeseros corren por detrás de ellas, intentando cubririrlas, cerrarlas.

Una guerra ha sido declarada, y puede estar solo en sus fases iniciales. O, tal vez, la guerra haya sido declarada hace años y recién ahora estamos empezando a responder a la virulencia de la agresión. En esta guerra Grecia ocupa un lugar especial, porque es allí más que en ningún otro lugar donde hay un enfrentamiento abierto, donde la orden de “¡dobléguense!, ¡ríndanse!” proveniente del gobierno local, de la Unión Europea y de los mercados mundiales se ha enfrentado con un *no*, un rechazo masivo del pueblo griego. Y es Grecia, tal vez más que ningún otro lugar, que nos lleva a pensar –no solo a celebrar–, sobre cómo, a pesar de las constantes protestas masivas, a pesar de ese abrumador repudio del pueblo griego contra el gobierno y sistema político que se manifestó, por ejemplo, en los incidentes en todo el país el 28 de octubre de 2011, a pesar de la forzada dimisión del primer ministro socialista de Grecia, Giorgos Papandreu, no ha habido un cambio en los programas de austeridad, ni en las agresiones constantes a las condiciones y forma de vida

del pueblo griego¹. Las protestas masivas de diferentes formas y tamaños no han tenido éxito en detener la dramática caída en los niveles de vida. Para no caer en una cómoda celebración de las grandes luchas, debemos recordar el otro lado, como se describe en un artículo del periódico británico *The Guardian*²:

Pérdidas masivas de empleo, aumento en impuestos e inflación galopante han debilitado la energía de la nación. Para los pensionados, forzados a sobrevivir con menos de 500 euros al mes, y las familias golpeadas por un desempleo que ha alcanzado un récord del 16 por ciento, no hay lugar para maniobras. Una nueva subclase ha aparecido, en los indigentes y hambrientos que vagan por las calles, en el creciente número de adictos a drogas, en los pacientes psiquiátricos expulsados de las instituciones que no pueden darles asilo, en los miles de comerciantes forzados a cerrar y a alquilar sus negocios, en aquellos que buscan en los basureros municipales por la noche; y en los pensionados que sobreviven con los desperdicios de frutas y verduras de los mercados. Los suicidios también se han incrementado, las líneas telefónicas de ayuda informan de una avalancha de las llamadas: 5.000 en los primeros ocho meses de 2011, comparadas con 2.500 en todo el año anterior.

Ciertamente, *dies irae*, días de ira, pero con la crucial diferencia de que, al revés que en el himno medieval, la rabia no es un juicio que desciende de un dios que se encuentra en las alturas, sino que está surgiendo desde abajo y explotando en las calles.

1. Véase Debtocracy <www.debtocracy.gr/indexen.html> [consulta: 20/12/13].

2. Véase *The Guardian*, Londres, 24 de septiembre de 2011, disponible en <www.theguardian.com/world/2011/sep/24/greek-despair-cuts-suicide-crime> [consulta: 11/04/14].

Esta rabia es nuestra

*Una vez débil, y en un sendero peligroso,
el hombre justo prosiguió su camino
al valle de la muerte.
Pero,
ahora la sigilosa serpiente camina
con serena humildad,
y el hombre justo monta en cólera en la jungla
donde vagan los leones.
William Blake³*

Somos el hombre justo que monta en cólera en la jungla. La cólera que corre por el mundo es nuestra. Estamos siendo agredidos, también estamos indignados, también somos parte del 99 por ciento de la población que está siendo agredida. En la guerra entre la cólera y el poder del mundo existente no hay duda, no puede haber duda de qué lado estamos. Estamos del lado de la rabia: como juicio basado en la experiencia y por responsabilidad científica.

No es posible estar fuera de la rabia. Vivimos en un mundo de dolor y rabia. La rabia es parte integrante de la manera en la que el mundo está organizado. La sociedad capitalista se basa en la regla de: ¡rápido!, ¡más rápido!, ¡más rápido todavía!, a veces conocida como la ley del valor. Generalmente, el rápido, más rápido y aún más rápido es impuesto no con el azote –como en las sociedades esclavistas–, sino por medio del dinero; aún así el dolor y la rabia están hondamente incrustados en la dinámica social como si fuera el azote el que predomina, pues el dominio del dinero es el dominio del estrés, del desempleo, del sentimiento de fracaso, de la dura desigualdad. No tenemos dificultad en reconocer esa rabia estructural o constitutiva cuando vemos películas de Robin Hood

3. William Blake, *El matrimonio del cielo y del infierno*, México, Ediciones Coyoacán, 1998.

o de Espartaco, o de plantaciones de esclavos o la construcción de las pirámides: hay una justa ira en los esclavos o siervos aun cuando estos aparezcan como divertidos o riéndose; y si ellos no sienten rabia, nosotros la sentimos por ellos. La rabia está dirigida contra aquellos que se benefician de la forma de organización social y toman parte activa de su imposición sobre esclavos y siervos. Ahora vivimos en una sociedad en la que las formas de imposición han cambiado, pero la intensidad en que nuestra vida cotidiana está determinada por intereses que nos son ajenos y las diferencias entre ricos y pobres son mucho más grandes. Cuando miramos hacia atrás, por ejemplo, a los siervos rusos o los esclavos egipcios nos preguntamos por qué soportaron esa situación por tanto tiempo; se debe esperar lo mismo de las generaciones futuras cuando vuelvan la vista hacia nosotros y se pregunten por qué aceptamos durante tanto tiempo este dolor y esta obscenidad.

En años recientes el capital ha celebrado sus orgías, la obscenidad del sistema se ha incrementado más allá de lo imaginable. Mientras millones y millones de personas viven al borde de la inanición, o en la lucha diaria por comida, una pequeñísima minoría se vuelve más y más rica, acumulando más y más poder para imponerse sobre el resto.

Esta rabia es nuestra, no solo aquella de los que acampan en la City Square, fuera de la catedral de St. Paul en Londres, en el corazón del distrito financiero neoyorquino de Wall Street, la Puerta del Sol en Madrid, la plaza Sintagma de Atenas o la plaza Tahrir. en El Cairo. ¡Ocupa todo! O, simplemente ¡Ocupa allí donde estés!

La rabia es definitivamente nuestra, por ejemplo, aquí donde hoy estamos: en la universidad. En todo el mundo las universidades han sido blanco de los ataques neoliberales. En todos lados hay un ataque concertado para someter a las universidades a la lógica de las ganancias, del mercado. La decisión del gobierno de triplicar el monto de las cuotas que deben pagar los estudiantes en las universidades públicas ingle-

sas es, probablemente, el ejemplo más grotesco en el mundo, pero en todas partes hay manejos similares. Estos ataques limitan el acceso a la educación superior, hacen de la deuda una parte central de la experiencia adulta, más de lo que está en la actualidad, y erigen criterios de mercado en los factores decisivos, determinando contenido y estrategias de enseñanza. Las universidades se han convertido en lugares de rabia contenida y, en muchos casos, de erupción espontánea. En este sentido y hoy por hoy, las movilizaciones estudiantiles en Chile son uno de los ejemplos más sobresalientes de esta rabia que recorre el mundo.

Pero existe otro sentido por el que en las universidades la rabia es nuestra. La rabia es el centro del pensamiento científico, la ira es la raíz del pensamiento racional. Existe ahora seguramente solo una cuestión científica pendiente: ¿cómo podemos detener la carrera de la autodestrucción humana? Si pensamos en la reflexión científica o en la actividad académica como una actividad que está relacionada de alguna manera al bienestar futuro de la humanidad, y no como un imparcial y desinteresado registro de nuestra autodestrucción, es claro que dicha reflexión debe estar dirigida contra la organización de la sociedad misma que nos empuja en dirección a dicha autodestrucción. La agudeza de la razón es la agudeza de la rabia que recorre el mundo. Como dice la hermosa carta de solidaridad de los activistas de la plaza Tahrir, fechada 26 de octubre de 2011 y dirigida a los compañeros de Occupy Wall Street: “Una entera generación en todo el globo ha crecido dándose cuenta, racional y emocionalmente, que en el estado actual de las cosas no tenemos futuro”.

La razón se presenta a sí misma como la antítesis de la rabia. La razón, bajo este punto de vista, es la respuesta que se arguye desde arriba con el objetivo de desarmarnos, que nos dice tengamos calma y pensemos en esta situación racionalmente. Sé razonable, le dice la araña a la mosca, ¿por qué estás tan alterada? Pero la razón de la calma y la serenidad, del *statu quo*, es un argumento de un modelo

o esquema, de un marco de la realidad donde impera el axioma del *así son las cosas*. Seamos razonables significa: reconozcamos la realidad y reflexionemos a partir de allí para entender qué es lo que se necesita. En respuesta, por ejemplo, a los indignados de España y Grecia: reconozcamos la realidad del dinero y entendamos lo que es necesario para mantener la integridad del sistema monetario y, entonces, entenderemos la irracionalidad de sus protestas. En meses recientes hemos tenido una gran difusión de este discurso racional por medio de periódicos, políticos y comentaristas académicos, donde la rabia y el dolor de la gente afectada y que protesta contra el actual asedio, simplemente, son borrados. Esto ha sido particularmente claro en discusiones sobre la crisis financiera griega, donde detallados comentarios de los acuerdos entre la Unión Europea, el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Central Europeo, sobre las tasas que los bancos deudores serán forzados a aceptar y la escala de su necesaria recapitalización, hacen poca o nula mención a las miles y miles de personas protestando en las calles. El discurso académico es el discurso de la araña. Esta razón neutral y objetiva es la razón instrumental criticada por Theodor Adorno y Max Horkheimer, la racionalidad positiva fustigada por Herbert Marcuse. Es la irracionalidad racional, la racionalidad de un mundo irracional, la coherencia interna de una sociedad obscena.

La rabia, por lo tanto, es contra la falsa neutralidad del discurso académico y oficial, contra la presentación de la historia como un proceso sin sujeto, sin nosotros.

La rabia tiene dos caras

La rabia es un juego peligroso, una espada de dos filos. Por un lado, es el filo cortante de la indignación, de una dignidad ofendida. Las rabias están siempre presentes, y no solo las rabias sino los constantes y, a menudo, pacientes esfuerzos para abrir grietas en el

sistema existente de relaciones sociales, espacios o momentos en los que hacemos y construimos de manera diferente contra la aparentemente irresistible lógica del dinero. Los grandes momentos de impulso de la rabia social son un repentino flujo de estas rabias, estas grietas, este empujar en otra dirección, un poderoso relámpago de confluencia. Son momentos insurreccionales que transforman la vida de la gente así como las percepciones de la realidad. Son oportunidades para cambios sociales acelerados y radicales, probablemente, son una necesaria precondition para dichos cambios. La víctima se deshace de su sufrimiento y se convierte en un sujeto activo, los muchos yos en un nosotros. Esta es una digna rabia, justa rabia, la rabia de la esperanza.

Pero hay otra cara de la rabia. Basta con mirar meses atrás los disturbios ingleses para darse cuenta cuán ambigua puede ser la rabia. Vemos, por ejemplo, los ataques a los coptos cristianos en Egipto no mucho después de la primavera árabe. O cómo las manifestaciones frente al parlamento en Atenas se transformaron en enfrentamientos entre quienes lo defendían (los seguidores del Partido Comunista) y quienes querían atacarlo (los anarquistas). O el odio del Tea Party en los Estados Unidos o el aumento del racismo en los últimos años en toda Europa. O si recordamos cómo la rabia social se transformó durante la última gran crisis del capitalismo. La rabia fácilmente puede transformarse en rabia de odio y destrucción.

Una de las razones para que nos enfoquemos en la rabia es, justamente, porque vivimos en un momento de intensa rabia. La crisis está potenciando las tensiones sociales, las expectativas frustradas y la amargura que nace de dicha frustración. Hay cada vez más personas que no pueden conseguir un empleo y pierden el salario que esto conlleva. Para aquellos que tienen un salario, el estrés y la inseguridad es mayor. De acuerdo con datos publicados en octubre de 2011, el desempleo entre los jóvenes fue del 46 por ciento en

España, el 43 por ciento en Grecia, el 32 por ciento en Irlanda, el 27 por ciento en Italia, el 22 por ciento en el Reino Unido y del 24,6 por ciento en los Estados Unidos, con tendencias a que siga en aumento. Muchos jóvenes no ingresan a la universidad porque no pueden pagarla. Más y más gente muere, simplemente porque no hay atención médica a su alcance. El número de personas que viven en la extrema pobreza aumenta. Hay más violencia, tanto estatal como por fuera de él. Si la rabia es un elemento estructural de la manera en que la sociedad está organizada, entonces, esta se acentúa en períodos de crisis. Estamos viviendo días de ira y esta rabia social, probablemente, continuará y se intensificará en los años venideros. No tiene sentido decir que esto no debería ser así, que la gente debería ser razonable. La rabia está allí, creciendo, y somos parte de ella. No podemos apartarnos de ella. Estamos montados sobre un tigre y no podemos bajarnos de él. Lo que, tal vez, podamos hacer es influir en la dirección que tome.

Es por todo esto que elegí enfocarme en la rabia. Se podría haber sugerido que me enfocara en la alegría o la risa como la fuerza que mueve la creación de un mundo diferente, y el hecho de que nuestro enfoque se centre en la rabia es, en efecto, peligroso porque podría ser fácilmente visto como un estímulo a una política de violencia, y esto está muy lejos de mi intención. Entiendo este argumento, pues la alegría y la risa están en el centro de la lucha contra el hombre gris del orden capitalista: observen la música y el baile en la plaza Sintagma, tema con el que empezamos este texto. Aún así, elegí hacer eje en la rabia por dos razones: primero, porque la rabia es el impulso del cambio social; y segundo, porque la rabia está allí, es una fuerza emocionante y, a la vez, peligrosa, con la que tenemos que lidiar de alguna forma.

La rabia de una esperanza, la rabia de una destrucción: ambas llevan a diferentes direcciones aunque comparten el mismo punto de partida: las frustraciones y amarguras que emanan de un sistema construido sobre la explotación y humillación de la gran mayoría

de la gente, el enriquecimiento de unos cuantos. ¿Cómo entender esta base en común? ¿Cómo diferenciar entre la rabia de la esperanza que empuja hacia nuevos mundos y la rabia de la destrucción? ¿Acaso es una cuestión ideológica, de conciencia de clase, de origen social o de tipo organizativo? ¿Cómo podremos tomar parte de los flujos de la rabia social? ¿Hacia dónde dirigimos nuestra rabia?

Los zapatistas organizaron un gran encuentro hace algunos años al que llamaron Festival de la Digna Rabia. Este título es importante porque sitúa a la rabia en el centro de la lucha, y el hecho de caracterizar a la rabia como digna sugiere que hay una rabia indigna o injusta, que debe ser rechazada, una rabia de destrucción. ¿Cómo diferenciar una de otra? Aunque, tal vez, no se trate de clasificar las diferentes rabias, sino más bien de preguntarse cómo, desde lo común de nuestra rabia, podemos dirigirla hacia la dignidad. Tal vez existen dos situaciones clave: primero, que nuestra rabia es una rabia en contra de algo, pero, ¿en contra de quién o de qué? Y la segunda cuestión es ¿cómo la expresamos?

Estos son los temas a explorar en las siguientes secciones.

El dominio del dinero

Estamos bajo ataque

Nuestra rabia es la respuesta a una agresión. En todo el mundo hay gente encolerizada no solo porque están padeciendo los problemas de siempre, la misma pobreza, el mismo trabajo falto de interés, las mismas dificultades para ingresar a las universidades, y otras cosas más. Esto no es todo. Podemos decir que las expectativas de la gente están siendo aplastadas, y que las bases de su forma de vida van camino a la destrucción.

Esta agresión se vive de diferentes formas. La gran marcha de indígenas contra el gobierno de Evo Morales en Bolivia en octubre

de 2011 fue la reacción a la invasión planeada de su territorio por la construcción de una carretera que atravesaba la selva, un ataque a su forma de vida.

A menudo, la chispa de la rebelión es defensiva, incluso una chispa conservadora. Cuando se producen ataques a nuestros trabajos, protestamos; lo mismo cuando atacan nuestras escuelas y universidades o nuestros servicios de salud, o cuando destruyen nuestra vida como campesinos. Nos atacan en nombre del progreso y sostenemos que ese no es el progreso que queremos. El conservadurismo como negación de ese progreso es un impulso, una fuerza que tiene mucha más fuerza revolucionaria que la que se reconoce a menudo.

Esta defensa conservadora que busca protegernos de una agresión es una parte importante en la actual ola de luchas alrededor del mundo. Su núcleo es un *no lo aceptamos*. No vamos a aceptar que decidan sobre nuestras vidas, no vamos a aceptar que destruyan las escuelas y universidades, no vamos a aceptar que destruyan el campo y eliminen el campesinado; definitivamente, no. Esto es enormemente importante y otorga a las luchas una gran solidez.

En otras palabras, hasta el gusano se transforma, presenta batalla cuando se lo pisa; y cuando el gusano se da vuelta y presenta batalla es una bestia poderosa, una bestia temible. La defensa, entonces, estalla y se desborda. El decir *no* al ataque a las universidades nos lleva a reflexionar sobre lo que existe. No vamos a aceptar las agresiones del gobierno; pero esto no significa que pensemos que las universidades sean estupendas, ya que cada vez más se han ido subordinando a la lógica del capital: en un número creciente de instituciones donde todo pensamiento crítico ha sido expulsado. Vamos a repensar las universidades: rehagámoslas desde abajo hacia arriba. La agresión de ellos ya ha ido demasiado lejos y ahora somos nosotros quienes estamos a la ofensiva.

Pero, ¿contra quién o qué y cómo? ¿Cómo podemos nosotros –el gusano que se transforma, el gusano que ruge iracundo–, empujar en contra y más allá, mucho más allá y más aún, para reclamar nuestro mundo y destruir las fuerzas que nos agreden? ¿Qué es lo que nos está atacando?

Un ataque sistémico

En las protestas de Budapest de octubre de 2011 alrededor de cien mil manifestantes marcharon bajo la bandera de: “No me gusta el sistema”. Una de las consignas en Madrid marca una pequeña, pero crucial corrección: “No estamos en contra del sistema, es el sistema que está en contra nuestra”.

Nos preguntamos sobre el significado de esto y, además, sobre qué es lo que podemos hacer al respecto.

La agresión no es personal

Tal vez la forma más fácil de reaccionar a nuestras penas es buscar a quién culpar. Si podemos encontrar a una persona o a un grupo de personas a quienes culpar, entonces parecería que podríamos cambiar las cosas eliminando a esas personas y poniendo otras en su lugar. Culpamos a los políticos: a Papandreu, a Zapatero, Cameron, Berlusconi y Mubarak y Gadafi, o en otros tiempos a Stalin o a Hitler. O culpamos a los banqueros, que se embolsan sus bonos de millones de dólares a cambio de destruir el planeta. En Irlanda el año pasado, al inicio de la crisis, se había desarrollado un gran movimiento para responsabilizar a los banqueros y mandarlos a prisión.

A veces, parece que ya el solo acto de encolerizarse nos llevara a personalizar esa ira. Sin embargo, existen dos grandes problemas

en lo que se refiere a personalizar la culpa, es decir, en dirigir nuestra rabia contra ciertos grupos sociales. El primero es que se recae en una manera de pensar y de hablar que puede llevar a una gran destrucción. Por ejemplo, la consigna ¡Maten a los banqueros! ¡Maten a los ricos! puede ser enormemente atractiva, pero no difiere en su estructura de aquellas como ¡Maten a los judíos! o ¡Maten a los inmigrantes! Del mismo modo, ¡Maten a los fascistas! es un espejo de ¡Maten a los comunistas! Especialmente en este momento tenemos que ser cuidadosos para no reproducir simetrías que han demostrado ser desastrosas.

El segundo problema es que personalizar la responsabilidad nos encierra en un ciclo de desesperanza. La experiencia nos ha enseñado, repetidamente, que cambiar a las personas que ocupan los puestos de poder no marca una gran diferencia: Papandreu y Zapatero y Cameron son culpables no por haberse comportado como malos políticos, sino por haberse comportado como políticos, esto es, como personas que son parte de un sistema (que ni siquiera ellos controlan). Como políticos, dedican sus vidas a implementar un sistema de agresión. Es el sistema de agresión lo que tenemos que dismantelar, y cambiar unos agentes de su implementación por otros cambia muy poco. Como escribieron los activistas de plaza Tahrir a los compañeros de Occupy Wall Street el 24 de octubre de 2011: “No estamos protestando. ¿Contra quién vamos a protestar? ¿Qué les podríamos pedir que nos concedan?”. Los políticos son incapaces de darnos lo que queremos, por la simple razón de que son parte de un sistema que no lo puede otorgar.

Aun así, es muy difícil evitar completamente el culpar a otros. Por ejemplo, muchas personas en el mundo probablemente sintieron una íntima satisfacción cuando el reportero iraquí lanzó su zapato contra Bush hace algunos años. Y aun si consideramos que las acciones de los banqueros obedecen una lógica que no es resultante de su propia voluntad, estamos en lo justo si nos enco-

lerizamos contra las personas que, de modo consciente, cosechan los beneficios de tanta destrucción. Ciertamente, aquellos banqueros cuyo proceder contribuyó a la crisis procedieron, simplemente, como banqueros, como representantes del capital en busca de más dinero, y cualquiera que busque ser banquero en esos ámbitos sabe o debe saber que participa activamente en un sistema que causa muerte y destrucción por todo el mundo. En este sentido, son tan culpables como Bush, Blair, Cameron, Obama y los muchos otros políticos que han actuado como criminales de guerra durante los últimos años. Tal vez, no deberían ser procesados en los tribunales porque eso podría tender a la absolución del sistema mediante la individualización de la culpa, pero alguna forma de tribunal popular o de repudio público (como en los *escraches* en la Argentina del período 2001-2002) sería justa y apropiada. Y es magnífico el hecho de que los políticos griegos tengan miedo de mostrar sus caras en público.

Sin embargo, el punto central es que limitar nuestras protestas al plano personal no puede ser suficiente: es necesario ir más allá.

El ataque no es (solo) una cuestión de políticas

A veces, el problema se presenta no en término de personas, sino de políticas, de una línea de acción conscientemente adoptada por los políticos o impuesta por los Estados más poderosos. Durante los últimos treinta años aproximadamente, las políticas de casi todos los estados, cualquiera que sea su forma de gobierno, pueden ser vistas como parte de la ofensiva neoliberal: un enfoque político basado en darle prioridad al mercado, con una reducción del rol estatal en la provisión de educación, el cuidado de la salud y otras formas de previsión social, y promoviendo la privatización de todo lo que pueda convertirse en una fuente de ingresos para los dueños del capital.

No hay duda de que estas políticas han sido promovidas conscientemente por teóricos y grupos políticos específicos, pero el hecho de que políticas similares hayan sido adoptadas casi en todos los países sugiere que no es simplemente un asunto de elección política. Los protagonistas de estas políticas sencillamente navegan con la marea, con un gran flujo de determinación social que ni iniciaron ni controlan. Si esto es así, no es suficiente el dirigir nuestra ira contra las políticas neoliberales, el consenso de Washington, o proponer un enfoque de Estado de bienestar de inspiración keynesiana. Toda la experiencia en años recientes indica que los políticos tienen muy poca capacidad, o deseo tal vez, para cambiar la orientación de las políticas. El presidente de los Estados Unidos, Barack Obama, sea tal vez, el ejemplo actual más claro de esto: elegido como símbolo del cambio, ha hecho muy poco por estar a la altura de las expectativas puestas en él.

Es, precisamente, el hecho de que sea tan poca la diferencia entre las acciones de los gobiernos ya sean de derecha o de izquierda lo que ha llevado a un repudio masivo de la democracia representativa en todos los movimientos protagonistas de esta oleada de indignación. “¿Dónde está la izquierda? Aquí abajo, a la derecha”, como reza una de las consignas en Madrid. Es tal vez más claro que cualquier otra cuestión el hecho de que la actual oleada de rabia está dirigida contra la bancarrota de la democracia representativa, contra su incapacidad de representar los intereses del pueblo. No hay ilustración más grotesca de esto que el voto en el parlamento griego, a mediados de junio, cuando se aprobaron las medidas de austeridad impuestas por la Unión Europea y el FMI, mientras afuera, en la plaza cientos de miles de personas demostraban su rechazo.

La llamada democracia representativa no puede representar los intereses del pueblo cuando incluso los gobiernos y quienes aparecen como los representantes están siendo arrastrados por una

corriente que ni siquiera les deja espacio para actuar. Debemos llevar nuestra ira un paso adelante.

¡Democracia real ya! *Pero el problema no es solo el de la democracia*

La democracia directa ha sido la forma de organización común en todos los alzamientos en este año de rabia: desde la plaza Tahrir hasta la Puerta del Sol a la plaza Sintagma, Occupy Wall Street y más allá. Esto es de enorme importancia: rehusamos otorgarle ninguna confianza a los políticos o a las instituciones, reclamamos el mundo como nuestro. Reclamamos el mundo y asumimos nuestra responsabilidad por el mismo. Queremos asambleas, no solo en las plazas principales, como establece Occupy Wall Street en su sitio en la red: “Queremos ver una asamblea general en cada patio trasero, en cada calle, en cada esquina porque no necesitamos a Wall Street y no necesitamos a los políticos para erigir una sociedad mejor”.

¡Democracia real ya! ha sido tal vez el mensaje central del movimiento, primero formulado por los indignados en Puerta del Sol. Miles y miles de personas han tomado parte en asambleas en cientos de ciudades. Un movimiento real desde abajo que rompe con políticas institucionales y partidos políticos y se afianza en la antigua tradición de los consejos, las asambleas y las comunas que han sido siempre el corazón de las luchas por un mundo diferente.

Este dar vuelta el mundo al revés es de vital importancia: se deja de lado al Estado y a la vieja institucionalidad de la protesta. Esto marca nuestra reivindicación del mundo, y aún así este reclamo, para ganar fuerza debe ser un proceso de ruptura. La reivindicación de una democracia directa tiene sentido solo si comprendemos la democracia como una ruptura de barreras, una ruptura de la realidad. Las decisiones siempre se toman en contexto,

sean estas individuales o colectivas, autoritarias o antiautoritarias. Uno puede imaginar que dentro de una prisión sería posible organizar un proceso democrático directo para tomar decisiones referentes a alimentos y tiempos de ejercicio, pero si los muros de la prisión no se rompen, el proceso, difícilmente, podría describirse como libre. Hemos visto que las decisiones que toman los políticos ni siquiera son el resultado de una decisión propia sino que están fuertemente limitados por una realidad a la que ellos mismos no pueden dejar de reverenciar. El simple acto de crear una asamblea para tomar decisiones desde abajo es un desafío para esa realidad; es un primer paso, solo un primer peldaño.

Estamos en una prisión rodeados por muchos muros. Cuando ocupamos estamos tirando abajo un muro, el muro de las instituciones políticas. Pero los otros muros siguen de pie, y debemos seguir derrumbando muro tras muro para que nuestro movimiento hacia la libertad se mantenga. Pongamos un ejemplo, un artículo muy interesante escrito por Mike Davis⁴ sobre Occupy Wall Street argumenta: “El tema importante no es aumentar los impuestos a los ricos ni implementar una mejor regulación a los bancos. Es la democracia económica: el derecho de la gente común a tomar macrodecisiones relacionadas con la inversión social, las tasas de interés, los flujos de capital, la creación de empleos y el calentamiento global. Si el debate no es sobre el poder económico resulta irrelevante”. Lo interesante es que él atraviesa dos muros, el de la tributación de los ricos y el de la regulación bancaria, para concluir con el problema real de la democracia económica, pero deja intactos los demás muros. No es que sus planteamientos (o los de los demás) sean

4. Mike Davis, “No more bubble gum”, *Los Angeles Review of Books*, 21 de octubre de 2011, disponible en <<http://tumblr.lareviewofbooks.org/post/11725867619/no-more-bubble-gum>> [consulta: 07/04/14].

erróneos, lo que pasa es que con el objetivo de darles fuerza efectiva debemos continuar rompiendo muro tras muro de esta aparente realidad. Lo que Davis omite es que la democracia económica no significa casi nada mientras la propiedad privada se mantenga intocable y, sobre todo, mientras la existencia del dinero se mantenga incontestable, porque cuando se produzca el cambio social no habrá más tasas de interés, ni flujos de capital, ni necesidad de crear empleos.

Esto es lo que hace tan apasionantes a los movimientos actuales: el derribar muro tras muro y el desenmascaramiento total o parcial del enemigo real, es decir, el dinero.

El dinero es la agresión

No estamos en contra del sistema, es el sistema que está en contra nuestra. Y el sistema que nos agrede lleva un nombre: su nombre es el dinero.

El sistema no es algo estable, es una agresión, un ataque cada vez más intenso. La dinámica de la agresión es la dinámica del dinero.

Esto está en la punta de la lengua de todos quienes protestan en el mundo, como por ejemplo, la consigna coreada durante la huelga general en Oakland (Estados Unidos) el 2 de noviembre de 2011. “¡Banqueros, gánsteres, tiemblen en sus vestiduras! ¡La calle los va a enjuiciar!”. El centro de la contestación son los bancos y banqueros, pero rara vez directamente el dinero es cuestionado. Tal vez, en general, el desafío para la reflexión teórica sea tratar de interpretar lo que está en la punta de la lengua de los movimientos, plantearlo y extraer sus consecuencias: no solo celebrar los movimientos, –aunque esto sea importante–, tampoco criticarlos para señalar sus errores, sino saber escucharlos y tratar de ir un paso más allá.

Es posible que la gente no diga que el enemigo es el dinero porque esto sea algo demasiado obvio o, tal vez, parezca demasiado ridículo o ambos conceptos a la vez.

Esto es bastante obvio. Si, por ejemplo, consideramos el referéndum griego, cuando Papandreu propuso a principios de noviembre de 2011 un referéndum con el objetivo de que el pueblo griego aprobara el acuerdo que su gobierno ya había firmado con la Unión Europea, los mercados financieros reaccionaron duramente. No fueron los banqueros quienes reaccionaron, simplemente fue el movimiento del dinero, los responsables del movimiento del dinero lo colocaron donde ellos pensaban que había mejores oportunidades para obtener ganancias. Los banqueros son relevantes solo si se comportan como banqueros, es decir, como siervos del movimiento de autoexpansión del dinero. La agresión real no es la de los banqueros, sino la del dinero.

Esto es tan obvio que si la gente no lo expresa es, simplemente, porque hasta parece ridículo hacerlo. ¿Cómo podemos culpar al dinero? El dinero es parte de la realidad, ¿no es así? Y, de cualquier modo, ¿no estamos luchando para obtener más dinero (para escuelas, hospitales, parques, para nosotros mismos), y no para abolirlo? Ciertamente, es probable que todos deseemos tener más dinero para nosotros, para quienes amamos o, simplemente, para lograr aquello que consideramos importante. El dinero es la forma en que la riqueza existe en esta sociedad, y como productores de esa riqueza, todos pretendemos participar en ella. En la sociedad actual, sin importar cuán austeramente queramos o no vivir, necesitamos del dinero para hacerlo y llevar a cabo nuestros proyectos. Por lo tanto, es cierto que deseamos tener más dinero para nosotros, para las universidades, escuelas y hospitales, para parques y jardines, para proyectos que apunten a un mundo mejor y demás. Pero esto no significa, necesariamente, que aspiremos a un mundo regido por el dinero, ni a un mundo en el que la riqueza que producimos tome la forma de dinero. Podemos

argumentar que es cierto que en la sociedad actual todos deseemos tener dinero porque es la llave que nos da acceso a todo tipo de cosas. Pero, al mismo tiempo, sabemos que esta forma de organización social es terriblemente injusta, obscena, destructiva. Probablemente, la mayoría de nosotros sería muy feliz si tuviéramos libre acceso a la riqueza social sin la necesidad de tener que recurrir al dinero.

Pero aun cuando dejemos de lado el hecho de que todos queremos tener dinero, parece carecer de sentido decir que el dinero sea el enemigo cuando es tan difícil imaginar una sociedad sin dinero: el dinero parece ser idéntico a la realidad. ¿Qué sentido tendría decir que el enemigo es la realidad? Sería como afirmar que la vida es dura, pero que igual tenemos que vivirla.

De nuevo, observen a España, Grecia, Italia, Irlanda y Portugal. Todo nos dice que la cuestión es muy sencilla: los griegos tienen que aceptar la realidad, han vivido por encima de sus medios, hasta ahora estuvieron de juerga y es el momento en que deben aceptar la situación, que es el precio que hay que pagar por sus excesos. ¿Es esta simplemente la realidad? ¿O es una agresión contra la humanidad que lleva el nombre del dinero?

El concepto de que el dinero es la realidad deviene central en el actual ataque a las condiciones de vida en todo el mundo. Discutiendo el impacto de la dimisión de quien fuera primer ministro italiano, Silvio Berlusconi, un comentarista de la cadena inglesa de medios BBC se preguntaba el 8 de noviembre de 2011 si el pueblo italiano tendría la *madurez* de aceptar las necesarias medidas de austeridad.

Parece que estamos en un dilema, pues es fácil ver que hay una fuerza por detrás de los bancos y de las corporaciones, una fuerza que es el motor de su insaciable avaricia, esa fuerza es la ganancia, la búsqueda de cada vez más dinero. Sin embargo, como el dinero está tan identificado con la realidad parece absurdo el reclamo por la abolición del dinero. Es por esto que el reclamo se queda en la punta de la

lengua de los movimientos actuales y, de hecho, ellos tienen un mérito enorme por haber puesto sobre la mesa de discusión este reclamo.

Parecemos atrapados. Tal vez todos esos sobrios comentaristas, políticos y banqueros gánsteres que desde sus mansiones miran hacia abajo a los ocupas del mundo tienen razón: tal vez, necesitamos madurar y aceptar la lógica del mundo, la realidad de un mundo regido por el dinero.

Es importante enfrentar esta problemática, pensar detenidamente en ella, porque si no lo hacemos existe el peligro de que nuestros valerosos gritos de oposición terminen en una desilusión. La apuesta de los movimientos como Occupy Wall Street y los demás es que subordinemos el mundo al control social, pero para lograrlo debemos pensar y actuar en contra y más allá del poder del dinero.

El dinero no es una inmutable realidad eterna, sino una forma históricamente específica de agresión

Es una forma históricamente específica de relacionarse con otras personas, una forma histórica de vínculo social, conexión social, cohesión social. No siempre existió y no hay una razón que nos lleve a pensar que deba existir por siempre. Lo que sabemos es que el solo hecho de que exista tiene más que terribles consecuencias. Es un modo de relacionarse que contiene una agresividad inherente, y una dinámica de destrucción. Sin la pretensión de presentar una teoría general del dinero, quiero señalar tres aspectos de esta agresividad.

El dinero es el vínculo social que agrede constantemente la actividad humana

Trabajo, más trabajo y aún más trabajo: rápido, más rápido y más rápido todavía. Este es el centro de la agresividad del dinero, este ataque es el meollo del dinero como forma de cohesión social.

El dinero es un vínculo social, una forma de cohesión social, un modo de conectar nuestras diferentes actividades productivas y sociales. El dinero aparenta ser inocente, solo un medio sensato para relacionar tu actividad con la mía. Parece ser un simple medio de intercambio. Soy carpintero y construyo una mesa que quiero vender para comprar un abrigo. En lugar de perder mi tiempo buscando un sastre que casualmente necesite una mesa, va a ser más fácil si se la vendo a alguien por una determinada cantidad de dinero y, recién entonces, podré ir al sastre para comprar mi abrigo.

Parece sencillo, pero el dinero es como el monstruo original de Frankenstein: se separa del proceso original de intercambio y luego se vuelve en contra de quienes generaron el proceso de intercambio y los ataca. Esto lo hace imponiendo sus propias leyes en el proceso de intercambio. Lo que determina la tasa a la que el carpintero puede intercambiar su mesa es el tiempo que se requiere para construirla: no el tiempo que el carpintero invirtió sino el tiempo socialmente necesario para su construcción. Y, como ese tiempo requerido para construirla cae constantemente, esto significa que el carpintero debe repetir el proceso de construcción de la mesa de un modo más rápido, cada vez más rápido. Si no lo hace le será imposible ofrecerla al precio que refleje su trabajo, o no la podrá vender. En otras palabras, ahora es el dinero quien dice cuán rápido debe trabajar y cómo. El dinero transforma el proceso de trabajo en sí, convierte una particular y concreta actividad en un trabajo abstracto y alienante, en un medio para hacer dinero. No significa que haya una total destrucción de la creatividad humana, pero el dinero se cierne sobre cada proceso productivo, determinando lo qué será producido y cómo.

Esto pasa a otra dimensión bajo el capitalismo, es decir, cuando el carpintero contrata a otras personas para la construcción de mesas. El impulso para producir todo más rápido ya no es solo para que el carpintero pueda sobrevivir, sino que es necesario para

obtener ganancias. El impulso para obtener dinero se transforma en el impulso para expandir el dinero, generar ganancias: el más rápido, cada vez más rápido se vuelve contra los trabajadores. Son ellos los que deben producir más rápido, cada vez más rápido y, si no lo hacen, simplemente son excluidos del proceso productivo, se transforman en desempleados. El trabajo abstracto o alienado es, por lo tanto, no solo trabajo sin sentido para nosotros, sino una agresión constante. Así como la producción del valor se reformula de modo constante conforme va cayendo el tiempo socialmente necesario para producir una mercancía, de la misma manera, el trabajo abstracto significa un impulso constante para producir más rápidamente.

El imperio del dinero está respaldado por un castigo. El dinero, por ser el medio universal de intercambio, se convierte en la puerta que controla el acceso a los productos de creación humana y a los beneficios de la naturaleza. Si no obedeces las reglas del dinero, si no quieres o no puedes trabajar de acuerdo a los requisitos establecidos por el dinero serás excluido de la riqueza humana, serás pobre hasta el punto extremo de la inanición y la muerte.

El problema, claro está, es que el tipo de trabajo impuesto por el dinero está destruyendo a los humanos y también al planeta. Es la causa de un creciente estrés, la exclusión de un gran porcentaje de la población mundial, la condena de un mayor porcentaje aún de la población a una vida sin significado y es la base del proceso de destrucción que está literalmente desgarrando el mundo⁵.

5. Véase en la página web del *Financial Times* del 26 de octubre de 2011, Alan Greenspan, "Europe's crisis is all about the north-south split", disponible en <<http://blogs.ft.com/the-a-list/2011/10/06/europe%E2%80%99s-crisis-is-all-about-the-north-south-split/#axzz2ysTFWtRf>> [consulta: 14/04/14].

La agresión del dinero: un movimiento de monetización de las relaciones sociales, de penetración progresiva en toda la vida social

El dinero existe desde hace mucho tiempo, desde el surgimiento de la producción de mercancías (la producción de objetos para el intercambio), de la que es inseparable, pero durante la mayor parte de este tiempo su impacto fue relativamente periférico en la vida de la gente. Es con la llegada del capitalismo que empieza la penetración progresiva del dinero en toda la vida. Una vez que la gente ha sido expulsada de sus tierras y forzada a vender su fuerza de trabajo a cambio de un sueldo para poder sobrevivir, su existencia se vuelve dependiente del dinero, es decir, de tener suficiente dinero para comprar los productos básicos necesarios para vivir. Es a partir de este mecanismo que el dinero se establece como el medio dominante de la cohesión social.

La implantación del dinero como el medio dominante de cohesión social, la siempre creciente penetración del dinero en la vida de la gente se logró mediante una conquista sangrienta y la violenta destrucción de las formas previamente establecidas de vínculos sociales. La lucha para imponer, ahondar y mantener la monetización de los vínculos sociales continúa. En la actualidad esta lucha permanente puede verse en la bárbara destrucción del campesinado de todo el mundo, en la creciente subordinación a la lógica del dinero de las universidades y la educación en todo el mundo, en el proceso de disciplinar a la niñez en que los productos deben pagarse con dinero, y el creciente número de aquellos que vigilan el dominio del dinero. La existencia del dinero como un medio de cohesión social está siempre en vías de ser cuestionado. Un gran aparato de vigilancia y opresión es necesario para imponer y mantener la monetización de las relaciones sociales, para mantener la apariencia indiscutida del dinero como realidad.

El dinero no es una cosa, es una relación social, pero al mismo tiempo es importante ver que esa relación social es una relación antagónica. El dinero es un proceso, una batalla para imponer el disciplinamiento no solo en el lugar de trabajo sino en toda la sociedad y en cada aspecto de la vida. Cada billete de banco que sostenemos encubre un campo de batalla en el que miles y miles de personas mueren cada día.

El dinero es una agresión que va más allá del control social

El dinero es una agresión que nadie controla. Los ricos, los capitalistas se benefician de la existencia del dinero, dedican sus vidas a la expansión del dinero, pero no lo controlan. Los gobiernos pueden influir en el movimiento del dinero, pero no lo controlan. Solo observen cómo en este momento los ojos de todos los gobiernos están puestos en los mercados monetarios. Observen cómo los mercados han arrasado con Papandreu en Grecia y Berlusconi en Italia; es un placer decirles adiós, pero esto también demuestra el poder de los mercados monetarios.

La autonomización del dinero de cualquier control social ya está dada en la forma más simple del dinero como un medio de intercambio.

Como ya mencioné antes, soy carpintero, hago una silla y quiero intercambiarla por un abrigo, pero en lugar de buscar a un sastre que casualmente necesite una silla, va a ser más fácil si puedo intercambiar mi silla por dinero y después ir a buscar un sastre que acepte dinero por el abrigo. La existencia del dinero como medio de intercambio ya abre la posibilidad de que después de vender mi silla y en lugar de comprar el abrigo también puedo decidir que prefiero el dinero y que lo voy a usar para comprar algo que pueda vender a un precio más alto y así expandirlo. El dinero y las mercancías cambian de lugar. Primero el dinero fue simplemente un medio para intercambiar mercancías, ahora las mercancías son simplemente un

medio para expandir el dinero. El dinero se ha escapado de sus humildes orígenes. Fue creado como un vínculo social, un nexo social o forma de cohesión social, pero el nexo social adquiere su propia autonomía, se convierte en un poder alienante que nos es ajeno y sobre el que nadie tiene el control. Reacciona sobre los procesos sociales para los que fue pensado que debía conectar. Mi producción de sillas ahora se asemeja a la producción de gallinas como mercancía, las produzco tan rápido como me resulta posible para que pueda generar más y más dinero. El dinero se adueña de mi forma de trabajar, transforma mi actividad cotidiana en trabajo abstracto o ajeno, bajo una presión constante para ir rápido, y aún más rápido. La única forma de vender bien mis sillas es producirlas más rápido que mis competidores, porque es la velocidad promedio de producción la que determina el precio de venta de las sillas. El dinero comienza a imponer sus propias leyes en todos, y no solo sobre los humanos sino en otras formas de vida. Y si me doy cuenta de que no puedo hacer el suficiente dinero fabricando sillas, me dedicaré a producir otra cosa más redituable, como drogas, armas o incluso dinero en sí mismo. Me olvidaré de las cosas y de la producción y utilizaré mi dinero solo para prestarlo a otros y, de este modo, hacer más dinero. ¡Maravillosa, la autoexpansión pura del dinero!

La autoexpansión del dinero –en otras palabras, la búsqueda de ganancias– se convierte en la fuerza impulsora fundamental de la sociedad una vez que el capitalismo se desarrolla, la fuerza de trabajo se convierte en una mercancía y el dinero llega a penetrar en todos los ámbitos de la sociedad.

«¡Acumulad, acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!»⁶ La acumulación es la acumulación de las ganancias. Esta es la autoexpansión del dinero, pero el dinero solo tiene significado si

6. Referencia que hace Marx en *El capital* a un pasaje de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith.

corresponde a algo que se produce. Una expansión de dinero que no responda a una expansión de valor significa simplemente la devaluación actual o futura del dinero. La autoexpansión del dinero se basa, necesariamente, en la expansión de la producción de valor, lo que significa en un contexto capitalista la expansión de la plusvalía, de un valor que es un plus a los requerimientos de la reproducción de la fuerza de trabajo y que es apropiado por el capital. Pero el punto básico permanece: opera una dinámica que no es controlada por nadie, la dinámica de autoexpansión del dinero, la dinámica de acumulación del capital. Los capitalistas buscan beneficiarse de esta dinámica, pero no la controlan.

¿Por qué, entonces, enfocarse en el poder del dinero más que en el poder del capital? Ciertamente, no se sugiere que el dinero pueda ser entendido como separado de la explotación capitalista; queda claro que la crisis financiera debe ser entendida como una crisis de las relaciones de producción, una crisis del capital. La razón, en primer lugar, está en que se trata de una cuestión que está en la punta de la lengua del movimiento en sí; en segundo lugar, en que es necesario renovar constantemente el lenguaje de la rebelión para crear nuevas vías en lugar de ir por los ya trillados caminos del discurso revolucionario, y en tercer lugar porque el enfocarse en el dinero nos enfrenta a un desafío más radical que es al mismo tiempo más accesible, está más a nuestro alcance. Se hace claro el hecho de que la única manera de abolir la explotación de clases es por medio de la abolición del dinero como forma de cohesión social; un desafío que sitúa claramente la pelota en nuestra cancha.

El dinero es el flujo del capital. El dinero es el flujo del rápido, más rápido, y todavía más rápido que es el centro de la producción capitalista, y el más, más aún y todavía más que está destrozando el mundo. Cuando el capital encuentra obstáculos en el proceso de producción se convierte en dinero y fluye más allá, más allá aún

y todavía más allá, en la búsqueda de otras formas de expansión, convirtiéndose, por ejemplo, en una industria minera que desarraiga campesinos y destruye extensiones enteras de campos y que, a menudo, vuelve la espalda a cualquier forma de producción en la búsqueda de formas de hacer dinero del dinero, reproduciendo desesperadamente el sueño de los alquimistas. Eso que en una fábrica existe como mando capitalista, el derecho de dirigir, de decir a los trabajadores qué hacer y cómo hacerlo, se convierte en un flujo de determinación social que define lo que se hace y cómo se hace, y subordina todo a su disciplina. En la fábrica, el imperativo capitalista de “¡Acumulad, acumulad! ¡He ahí a Moisés y los profetas!” se traduce directamente en un imperativo dirigido sobre los trabajadores: ¡inclínate, dóblégate, más abajo!, obedece a tu amo y señor. El dinero es el flujo de este imperativo en todo el mundo: ¡dóblégate, inclínate, más abajo! ¡Obedece a tu amo y señor y acata la lógica del dinero! A lo que nuestra rabia, la rabia de la plaza Tahrir, de la Puerta del Sol, de la plaza Sintagma y Wall Street responde con fuerza: ¡lo sentimos, pero no obedeceremos, no nos doblegaremos!

La agresión y la autonomización del dinero respecto de cualquier forma de control social avanzan un paso más allá con el desarrollo de la deuda. La deuda es la frágil separación de la expansión monetaria y la expansión del valor. Es siempre una apuesta a la producción futura de valor. Tú no tienes dinero para hacer lo que quieres, así que vas al banco y solicitas: “Préstame algo de dinero, les aseguro que tendré fondos para pagarles en un futuro cercano”. Y el banco, expedito para aprovechar una oportunidad de obtener beneficios con el fin de expandirse, acepta tu solicitud. Ambas partes están apostando a una expectativa, pero la realización de dicha expectativa depende finalmente, de la creación del valor que le otorgue sustancia, de la creación de una plusvalía, en otras palabras.

Claro que la deuda se puede multiplicar y alejarse cada vez más de cualquier forma de producción, pero siempre está basada en una fragilidad, en la posibilidad de que la plusvalía necesaria no sea producida y que los deudores sean incapaces de pagar, y que esa falta de pago lleve a la quiebra a los acreedores que deben dinero a otros acreedores, y a su vez, a su colapso, y así, en una cascada de deudores que terminan en lo que conocemos como una crisis financiera. Dicho colapso destruye expectativas y vidas en gran escala y, si todo va bien para el capital, restaura una relación estable entre la expansión monetaria (la expansión del capital ficticio) y la expansión de la producción del valor.

La expansión de la deuda, por lo tanto, siempre es riesgosa, peligrosa, y este peligro se expresa como una amenaza de violencia (porque la deuda siempre conlleva una amenaza de violencia, un *paga o verás*) así como una presión creciente en aquellos que directamente producen plusvalía, como los trabajadores de las fábricas, o que indirectamente crean las condiciones para su producción, como los trabajadores universitarios, por ejemplo. La agresión del dinero se convierte en una agresión de la deuda.

La crisis puede expresarse en muchas formas, pero es siempre la expresión de una producción de plusvalía que no se adecua para satisfacer los requerimientos del rápido y más rápido aún que impone el capital. Es decir, nosotros somos la crisis. Nosotros, los seres humanos estamos en el medio, somos un obstáculo en el camino del capital hacia la ganancia, el camino del dinero hacia su autoexpansión. Nuestra humanidad es lo que causa el problema; nuestro apego a las pequeñeces que no encajan con el trabajo abstracto, como el hacer lo que nos gusta, como pasar nuestro tiempo con los amigos, resistirnos cuando se nos quiere doblegar, como cuando persistimos en mantener un sentido de la justicia y la solidaridad, como el caminar por donde nosotros queremos sin prestar mayor atención a lo que nos pretenden

demarcar. Somos la crisis, por nuestro rechazo a someternos, por nuestra no subordinación.

La crisis es el choque, por un lado, entre el impulso del dinero, rápido y más rápido aún y del dobléguense, de rodillas y, por el otro lado, la fuerza de nuestra respuesta: lo sentimos, pero tenemos otras cosas que hacer. Sin embargo, normalmente, la crisis no se presenta así. Hay un mundo de imágenes refractantes o fetiches que producen una apariencia que es muy diferente. El dinero no se presenta como la agresión constante que efectivamente es, la organización de lo político en una multiplicidad de estados significa que intervienen rivalidades entre ellos, los bancos adoptan nuevas prácticas que atraen el disgusto popular y más. Pero el meollo de cualquier crisis es siempre el mismo: no se produce la suficiente plusvalía para proporcionar las ganancias necesarias que aseguren la reproducción del capital, y no se produce la suficiente plusvalía porque el dominio del capital, por más total que aparente ser, no es completo.

Quiero terminar con una frase del siempre irresistiblemente citable subcomandante Marcos, algo que él dijo después de la devaluación del peso mexicano a finales de 1994 y que debería adoptarse como la orgullosa proclamación de los grandes movimientos de rabia que hemos visto en 2011⁷:

Hemos puesto a temblar al Poder del Dinero. Se ha dado cuenta de que hay algo que no puede comprar ni vender, que la dignidad empieza a organizar su encuentro. Teme el Poder del Dinero porque ese encuentro de dignidades significa su final, su rápido paso a ser parte de una pesadilla por concluir, el término de una etapa histórica regida por la soberbia y la estupidez.

7. Comunicado del EZLN, 29 de septiembre de 1995, disponible en <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_09_29.htm> [consulta: 09/04/14].

¡Rompamos el dominio del dinero! ¡Comunicémonos!

El principio está cerca

(Un cartel en la huelga general de Oakland,
Estados Unidos, 2 de noviembre de 2011)

No estamos indignados, estamos decididos

(Consigna en las movilizaciones griegas,
Atenas, junio de 2011)

Romper el poder del dinero. Rechazar el poder del dinero porque el dinero está en el centro de la guerra mundial contra la humanidad. Romper el poder del dinero porque el dinero es la conexión social que nos une y que se ha vuelto cada vez más autónoma de nosotros y cada vez más agresiva en contra de nosotros, y ahora amenaza con destruirnos a todos. Romper el poder del dinero, porque de otra forma cualquier victoria que logremos será atrapada en los tentáculos insaciables del monstruo y se volverá en nuestra contra.

Romper el poder del dinero, sí, pero ¿cómo podemos siquiera empezar a plantear esto como objetivo? Una reivindicación abstracta que no está fundada en la lucha tiene poco sentido. Solo si ya se encuentra en la punta de la lengua de la actual lucha es que gana potencial fuerza material. Pero incluso si decimos que ya está allí, que está presente y sutilmente velada por detrás de todas las movilizaciones en contra de los bancos y banqueros gánsteres, incluso entonces la pregunta sigue siendo: ¿cómo podemos abolir el poder del dinero? Tal vez tengamos que acercarnos al punto nodal de forma gradual, con pequeños pasos, uno después del otro.

El punto de partida es un no a la agresión del dinero

El primer paso, y posiblemente el más importante, es decir *no*: no aceptamos, no. Esto es lo que quienes protestan en todo el mun-

do han estado demostrando. Es lo que los estudiantes ingleses dijeron el 9 de noviembre de 2011, lo que seguimos expresando ahora, lo que los estudiantes en Chile y ahora en Colombia han dicho por meses, lo que los griegos han formulado una y otra vez contra las medidas gubernamentales de austeridad, lo que los ocupas desde Puerta del Sol hasta Wall Street y todo el resto han estado diciendo: no aceptamos su lógica, no aceptamos su mundo. No.

El poder del *no* absoluto no debe ser subestimado. Cuando las autoridades universitarias quisieron aumentar las cuotas de estudio en la Universidad Nacional (UNAM) de la ciudad de México los estudiantes se declararon en huelga. La gran huelga cerró totalmente la universidad —una de las más grandes del mundo— durante casi un año y el gobierno envió a la policía y arrestó a cientos de estudiantes, pero al final los estudiantes ganaron: el aumento en las cuotas fue derogado y no ha sido vuelto a mencionar más.

Esto es el repudio al dominio del dinero: no, aquí no aceptamos su lógica de muerte.

La fuerza del no pone al mundo de cabeza

Un simple *no* es mucho más que un simple no. Es la recuperación de nuestra subjetividad, el rechazo a una historia que nos quiere arrollar y aplastar, el repudio de la historia como un proceso sin sujeto. El *no* es un ¡aquí estamos! Reivindicamos nuestro espacio, nuestro tiempo, nuestra historia, reclamamos el mundo que algunos nos están robando. Les decimos a los políticos: “¿Cómo te atreves? Estás equivocado, piensas que eres nuestro amo, pero no es así; tú eres nuestro servidor y debes obedecer”. Esto es lo que los zapatistas nos enseñan, el mandar obedeciendo. Esto es el *pachakuti* boliviano, la afirmación e insistencia en una perspectiva diferente, un modelo diferente de las relaciones sociales.

Ustedes, los políticos, deben obedecernos y, si no lo hicieren, los haremos responsables.

Este poner al mundo de cabeza se expresa con belleza en la carta de los manifestantes de la plaza Tahrir a los ocupas de Wall Street del 24 de octubre de 2011⁸:

No estamos protestando. ¿Contra quién podríamos protestar? ¿Qué les podemos pedir que nos puedan conceder? Estamos ocupando. Estamos reclamando esos espacios públicos que han sido privatizados, mercantilizados y encerrados en manos de una burocracia sin rostro, con carteras de bienes raíces y protección policial. Afíancense en esos espacios, nútranlos y que se amplíen los horizontes de sus ocupaciones. Después de todo, ¿quién construyó esos parques, esas plazas, esos edificios? ¿El trabajo de quiénes los hicieron reales y habitables? ¿Por qué debe parecer natural que nos sean vedados, resguardados y regulados? El reclamar esos espacios y controlarlos justa y colectivamente es prueba suficiente de nuestra legitimidad.

Este reclamo en las calles, parques y otros lugares y tiempos es ya un movimiento en contra del dinero. Es el rechazo a un vínculo social ajeno a nosotros, es la transformación del tiempo y el espacio por medio de la creación de otras relaciones sociales. Es importante hacer esto explícito, pues el dinero siempre está al acecho, en movimiento para reabsorber, cerrar las grietas abiertas por las protestas.

8. Véase *The Guardian*, Londres, "To the Occupy movement – the occupiers of Tahrir Square are with you", 25 de octubre de 2011. Disponible en <www.theguardian.com/commentisfree/2011/oct/25/occupy-movement-tahrir-square-cairo> [consulta: 14/04/14].

Hacer retroceder el poder del dinero

Es posible que parezca muy difícil, muy extrema la reivindicación de romper el poder del dinero. Es más fácil pensar en limitar el poder del dinero, en restringir su área de soberanía.

La historia del siglo xx puede ser vista como la historia de la lucha por ponerle límites al dominio del dinero o, al menos, de mantenerlo por fuera de ciertas áreas de la vida humana.

El siglo pasado comenzó con una gran oleada de repudio hacia los efectos destructivos del dinero, el punto álgido probablemente fue la Revolución rusa de 1917 y se mantuvo, por lo menos, hasta 1925. El temor que esta ola revolucionaria causó a los sirvientes del dinero se vinculó con otras luchas más limitadas para imponer la aceptación en algunos países de la existencia de ciertas áreas en las que el dinero y la búsqueda de ganancias no deberían ser las fuerzas básicas. Este gran impulso –tanto revolucionario como reformista– para limitar el poder del dinero, para excluirlo de ciertas áreas, tuvo enormes consecuencias y, aunque podemos criticar los resultados de muchas maneras, no sería justo no reconocer el gran logro de eliminar el control directo de la actividad del dinero o capital en importantes áreas de la vida diaria en muchas partes del mundo. El hecho de que la educación, salud, vivienda, pensiones y en algunos países el empleo estuvieran por fuera de la determinación directa del criterio de la rentabilidad tuvo, en general, un gran y benéfico efecto en la vida de la gente. Ser atendidos por un médico o en un hospital sin tener la preocupación de si se puede o no pagar este servicio transforma la vida de las personas.

No obstante, el reino del dinero no se destruyó: el capital fue forzado a retirarse y reagruparse, pero no perdió su dominio. Hubo tres obstáculos principales para el éxito del movimiento contra el dominio del dinero: el Estado, el dinero y el trabajo.

Tanto en el Estado de bienestar como en el pretendido Estado revolucionario el Estado fue concebido como el polo opuesto al imperio del dinero, como una forma alternativa de cohesión social. Sin embargo, de hecho, el Estado como forma de organización social complementa el reinado del dinero, es decir, es una forma particular de la relación del capital. En los países del Estado de bienestar el rol primordial del Estado seguía siendo el intento de promover óptimas condiciones para la acumulación del capital, y esto siempre limitó y determinó la salud pública, la educación y otros sistemas de protección social aparentemente abstraídos del funcionamiento del mercado. En los regímenes que se establecieron como resultado de las revoluciones china y rusa, el intento de sustituir al dinero por el Estado como principio fundamental de cohesión social fracasó; fue inevitablemente opresivo e ineficaz, no por el intento de reducir el rol del dinero, sino más bien porque excluyeron al pueblo del control social. De esta manera, el Estado destruyó de forma efectiva la única base en que un modo alternativo de cohesión social pudo haberse construido. El resultado, en ambos casos, fue una creciente burocratización en las áreas aparentemente liberadas del yugo del dinero.

Hacer retroceder el poder del dinero es un objetivo que no tiene que pasar por el Estado. Un ejemplo que se podría considerar es el de la llamada Guerra del Agua en Cochabamba (Bolivia) cuando, entre enero y abril de 2000 la gente se unió para revertir la privatización del agua y después de una confrontación con el ejército que fue enviado para defender los intereses de la corporación multinacional francesa que había obtenido esa concesión, forzaron a la empresa a retirarse, y el sistema de administración del agua quedó en manos de la administración popular.

La segunda limitación fue el propio dinero. Aunque la ganancia fue expulsada de ciertas áreas de la actividad como el determinante principal, el predominio del dinero como forma dominante de

cohesión social no fue cuestionado. En el caso de los países donde se logró un retroceso limitado del poder del dinero bajo la bandera del Estado de bienestar, el dominio del dinero nunca fue cuestionado. En el caso de la Revolución rusa, tras su período inicial el papel central del dinero fue restablecido bajo la Nueva Política Económica y fue defendido teóricamente en debates sobre el rol del valor dentro del socialismo; de ahí la importancia de la elaboración de aquellos que como Isaak Rubin, argumentaron que el valor es específicamente una forma capitalista de las relaciones sociales, y también de Evgeny Pashukanis quien, en la misma situación y con similares secuelas para él, argumentó que el Estado es una forma específicamente capitalista.

Aunada con el Estado y el dinero como formas de relaciones sociales capitalistas está la tercera y más importante de todas las limitaciones: el trabajo. El dinero como vínculo social moldea lo que ata, transforma la actividad humana en trabajo, en una actividad ajena, alienante, determinada no por nosotros, individual o colectivamente, sino por el impulso incesante y sin sentido del dinero para expandirse. Este trabajo abstracto o ajeno es el sustrato del dinero, es decir, es esta la conformación de la actividad humana en el trabajo que constantemente produce y reproduce el dinero como la conexión social dominante. Una ruptura del poder del dinero debe basarse en un tipo de actividad humana diferente. Ni el Estado de bienestar ni las revoluciones china y rusa cuestionaron la naturaleza del trabajo. Por el contrario, el trabajo –como trabajo abstracto– fue entendido como la base tanto del Estado de bienestar como de la revolución socialista. Así se entiende la adhesión de Lenin al taylorismo, la proclamación del estajanovismo como modelo de los trabajadores socialistas. El trabajo, previamente impuesto por medio del funcionamiento del dinero, ahora se imponía por medio del Estado, actuando bajo la presión del movimiento internacional del dinero. El resultado fue el mismo: la eliminación de una actividad social autodeterminante, es

decir, la única posibilidad de construir alternativas al dinero como vínculo social.

Ahora nos es fácil criticar tanto a las revoluciones socialistas como al Estado de bienestar, así como entender cómo sus limitaciones los debilitaron y los dejaron indefensos ante la embestida del dinero, pero es importante reconocer que el detener y limitar el poder del dinero fue un objetivo que asumieron y compartieron como algo obvio. A pesar de todas las críticas que tenemos sobre la socialdemocracia y el comunismo de partido, debemos recoger sus banderas caídas, hacerlas nuestras y proclamar que nosotros también estamos luchando para detener el poder del dinero.

Hacer retroceder el poder del dinero: esto es probablemente algo en lo que todos estamos de acuerdo. Expulsarlo de las áreas donde sus efectos destructivos son más obvios, tal como en las de salud y educación, vivienda, agua y electricidad, y seguir poniendo límites, empujando, obligándolo a retroceder. El dinero es más nocivo que el tabaco, causa más muertes cada año, más dolor y sufrimiento. Tal vez, deberíamos proclamar la eliminación del dinero como nuestro objetivo, y ver cómo ir eliminándolo en un área tras otra. Sin embargo, existe una gran diferencia con el tabaco. La eliminación progresiva de fumar tabaco ha sido promovida desde el ámbito estatal: esto no es un problema puesto que es compatible con la función del Estado en la promoción de la acumulación de capital. Sin embargo, en el caso del dinero es diferente, puesto que intentar llevarlo a cabo por medio del Estado sería reproducir las limitaciones que caracterizaron al Estado de bienestar y a las llamadas revoluciones socialistas.

¡Romparamos el poder del dinero! ¡Comunicémonos!

Hacer retroceder el poder del dinero no es suficiente. Esto no significa que no se puedan lograr victorias significativas dentro del

modelo capitalista. Han existido en el pasado y bien podrían existir en el futuro.

La posibilidad más concebible en la situación actual sería alguna forma de solución keynesiana, algún medio de flexibilización cuantitativa del dinero por la que los estados podrían fomentar la expansión de la deuda y actuar como prestamistas de última instancia. Esto tendría que ser la base de cualquier intento de limitar el dominio del dinero por medio del Estado. Varios comentaristas han sugerido que esta sería la única forma de preservar al euro en la presente crisis, pero el problema es que el euro fue proyectado específicamente para excluir este tipo de solución flexible y hoy por hoy no hay institución alguna que pueda tomar el papel de prestamista de último recurso. En todo caso, cualquier solución keynesiana por medio de la expansión de la deuda siempre significa posponer la crisis que, aunque pueda proteger los niveles de vida hasta cierto punto, lo hace al costo de ahondar la sujeción de nuestras vidas al trabajo y al dinero, reforzando la posición del dinero a mediano plazo y creando una mayor probabilidad de un colapso aún peor en el futuro.

Necesitamos desesperada y urgentemente romper la dinámica del dinero, que es tan destructiva. Pero es muy difícil pensar cómo se puede hacer sin desarrollar formas alternativas de cohesión social, de medios diferentes de convivencia.

Los socialistas del siglo pasado tenían una clara concepción de la forma de cohesión social que suplantara al dinero: el Estado y, crucialmente, la planificación estatal. Esto no funcionó porque fue un intento de reemplazar un vínculo social ajeno por otro vínculo social ajeno. El resultado fue opresivo, ineficiente y destructivo.

El problema perdura. Si queremos deshacernos de la actual forma de cohesión social debemos desarrollar una forma alternativa o, mejor aún, varias, porque no podemos sobrevivir sin alguna

forma de vínculo social. Esto sería, posiblemente, desesperanzador si no lo estuviéramos ya haciendo.

Podemos pensar en estos procesos de crear diferentes cohesiones sociales como el movimiento de comunización. La agresión del dinero es un proceso constante de destrucción de las comunidades existentes, de las estructuras de apoyo y producción comunitarias, sean estas basadas en comunidades tradicionales, familiares o de amistad. El dinero, como el proceso de monetización de las relaciones sociales, es lo que rompe los vínculos existentes y los reemplaza por una conexión monetaria. Comunizar es el movimiento opuesto, no hacia atrás, sino hacia la creación de nuevas relaciones de colaboración y apoyo. Esto va más allá del hacer retroceder el poder del dinero, es la ruptura intersticial del poder del dinero.

Se me ocurren tres formas de reflexionar sobre esto. Primero, existen movimientos que empiezan como movimientos de defensa de la comunidad. Ya mencioné que el levantamiento zapatista fue, en parte, una reacción a la amenaza a sus comunidades planteada por las reformas a la Constitución mexicana y la destrucción de la tenencia colectiva de la tierra. Pero el levantamiento no ha sido solo defensivo. Ha sido una afirmación y una reorganización de las comunidades, el desarrollo de nuevas formas de autogobierno y un repudio total al Estado. La defensa de la comunidad se ha convertido en una reapropiación real del poder comunal. Pero los zapatistas no están solos: los movimientos indígenas en toda América Latina han tenido un rol muy importante en los últimos años. Como en Bolivia la gran marcha indígena de 2011 que forzó al gobierno de Evo Morales a revertir su plan de construir una carretera que atravesaba territorios de las comunidades originarias. Esta movilización también fue en defensa de un modo de vida en donde el dinero no desempeña un papel importante y la solidaridad comunitaria es muy fuerte. En el ámbito europeo se puede tomar como ejemplo la pequeña comunidad rural de Rosspport, al oeste de

Irlanda, una lucha iniciada a mediados de la década de 2000 contra el megaproyecto de gasoducto de la multinacional Shell y en defensa de un modo de vida comunitario. Todas estas son defensas, pero defensas que desbordan, defensas donde el desafío al poder del dinero abre una grieta hacia otro mundo.

En segundo lugar podemos pensar en movimientos que conscientemente toman iniciativas de forma diversa, que deliberadamente buscan crear relaciones sociales diferentes como forma de vivir, con el fin de crear una forma de vida basada en la cooperación y solidaridad mutua. Piensen en los muchos movimientos similares al de Occupy Wall Street en el mundo, la multitud de comunidades ecológicas en el planeta, en el movimiento de pueblos desplazados con proyectos como el de Transition Heathrow, una lucha iniciada en 2007 contra la expansión de ese aeropuerto británico, piensen en las movilizaciones generadas alrededor del centro social autónomo Common Place de Leeds (Reino Unido) y otros. Todos pueden ser vistos como grietas, como caminares en un sentido contrario. No existe un modelo a seguir y todos son contradictorios. Cualquier intento por romper el poder del dinero y recorrer otro camino va a ser parte de una negociación constante del tipo de contacto que tenemos con el mundo que estamos tratando de romper. No tiene sentido pensar en términos de pureza: no existen las soluciones puras. Esto no quiere decir que no debemos criticar las diferentes opciones, sino que no podemos hacerlo con la pretensión de que nosotros somos quienes tenemos la línea correcta.

En tercer lugar, y de una importancia especial en la situación actual, la gente muchas veces se ve empujada a integrarse en comunidades de apoyo mutuo. Si pensamos en los miles de millones de personas que viven con menos de 1 dólar diario, no es solo que vivan en la pobreza, sino que sus vidas no están monetizadas en la misma medida en que lo están las nuestras, viven sostenidos por fuertes vínculos de ayuda mutua. Recuerdo haber escuchado a una

activista keniana, Wangui M'bata, relatar cómo fue terrible para ella el ver la forma en cómo se trataba en Europa a los ancianos, simplemente porque en este continente esos vínculos de ayuda se han roto en un grado extremo. Esto es importante porque lo que vemos ahora con la crisis del capitalismo es la crisis del dinero como vínculo social, como medio de cohesión social que permite a la gente sobrevivir. La gente está siendo forzada por necesidad y, a veces por elección, a crear medios alternativos de apoyo. Un ejemplo dramático de lo que puede producir esto es lo sucedido en algunas ciudades de la Argentina que respondieron a la crisis iniciada en 2001 no solo con manifestaciones masivas que derrocaron un presidente tras otro, sino con sus asambleas vecinales, sus fábricas recuperadas, sus redes de trueque en las que participaron millones de personas, sus movimientos de desempleados con sus panaderías y cocinas y sus talleres y huertas comunitarias, donde algunos de estos movimientos de desocupados declaraban que no luchaban para volver a ser asalariados, que no querían volver a ser explotados nuevamente, sino que querían dedicar sus vidas a actividades cargadas de sentido. En menor grado, existen procesos similares en la Grecia de 2011: las movilizaciones con ocupación de las plazas públicas, asambleas vecinales, redes de trueque, la creación de huertas y jardines comunitarios en las ciudades, personas que regresan al campo para cultivarlo, la organización del no pago de los impuestos que se incluyen en las facturas de la electricidad, reconexión organizada de los hogares donde fue cortado el servicio eléctrico con la consigna de “¡Ninguna casa sin electricidad!” Lo importante es considerar que estas no son simples acciones temporales impuestas a la gente por necesidad, sino pensarlas como intentos, en vista del fracaso del nexo monetario, por crear otras formas de relaciones sociales que apuntan a una sociedad diferente, una forma de vida diversa.

La crisis es una agresión a nuestra forma de vida y también es una trampa. El capital nos invita, efectivamente, a decir cuánto lo echamos de menos, cuánto lo amamos: regresa capital, regresa dinero, danos trabajo y que el dinero fluya en nuestra vida. Esta es la política tradicional de la izquierda: ¡luchen por el derecho al trabajo! El desafío es dar vuelta a la crisis, ponerla cabeza abajo, romper con la sumisión y poder articular otro discurso: “No, capital, nosotros somos tu crisis. Nuestro rechazo a convertirnos en robots es la roca con que se topa tu constante agresión. Ahora es el momento para que te vayas porque tenemos otras cosas que hacer con nuestras vidas, queremos crear un mundo que tenga sentido.”

¿Podemos hacerlo? Tal vez sí.

La primera frase de *El capital* comienza con la riqueza, no con la mercancía

La riqueza de las sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista aparece como una “gigantesca acumulación de mercancías”¹, y la mercancía como la forma elemental de esa riqueza. Por eso nuestro estudio empieza con el análisis de la mercancía.
Marx (1976: 43)

Introducción

De los muchos comentarios sobre *El capital* son sólo unos pocos los que incidentalmente mencionan su primer enunciado. Se afirma, en general, que el punto de partida del planteamiento de Marx es la mercancía. Por lo tanto, esta primera frase es considerada solo como inicial –como cuando el telón se abre– más que como algo significativo en sí mismo: simplemente, nos serviría como introducción al tema importante, en este caso, al análisis de la mercancía. Sin embargo, si nos detenemos en esta primera frase vemos que Marx no comienza con

1. Véase también la primera frase de la *Contribución a la crítica de la economía política*, publicada en 1859, ocho años antes de la primera edición de *El capital*: “A primera vista, la riqueza burguesa aparece como una inmensa acumulación de mercancías, y la mercancía tomada aisladamente, como el modo de ser elemental de dicha riqueza” (Marx, 1989: 12).

la mercancía, sino que incluso antes de mencionarla abre un arcoíris completo de cuestiones de fundamental importancia política y teórica.

A continuación, examinaré el sujeto, el objeto y el predicado de la primera frase con el fin de explorar este conjunto de cuestiones. No pretendo *descubrir al verdadero* Marx, sino más bien analizar el texto y preguntar qué es lo que se puede extraer de allí para fortalecer la lucha presente en contra del capitalismo.

El sujeto

El sujeto del primer enunciado no es la mercancía, sino la riqueza. Escribe Marx (1976: 43) que “la riqueza de las sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista aparece como una ‘gigantesca acumulación de mercancías’”. Vamos a centrarnos, en primer lugar, sobre el sujeto, es decir, la riqueza.

Es fácil pasar por alto el significado de la primera frase precisamente por lo que allí se afirma: el hecho mismo de que la riqueza se nos presente como una acumulación de mercancías es lo que hace que nosotros, que vivimos en una sociedad capitalista, tomemos esa apariencia como algo real. Estamos acostumbrados a considerar la riqueza de esa forma, cuando pensamos en ella estamos evaluando usualmente su aspecto material, las cosas que alguien posee, lo más probable que sea el dinero, el equivalente general de las mercancías. Cuando nos referimos a alguien como rico, por lo general, queremos decir que esa persona posee mucho dinero y que, por lo tanto, puede disponer de una cantidad inmensa de mercancías. En otras palabras, la forma en que aparece la riqueza nos lleva a establecer una identidad entre ella y una inmensa acumulación de mercancías, es decir, a tratar estos conceptos como idénticos. Y si esto fuera así, sería por supuesto correcto tratar a la primera frase como un simple inicio, como la

apertura del telón, como aquello que solo tiene significancia al conducirnos hacia el tema central, la mercancía.

Sin embargo, la riqueza no tiene que ser pensada de esta manera. La primera frase, al referirse a la “riqueza de las sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista” nos invita a preguntar cómo aparecería la riqueza en una sociedad en la que no imperara el modo de producción capitalista. En los *Grundrisse*, escritos no mucho tiempo antes que *El capital*, Marx da una respuesta directa a nuestra pregunta:

Pero, *in fact*, si se despoja a la riqueza de su limitada forma burguesa, ¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal? ¿[Qué, sino] el desarrollo pleno del dominio humano sobre las fuerzas naturales, tanto sobre las de la así llamada naturaleza como sobre su propia naturaleza? ¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales, no medidas con un patrón *preestablecido*? ¿[Qué, sino una elaboración como resultado de] la cual el hombre no se reproduce en su carácter determinado sino que produce su plenitud total? ¿[Como resultado de] la cual no busca permanecer como algo devenido sino que está en el movimiento absoluto del devenir? En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella corresponde– esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo (Marx, 2001, vol. 1: 447-448).

Una vez leído este párrafo de los *Grundrisse*², la primera frase de *El capital* adquiere colores mucho más intensos. La riqueza es “la

2. Entiendo que los *Grundrisse* –como borradores de Marx– ayudan a aclarar la interpretación de *El capital*. Su publicación ha sido muy

universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc., de los individuos, creada en el intercambio universal³. La riqueza es colectiva, es social, es el producto de la interacción humana, es aquello que, a menudo, viene referido como *lo común*⁴; ella está en movimiento, es “la elaboración absoluta de [las] disposiciones creadoras [de la humanidad], [es] el movimiento absoluto del devenir”; y es diversa: “[es el] desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales”. Cuando hablamos de riqueza, pensamos en la riqueza de una calle colmada de tradiciones y en las diversas formas de vida, la riqueza del cambio de las estaciones en el campo, la riqueza de una voz templada en la canción, o del canto de un pájaro. La riqueza potencialmente ilimitada de las riquezas: eso es lo que aparece en nuestra sociedad como una inmensa acumulación de mercancías⁵. Esta primera frase no es un prelude ino-

importante al poner en cuestión la lectura tradicional de esta obra, pero no veo, de hecho, un supuesto contraste entre los primeros más revolucionarios y el último menos revolucionario.

3. Está claro que Marx aquí no está pensando en el intercambio de mercancías. Richard Gunn, en un comentario muy útil sobre uno de mis borradores previos a esta redacción, señala que el original alemán le da más centralidad al *intercambio universal*, y sugiere que este debe ser entendido como reconocimiento mutuo y, por lo tanto, la riqueza es reconocimiento mutuo.
4. Es, ciertamente, la riqueza común. Esto concuerda con la traducción literal de *Commonwealth*, el título del último libro de la trilogía de Hardt y Negri (2011), pero el desarrollo de esta idea lleva a sus autores en una dirección diferente a la que aquí se expone: no se centran en la oposición remarcada en la primera frase de *El capital*, entre la riqueza común y la forma de la mercancía.
5. En un sentido similar, véase Vaneigem (2013: 12): “El mejor remedio contra la ausencia de vida, que es el mal de sobrevivir, consiste en descubrir la propia riqueza, la del goce, la creación, el amor, el sediento deseo de liberarse de la opresión mercantil”.

cuo, Marx está abriendo un mundo de tensión que provoca nuestra indignación, nuestro sentido de dignidad dañada.

Esta tensión se manifiesta no solo en la relación entre sujeto y predicado (riqueza y mercancías), sino en el interior del sujeto de la primera frase: “La riqueza de las sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista”. Comenzamos desde donde estamos: la sociedad capitalista, una sociedad en la que domina (o reina) el modo de producción capitalista⁶. Esta es la sociedad en la que vivimos, esta es la sociedad con la que tenemos que lidiar. El sujeto del enunciado es un sujeto históricamente específico, pero es un sujeto que empuja más allá de su especificidad histórica. La misma calificación del sujeto (“las sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista”) conlleva una limitación que sugiere su propia superación: la limitación de la riqueza postula una riqueza que no está tan limitada. Al limitar el sujeto de esta forma, ya estamos sugiriendo que hay algo más allá de los límites, una riqueza que –al menos en potencia– no es la riqueza de las sociedades en las que predomina el modo de producción capitalista. La riqueza no cabe, no encaja: no está contenida dentro de las limitaciones de “las sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista”, sino que las desborda.

¿Cómo comprender este desborde, este sobrepasar los límites impuestos a la riqueza? Al hacer de la riqueza el sujeto y no el objeto de la frase, Marx está sugiriendo que la riqueza misma es el origen del movimiento más allá de sus propios límites. Anuncia que la historia que está por contar es la historia de la riqueza humana

6. En alguna traducción al español se puede leer prevalecer en lugar de dominar. El verbo prevalecer abre la posibilidad de una coexistencia pacífica con otras formas de producción, mientras que el término dominar o reinar sugiere que cualquier otra forma de producción puede existir solo en antagonismo con el modo capitalista. La última versión parece ser más exacta.

(la humanidad en el movimiento absoluto de su devenir) moviéndose en contra y más allá de los límites que la mantienen cautiva. En estas primeras palabras Marx deja en claro que *El capital* no es una teoría acerca de la dominación, sino una teoría que empuja en contra de la dominación, y, de hecho, en contra de todos los límites.

La riqueza, que es el sujeto de la primera frase, no es una categoría ahistórica o transhistórica, sino una categoría que empuja más allá de su propia especificación histórica: no está fuera del predicado, no es externa a la acumulación de mercancías, sino que se posiciona *dentro, en contra y más allá* de éstas. No se trata solo de una alteridad que se anuncia en las primeras palabras⁷, sino de un antagonismo que empuja más allá de sí mismo. La riqueza que nos es presentada en estas primeras palabras no es aquella de un humanismo ahistórico sino una riqueza que se yergue en una rebelión históricamente específica en contra de sus propias limitaciones.

La riqueza, aquella que se refiere a la creatividad humana se encuentra, entonces, como sujeto, como un sujeto inquieto e insatisfecho. Como un sujeto orgulloso, aquel de las palabras iniciales del primer capítulo. La riqueza desafía, la riqueza ruge. Ciertamente con indignación, tal vez con fuerza. Esto invierte gran parte del pensamiento de izquierdas que considera la pobreza y no la riqueza como el punto de partida. Esta primera frase de *El capital* nos hace pensar de otra forma: no es que luchamos porque seamos pobres, sino que lo hacemos porque somos ricos. No luchamos en contra del capitalismo a causa de nuestra pobreza, sino porque “la

7. Massimo De Angelis (2007) habla de la importancia de otros valores en contraste con el valor de las mercancías, pero atribuye a estos valores una externalidad con relación al valor capitalista. A mi entender, se trata más bien de una relación que es, de modo inherente, antagonica. La mercancía no existe simplemente junto a otras formas de riqueza, sino que es una agresión constante, un intento para absorber todas las otras formas de riqueza.

elaboración absoluta de [las] disposiciones creadoras [de la humanidad]” se ha frustrado, porque “el movimiento absoluto del devenir” es reprimido. Es nuestra riqueza la que yergue su cabeza, y sus rugidos anuncian la ruptura de las cadenas.

El predicado

La riqueza aparece en las sociedades capitalistas como una “gigantesca acumulación de mercancías”. Marx nos dice al comienzo del segundo párrafo que: “La mercancía es por de pronto un objeto exterior, una cosa que, por sus propiedades, satisface necesidades humanas de alguna clase” (1976: 43). La mercancía es un objeto exterior a nosotros, algo que se produce para ser vendido.

Marx nos está llevando hacia los estrechos confines de un calabozo. En esta primera frase hay una dramática transición desde un mundo de riqueza –la humanidad “en el movimiento absoluto del devenir”– a un mundo compuesto por una gigantesca acumulación de objetos exteriores a nosotros. Marx nos está conduciendo de la mano y nos introduce en el mundo horroroso de la economía política. Dramáticamente, nos recuerda el subtítulo de su libro: “Crítica de la economía política”. La tensión entre el sujeto y el predicado de esta primera frase es la base de la crítica. Una vez que hemos recorrido este horrendo pasaje de la riqueza a las mercancías, entonces puede Marx formular el segundo enunciado: “Por eso nuestro estudio empieza con el análisis de la mercancía” (1976: 43). Sin embargo, esto no hace que la mercancía sea el punto de partida del análisis de Marx. La riqueza –esa riqueza que se posiciona dentro, en contra y más allá del mundo de las mercancías– es el punto de partida. Solo después de haber descendido al mundo estrecho y oscuro de la economía política, la mercancía deviene punto de partida. Si olvidamos el mundo exterior, el mundo de la riqueza, entonces, vamos a olvidarnos de

nosotros mismos, de nuestra crítica, de nuestra oposición, vale decir, el punto de partida real.

El pasaje recorrido en la primera frase es un estrechamiento o reducción de la riqueza del mundo al mundo de la economía política, de las mercancías. A menudo, se acusa a Marx de ser culpable de esta reducción, de tener una visión puramente económica del mundo, de dejar de lado la riqueza de la vida y la multiplicidad de las formas de opresión. Se desprende de la primera frase que nada de esto podría estar más lejos de la verdad. Su crítica de la economía política no es una simple crítica de las diferentes teorías de los economistas, es una crítica de lo económico como tal, una crítica del mundo que reduce la riqueza humana a lo económico. Precisamente, esta es la cuestión planteada al final del fragmento ya citado de los *Grundrisse*: “En la economía burguesa –y en la época de la producción que a ella corresponde– esta elaboración plena de lo interno, aparece como vaciamiento pleno, esta objetivación universal, como enajenación total, y la destrucción de todos los objetivos unilaterales determinados, como sacrificio del objetivo propio frente a un objetivo completamente externo” (Marx, 2001, vol. 1: 448). No es Marx, sino la reducción del mundo a lo meramente económico lo que deja por fuera todo aquello que no encaje en la lógica de la mercancía.

El movimiento que va desde la riqueza a las mercancías es un movimiento hacia un mundo sujeto a leyes, un mundo de una fuerte cohesión social, un mundo que puede ser entendido como una totalidad, un mundo de síntesis. No existe razón inherente alguna por la que la producción de riqueza deba ajustarse a ningún sistema de leyes. El desarrollo de nuestras potencialidades creativas puede avanzar en muchas direcciones diferentes, por distintos motivos, con ritmos diversos. Esto no es así con las mercancías: son producidas para el intercambio y la necesidad de intercambiarlas impone la necesidad de producirlas con trabajo socialmente necesario, y

esto origina un mundo completo de necesidades funcionales, de determinaciones sociales que operan como leyes independientes de todo control consciente. Marx examina estas leyes en *El capital*, pero lo hace desde un punto de vista que va en contra y más allá de esta totalidad sujeta a leyes.

El movimiento que va desde la riqueza a las mercancías también es el movimiento hacia un mundo cuantificable y cuantificado. El simple agregado al predicado de la frase “la mercancía, forma elemental de esa riqueza” adquiere relevancia. Si se piensa la riqueza como “la elaboración absoluta de [las] disposiciones creadoras [de la humanidad]”, entonces, no tiene ningún sentido pensarla como subdividida en unidades o en partes individuales de riqueza. Es posible hablar de su subdivisión en unidades cuando esta riqueza se ve reducida a un conjunto de objetos exteriores a nosotros: por cierto, no solo es posible, sino que la subdivisión de esta riqueza en unidades intercambiables o en mercancías singulares es una parte esencial del pasaje o transformación del sujeto del enunciado a su predicado⁸.

El verbo

La riqueza *aparece como* una “gigantesca acumulación de mercancías”. ¿Qué significa que *aparece como* tal?

La apariencia no es una falsa apariencia. Marx no dice: la riqueza parece ser una gigantesca acumulación de mercancías pero esto es un error, en realidad es otra cosa (véase Heinrich, 2008b: 51). Tal interpretación separaría la apariencia de su sustrato, es decir, de aquello que aparece como tal y, además, trataría la relación entre ambos como una cuestión aleatoria, mientras que para

8. Mi reconocimiento a Richard Gunn por su aporte.

Marx esta relación entre sustrato y apariencia es de central importancia. Esta apariencia es real, tiene una validez general, una cierta estabilidad: no es una apariencia destinada a desaparecer apenas señalemos que se trata de un error. Es una apariencia generada por aquellas “sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista”.

Podemos indicar la estabilidad o realidad de esta apariencia señalando que la riqueza en la sociedad capitalista existe *en la forma* de una gigantesca acumulación de mercancías. En este contexto, *forma* puede entenderse como *modo de existencia* (véase Gunn, 2005: 127): en las sociedades capitalistas la forma de existencia de la riqueza es una gigantesca acumulación de mercancías.

La apariencia, entonces, tiene una validez general. Marx no afirma que la riqueza de estas sociedades se presenta a Adam Smith o a David Ricardo como una gigantesca acumulación de mercancías; tampoco sostiene que la riqueza se presenta a la burguesía como una concentración de mercancías, pero el proletariado sabe que no es así⁹, o que la riqueza es presentada por la ideología burguesa como una acumulación de mercancías. Más bien, la riqueza en estas sociedades aparece como, o existe en la forma de mercancías. Aparece como tal a los miembros de esta sociedad, y aparece como tal porque es así, la apariencia es real, la riqueza existe realmente en la forma de una gigantesca acumulación de mercancías. Esta es realmente la manera en que la gente entiende la riqueza, esta es la fuerza que determina qué riqueza se produce y cómo. Ya hemos sugerido que la fuerza de esta apariencia real es la clave para comprender la poca importancia que, en general, se atribuye a esta primera frase.

9. Este es el tema central de Georg Lukács en su todavía maravilloso, pero problemático libro *Historia y conciencia de clase* (1970).

Esto nos plantea un problema que es central para la lectura de *El capital*. Si la riqueza aparece como tal, ¿qué es lo que hizo posible que Marx escribiese este enunciado? No podría haber sido escrito si Marx no hubiese sido capaz de trascender, de alguna manera, la apariencia. ¿Cómo podemos explicar esto?

La explicación más obvia se podría presentar en términos personales: Marx era un hombre inteligente, y que nosotros, que ahora compartimos su perspicacia, somos también muy inteligentes: eso es lo que nos permite romper las apariencias. Hay dos problemas con esta explicación: el primero es que se opone al método mismo de Marx ya que para él se trata de una apariencia real, con un sustrato real, que tiene su base en la organización actual de la actividad humana. Las limitaciones del pensamiento de Smith y Ricardo, por ejemplo, no son el resultado de errores o de falta de inteligencia, sino del hecho de que sus pies y cabezas estaban ubicados en las relaciones sociales del capitalismo: no se trata solo de que hayan optado por posicionarse del lado de la burguesía, sino que sus ideas se hicieron posibles y también fueron limitadas por las relaciones sociales de las que eran parte. El segundo problema que conlleva este tipo de explicación es que conduce a una separación personal entre aquellos que comprenden que el concepto de riqueza abarca más que las mercancías y las masas, que están atrapadas en el mundo de las apariencias. En tal caso, el pequeño grupo de iluminados tiene la responsabilidad de instruir —o hacer conscientes— a las masas. Las experiencias del siglo pasado demuestran que tal concepción puede derivar en consecuencias desastrosas.

Para que Marx escriba el enunciado —y para que nosotros lo compartamos— tiene que haber algo más que inteligencia, algo más que una mera explicación en términos personales. Para que Marx pueda trascender la apariencia y ubicarse más allá de ella, como lo hace en la primera frase, tiene que existir una no apariencia, un desborde, una inadecuación, un remanente que no está

contenido en la apariencia. Para que Marx pueda ir más allá de la apariencia en el pensamiento tiene que producirse un quiebre de la apariencia en la práctica. Es la realidad de la no apariencia que nos da una perspectiva desde la que podemos decir que la riqueza aparece como mercancías. Cuando decimos esto estamos, inevitablemente, afirmando al mismo tiempo que lo anterior no es toda la verdad, ya que lo único que nos permite llegar a esa conclusión es el hecho de que también es verdad su opuesto, es decir, que la riqueza no aparece como mercancías, que la riqueza existe dentro, en contra y más allá de las mercancías. El enunciado contiene, necesariamente, una corriente subyacente tácita, una no apariencia. La apariencia excluye de la vista aquello que no aparece, un sustrato invisible o latente, y es la existencia real de este sustrato —eso que *no aparece*— lo que nos permite comprender y hacer nuestra aquella primera frase. Podemos decir que la mitad de la primera frase está escrita con tinta invisible.

Aquí es donde nosotros, lectores de *El capital*, vivimos y queremos vivir: en el mundo que no se delimita por la apariencia de la riqueza como mercancías. Si pensamos el movimiento de la riqueza a las mercancías como la transición a una cárcel de cosas, entonces nosotros, los lectores de *El capital* estamos del lado de la riqueza, hundiendo nuestros pies en la tierra y gritando que no queremos ser arrastrados a la cárcel, que no queremos sucumbir al mundo embrujado de las apariencias que amenaza con devorarnos por completo. Obviamente, si no, ¿por qué leer *El capital*?

Una vez que nos hacemos la pregunta de cómo es posible hacer esta afirmación (la afirmación del primer enunciado), entonces todo *El capital* cambia. De ser un cuento acerca de cómo las cosas encajan entre sí, deviene en una historia de inadaptaciones. Es entonces que comprendemos que nuestro placer al leerlo procede del hecho de que nosotros tampoco encajamos, somos inadaptados:

vivimos dentro, en contra y más allá de este sistema que intentamos comprender.

La escritura de la primera frase es posible solo porque la relación entre riqueza y mercancías no es una relación de identidad. La riqueza no cabe en la mercancía sin dejar un remanente: es este el que hace posible la escritura (y la comprensión) del enunciado.

La expresión *aparece como* no indica una identidad, y Marx no la utiliza livianamente (tal como lo hacemos a menudo): no dice que la riqueza de las sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista *sea* una acumulación inmensa de mercancías. No obstante, el verbo sí expresa un proceso de identificación: en esta sociedad la riqueza se identifica como una acumulación de mercancías. Existe un proceso de identificación, pero el proceso no es completo, ya que se confronta con un movimiento en la dirección opuesta, una resistencia. En otras palabras, la relación entre apariencia y no apariencia es antagónica. Hay un antagonismo vivo entre el desplazamiento forzoso de la riqueza a la forma mercancía y las fuerzas que empujan en contra y más allá del proceso de mercantilización. Por un lado el movimiento de *presentarse como*, de formar, identificar, y por otro lado el movimiento de antiidentificación, de desborde, de inadecuación. La apariencia, la mercancía aparece como no antagónica y esto oculta el antagonismo subyacente. La riqueza de estas sociedades aparece como una gigantesca acumulación de mercancías: esta apariencia es un aparecer activo, un formar o identificar activo que oculta aquella fuerza antagónica que hace que esta afirmación sea posible, la fuerza que se deriva del hecho de que también es cierto que la riqueza no aparece solo como una acumulación de mercancías sino que desborda esa apariencia.

Lo que se nos presenta como un hecho consumado –es decir, la existencia de la riqueza en la forma mercancía– es un antagonismo vivo. Si pensamos en la transición del sujeto al predicado

de la frase como un proceso de arrastrar la riqueza hacia las mazmorras de la mercancía, entonces, el desborde nos señala que la puerta de la prisión aún no se ha cerrado y que ese proceso de fuerza todavía continúa.

La forma mercancía, lejos de ser un hecho consumado, es un ataque constante en contra de su sustrato, es decir, la riqueza: una lucha permanente para forzarla a entrar y contenerla en la forma mercancía, pero este ataque se ve confrontado por un continuo forcejeo en la dirección opuesta, pues la creación de la riqueza humana resiste este confinamiento y empuja hacia otras formas de socialización¹⁰. Para comprender el sentido del enunciado debemos entender la riqueza y la mercancía como verbos más que como sustantivos. La mercancía es, de hecho, el movimiento de mercantilizar, y la riqueza es el movimiento de creación de riqueza o enriquecimiento, un moverse en contra y más allá de la forma mercancía, un *comunizar*. Más precisamente, la transición desde el comienzo hasta el final de esta primera frase es una transformación que va de un enriquecimiento activo (“la elaboración absoluta de [las] disposiciones creadoras [de la humanidad]”) a un sustantivo que oculta no solo el enriquecimiento que encierra sino también su propia dinámica como movimiento de transformación en mercancía. La apariencia a la que nos referimos en *aparece como* está constantemente cuestionada.

La expresión *aparece como* abre, entonces, un espacio de esperanza. Vivimos en un mundo que nos confronta con la riqueza, como mercancías o como dinero, que es el equivalente general de las mercancías. La primera frase de *El capital*, al señalar que se trata

10. En la actualidad la propiedad intelectual es un campo de batalla particularmente obvio. Más en general, la mercantilización de la riqueza (o cercamiento de los bienes comunes, como se lo denomina a menudo) es una batalla campal y sanguinaria en el centro de la actual experiencia humana.

de una apariencia, nos dice que esto es cierto y que a la vez es falso, que también la riqueza es más que esto, que existe una riqueza que empuja más allá de esa forma. Si la existencia de la riqueza como mercancías enmarca un mundo de determinación ajena en el que el valor de las mercancías determina el modo en que se desarrolla la riqueza de las capacidades humanas, entonces, el simple *aparece como* nos lleva a centrar nuestra atención en la realidad presente de un impulso hacia la autodeterminación¹¹, vale decir, la precondition para la escritura de esta primera frase.

La crisis se plantea como tema en estas primeras palabras: *aparece como* nos dice que la horrorosa existencia de la riqueza en la forma de mercancías no es –al menos, no necesariamente– permanente. Hay una no permanencia, una inestabilidad en la forma de existencia de la riqueza. La sentencia de muerte del capitalismo –que se menciona de modo explícito después de unas setecientas páginas¹²– ya puede oírse en esta primera frase. Desde el punto de vista del capital la expresión *aparece como* es amenazante. ¿Qué significa este *aparece como*?, gritan los capitalistas, afirmando que la riqueza *es* el dinero y la mercancía, y punto. Hay una amenaza en la expresión *aparece como*, algo que va más allá de su comprensión, más allá de su control.

Eso que está más allá de su control, es lo que está latente; la riqueza que no *aparece como*, que no se encuentra en o que no está contenida por completo en la forma mercancía: esa es la amenaza. Está claro que en esta primera frase no hay una teoría de la crisis completamente elaborada, pero sí nos señala una determinada dirección, una tendencia de la crisis que se deriva de lo *que no aparece*, que nos indica el punto de partida desde donde podemos pronunciar las palabras *aparece como*. La riqueza de la creatividad humana

11. Gracias a mi amigo Sergio Tischler por esta formulación.

12. “Ha sonado la hora de la propiedad capitalista” (Marx, 1989: 743).

es la crisis de su propia contención: esa riqueza que desborda de su contención, se niega a ser contenida y empuja más allá de los límites hacia otra forma de cooperación humana, hacia la libre asociación de creadores¹³.

La crisis que anuncia el *aparece como* es la crisis de la transformación de la riqueza en mercancías. La riqueza ahora aparece como una gigantesca acumulación de mercancías, pero no lo hará siempre así. No lo hará siempre así porque el enunciado ya lleva en sí su propia falsedad. Ya en el movimiento de mercantilización, totalización, síntesis, clausura de la riqueza existe un movimiento en la dirección opuesta, una destotalización (véase Tischler, 2013), desintetización, desmercantilización, enriquecimiento, un comunicar que constituye la crisis de la forma mercancía. Es este último movimiento el que aparece más tarde en *El capital* como “las fuerzas sociales de producción”.

La expresión *aparece como* nos coloca en medio de todo esto, en el medio del campo de batalla. No hay dónde esconderse.

Leemos la primera frase tres veces. En la primera lectura se corre el riesgo –como hemos visto– de pasarla por alto, estamos a punto de tratarla como un enunciado de poca importancia. Leemos que “la riqueza de [estas] sociedades [...] aparece como una gigantesca acumulación de mercancías” y pensamos que todo está bien, que esto es así, y continuamos la lectura para centrarnos en la mercancía. En otras palabras, caemos en las mismas apariencias que pensamos que estamos criticando. Peor aún, al no atribuirle importancia al primer enunciado, estamos realmente participando en la constitución de la apariencia de la riqueza como mercancía.

13. Marx también denomina a esto como “fuerzas de producción”, expresión que en la última tradición del marxismo se ha convertido en una manifestación de inercia y que es mejor entendida si se considera como el impulso de la humanidad “en el movimiento absoluto del devenir”.

Cuando leemos la frase por segunda vez, gritamos indignados. Comprendemos horrorizados lo que está expresando Marx: que la riqueza sin límites del devenir humano es forzada a asumir la forma de una gigantesca acumulación de mercancías.

Marx nos ha conducido directamente a la noción de ciencia como crítica. Antes de decir algo acerca de la mercancía, la ha constituido en objeto de la crítica. Al decirnos que la riqueza aparece como mercancías nos está invitando a criticar esa apariencia, a tratar de comprender de dónde viene, cuál es su relación con las fuerzas que la generan. En efecto, Marx (1976: 43) escribe: “La riqueza de las sociedades en las cuales domina el modo de producción capitalista aparece como una ‘gigantesca acumulación de mercancías’, y la mercancía como la forma elemental de esa riqueza. Por eso nuestro estudio empieza con el análisis de la mercancía”. En el mismo momento ubica la riqueza como el punto de partida de la crítica: esa riqueza que aparece y no aparece como una acumulación de mercancías, la riqueza que empuja más allá de su actual forma de existencia. La crítica es, entonces, el autodescubrimiento de lo que está oculto tras la apariencia.

Cuando leemos la frase por tercera vez volvemos a gritar: no solo con indignación contra el mundo, sino horrorizados contra nosotros mismos. ¿Cómo pudimos leer esa frase una primera vez sin lanzar un grito? ¿Cómo pudimos dar por hecho el horror que conlleva la transformación de las riquezas humanas en una gigantesca acumulación de mercancías? ¿Cómo pudimos ser tan insensibles ante el sufrimiento que nos revela este enunciado? No podemos dejar de preguntarnos si esta ausencia de sensibilidad es la que hizo posible Auschwitz¹⁴, la que permite que continúe existiendo

14. Esto es, simplemente, repetición de lo señalado por Adorno (2002: 329): “Auschwitz confirma la teoría filosófica que equipara la pura identidad con la muerte”.

Guantánamo y el hambre y la destrucción del planeta. Y sabemos que la respuesta es afirmativa.

La crítica deviene autocrítica. Pero esta no es simplemente una autocrítica personal, porque sabemos que este *leer sin gritar* ha sido la comprensión común de la primera frase de *El capital*. La frase *aparece como*, precisamente porque no se refiere a una falsa apariencia sino a una apariencia real, es un desafío no solo para la sociedad capitalista sino para nosotros mismos, de modo personal. El hecho de que la apariencia tenga validez general en esta sociedad significa que todos vivimos en ella, por muy inteligentes o revolucionarios que nos consideremos. Es nuestro vivir dentro de la apariencia lo que se expresa en nuestra primera lectura de la frase. La crítica, entonces, no está dirigida solo contra la existencia de la riqueza en la forma mercancía, sino también contra nuestra propia manera de pensar (y, por supuesto, nuestro propio modo de existencia). Decir que el punto de vista de nuestra crítica es la riqueza que empuja más allá de la forma mercancía no nos libera de las apariencias generadas por esa forma. Para pensar científicamente debemos volvernos contra nosotros mismos. Cuando decimos que en esta sociedad la riqueza aparece como mercancías estamos reconociendo que vivimos dentro de las apariencias y que, al mismo tiempo, nos colocamos en contra y más allá de las apariencias, como sus críticos. Reconocemos que nuestra presencia en esta sociedad nos constituye como autoantagónicos, como esquizofrénicos en el sentido popular, como seres escindidos. Cualquier noción de pureza revolucionaria o verdad teórica es, por lo tanto, absurda.

Pero esto no vale solo para nosotros. Usted también, señor Marx. Debe ser así: Marx también vivió en este mundo de apariencias en el que la existencia de la riqueza humana como una acumulación de mercancías simplemente se da por sentada. Al mismo tiempo que señala el horror de lo que está sucediendo, hay momentos en los que parece tomarlo como algo dado, en los que

parece que se enfocara sobre el mundo de las formas (mercancía-dinero-capital) y olvidara el levantarse en contra y más allá, que es lo que desde las primerísimas palabras del libro otorga una visión crítica a su análisis. Es imposible leer *El capital* sin confrontarse con las preguntas: ¿cuál Marx?, ¿qué lectura? Las palabras iniciales (el “aparece como”) anuncian una tensión que corre inevitablemente a través de Marx y de todos nosotros. Por supuesto, hay dos Marx –tal y como cada uno de nosotros no es uno sino dos–, pero la tensión no es un corte entre el joven y el viejo Marx (como lo consideraba Althusser), sino una tensión que se deriva del antagonismo entre la apariencia y su sustrato.

Si Marx hubiera desplegado su primer enunciado, podría haber escrito que la riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista aparece como una gigantesca acumulación de mercancías, y en tanto esta apariencia no es un simple error sino que es generada por la naturaleza de estas sociedades, se desprende que, en tanto el capitalismo continúe existiendo, es imposible escapar por completo de esas apariencias. Por lo tanto, cuando las criticamos –simplemente señalándolas como apariencias– estamos remarcando también una tensión en nosotros mismos, entre una existencia dentro de nuestras apariencias y nuestra crítica de éstas como tales. Por lo tanto, no espere encontrar un verdadero Marx o una lectura correcta cuando lea *El capital*: sería mejor que lo tomara como un estímulo que puede llegar a ser parte de su propia existencia contradictoria. Marx pudo haber escrito esto... pero no lo hizo.

Resonancias

Nuestro argumento es simple: *El capital* comienza con la riqueza, no con la mercancía; las implicaciones teóricas y políticas de esta diferenciación son enormes.

Este argumento contradice a las principales corrientes que han analizado *El capital*. Relativamente pocos comentarios han mencionado esta primera frase e incluso entre aquellos que lo han hecho ninguno arriba a la conclusión aquí expuesta. No es mi propósito detenerme en la crítica de otros comentaristas, pero un rápido repaso sobre algunos de los más influyentes ayudará a poner en claro las características distintivas de nuestra argumentación.

En su obra *Guía de El capital de Marx*, David Harvey (2010) cita el primer enunciado en la primera página de su primer capítulo y llama la atención sobre la importancia de la expresión *aparece como* que indica “que algo más está sucediendo bajo la apariencia de la superficie”. Interpreta que la frase significa que “Marx está exclusivamente interesado en el modo de producción capitalista”, que es bastante diferente de la interpretación sugerida aquí, a saber, que el significado de la primera frase se deriva del hecho de que Marx no está limitando su mirada al capitalismo, sino que está empujando más allá de este. Coherente con esta interpretación, Harvey no presta absolutamente ninguna atención a la cuestión de la riqueza y pasa de inmediato al final de la primera frase, la mercancía. Harvey (2010: 25) resume su interpretación del comienzo de *El capital* algunas páginas más adelante: “Hasta aquí la historia es brevemente esta: Marx declara que su propósito es descubrir las reglas de funcionamiento del modo de producción capitalista. Comienza con el concepto de mercancía”.

Michael Heinrich (2008a), en su obra sumamente clara *Crítica de la economía política: una introducción a El capital de Marx*¹⁵ cita la primera frase en el principio del capítulo “Valor, trabajo y dinero”,

15. El libro de Heinrich ha sido elogiado por mi amigo Werner Bonefeld como “la mejor y más abarcadora introducción a *El capital* de Marx que existe”. No tengo razón alguna para discrepar con esta descripción ya que el análisis de *El capital* es extremadamente claro, pero no comparto la interpretación que sostiene Heinrich.

y luego se desplaza de inmediato hacia la mercancía, centrando su atención sobre el hecho de que solo en el capitalismo la mercancía es la forma típica de la riqueza. En otro libro (Heinrich, 2008b) este autor dedica una sección entera al primer párrafo de *El capital*. Después de señalar –al igual que lo hemos hecho nosotros– que es fácil pasar por alto la primera frase por ser de poca significancia (2008b: 50) destaca la importancia de la expresión *aparece como* diferenciándola de lo que *es* y de lo que parece ser. Señala aquí una crítica explícita a *La riqueza de las naciones* de Adam Smith y su incapacidad de percibir que la riqueza asume formas diferentes en los diversos tipos de sociedad (*ibíd*: 52). Tras esto, pasa a una discusión de la mercancía, en efecto, reduciendo la importancia del primer párrafo a una introducción del tema central: “Básicamente, el primer párrafo dice solo que Marx comienza su presentación con la mercancía y que piensa que tiene muy buenas razones para hacerlo” (*ibíd*: 53). Aquí no existe tensión alguna entre la riqueza y la mercancía, que ha sido nuestro tema principal ni se plantea la pregunta de qué es lo que podría haber permitido a Marx hacer esta afirmación. Heinrich expone de modo detallado las implicaciones de su comprensión de la mercancía y de la teoría del valor: “Con la teoría del valor, [Marx] quiere poner al descubierto una determinada estructura social que los individuos *deben seguir independientemente de lo que piensen al respecto*” (2008a: 63; destacados en el original).

Aunque Moishe Postone (2006) no se refiere explícitamente a la primera frase en su importante obra *Tiempo, trabajo y dominación social*, la contradicción entre valor y riqueza material está en el centro de su análisis. En este sentido, parecería que tuviésemos la misma preocupación, sin embargo, no es así. Existe una diferencia entre la “riqueza material” que él menciona –cuya medida depende de “las cantidades y las cualidades de los bienes particulares” (*ibíd*: 161)– y la riqueza en la que he insistido. Me parece que la riqueza es un

concepto mucho más amplio aunque sí debe incluir la creación de riqueza material. Sin embargo, el punto central es que la riqueza nos lleva inmediatamente a un antagonismo que se encuentra arraigado en nuestra experiencia cotidiana: en lo individual como en lo colectivo experimentamos el dominio de la forma mercancía (valor) como una agresión ante la que nos resistimos y nos rebelamos. La contradicción entre riqueza y mercancía es un antagonismo que se encuentra en el núcleo de la lucha de clases. Para Postone la relación entre riqueza material y valor es la principal contradicción del capitalismo, pero esta no es percibida como antagonismo. Por consiguiente, el desdoblamiento de la contradicción nos lleva a la posibilidad de una transformación social, un punto que repite muchas veces. Sin embargo, no hay en ningún momento una fuerza social que pueda hacer de esta posibilidad algo más que una abstracción. A mi parecer, una posibilidad de transformación social que no esté arraigada en la lucha no es siquiera una posibilidad. Por muy brillante que sea su crítica del marxismo tradicional, Postone reproduce la separación entre estructura y lucha, que es la característica central del marxismo al que critica. A menos que nos podamos escapar de la trampa mortal del estructuralismo y comprender la teoría marxista (y sobre todo a su obra central, *El capital*) como una teoría de lucha (y no del contexto en el que esta ocurre) será difícil superar la creciente separación entre la teoría marxista y el movimiento de la lucha anticapitalista.

La importante obra de Harry Cleaver (1985), *Una lectura política de El capital* se acerca más a la interpretación presentada aquí ya que él comprende la lógica de la mercancía no como una estructura inevitable sino como lucha: “Hay ciertas regularidades, o ‘leyes’, del intercambio de mercancías, así como hay una lógica de la propia forma de mercancía, pero esa lógica y esas leyes son solo las que logra imponer el capital. Lo que nos muestra Marx en *El capital* son las ‘reglas de juego’ establecidas por el capital” (*ibíd.*: 173).

Sin embargo, si bien entiende la mercancía como forma de lucha, Cleaver sostiene la interpretación tradicional acerca de que *El capital* comienza con la mercancía. Cita la primera y la segunda frase para luego afirmar: “Principia Marx por la mercancía porque tal es la forma elemental de la riqueza en la sociedad capitalista. Cuando leemos el resto de *El capital* descubrimos por qué ocurre que toda la riqueza asume la forma mercantil en la sociedad burguesa” (Cleaver: 182). Entonces, aunque Cleaver enfatiza la importancia de considerar las categorías de valor, dinero, capital y demás como categorías de lucha, la lucha en contra de esas formas permanecen externas al análisis de *El capital*. Lo que se sugiere aquí, por el contrario, es que la lucha anticapitalista se anuncia ya en las palabras iniciales de *El capital*: la riqueza. La lucha no es un producto de la militancia que viene del exterior, por fuera de la dominación, sino que, por el contrario, se inscribe en la relación de la dominación misma y es inherente a nuestra experiencia cotidiana. Las categorías mismas cuentan su historia de revuelta¹⁶.

Consideramos que comentar la obra de más autores no nos ayudaría a avanzar en nuestra argumentación. Otros analistas de *El capital* no coinciden con la perspectiva que se expone aquí. A mi mejor entender, nadie se pregunta qué es lo que ha permitido a Marx atravesar las apariencias que estaba analizando, y nadie presenta la relación entre riqueza y mercancía como una relación de lucha activa. La posición casi universal es que Marx comienza con la mercancía¹⁷ y la opinión general parece ser la adelantada

16. Para una discusión completa, véase mi comentario sobre el modo en que Cleaver desarrolla el rechazo del trabajo como una categoría de la lucha, en Holloway, 2011: 206-208.

17. La excepción notable, la única que he encontrado, es un capítulo de León Rozitchner (2003: 88 y 98) acerca de la cooperación y el cuerpo productivo en Marx y Freud, en la que acentúa que Marx comienza *El capital* no con la mercancía sino con la riqueza y explícitamente une el

por Harvey (2010: 25), es decir, que su “propósito es descubrir las reglas de funcionamiento del modo de producción capitalista”. En tanto estas reglas operan en forma independiente de la voluntad humana, pareciera deducirse, como lo especifica Heinrich (2008a: 63), que estas son reglas que “los individuos *deben seguir independientemente de lo que piensen al respecto*”.

El objetivo no consiste en encontrar la interpretación correcta de Marx, o descubrir lo que *realmente* quiso expresar. El hecho de que Marx fuera o no consciente de todas las implicaciones de sus escritos representa un interés secundario. Lo más importante es que estamos hablando de un texto que ha tenido una influencia inmensa en la conformación de la lucha anticapitalista. Como las formas de la lucha cambian, debemos discutir constantemente la continuidad de su relevancia, y la respuesta a esta pregunta es inseparable de su interpretación. No existe posibilidad de una lectura ahistórica o apolítica de *El capital*.

Ha habido una relación simbiótica entre la lectura tradicional de *El capital* (que presupone que Marx comienza su análisis a partir de la mercancía y que su obra trata de explicar “las reglas de funcionamiento” del sistema) y un concepto de cambio revolucionario que ubica la revolución en el futuro y asocia a esta última con la toma del poder del Estado y el reemplazo de un sistema por otro. Este concepto de revolución ha sido inmensamente desacreditado por las experiencias del siglo xx y las urgencias del presente: en muy pocos países existe un partido que tenga siquiera una posibilidad remota de liderar la *revolución futura*.

El punto central es el encierro. Si partimos de la mercancía ya nos situamos *en el interior* del sistema al que estamos criticando.

concepto de riqueza con el pasaje de los *Grundrisse* que se menciona aquí. Sin embargo, no desarrolla la relación antagónica entre la riqueza y la mercancía que aquí enfatizamos. Mi profundo agradecimiento a Bruno Bosteels por llamar mi atención sobre la obra de Rozitchner.

Lo que sigue, entonces, puede ser considerado como un análisis sólido de la prisión en la que nos encontramos encerrados. Esa prisión está constituida por una cadena muy estrecha de formas sociales; comenzando por la forma mercancía –la mercancía como una forma de las relaciones sociales–, Marx nos conduce a formas más desarrolladas de la totalidad de las relaciones sociales, que se derivan unas de otras: la forma valor de la forma mercancía, la forma dinero de la forma valor, la forma capital de la forma dinero, y así sucesivamente¹⁸. Marx se esfuerza en enfatizar la interconexión entre las formas (en especial, en su crítica de Proudhon), de tal manera que no tiene mucho sentido soñar con una sociedad basada en el intercambio de mercancías, pero sin dinero; o basada en el dinero, pero sin capital. Las diferentes formas encajan entre sí estrechamente para formar una totalidad. Si nos detenemos aquí, entonces, tendremos un análisis que sugiere que la única manera de romper esta totalidad es hacerlo de conjunto, que los intentos para quebrar los aspectos particulares están condenados al fracaso a causa del poder integrador de la totalidad.

Comprender *El capital* como el análisis riguroso de un sistema cerrado nos puede llevar en dos direcciones: la primera es hacia el partido que dirigirá la revolución futura, ya que la única manera de romper la totalidad como un todo es por medio de la construcción de un partido revolucionario fuerte y unido. Como alternativa –y creo que esta ha sido la tendencia predominante en los últimos años– la lectura de *El capital* se separa de cualquier consideración de revolución: puesto que esta debería ser total, al no existir el partido que tenga la posibilidad de llevarla a cabo, la lectura de esta obra resulta importante simplemente para comprender cómo

18. Véase Bonefeld (2014) sobre el desarrollo más sofisticado de esta interpretación, que es probablemente la llamada *nueva lectura* de Marx, asociada con autores como Reichert, Backhaus, Postone y Heinrich.

funciona el sistema. Esta lectura rigurosa puede combinarse con facilidad con un pesimismo apolítico muy alejado del movimiento real de la lucha anticapitalista. De esta manera, la lectura de *El capital* y la lucha anticapitalista simplemente se separan.

Nuestra objeción a la interpretación tradicional que entiende que Marx parte de la mercancía no es solo política, es textual, ya que es simplemente falso que Marx empiece con la mercancía: él comienza con la riqueza. No es cuestión de forzarlo a decir lo que nos gustaría que dijera, ya que allí está, negro sobre blanco: Marx aborda su análisis a partir de la riqueza.

Marx no comienza situándonos en el interior del sistema que estamos criticando, por el contrario, parte de una riqueza que no puede encajar en la forma mercancía sin dejar un remanente. Antes de llevarnos a la trama bien ensamblada de las formas sociales capitalistas nos presenta, y toma posición del lado de una categoría que no encaja. Esto no debilita la fuerza de la derivación de las diferentes formas sociales, pero sí nos hace comprender aquellas formas como procesos, como formas procesos, procesos de formación (véase Sohn-Rethel, 1980, y Holloway, 1994, 2002 y 2011). La totalidad capitalista es, entonces, un proceso de totalización, una lucha permanente para someter la pura inquietud de la vida (véase Hegel, 2006) a la lógica del capital, para encerrar toda la actividad humana en una estrecha cohesión social. Lo que parece ser el encierro densamente tejido de la lógica del capital es en realidad la dinámica de una agresión poderosa y coherente, un embate que, no obstante, arrastra consigo su propia crisis, un ataque que se puede comprender solo porque no logra ser totalmente eficaz. Todas las formas sociales son procesos de formación de un contenido resistente, inflexible, pero estos contenidos simplemente no encajan en sus respectivas formas: la riqueza no encaja en la forma mercancía, el valor de uso no encaja en la forma valor, el trabajo concreto no encaja en el trabajo abstracto, la capacidad de trabajo no encaja en

la fuerza de trabajo como mercancía, las fuerzas de producción no encajan en la forma capital y, así, sucesivamente¹⁹. Estas formas son como una infinidad de lechos de Procusto, pero aquí nos encontramos con que estos son inherentemente defectuosos, incapaces de moldear sus contenidos por completo²⁰. En cada caso, el contenido sobrepasa su forma, existe no solo dentro sino también en contra y más allá de su forma.

El capital, desde sus primeras palabras, es una historia que lanza las fuerzas de la inadaptación, es decir, del no caber, no encajar contra las fuerzas de una cohesión social opresiva. Se parte de la dignidad de la rebelión y no de los horrores de la dominación. La riqueza, la creatividad humana, nuestro movimiento absoluto del devenir: este es su tema. Marx nos conduce a un mundo de inadaptación en el que nuestra creatividad está en una prisión, pero nunca encerrada del todo dentro de las leyes del desarrollo capitalista. Un mundo en el que las formas sociales que nos encadenan arrastran consigo su propia crisis. El libro abre una exploración de las posibilidades y dificultades de pensar y hacer una revolución a partir de múltiples rebeliones de aquello que no encaja en las formas capitalistas, de los múltiples desgarros de esas formas. El partido, finiquitado; la revolución futura, muerta. Romper el capital aquí y ahora, por medio de un millón de rupturas es desesperadamente urgente y ya está sucediendo. Por eso es tan importante leer *El capital*, y leerlo comenzando por su primera frase.

19. Podríamos añadir que *nuestros sueños no encajan en tus urnas*.

20. Michael Perelman (2011) utiliza la metáfora del lecho de Procusto para describir las instituciones económicas y sus prácticas que empujan a la gente a aceptar la disciplina del mercado. Sin embargo, es crucial entender que Marx nos introduce en el lecho de Procusto (la forma mercancía) a partir de su propia crisis (la riqueza que no encaja).

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. 2002 [1966]. *Dialéctica negativa*. Traducción de J. M. Ripalda. Madrid, Editora Nacional.
- BONEFELD, Werner. 2014. *Critical Theory and the Critique of Political Economy*. Londres, Continuum.
- CLEAVER, Harry. 1985. *Una lectura política de El capital*. Traducción de E. L. Suárez. Presentación Gustavo Esteva. México, Fondo de Cultura Económica.
- DE ANGELIS, Massimo. 2007. *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*. Londres, Pluto Press.
- GUNN, Richard. 2005. “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden”, en A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (compiladores): *Marxismo abierto, una visión europea y latinoamericana*, vol. I. Buenos Aires, Ediciones Herramienta, págs. 99-145.
- HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. 2011. *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Traducción de R. Sánchez Cedillo. Madrid, Akal.
- HARVEY, David. 2010. *Companion to Marx's Capital*. Londres, Verso. Edición en español: *Guía de El capital de Marx. Libro primero*. Traducción de J. Madariaga. Madrid, Akal, 2014.
- HEGEL, Georg, W. F. 2006 [1807]. *Fenomenología del espíritu*. Valencia (Comunidad Valenciana), Pre-textos.
- HEINRICH, Michael. 2008a. *Crítica de la economía política: una introducción a El Capital de Marx*. Traducción y prólogo de C. Ruiz Sanjuán. Madrid, Escolar y Mayo Editores.
- . 2008b. *Wie das Marxistische Kapital lessen?* Stuttgart (Alemania), Schmetterling Verlag.
- HOLLOWAY, John. 2011. *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*. Traducción de F.T. Sobrino. Buenos Aires, Ediciones Herramienta.
- . 2002. *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*. Traducción de M. Zangaro. Buenos Aires, Ediciones

- Herramienta, y Puebla (México), Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- HOLLOWAY, John. 1994. “El Estado y la lucha cotidiana”, en: *Marxismo, Estado y capital. La crisis como expresión del poder del trabajo*. Buenos Aires, Tierra del Fuego (Fichas temáticas de *Cuadernos del Sur*). Otra edición en: *Cuadernos Políticos* (México, Editorial Era), núm. 24, abril-junio de 1980, págs. 7-27. Disponible en <www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.24/CP24.3.John-Holloway.pdf> [consultado el 9 de octubre de 2013].
- LUKÁCS, Georg. 1970 [1923]. *Historia y conciencia de clase*. Traducción del francés de F. Duque. La Habana, Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro. Disponible en <www.scribd.com/doc/2434550/Georg-Lukacs-Historia-y-conciencia-de-clase> [consultado el 9 de octubre de 2013].
- MARX, Karl. 2001 [1857-1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 (Grundrisse)*. Traducción de J. Aricó, M. Murmis, P. Scaron. Decimoctava edición (tres volúmenes). México, Siglo XXI.
- . 1989 [1859]. *Contribución a la crítica de la economía política*. Traducción de M. Kuznetsov. Moscú, Editorial Progreso. Disponible en <<http://investigacion.politicas.unam.mx/teoriasociologicaparatodos/pdf/Teor%EDa%201/Marx%20-%20Contribuci%F3n%20a%20la%20cr%EDtica%20de%20la%20econom%EDa%20pol%EDtica.pdf>> [consultado el 11 de junio de 2014].
- . 1976 [1867]. *El capital. Crítica de la economía política*, libro primero. Traducción de M. Sacristán. Barcelona (Cataluña), Ediciones Grijalbo.
- PERELMAN, Michael. 2011. *The Invisible Handcuffs of Capitalism*. Nueva York, Monthly Review Press.
- POSTONE, Moishe. 2006. *Tiempo, trabajo y dominación social*. Traducción de M. Serrano. Madrid, Marcial Pons. Disponible en <http://ecopol.sociales.uba.ar/files/2013/09/Postone_2006_Tiempo-Trabajo-Y-Dominacion-Social.pdf> [consultado el 4 de marzo de 2015].

- ROZITCHNER, León. 2003. *Freud y los problemas del poder*. Buenos Aires, Losada.
- SOHN-RETHEL, Alfred. 1980. *Trabajo intelectual y trabajo manual*. Barcelona, El Viejo Topo.
- TISCHLER VISQUERRA, Sergio. 2013. *Revolución y destotalización*. México, Grieta Editores.
- VANEIGEM, Raoul. 2013. *Carta a mis hijos y a los hijos del mundo por venir*. Traducción del francés de Q. Sirera y M. Sirera. Barcelona (Cataluña), Editorial Octaedro.

Reconocimiento del autor

Mi más caluroso agradecimiento a Eric Meyer por su ayuda y comentarios a lo largo de todo el proceso de escritura de este artículo: por los comentarios sobre un borrador anterior mi agradecimiento a Eloína Peláez, Lars Stubbe, Marcel Stoetzler, Michael Kasenbacher, Richard Gunn, Vassiliki Kolocotroni, Sergio Tischler, David Harvey, David Harvie, Katerina Nasioka, Alfonso García, Chris Wright, Andreas Exner, Gustavo Esteva, Daniel Cunha, Alberto Bonnet, Luciana Ghiotto, Adrián Piva y otros miembros del grupo de discusión de la Universidad de Quilmes (Argentina); a Gavin Arnall quien me animó a presentar un boceto en la conferencia que organizó en la Universidad de Princeton (Estados Unidos) y a todos aquellos que me acercaron sugerencias: a Bruno Bosteels por llamar mi atención hacia los aportes de León Rozitchner. A Alba Invernizzi que tradujo al español una versión previa para facilitar la discusión y a Néstor López, que hizo esto posible.

Nota de los editores

La versión que el lector tiene ante sí difiere ligera y formalmente de la original en lengua inglesa que nos enviara su autor. El término en alemán riqueza tiene en inglés dos traducciones y es en esta ambivalencia que John Holloway fundamenta varios párrafos y notas al pie de página. También presentan dificultades las traducciones en inglés del verbo dominar en alemán. En nuestra versión hemos considerado pasar por alto estas cuestiones porque, en primer lugar, en la traducción que hemos usado de *El capital* (de Manuel Sacristán) estas contradicciones o ambivalencias desde el alemán al español no se evidencian. Por ejemplo, el término riqueza ha sido traducido del alemán a nuestra lengua de un único modo y este no soporta sinónimos consistentes. Es decir, que las diferencias claves entre la riqueza humana o social y la riqueza cuantitativa del dinero habrá que profundizarlas en el desarrollo de la argumentación propia de este texto y de la obra que Holloway analiza y no en meras cuestiones lingüísticas.

Crisis y crítica

La crítica es la división del átomo, la apertura de categorías cerradas para revelar el antagonismo que existe en ellas.

Tomemos una categoría y abrámosla. ¿Qué es lo que encontramos? Tal vez, más categorías. Si se considera la categoría de mercancía –tal como lo hizo Marx– y se abre este concepto descubriremos el antagonismo entre el valor y el valor de uso. Pero esto no es suficiente, es necesario llegar hasta la raíz, llegar *ad hominem* –como insiste Marx– tenemos que lograr la comprensión de una categoría en términos de la actividad humana, atravesando si es necesario capa tras capa de esa conceptualización. ¿Por qué? Porque solo si se entiende el mundo social por medio de la acción humana podremos formular con claridad la pregunta sobre cuál acción humana es necesaria para cambiarlo.

Tomemos, entonces, la unidad antagonica entre el valor y el valor de uso y abrámosla: llegaremos a la raíz, al eje, una conceptualización que nos remite directamente a la organización antagonica

Este capítulo es una versión parcialmente modificada del artículo publicado en la revista *Capital & Class* (Edimburgo, Escocia, Conference of Socialist Economists), vol. 36, núm. 3, octubre de 2012, págs. 515-519. Fue presentado por primera vez como ponencia en la conferencia anual de la revista inglesa *Historical Materialism*, Londres, 11 a 14 de noviembre de 2010.

de la actividad humana, al carácter dual del trabajo, sea como trabajo abstracto o como trabajo concreto.

“Este punto –sostiene Marx (1973: 9) en las primeras páginas de *El capital*– es el eje en torno al cual gira la comprensión de la economía política”. Después de la publicación del primer volumen de esta obra, le escribió a Engels (Marx, 1987: 191): “Los mejores puntos de mi libro son: 1) El *doble carácter del trabajo*, según que sea expresado en valor de uso o en valor de cambio (*toda* la comprensión de los hechos depende de esto, se subraya de inmediato en el primer capítulo)”¹.

Si ponemos en consideración la mercancía es, simplemente, por ser un concepto con el que estamos familiarizados, pero pudimos haber comenzado con cualquier otro. Si se toma el concepto de Estado, por ejemplo, y se lo abre, tarde o temprano se llegará a la misma cuestión, a la crítica *ad hominem*: la misma unidad antagónica entre el trabajo abstracto y el trabajo concreto es la que explica la existencia del Estado. La obra *El capital* es una crítica a las categorías de la economía política, pero los mismos principios se aplican a la crítica de la religión, de la política, de la sociología, de los estudios de género o de lo que sea: la cuestión que se plantea siempre es acerca de cómo podemos entender la existencia de las categorías *ad hominem* sobre la base del modo en que se organiza la actividad humana.

Si abrimos las categorías encontraremos la manera en que se organiza la actividad humana. Las categorías de pensamiento son expresiones de las relaciones sociales que subyacen en ellas. Las ca-

1. Marx (1987: 191) continúa: “2) El tratamiento de la *plusvalía independientemente de sus formas particulares*, beneficio, interés, renta del suelo, etc.”, pero esto no nos concierne en este momento. Véase cómo nuestro autor valoró este punto como su aporte distintivo: “Nadie, hasta ahora, había puesto de relieve críticamente este doble carácter del trabajo representado por la mercancía” (Marx, 1973: 9).

tegorías de la economía burguesa, al decir de Marx (1973: 41): “Son formas mentales aceptadas por la sociedad, y por lo tanto objetivas, en que se expresan las condiciones de producción *de este* régimen social de producción *históricamente dado* que es la producción de mercancías”. Cuando criticamos las categorías, criticamos las relaciones sociales que dan origen a dichas categorías: es necesario abrir ambas. Nos encontramos con la mercancía y el valor como relaciones sociales y las abrimos para descubrir el carácter dual del trabajo, que está en la raíz tanto de las relaciones sociales como de su conceptualización.

¿Qué vemos, entonces? Abrimos la mercancía y nos encontramos con el valor y el valor de uso, pero, en principio esto no es lo que realmente vemos ya que nuestra mirada se enfoca en el valor. Cuando abrimos el valor y el valor de uso y vemos el carácter dual del trabajo como trabajo abstracto y trabajo concreto nos sucede lo mismo: la mirada es atraída por el trabajo abstracto. Es por esto que, en primer lugar, se discute tanto sobre el valor y tan poco sobre el valor de uso y, en segundo lugar, en la actualidad casi toda la atención acerca del carácter dual del trabajo se enfoca en un solo aspecto de esta dualidad, es decir, el trabajo abstracto (véase Bonefeld, 2010).

Lo que se observa en primer lugar, por lo tanto, es el momento dominante de la unidad antagónica. Así, sucede algo terrible: nuestra crítica degenera hacia una teoría de la dominación; el marxismo se convierte en una teoría de dominación capitalista, un despropósito reaccionario, en otras palabras, una teoría que nos encierra dentro de aquello que se pretende criticar. Una teoría que separa el análisis del capitalismo del movimiento de lucha, una teoría que interpreta el marxismo como el análisis del marco en el que se desarrolla la lucha de clases. No queremos una teoría de la dominación sino una teoría de la lucha. No queremos quejarnos, queremos cambiar el mundo.

Si se abren las categorías y se mira de nuevo más detalladamente, por debajo y más allá del momento dominante del antagonismo podemos distinguir el momento de la insubordinación que es un movimiento de lucha. Oculto por el valor encontramos el valor de uso; invisibilizadas por el Estado encontramos formas de organización social antiestatales; invisibilizado por el trabajo abstracto advertimos el trabajo concreto (o el hacer concreto). A menudo, no los diferenciamos con claridad, no encontramos palabras claras para expresar lo que vemos, porque todas esas categorías existen bajo la forma de otras cosas: el valor de uso existe bajo la forma de valor, el trabajo concreto bajo la forma del trabajo abstracto, la organización social o comunal bajo la forma del Estado. Estas categorías existen, en otras palabras, *en el modo de ser negadas*, como lo señala Richard Gunn (2005: 115).

Negadas, pero no aniquiladas. Contenidas, pero desbordantes. Identificadas, definidas, clasificadas, pero rompiendo esa identidad, definición, clasificación. La crítica *ad hominem*, la crítica que nos lleva a la raíz humana de los fenómenos sociales es, inevitablemente, antiidentitaria porque nos genera una inquietud que se niega a adecuarse. La crítica *ad hominem* nos conduce a nosotros mismos, a la fuente de nuestra propia autocrítica, a nuestro rechazo, nuestra ira, nuestra dignidad, nuestra inadaptación, nuestra creatividad, nuestra inevitable esquizofrenia. Lo que existe en el modo de ser negado lucha contra su propia negación: no solamente existe dentro sino también en contra y más allá del modo de ser negado. La fuerza de nuestra crítica se encuentra no solo en aquello que criticamos sino, mejor aún, se funda en el estar dentro, en contra y más allá de lo que criticamos. La fuerza de nuestra crítica al trabajo abstracto se basa en el hecho de que nosotros, los críticos, somos parte del movimiento real del trabajo concreto estando dentro, en contra y más allá de su propia negación. El crítico teórico no es el intelectual privilegiado, sino el sujeto, el hacedor, el trabajador

concreto que existe no solo en el modo de ser negado, sino también en contra y más allá.

Tomemos una categoría y abrámosla: lo que descubriremos no será una contradicción filosófica, sino un antagonismo vivo, una lucha constante, un choque entre movimientos opuestos. El trabajo abstracto es una agresión constante, una imposición permanente sobre la actividad humana sometidas a las restricciones cada vez más estrictas del tiempo de trabajo socialmente necesario. Y el trabajo concreto es un movimiento constante en la dirección opuesta, un movimiento hacia la autodeterminación social de nuestra propia actividad, el impulso de la creatividad humana, la fuerza motriz de la producción humana.

Ahí descubrimos un antagonismo y nuestro descubrimiento es parte del antagonismo que hemos revelado. Nuestra apertura es parte de la lucha social por abrir. Si nosotros podemos abrir el concepto de trabajo² es gracias al hecho de que las luchas de 1968 abrieron el trabajo en la práctica. Por otro lado el movimiento del trabajo abstracto, la abstracción de nuestro hacer en el trabajo es una clausura. La abstracción del hacer en el trabajo es un cierre tanto de los conceptos como de las relaciones sociales. Es el intento de buscar la coherencia del sistema usando conceptos surgidos del mismo proceso de cierre. Es la *creación* de una coherencia social en las relaciones interpersonales. Es un impulso hacia la formación

2. En este uso de *labour* para designar el trabajo abstracto sigo a Engels, quien comentó en una nota al pie de página en *El capital* (Marx, 1973: 14, nota 17): “El idioma inglés tiene la ventaja de poseer dos términos distintos para designar estos dos aspectos distintos del trabajo. El trabajo que crea valores de uso y se determina cualitativamente recibe el nombre de *work*, para distinguirlo del trabajo que crea valor y solo se mide cuantitativamente, al que se da el nombre de *labour*”. Con el fin de hacer hincapié y darle mayor énfasis a esta diferenciación prefiero usar el término *hacer* en lugar de *work*, que todavía lleva algo de la resonancia desagradable del *labour*.

de un sistema con sus propias leyes de desarrollo, su propia lógica identitaria, con su propio tiempo homogéneo. La racionalidad formal de la Ilustración es el intento de otorgar coherencia, confianza y autoridad con el objetivo de que todo parezca como la única posibilidad.

La crítica genética, por lo tanto, la derivación de la génesis de los diferentes conceptos –lo que Marx (2001: 21) llama “el viaje de retorno” en su introducción a los *Grundrisse*– no es la exposición de cómo es el capitalismo, sino más bien se sigue el movimiento de este cierre, el movimiento hacia una sociedad sujeta a las leyes. Rastreamos las huellas del movimiento no solo en un proceso del pasado, sino en las luchas del presente.

Sin embargo, la clausura nunca está completa, no puede completarse, porque si lo estuviera, no estaríamos criticándola aquí. Es como el cerramiento de un techo sobre nuestras cabezas, de los muros que nos encarcelan; sin embargo, podemos ver más allá del techo y de los muros. El mundo del trabajo abstracto es un mundo cerrado, un mundo en el que todo encaja, salvo nosotros, que no tenemos cabida, no encajamos. Somos parte de un mundo en el que no tenemos cabida. Hablamos entre dientes, refunfuñamos, a veces somos incoherentes y desconfiados, sin embargo, sabemos que no tenemos cabida, no podemos adaptarnos. El hacer concreto no encaja en el trabajo abstracto. Nuestra voz es la de los inadaptados, la voz del hacer concreto.

Cuando abrimos una categoría descubrimos el no caber que encubre y encontramos que oculta su propia crisis. La teoría crítica es una teoría de la crisis, y la teoría de la crisis es una teoría crítica. Una calamidad, una peste en la ostentación de tanta *teoría crítica* que pretende mantenerse distante de la crisis y del antagonismo social que ella misma señala. Una peste también en la aburrida vaciedad de la teoría de la crisis que se ve a sí misma como una teoría

economica libre de las cargas de los dolores de cabeza que conlleva la teoría crítica.

En el centro de la crítica se encuentra la apertura del átomo más importante: el trabajo. El trabajo concreto –potencialmente actividad vital consciente– existe en la forma de trabajo abstracto, pero existe dentro, en contra y más allá de este, existe como la crisis del trabajo abstracto. La crisis es el movimiento del hacer concreto dentro, en contra y más allá del trabajo abstracto, la revolución es la irrupción de la fuerza creadora de la actividad humana (fuerza de producción, trabajo concreto, nuestro hacer) en contra y más allá de la cohesión social dinámica tejida por el trabajo abstracto.

Este es el eje, el centro de la nueva gramática emergente del anticapitalismo. ¿Por qué? Porque si nuestro punto de partida es la apertura de la categoría trabajo, no podremos ya conceptualizar el capitalismo o la lucha de clases como el antagonismo entre el trabajo y el capital. El trabajo –en la medida que se lo entienda como trabajo abstracto– es el creador, día tras día, del capital. El trabajo está del mismo lado que el capital, y no solo el trabajo en un sentido estricto, sino también todo el mundo de la teoría y la práctica que emana del dominio del trabajo abstracto.

Esto es lo que expresan las luchas, ya sea en las fábricas o por fuera de ellas: no somos el trabajo, no nos agrada el trabajo, luchamos en contra del trabajo y para poder emancipar nuestro hacer del trabajo. Queremos dedicar nuestras vidas a lo que deseamos hacer, lo que consideramos importante.

Para concluir, se trata de retornar a Marx forzando la ruptura del átomo del trabajo, no solo en el sentido de redescubrir el concepto del trabajo abstracto, sino considerando la revuelta en contra del trabajo abstracto como el centro de la lucha de clases, la esperanza de otro mundo.

Referencias bibliográficas

- BONEFELD, Werner. 2010. "Abstract labour: against its nature and on its time", *Capital & Class* (Edimburgo, Escocia, Conference of Socialist Economists), vol. 34, núm. 2, págs. 257-276.
- ; GUNN, Richard, y PSYCHOPEDIS, Kosmas. 1992. "Introduction", en W. Bonefeld, R. Gunn y K. Psychopedis (directores): *Open Marxism*, vol. 1, Dialectics and History, Londres, Pluto Press, págs. ix-xx.
- GUNN, Richard. 2005. "En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden", en A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (compiladores): *Marxismo abierto, una visión europea y latinoamericana*, vol. I. Buenos Aires, Ediciones Herramienta, págs. 99-155.
- MARX, Karl. 2001 [1857-1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 (Grundrisse)*. Traducción de J. Aricó, M. Murmis, P. Scaron. Decimoctava edición (tres volúmenes). México, Siglo XXI.
- . 1987 [1867] "Carta de Marx a Engels, 24 de agosto de 1867", en K. Marx y F. Engels: *Correspondencia*. Buenos Aires, Editorial Cartago, pág. 191.
- . 1973 [1867]. *El capital*, tomo I. Traducción de W. Roces. México, Fondo de Cultura Económica.

¡Comunicemos!

Tiene que ser un verbo, ¿o no? Un sustantivo no puede expresar el tipo de sociedad que queremos. Un organizar social autodeterminante no puede ser contenido en un sustantivo. La noción de comunismo como sustantivo es un sinsentido peligrosamente autocontradictorio. Un sustantivo sugiere cierta fijación que sería incompatible con la constante autocreación colectiva. Un sustantivo excluye el sujeto activo, mientras que la razón de ser del mundo que queremos es que el sujeto social activo esté en el centro.

La nuestra es la revuelta de los verbos contra los sustantivos. Esta es la revuelta del *ser capaz de* en contra del poder. El movimiento de la autodeterminación –o del comunizar– contra la determinación alienada difícilmente pueda existir de otra manera. La determinación alienada es la reclusión de nuestras vidas en coagulaciones, barreras, reglamentaciones, fronteras, hábitos; en otras palabras, dentro de formas sociales, que son los moldes donde se rigidiza la acción humana.

El original de este texto integra la obra *Communism in the 21st Century*, coordinada por Shannon Brincat y publicado por ABC-CLIO, Santa Bárbara, California (Estados Unidos), 2013.

Marx dedicó su obra a la crítica de esas formas. El desafío está planteado en la primera frase de *El capital*, cuando nos dice que: “La riqueza de las sociedades en las cuales reina el modo de producción capitalista se presenta como una ‘inmensa acumulación de mercancías’” (1983: 55). En los *Grundrisse* (Marx, 2001: 447-448 [387]) explica: “¿qué es la riqueza sino la universalidad de las necesidades, capacidades, goces, fuerzas productivas, etc. [...]? ¿[Qué, sino] la elaboración absoluta de sus disposiciones creadoras sin otro presupuesto que el desarrollo histórico previo, que convierte en objetivo a esta plenitud total del desarrollo, es decir al desarrollo de todas las fuerzas humanas en cuanto tales”. La riqueza *se presenta* de esta manera porque es esa la forma social en la que existe. La potencialmente ilimitada fuerza de la creación humana se encuentra atrapada dentro de los límites de la forma mercancía. Un horror absoluto, una pesadilla total, un presente catastrófico que amenaza con llevarnos hacia una completa autoaniquilación. ¿Cómo sucedió esto?, ¿qué significa?, ¿cómo podemos romper estas formas sociales?

Lo que merece destacarse son no solo las formas (mercancía, valor, dinero, renta, leyes, Estado y otras) de la crítica de Marx en *El capital*, sino el cabal congelamiento de las relaciones humanas que constituyen esas formas. Se trata no solamente de criticar las formas sociales capitalistas, sino de comprender que las formas sociales como tales son capitalistas: una idea que es, al mismo tiempo, vertiginosa y estimulante. Para volver a nuestra anterior formulación, el problema no es un sustantivo en particular, sino los sustantivos en sí mismos, el encierro de los verbos en estructuras rígidas o cerradas.

El sustantivo está estrechamente vinculado al congelamiento de la identidad, mientras que el verbo sugiere no identidad, un desborde de identidad, una ruptura que va más allá, el movimiento mismo de la antiidentidad: una antiidentificación que solo pue-

de ser comprendida como un movimiento subversivo y constante contra la identidad en la que se encuentra atrapada (y nosotros junto con ella). Dejemos, entonces, que el sustantivo exprese identidad y el verbo el movimiento de la antiidentidad. La identidad es la separación real, pero falaz, de la constitución y de la existencia, mientras resulta evidente que la acción de comunizar solo puede significar la superación de esta separación. El amor como pasión, no como hábito.

El comunizar es el movimiento contra aquello que se interpone en el camino hacia la autodeterminación social de nuestras vidas. Los obstáculos que debemos afrontar no son solo nuestra separación de los medios de producción, sino todas aquellas formas sociales que proclaman su propia identidad, que niegan su propia existencia como formas y, simplemente, dicen: somos. El dinero, por ejemplo, repite la frase bíblica del Éxodo: “Yo soy el que soy”, pura identificación atemporal. No dice: soy una forma de las relaciones sociales, la congelación del modo en que las personas se relacionan unas con otras en un contexto social históricamente específico. Tampoco nos dice: soy un producto humano y puedo, entonces, ser abolido por mis creadores. Todo lo contrario: la fuerza del dinero depende de la negación de aquello que lo produce y lo reproduce. El poder del dinero se basa en la separación de su existencia de su constitución, de su génesis. Y así como sucede con el dinero, lo mismo pasa con otros conceptos, tales como esposa, mesa, Estado, mercancía, Argentina, hombre, almuerzo y demás. Todos ellos se presentan a sí mismos en su autosuficiencia pomposa y mendaz como identidades, como existencias liberadas de su momento constitutivo, como sustantivos que han dejado atrás a los verbos que los crearon. Todos deben ser disueltos: la acción de comunizar es el movimiento de su disolución, es la liberación de nuestro hacer, la reapropiación del mundo. Para liberar nuestro hacer culinario debemos entender la comida desde el punto de vista de la actividad de

cocinar, debemos reunir la existencia de una comida con su propia constitución, emancipar el verbo del sustantivo que ha creado. Y como con el alimento, lo mismo con la Argentina, el hombre, la mercancía, el Estado, la mesa, la esposa, el dinero.

Esta crítica, por lo tanto, es genética, dirigida a recuperar la génesis de estas formas que niegan sus orígenes. Detrás de lo que existe, busca el proceso que lo constituye, que dio origen a su existencia. Crucialmente, la crítica pregunta también: ¿qué es lo que sucede en su proceso de constitución que da lugar a una existencia que niega su propio origen?, ¿qué pasa con nuestros verbos que dan origen a sustantivos que los fagocitan?, ¿qué sucede con nuestro hacer que crea un hecho que lo niega? No alcanza, entonces, con entender que tanto el dinero como el hombre, la esposa, la mercancía, el Estado, la mesa, la Argentina son todos ellos productos humanos. Debemos ir a la raíz para comprender qué sucede con nuestro hacer que genera estas monstruosidades, esos hijos que niegan a sus padres.

¿Qué sucede con nuestro hacer? La respuesta de Marx es clara: en la sociedad capitalista nuestro hacer es autoantagónico; tiene un carácter dual, por un lado lo que dicho autor define como trabajo concreto o útil y, por el otro lado, el trabajo abstracto. “La economía política gira entorno de este punto” (1983: 60). Si deseamos comprender cómo nuestra actividad produce una sociedad que la niega, entonces, deberemos dirigir nuestra mirada hacia la naturaleza dual de esta actividad.

El trabajo concreto es, simplemente, trabajo que produce riqueza en todas sus variedades: armar un coche, escribir un artículo, preparar una comida, limpiar las calles. Aquí no hay nada que conduzca a una separación entre constitución y existencia: construyo una mesa, la uso o se la entrego a alguien para que disfrute de ella, su existencia como mesa habla directamente de mi acción de

haberla construido; hay un hacer y un objeto hecho, y no hay separación entre ambos.

El trabajo abstracto es la misma actividad, pero vista ahora desde la perspectiva de la producción de mercancías. Construyo una mesa, y lo que importa ahora no son las características particulares de la mesa o mi relación con ella, sino su valor o su precio en el mercado. La mesa, como mercancía, es “un objeto exterior” (Marx, 1983: 55) que nos resulta totalmente indiferente. Como mercancía, es algo que se compra y se vende, que se mide en términos de la relación cuantitativa que establece con otros productos, expresada por lo general en dinero. En el mundo de la mercancía lo que importa es la cantidad de valor producido, no su contenido en términos de automóviles, artículos, comida o calles limpias. Se trata de una abstracción de las cualidades particulares de los trabajos concretos: ahora estos importan solo como cantidades de trabajo abstracto. Opera así una abstracción del acto de producir: todo lo que importa es la cantidad de valor producido. El trabajo abstracto crea un mundo de cosas, un mundo de existencias separadas de su propia constitución, un mundo de identidades que proclaman *somos*, un mundo de sustantivos indiferentes a los verbos que les dieron existencia, un mundo de fetiches (como los llamó Marx). El trabajo abstracto es dinámico, está impulsado por la búsqueda del valor, de la ganancia, pero presenta sus creaciones como cosas independientes del acto de su creación. En otras palabras, la transformación de nuestra actividad (nuestro hacer, nuestro trabajo concreto) en trabajo abstracto es lo que conduce al congelamiento o coagulación de las relaciones sociales en formas sociales. Podemos comprender el trabajo abstracto como una forma social, es decir, como la forma en la cual existe el trabajo concreto; pero es una forma especial, ya que es la forma central que genera todas las otras formas. Es el trabajo abstracto el que mantiene atrapados el potencial y creatividad sin límites del trabajo concreto, es decir,

del hacer humano y, por lo tanto, es la clave para comprender todas las otras formas de encierro o dominación.

El hacer autocontradictorio y la riqueza

La riqueza existe en la forma de una inmensa acumulación de mercancías, mientras el trabajo concreto (o hacer humano) existe en la forma de trabajo abstracto. El hacer humano (trabajo concreto) produce riqueza, el trabajo abstracto produce mercancías. En ambos casos, la actividad (tanto el hacer como el trabajo abstracto) es inevitablemente social. En cualquier sociedad (incluso en la actual) existe una convergencia de las diferentes actividades, un aglutinador de los diversos sujetos activos, alguna forma de sociabilidad, comunalidad, algún tipo de comunión de los hacedores, alguna forma de comunizar. La riqueza existe en todas las sociedades, pero en el presente esta existe en la forma de acumulación de mercancías; el hacer humano existe en cualquier sociedad, pero en la actual se presenta en la forma de trabajo abstracto. Del mismo modo, podemos decir que la acción de comunizar existe en cualquier sociedad pero bajo el capitalismo se presenta de una forma peculiar. Existe una más intensiva y extensa integración de haceres que antes, pero esa intensa integración social no está acompañada por una determinación social de lo producido, sino que queda sujeta, en primer lugar, a la determinación privada de los dueños del capital. Esa determinación exclusiva de los dueños del capital está sujeta, a su vez, a la determinación social del dinero (es decir, del valor): una determinación que no está sujeta a ningún control consciente. La acción de comunizar, al igual que la riqueza, al igual que el hacer o el trabajo concreto, existe como un sustrato escondido de una forma social que niega su existencia. Tenemos, entonces, una indisoluble trinidad (que de ningún modo se puede reducir a una fórmula) –la riqueza, el hacer y el comunizar–, que existe en

la forma de una contratrinidad, igualmente indisoluble: las mercancías, el trabajo abstracto y el capitalismo.

Todas las miradas se dirigen ahora hacia lo que “existe en la forma de” o que “se presenta como”. Cuando decimos –junto con Marx– que en la sociedad actual la riqueza “se presenta como una inmensa acumulación de mercancías” es claro que no se trata de una mera ilusión, no es una falsa apariencia. Si la riqueza aparece de este modo es porque realmente existe bajo esta forma. Debe quedar claro también que la expresión no indica una simple identidad: no estamos afirmando que en la sociedad capitalista la riqueza *sea* una inmensa acumulación de mercancías, o que el trabajo concreto *sea* trabajo abstracto, o que la acción de comunizar *sea* capitalismo. Estamos hablando, claramente, de dos cosas que no son idénticas, pero que *se presentan* como idénticas. De esta manera, aquí nos encontramos frente a una tensión, pero, ¿cuál es la naturaleza de esta tensión? Es la tensión de la dominación. Si algo existe en la forma de otra cosa, entonces, es obvio que está sujeto a esa forma. Si la riqueza existe en la forma de mercancía, lo que domina es la mercancía, así como el trabajo abstracto domina al trabajo concreto y el capitalismo domina a lo comunal.

Esta dominación es una negación. Entonces, si la riqueza existe en la forma de acumulación de mercancías, en efecto, la mercancía proclama: soy la única riqueza, y esta es una riqueza, por lo general, medida en la forma-dinero de la mercancía. Esto lo sabemos por nuestra experiencia cotidiana: la riqueza es medida en dinero; por ejemplo, la lista de las quinientas personas más ricas del mundo presupone que la riqueza es igual a la acumulación de dinero, no se intenta medir la riqueza en términos de la sabiduría de la gente o de sus relaciones afectivas o del entusiasmo por lo que hacen. La riqueza desaparece de la vista y la mercancía-riqueza ocupa su lugar. Lo que existe en la forma de otra cosa existe “en el

modo de ser negado”, tomando prestada el clásico enunciado de Richard Gunn (2005: 115).

El hecho de que algo exista como la negación de sí mismo no significa que deje de existir; por el contrario, inevitablemente, lucha contra su propia negación. La dominación es inconcebible sin resistencia: el mismo hecho de que pensemos en la revuelta significa que la dominación no es total. La tensión es un antagonismo entre el contenido y la forma, entre lo que es negado y aquello que lo niega.

Se trata de un antagonismo entre verbos, no entre sustantivos: una lucha activa. La dominación, si encuentra resistencia –como siempre sucede–, es una dominación activa: es siempre una lucha abierta cuyo final nunca está descontado. Más aún, es una característica propia de la dominación bajo el capitalismo el hecho de que esta nunca pueda quedarse quieta. El hecho de que el valor esté determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para producir una mercancía conlleva que el enriquecimiento de la capacidad humana para producir está metamorfoseado en una intensificación del trabajo abstracto, una aceleración multiplicada a la enésima potencia. La dominación no puede permitirse el lujo de la quietud del sustantivo: solo puede ser una acción de dominar que lucha constantemente por encontrar formas de lograr una más profunda subordinación de la vida a su objetivo de autoexpandirse. Y si la dominación es un verbo, entonces, claramente la resistencia y la rebelión también lo son. Las formas de las relaciones sociales deben ser entendidas como formas–procesos, procesos de formación y no como un hecho establecido. De esta manera, dinero como dinerizar o monetizar, Estado como estatizar, mercancía como mercantilizar, ser humano como humanizar, Argentina como argentinizar, y así sucesivamente. Todos los sustantivos ocultan luchas feroces, peleas cotidianas y, a menudo, sangrientas.

La acumulación primitiva, constitución y existencia

Esta es la cuestión clave para la teoría y la práctica marxista. Puede verse en el debate sobre la acumulación primitiva. En la interpretación tradicional la acumulación primitiva hace referencia al período violento de luchas que dan lugar al establecimiento de las relaciones sociales capitalistas, una fase histórica seguida de una continua normalidad capitalista. En esta interpretación existe una clara separación entre la constitución y la existencia. La acumulación primitiva aquí se refiere al momento de constitución de las formas de las relaciones sociales (valor, Estado, capital y demás), seguido por un período en el que estas formas adquieren relativa estabilidad. Si esto fuera así, entonces, estas formas podrían ser entendidas como sustantivos: sustantivos con una limitada vida histórica, pero sustantivos, no obstante, con cierto grado de estabilidad mientras el capitalismo sobreviva. Marx (2001: 421 [364]) expresa gráficamente esta posición tradicional en los *Grundrisse*:

Las condiciones, pues, que precedían a la creación del pluscapital *I*, o las que expresaban la formación del capital, no están incluidas en la esfera del modo de producción al que el capital sirve de supuesto; han quedado a su zaga, como pródromos históricos de su devenir, al igual que los procesos a través de los cuales la Tierra pasó, de mar fuente de fuego y vapores a su forma actual, se sitúan allende su existencia como Tierra.

La constitución está claramente separada de la existencia. Sin embargo, aquellos que vivimos en las inmediaciones de volcanes humeantes –en mi caso, a 40 kilómetros del Popocatepetl– sabemos que la transición geológica de un mar líquido de fuego al estado de tierra sólida no es tan clara como Marx lo sugiere: tenemos la firme sospecha de que esto sea aún más cierto todavía en el caso de las relaciones sociales. Por debajo de la aparente solidez del

dinero existe un líquido agitado e hirviente. No puede darse por sentado que el dinero sea una forma de las relaciones sociales universalmente respetada: ¿de qué otro modo podríamos entender la gran cantidad de energía dedicada a su implementación? El dinero –como el Estado, la mujer, la Argentina, México, la renta– está constantemente cuestionado, continuamente impugnado: la existencia de todas estas relaciones sociales depende de su permanente reconstitución. Aunque puede haber diferencias significativas en función del tiempo y el lugar, Marx se equivocó al sugerir una separación tan radical entre constitución y existencia.

La forma capitalista de las relaciones sociales, esta rigidización o congelación de las interacciones sociales en moldes establecidos es, entonces, un proceso, un verbo, una cristalización o conformación del hacer social que siempre se encuentra con una oposición. La génesis se refiere no solo al pasado sino a un proceso constante de generar y volver a generar las formas sociales; la crítica genética no es solo el poner en descubierto el pasado sino también la generación del presente. Si la riqueza existe en la forma de una acumulación de mercancías, esto quiere decir que hay una permanente mercantilización de la riqueza de creación humana, y que esta actividad de mercantilizar se encuentra con una resistencia: el impulso constante de la creatividad humana en contra de la mercantilización y su incesante desborde. En otras palabras, si la riqueza existe en la forma de una acumulación de mercancías esto, inevitablemente, entraña que existe no solo en ella, sino también en contra-y-más-allá de la acumulación de mercancías. No puede existir por fuera de la acumulación de mercancías, como algo intocable: esta idea podría conducirnos a un esencialismo ahistórico de poca utilidad. No flota en el aire: es una lucha viva y cotidiana. La riqueza de nuestra actividad no solo está restringida en la forma mercancía sino que también embiste en contra de ella y rompe –al menos esporádica o eruptivamente–

la forma mercancía estableciendo otros modos de interacción. En efecto, ambos aspectos del antagonismo se constituyen gracias al antagonismo: es evidente que la acumulación de mercancías se constituye a través de la lucha por mercantilizar la riqueza, pero lo contrario también es cierto: la riqueza es constituida gracias a la lucha dentro-en-contra-y-más-allá de la forma mercancía. Y lo que es cierto para la riqueza también lo es para el trabajo concreto y para la *comunalidad* o *comunitariedad*: ellas no solo están atrapadas en sus formas capitalistas sino que también embisten en contra y más allá de éstas.

Podemos avanzar un paso más. Lo que existe en la forma de otra cosa, lo que existe *en el modo de ser negado* es el sustrato oculto de aquello que lo niega, y por tanto, su crisis. Esto que aparece sobre la superficie –mercancía, trabajo abstracto, capitalismo– no es nada sin aquello que lo niega, es decir, la riqueza, el trabajo concreto, la comunalidad. El señor depende de sus siervos, siempre; es una dependencia mutua, pero la relación es altamente asimétrica: el señor sin sus siervos no es nada, incapaz de hacerse la comida o de tender su cama, pero el siervo, merced a su trabajo concreto, es potencialmente todo, como ya lo han señalado Hegel y La Boétie entre otros. El poder, el sustantivo, es visible, pero depende de un invisible *ser capaz de*. La posibilidad de un cambio radical surge desde abajo, desde lo que está escondido, desde lo que está latente, desde aquello de lo que el poder depende. Es en esta dependencia donde se encuentra la clave para comprender la crisis de la dominación. La teoría de Marx de la tendencia a la baja de la tasa de ganancia es un intento por comprender cómo la dependencia capitalista del trabajo (de la transformación de la actividad humana en trabajo) se manifiesta a sí misma como la tendencia a la baja de la tasa de ganancia. Lo latente es la crisis de lo aparente, el verbo es la crisis del sustantivo.

Somos la crisis del capital

¡Basta ya, entonces, de la idea absurda y degradante de que los culpables de la crisis son los capitalistas! Somos nosotros la crisis del capital. Nosotros, que no solo somos invisibles sino latentes, la latencia de otro mundo. Nosotros, que somos los verbos que los sustantivos son incapaces de contener. Nosotros, cuyo hacer concreto no cabe en el trabajo abstracto, cuya riqueza desborda la inmensa acumulación de mercancías, cuya comunalidad irrumpe a través de la falsa comunidad de individuos y ciudadanos. Nosotros, quienes no seremos contenidos, nosotros, que aún no hemos aceptado el papel de robots. Nosotros, que somos el sustrato volcánico sobre el que se construye tan ficticiamente todo el edificio del poder. Nosotros, que nos reapropiamos de la tierra simplemente porque es nuestra.

Comunizar es el movimiento de la crisis. La crisis es más visible en la baja de las tasas de ganancia, la caída de las tasas de crecimiento, el creciente desempleo; pero por debajo de estas manifestaciones subyace la incapacidad del capital de subordinar totalmente el trabajo humano a la lógica de su dinámica. Por debajo de las estadísticas se encuentran las erupciones volcánicas de insubordinación, la multiplicación de los *no*, el desborde de estos *no*: “no, nosotros no aceptamos esto, queremos hacer las cosas de un modo diferente, de la manera en que nosotros lo decidamos”. El parque Navarino, en el centro de Atenas, donde la gente tiró abajo las paredes de un estacionamiento para crear un parque comunitario, un lugar para jugar con los niños, cultivar vegetales y escuchar música, un lugar para charlar y hacer la revolución. Gran parte del estado de Chiapas, donde las señalizaciones de las rutas proclaman: “Fuera el mal gobierno, aquí manda el pueblo”. Las fábricas recuperadas en la Argentina, donde los trabajadores han demostrado que puede haber vida sin patrones; Abahlali BaseMjondolo, el movimiento que se inició entre los habitantes de

las barracas de Durban (Sudáfrica) en 2005 y que en la actualidad es uno de los actores sociales más importantes del continente africano y que está creando un comunismo viviente en sus asentamientos. Y más, mucho más, y todavía más. Todos tenemos ejemplos para dar, todos podemos llenar página tras página en su enumeración. Comunizares grandes y pequeños, a menudo tan pequeños que pueden ser invisibles incluso para sus protagonistas, pero ellos son, sin embargo, cruciales porque la crisis, probablemente, no pueda explicarse en términos de resistencia abierta, pero sí puede ser entendida, ciertamente, como resultado de un efecto combinado de una insubordinación abierta y una constante y omnipresente no subordinación, un permanente y universal rechazo a someter en su totalidad nuestras vidas a las cada vez más intensas exigencias de la producción capitalista. Comunizares de muchos tipos diferentes, todos experimentales, repletos de la activa fragilidad de los verbos, todos contradictorios, con un pie atrapado en el fango inmundo del capitalismo mientras se intenta alcanzar algo más, un hacer diferente, una riqueza diversa, un heterogéneo caminar juntos.

Comunizar, entonces, no solo como verbo en singular sino también en plural: comunizares. Flujo de miles de arroyos murmurantes y torrentes silenciosos andando juntos, separándose una y otra vez, caminando aunados hacia un océano potencial. Y aquí no hay lugar para la institucionalización, por más informal que ésta sea. La institucionalización es siempre un intento por bloquear el flujo para separar la existencia de la constitución (¿no es este el significado de institucionalización?), para someter el presente al pasado, para aquietar el flujo del hacer, mientras que la acción de comunizar es lo opuesto: es el impulso para liberarnos de la determinación del pasado, para lograr una articulación explícita a la unidad de la constitución y la existencia.

No se trata del *comunismo en el futuro*, sino de una multiplicidad de comunizares, aquí y ahora. ¿Esto significa que no puede haber

una ruptura radical del capitalismo? Por supuesto que no, no se trata de esto. Tenemos que romper la dinámica del capital, pero el modo de hacerlo no es proyectando el comunismo en el futuro, sino reconociendo, creando, expandiendo y multiplicando los comunizares —o las grietas en la textura de la dominación capitalista— y fomentando su confluencia. Me resulta difícil imaginar la superación del capitalismo si no se da a través de la confluencia de comunizares, en un torrente que margine al capital como forma de organización y deje sin efecto su violencia. Entonces, tal vez podamos pensar que termina la travesía y que llegamos a casa, pero el lugar adonde llegamos no puede ser el comunismo, sino un constante comunizar en un clima más favorable (de hecho, el hogar no es nunca el sustantivo que los niños imaginan sino una recreación constante de sus integrantes).

El comunizar es, simplemente, la reapropiación de un mundo que es nuestro, o aún mejor, la creación de un mundo que es nuestro, en el que articulamos prácticamente la unidad del hacer y lo hecho, de la constitución y la existencia, la comunalidad de nuestros haceres.

Comunicemos, donde sea que estemos, ahora.

Referencias bibliográficas

- GUNN, Richard. 2005. “En contra del materialismo histórico: el marxismo como un discurso de primer orden”, en A. Bonnet, J. Holloway y S. Tischler (compiladores): *Marxismo abierto, una visión europea y latinoamericana*, vol. I. Buenos Aires, Ediciones Herramienta, págs. 99-155.
- MARX, Karl. 2001 [1857-1858]. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política. Borrador 1857-1858 (Grundrisse)*. Traducción de J. Aricó, M. Murmis, P. Scaron. Decimoctava edición. México, Siglo XXI editores.
- . 1983 [1867]. *El capital*, tomo 1, libro primero. Traducción de F. Mazía. México, Editorial Cartago.

Pensar la esperanza, pensar la crisis

Explosiones de rabia y esperanza

Un beso. Junio de 2013. Una joven pareja se besa; está sentada en un autobús quemado que se usa como barricada contra la policía en la plaza Taksim, en el centro de Estambul.

Plaza Sintagma, Atenas, 15 de junio de 2011: mientras la policía ataca y lanza gases lacrimógenos una y otra vez, un grupo de músicos, con sus rostros protegidos con máscaras antigás, sigue tocando en el centro de la plaza.

Una marcha silenciosa de veinte mil campesinos indígenas en San Cristóbal y otras cinco localidades mexicanas, 21 de diciembre de 2012. Cada manifestante va subiendo a un podio, levanta su puño y luego baja para dar lugar al siguiente. Ni una palabra, pero la fuerza y la ira están patentes.

“El principio está cerca” se lee en la pancarta durante la huelga general de Oakland (Estados Unidos), el 2 de noviembre de 2011.

Explosiones de *rabia y esperanza*. Relámpagos de luz. Fuegos artificiales que iluminan el cielo nocturno. ¡Ya basta! Rupturas,

Texto sobre el que se desarrolló la conferencia dictada por el autor el 7 de mayo de 2014 en el Departamento de Geografía de la Global University (UCL) de Londres. Los subtítulos son responsabilidad de los editores.

acontecimientos, experiencias de tiempo y espacio unitario, orgasmos, rayos de sol, tiempos-ahora, erupciones del *todavía no*, momentos de exceso, instantes de reconocimiento mutuo, imposibilidades que devienen posibles, festivales de desobediencia. La bilis de la opresión es vomitada. La esperanza se mezcla con gases lacrimógenos y convulsiones. Atenas, Estambul, Estocolmo, Río de Janeiro, San Cristóbal de las Casas, Sofía, Londres, París, Nueva York, Frankfurt, Tokyo, El Cairo... Y la lista continúa.

Partamos de allí. Pensemos en la ruptura. Pensemos en la rabia. Pensemos en la esperanza.

Que este sea el punto de partida de nuestra reflexión, porque aquí es donde nos encontramos. Vivimos una era de disturbios, pero no es solo eso. Son *nuestros* disturbios, *nuestra* furia, *nuestra* esperanza apremiante de que otro mundo es todavía posible. Ninguna neutralidad, ninguna objetividad, nada de quedarse mirando desde fuera, desde la distancia: esta es *nuestra* esperanza, *nuestra* ira, *nuestra* oportunidad de vivir. En primera persona, no en tercera.

Reflexionamos desde allí porque es un punto de partida privilegiado. Estas explosiones son rayos de sol que atraviesan la penumbra, disuelven las rigideces del pensamiento cotidiano, nos permiten ver lo que antes era invisible, pensar en lo que antes era impensable.

Que este sea el punto de partida de nuestra reflexión, porque hace falta que reflexionemos. Todo lo que está ocurriendo nos dice que no hemos pensado lo suficiente. La primavera árabe se convirtió en una macabra sentencia a muerte para cientos de activistas en El Cairo: esto nos dice que no hemos pensado lo suficiente. En Grecia, ni la oleada de tantas protestas y acciones creativas ha conseguido frenar las medidas de austeridad o la creciente represión o el fortalecimiento del fascismo: esto nos dice que no tenemos las respuestas, que debemos pensar, que debemos reflexionar.

Hace falta que pensemos, que reflexionemos. “Pensar la esperanza, pensar la crisis”, creo que eso es lo que deberíamos estar

haciendo: pensar nuestro camino hacia un nuevo mundo antes de que este nos destruya por completo.

Cómo convertir la rabia en esperanza: esto es lo que debemos pensar. La rabia está por todos lados, crece y crece: rabia contra la obscenidad del capitalismo, rabia contra la desigualdad, contra el poder del dinero, contra la destrucción de la naturaleza, de las comunidades, de las vidas, rabia que emana de la frustración, la frustración del desempleo y la frustración del empleo. Rabia justa, ira justificada; pero la rabia es peligrosa cuando se enfrenta a un objeto inamovible, a esa pared de ladrillos que reza que *así son las cosas*. Si uno no consigue avanzar, la esperanza se desmorona y la rabia se pone agria: ¿cómo, si no, explicar el fortalecimiento de la extrema derecha en Europa y en los Estados Unidos? ¿Cómo, si no, explicar la tragedia de México hoy?

Pensemos en cómo transformar la rabia en esperanza, la rabia contra el mundo existente de destrucción en la esperanza de que podemos crear un mundo que nosotros mismos determinemos, un mundo que no será conformado por la lógica ciega del dinero y el capital.

Pensemos, entonces, en la esperanza. Esta esperanza no es la hermana tímida de la fe y la caridad, sino el filo cortante de la rabia que se mueve contra el enfoque positivista del *así son las cosas* y que abre caminos hacia mundos diferentes. Esta esperanza tiene lágrimas en los ojos. Lágrimas de los gases lacrimógenos de la represión, lágrimas del dolor del mundo, lágrimas porque, a veces, parece que está desapareciendo, que se está evaporando, que justo cuando lo que más se necesita es la esperanza, justo cuando el capitalismo se encuentra en su punto más terrible y destructivo, cuando la rabia crece, la esperanza de crear un mundo diferente se desvanece.

Aprendamos la esperanza

Pensar en la esperanza es enfrentarse a una pregunta atormentada que nos hacemos después de tantos fracasos, tras tantas masacres

sangrientas, con tantas personas en las cárceles: ¿cómo podemos nosotros, los eternos perdedores, atrevernos a pensar que todavía es posible crear un mundo radicalmente diferente?

Quizás no tenga importancia. Tal vez no necesitamos tener la esperanza de un mundo diferente. Quizás sea suficiente luchar contra las fuerzas de la destrucción con la seguridad de que al menos perderemos con dignidad o que, en todo caso, nuestra lucha podrá mejorar un poco las cosas. Podemos ser anticapitalistas simplemente porque esto es lo que exige nuestra humanidad, pero sin ninguna expectativa real de poder un día superar el capitalismo.

Sin embargo, creo que la gran desilusión de la última parte del siglo xx, la pérdida de lo que se podría llamar la gran narrativa del comunismo, puede tener terribles consecuencias. Desde luego, *yo sí* quiero más. Quiero tener aunque sea un poco de esperanza de que sí podemos romper el capital, de que podemos realmente romper la dinámica que parece tenernos atrapados, simplemente porque esta dinámica nos lleva a una barbarie todavía mayor y, posiblemente, a la destrucción absoluta de los humanos y de muchas otras formas de vida en este planeta. Unas pocas victorias aisladas no son suficientes, necesitamos la transformación absoluta de la organización y, por ende, de la dinámica de la sociedad. ¿Pero, cómo pensar en este tipo de esperanza?

“Ahora es cuando debemos aprender la esperanza”, nos dijo Ernst Bloch cuando regresó a Alemania desde su exilio en los Estados Unidos, después de la Segunda Guerra Mundial. Podemos aprender mucho de él: nos hizo ver el poder del *todavía no* en todos los aspectos de la vida humana y del pensamiento. Pero eso fue hace sesenta años, cuando la Unión Soviética y los partidos comunistas todavía constituían para muchos un símbolo de esperanza, una ilusión de esperanza

que ya hemos descartado. ¿Cómo reaprender la esperanza tras tantas decepciones?

La esperanza como la fuerza de un mundo por nacer

La esperanza de que podemos crear una forma de sociedad radicalmente diferente conlleva una cierta historicidad, a saber, la comprensión de que el sistema en que vivimos es históricamente específico, que no ha existido desde siempre y que no hay razón para pensar que existirá siempre.

Esto no significa que la historia esté de nuestro lado, que exista algún tipo de trayecto o curso que nos lleve inevitablemente o de manera casi automática a una mejor forma de organización social. Tras Auschwitz e Hiroshima es imposible afirmar con certeza que habrá un final feliz. Al contrario, todo parece indicar que la historia es un tren que nos precipita hacia nuestra destrucción y que la revolución es un accionar el freno de emergencia, tal como lo expresara Walter Benjamin. Y, sin embargo, nuestra capacidad o incapacidad de accionar el freno de emergencia es también una cuestión de historia, de una contrahistoria latente. Nuestra habilidad para frenar la historia presente depende del crecimiento subterráneo de nuestra capacidad para crear un mundo diferente, un mundo que todavía no ha nacido. La esperanza es la fuerza del mundo por nacer que está abriéndose paso.

Pensar en la esperanza es leer el mundo existente desde la fuerza del empuje del mundo por nacer, desde la existencia presente de lo que todavía no existe, pero existe *todavía no* como lucha, como potencial. Las explosiones con las que comenzamos no son acontecimientos aislados sino erupciones de un movimiento mucho más profundo, la fuerza del empuje del *todavía no*, del mundo por nacer en contra y más allá del mundo existente, en contra y más allá del capital.

El movimiento telúrico del *todavía no* nos rodea. En mi libro *Agrietar el capitalismo** hablé de la infinidad de maneras en que las personas rompen la lógica del capital y, por lo tanto, del trabajo capitalista (alienado o abstracto) y que desarrollan maneras alternativas de actuar y de juntarse; sugerí que éstas se podían ver como grietas en la textura de la dominación capitalista. Se está tejiendo de forma muy real un mundo diferente (o, mejor aún, son tejidos de mundos diferentes) de tantas maneras diversas, tejidos que empujan en contra y más allá del capitalismo. La única manera en que se puede concebir hoy al capitalismo es en términos del reconocimiento, la creación, la expansión, la multiplicación y la confluencia de estas grietas o tejidos.

Y, sin embargo, el capitalismo sigue existiendo y es cada vez más terrible. Parece un objeto inamovible. Le decimos que se vaya y no nos hace caso. Con todas nuestras protestas y nuestro construir maneras alternativas de hacer las cosas, a menudo, sentimos que estamos golpeando nuestra cabeza contra la pared. Ciertamente, la noche siempre es más oscura antes del amanecer, pero ayudaría si pudiéramos vislumbrar cierta fragilidad en el sistema.

¿Dónde encontraremos la esperanza?

Bloch argumentó que la fuerza subjetiva de nuestra esperanza tiene que ser capaz de poder encontrar en el objeto un elemento que permita esta esperanza, una debilidad correspondiente, lo que nosotros vamos a llamar *esperanzabilidad*. Y cuando hablo de objeto no me refiero a una cosa, sino al capitalismo, a la totalidad de las relaciones sociales capitalistas. Esto es a lo que nos enfrentamos

* *Agrietar el capitalismo. El hacer contra el trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2011.

todo el tiempo. En la Sierra Norte de Puebla (México), por ejemplo, cuando hay un movimiento masivo de resistencia contra los llamados Proyectos de la Muerte, la destrucción de la tierra por proyectos de minería o la construcción de embalses, el enemigo no son simplemente las empresas implicadas o el gobierno que las apoya, sino toda la dinámica de ganar dinero a toda costa. Parece que toda la dinámica del mundo está en contra de nuestras luchas particulares. O piensen en Grecia: allí el enemigo no es solo el gobierno o la troika sino la dinámica del dinero. La fuerza del mundo por nacer ha de encontrar en el mundo existente, en la totalidad de las relaciones sociales capitalistas, una debilidad estructural, una falla geológica. Cuando gritamos en señal de protesta es que queremos escuchar un eco que reverbere del muro frente al que estamos gritando.

Este es el argumento central de Marx. Debemos ir más allá del eterno esperar para comprender la fragilidad del capitalismo. Esta fragilidad se centra en la crisis. El marxismo, como yo lo entiendo, es una teoría de la crisis. La historicidad comporta una noción de crisis, un momento en el que las relaciones del mundo antiguo se rompen y las nuevas estructuras se abren paso. Marx vincula esta no perdurabilidad del capital con las disrupciones recurrentes propias del desarrollo capitalista. En tiempos de crisis nuestro esperar subjetivo (nuestro crear subjetivo de un mundo diferente, nuestras luchas contra el capitalismo) se encuentra con la *esperanzabilidad*, la fragilidad o lo frangible del capitalismo. Cada crisis es una ruptura de las relaciones del viejo mundo y un impulso real o potencial de las relaciones de un nuevo mundo. Pensar en la esperanza, pensar en la crisis nos desafía a que nos preguntemos: ¿en qué sentido podemos decir que la crisis actual es una ruptura de las relaciones del viejo mundo y la irrupción de las relaciones de un nuevo mundo?

En tiempos de crisis, la esperanza se encuentra con la *esperanzabilidad*. Ahora mismo deberíamos estar riendo y saltando de alegría al ver las dificultades con las que se enfrenta el capital. ¿Lo estamos haciendo? Sí y no. Existe, desde luego, un elemento de ira alegre, una celebración de la esperanza, en la Argentina, en Grecia, en Turquía: algo así como un *chapular*** . Pero la imagen más representativa de la crisis es justo lo contrario: un período de depresión, tanto es así que nos referimos a la última gran crisis del capitalismo como la Gran Depresión.

Grecia es el ejemplo perfecto. Es allí donde se ha llevado a cabo el ataque más feroz de los años recientes del capital contra uno de los países de los llamados avanzados y donde este se ha enfrentado con la izquierda más combativa en Europa, con infinidad de protestas masivas, enfrentamientos violentos con la policía, un gran número de edificios quemados en el centro de la ciudad y la creación imaginativa de todo tipo de grietas y prefiguraciones de un otro mundo. ¿Qué reacción ha habido por parte del Estado griego, de otros estados y, de hecho, del capital en sí tal como este se manifiesta en los mercados bursátiles? Ninguna. Una clausura total, autismo absoluto, como si todas estas luchas ni siquiera se hubieran dado, como si los manifestantes no fueran más que moscas que han de ser aplastadas o encarceladas. Y ahora nos queda, por el lado del capital, el regreso al mercado de bonos, a la respetabilidad capitalista; por nuestro lado, posiblemente la extensión de la depresión, a medida que se arraiguen condiciones de vida cada vez más difíciles. ¿Dónde encontrar la esperanza? ¿Dónde ha que-

** Adaptación de la palabra turca *çapulcu* (saqueador, apropiador) que utilizó el presidente Erdogan para descalificar a los miles de manifestantes del parque Gezi. Fue durante las protestas del Occupy Parque Gezi que algún activista desconocido hizo suyo este término y garabateó sobre una pared la frase: ¡Cada día estoy *çapuling!* [NdE].

dado la fragilidad del capital? Todo lo que vemos es su arrogancia y su violencia.

Pensar en la esperanza es pensar desde la fuerza que empuja el mundo por nacer. Pensar en la crisis es pensar desde la fragilidad del viejo mundo, del mundo putrefacto cuya fecha de caducidad está ya más que superada. Pero el encuentro de estos dos mundos no parece funcionar. Y, sin embargo, tiene que funcionar: el impulso por un mundo nuevo tiene que encontrarse con la fragilidad del viejo mundo para que la revolución sea posible.

La crisis del capital, nuestra fuerza para construir un mundo diferente

¿Nos puede ayudar aquí Marx? Quizás no en cómo presenta la crisis en *El capital*, haciéndola parecer como algo externo, pero sí en la esencia de lo que analiza. A mi entender y en lo que se refiere a la crisis, Marx sostiene que el capital como modo históricamente específico de dominación (a diferencia de otros modos de dominación) sufre de una enfermedad crítica constitutiva de su ferocidad, de su inestabilidad y su mortalidad. Es su propia insaciabilidad, la ineptitud crónica, convulsiva y creciente de su dominio sobre el mundo.

Todas las formas de dominación sufren de una dolencia crónica: la dependencia de los gobernantes con relación a los gobernados, es decir, la dependencia de su propia capacidad de lograr que los gobernados hagan lo que los gobernantes quieran. En el capitalismo esta dependencia adquiere una nueva dimensión: de ser un problema constante se convierte en una enfermedad real. A diferencia de otras formas de dominación, el capital es incapaz de existir sobre la base de una relación estable de dominación/explotación. Para poder reproducirse y subsistir, ha de intensificar constantemente su dominación/explotación. El hecho de no ser capaz de hacerlo de un modo satisfactorio es lo que constituye su crisis.

En *El capital* Marx examina este impulso constante hacia la intensificación al decir que el valor se mide por el tiempo de trabajo socialmente necesario que se requiere para producir una mercancía. Este tiempo de trabajo socialmente necesario se reduce de modo constante, por lo tanto, hay un reajuste incesante del trabajo que se requiere para producir valor, lo que Marx llama “trabajo abstracto”, una reestructuración constante de la conversión de nuestra actividad humana en trabajo que produce o sostiene la producción de capital. El valor, la estructuración de las relaciones sociales sobre la base del intercambio, comporta un ataque cada vez más feroz contra la actividad humana, contra toda la estructura de las relaciones sociales y de las relaciones entre los humanos y la naturaleza de las que esta actividad es parte. Esto se enfrenta con una resistencia constante, una resistencia que puede fácilmente desbordarse y convertirse en rebelión. El capital huye hacia la maquinaria para reemplazar la mano de obra refractaria –en palabras de Marx–, pero esta no es una solución, porque entonces el capital tiene que intensificar la explotación para cubrir el costo de las máquinas. La incapacidad del capital para hacer esto es lo que lleva, según Marx, a la tendencia descendente de la tasa de ganancia y a la crisis. Crisis como incapacidad crónica del capital para explotar, es decir, para subordinar la actividad humana a sus necesidades; pero también crisis como la explosión periódica de su incapacidad, como la ruptura de las relaciones sociales existentes y la lucha por parte del capital para reestructurarlas de acuerdo a sus propias necesidades. En el capitalismo moderno la crisis como incapacidad crónica se funde en la disrupción periódica, de tal modo que la expresión “crisis actual del capitalismo” se refiera (al menos desde mediados de los años setenta) a una condición crónica caracterizada por intensificaciones.

Con esto no quiero decir que el control del mundo por parte del capital se esté debilitando –desgraciadamente, sucede justo lo

contrario—, sino que, a medida que crece su control, este es cada vez más incapaz de asegurar su propia reproducción. La creciente dominación coincide con la creciente incapacidad de la dominación. A mi parecer, esto es lo que quería decir Marx cuando insistía en *El capital* que la caída de la tasa de ganancia era coincidente con un incremento de la masa de ganancia. Es importante no perder de vista a ambas tendencias: si vemos solo la creciente dominación del capital podemos fácilmente caer en la desesperación; pero ver solo la creciente incapacidad de la dominación nos podría llevar a un optimismo injustificado. La esperanza y el pesimismo caminan de la mano: deberíamos leer a Bloch con un ojo y a Adorno con el otro.

Hay que mantener a los dos juntos, pero quizás debemos centrarnos más en la incapacidad de la dominación capitalista, ya que nosotros somos esta incapacidad, nosotros somos la crisis del capital. Somos la crisis del capital y nos sentimos orgullosos de ello. Es nuestra resistencia, nuestra rebelión, nuestra negación a ser convertidos en máquinas, nuestra risa, nuestro amor, nuestra amistad, nuestro querer hacer las cosas de manera diferente, querer emancipar nuestras capacidades creativas y nuestra fuerza de producción de la lógica del capital: es todo aquello que se interpone en el camino del capital en su intento desesperado por intensificar su dominio sobre el conjunto de la vida humana.

Nosotros somos la crisis del capital. ¿Y qué es lo que hace el capital para superar su crisis? En primer lugar, hace todo lo que puede por intensificar su control sobre nosotros, sobre nuestra actividad cotidiana, sobre el mundo en que vivimos. En segundo lugar, se ve obligado a reconocer que toda esta intensificación, todo lo que ha conseguido en cuanto a la destrucción de la humanidad y del planeta aún no es suficiente. Durante los últimos ochenta años este reconocimiento de su propia incapacidad se ha ido convirtiendo cada vez más en una característica central de la existencia

del capital. El reconocimiento de la incapacidad de su dominio se presenta como un juego de ficción: “finjamos que nuestro dominio sobre la actividad humana es suficiente para que podamos acumular más y más capital, creamos una representación monetaria que corresponda al mundo que deseamos, expandamos el crédito y continuemos así”. Se crea un mundo ficticio, un mundo que constituye siempre una apuesta sobre la futura producción de plusvalía que justifique la apuesta, una apuesta de que puede haber una explotación más eficaz, de que puede haber una subordinación aún más eficiente de la actividad humana a la lógica del capital. No obstante, incluso con todas las victorias del capital en años recientes, esta expectativa no se ha realizado plenamente y así el mundo ficticio sigue creciendo sin cesar. Y, a medida que crece, se vuelve más inestable, más volátil, más violento, más propenso a las convulsiones que azotaron a los pueblos de diferentes partes del mundo de manera más o menos casual: otra vez Grecia, por supuesto, o España, Irlanda, Italia, Argentina y así sucesivamente, cada vez más. El mundo ficticio y repugnante de la deuda que ha impregnado la vida de todos nosotros, no nos deja dormir por la noche y, lo más absurdo, ahora constituye una parte central de la enseñanza universitaria en un número creciente de países.

Nosotros somos lo inadecuado del capital, somos su crisis. Nuestra insubordinación resuena en el capital como su propia crisis. El problema es que percibimos el retorno del eco de nuestra fuerza como algo ajeno. Entramos en una cueva y gritamos y nos responde una multitud de voces: no nos damos cuenta de que es nuestro propio eco y, aterrorizados, caemos de rodillas y suplicamos piedad. Esto es lo que nos sucede en tiempos de crisis: percibimos el eco de nuestra propia insubordinación como una terrible fuerza que nos es ajena y caemos de rodillas. Lo que debería ser una experiencia de risa y alegría se convierte en algo terrorífico.

Nuestra esperanza, la esperanza que impulsa una miríada de luchas en todo el mundo, la esperanza que mueve la infinidad de maneras de tejer otro mundo se encuentra con la *esperanzabilidad*-fragilidad del mundo en la crisis del capital y no la reconoce, no la identifica como su propio producto, como el resultado de la confluencia de millones de resistencias en todo el mundo.

¿Qué podemos hacer para cambiar esto, qué podemos hacer para reconocernos a nosotros mismos? ¿Cómo podríamos expresar este autorreconocimiento de manera práctica, para reforzar el movimiento de la esperanza, la esperanza en nuestra capacidad por crear un mundo muy diferente? No tengo la respuesta, pero creo que esto es importante. La crisis se nos presenta como algo inevitable, imparable, como una fuerza que impone su disciplina feroz, que nos hace anhelar relaciones normales de dominación. Hace falta que encontremos una manera de expresarla como la manifestación de nuestra propia fuerza y humanidad.

Si, a veces, parece que la completa desaparición del capitalismo requiriese todavía de un largo camino por recorrer, es aún más claro que el capital se encuentra muy lejos de haber resuelto su crisis. Esto no significa que habrá una transición fácil: más bien, todo lo contrario. El capital –en la medida que siga existiendo– se verá afectado por crisis aún más violentas, intentos cada vez más desesperados por plasmar en la realidad su dominio ficticio sobre el mundo. Nuestra lucha es por dejar claro que su debilidad es nuestra fuerza y por utilizar esta fuerza para tejer incesantemente los mundos diferentes que podrían todavía emerger, abrirse paso a través del desastre que es el capitalismo.

Este es el territorio peligroso en el que existe la esperanza. Por eso es tan necesario pensar en la esperanza, pensar en la crisis.

Anexo

El zapatismo y el dinero

Con el dinero se puede hacer muchas cosas, pero es igual que manejar un arma, con un arma puedes matar y con el dinero también puedes matar
(Palabras de un entrevistado por M. A. Malo, 6 de mayo de 2009, en un caracol zapatista.)

Las prácticas autónomas de los pueblos zapatistas del sureste mexicano incluyen proyectos y desarrollos autónomos de salud, de educación, de formas de gobierno alternativas a la forma estatal y también de trabajo colectivo y comercialización de los productos generados por él. Pero, a diferencia de la sociedad mercantil dominante en el mundo, donde el dinero y la ganancia están ubicados en el centro de la vida social humana, los zapatistas consideran el dinero como un puente, “algo que sirve, por ejemplo, como medio para solventar el costo de los traslados de un lugar a otro o para afrontar una necesidad concreta de la comunidad”, explican.

En los territorios zapatistas no existe un tipo especial de dinero; cuando lo necesitan, utilizan la misma moneda que todos los mexicanos, aunque nunca manejan grandes cantidades: “el dinero no es para nosotros la primera necesidad, puede ser que para trasladarnos lo necesitemos, pero sentimos que el dinero no vale mucho, que es solo como una fantasía”.

Recopilación de textos y redacción realizada por Juana del Pozo, colectivo abierto de reflexión y estudio cuyos integrantes son adherentes a movimientos sociales. El correo electrónico es: juanadelpozo@gmail.com.

Los trabajos colectivos y el comercio zapatista

Las comunidades zapatistas obtienen el dinero principalmente a partir del comercio de los productos generados en los trabajos colectivos y por medio de las cooperativas. Existe, como ellos mismos dicen, “la práctica del negocio, pero ese dinero no se va para una sola mano”, porque no se practica el negocio individual, de modo que el dinero recaudado por el comercio se reinvierte en las necesidades de la población, así lo explican: “En los pueblos hay milpas¹ colectivas de frijol, de maíz, hay colectivos de ganado, colectivos de tiendas, colectivos de pollos. Hay pequeños negocios, no es que sean negocios permanentes que están ahí todo el tiempo, a veces se hacen pequeños eventos y ahí van los compañeros con su pequeño negocio. ¿Y para qué sirve eso? Pues es para que el compañero de ese pueblo, si es el promotor de educación, el promotor de salud y tiene que ir a hacer su trabajo, pues tengan para darle su pasaje, para darle para algo que le pueda servir donde va a hacer su trabajo”.

A tal punto el zapatismo no promueve y se opone a la apropiación individual del dinero que los cargos en el gobierno autónomo zapatista no son rentados: “ninguno de los integrantes de las Juntas de Buen Gobierno recibe dinero por el trabajo que allí desarrolla, es trabajo totalmente voluntario; solo recibe algún dinero como apoyo para transporte si viene de lejos o para cursos que se estén dando”.

El trabajo colectivo es el medio de pago para aquellos que deben dejar de trabajar en su milpa, como los promotores de salud y de educación o quienes cumplen su turno como autoridad en el gobierno autónomo: “en vez de dinero, reciben grano del cultivo

1. Sistema de cultivo de origen maya basado en la comunidad de la tierra y profundamente arraigado entre los habitantes de estas regiones mexicanas.

colectivo, o sus vecinos y compas trabajan su milpa cuando él o ella hace su trabajo al servicio de la comunidad”.

El trabajo colectivo de la tierra y la comercialización de lo allí producido también permite a los zapatistas no depender de las donaciones externas, realizadas por amigos y adherentes al movimiento chiapaneco de todo el mundo. Esta ha sido otra forma de ingreso de dinero a las comunidades zapatistas: “tenemos que ver qué vamos a hacer cuando ya no llegue apoyo de otros compañeros, tenemos que pensar en trabajos colectivos”. Los donativos, en general pequeños, son administrados por la Junta de Buen Gobierno, que tiene la obligación de hacer un informe periódico de la utilización de esos fondos: “lo que se gasta no solo lo sabe la Junta sino que cada mes la Junta hace sus informes, cada mes hacemos un informe. Pero la Junta hace su informe, no la hacen solitos los integrantes, sino que están reunidos todos los integrantes que somos para hacer un informe, que ahí están integrados unos compañeros del Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI)², para que también juntos lo veamos cómo se gasta el recurso que hay en la Junta aquí en el centro caracol, o cómo lo administra la Junta de Buen Gobierno”.

Bancos no capitalistas en la Selva Lacandona

Como parte del gobierno autónomo los zapatistas desarrollaron el Banco Popular Autónomo Zapatista (Banpaz) y el Banco Autónomo de Mujeres Zapatistas (Banamaz). La existencia de estos bancos autónomos –“sin señores banqueros y con beneficios para el pueblo”– se debe a un doble origen. Por un lado se utilizan para

2. El CCRI es el mando del EZLN, Ejército Zapatista de Liberación Nacional, de composición mayoritariamente indígena.

cubrir aquellas necesidades de salud de la población que no pueden ser resueltas por el sistema de salud autónomo y que requieren la participación de la medicina especializada, para lo que se necesita dinero para el transporte y para pagar los servicios médicos no zapatistas. Por otro lado, es la respuesta zapatista a una situación que se genera en los momentos de baja de precios de los productos agrícolas, cuando se produce en los territorios zapatistas un fenómeno migratorio. Cientos de pobladores de la zona (sean o no zapatistas), en especial hombres jóvenes, se ven obligados a emigrar por la caída de los precios y de sus ingresos. Algunos de estos emigrantes, una vez establecidos en las grandes ciudades de México o del exterior, envían dinero a sus familias en las comunidades, con el que esas familias “se hicieron de un dinerito”, que después prestan a otros pobladores más necesitados, cobrando intereses. A este negocio de usura se le denomina *coyotaje*. Ante un problema grave de salud, que no era posible afrontar con la medicina autónoma zapatista, muchos pobladores acudían a esas familias prestamistas para procurarse de dinero pagando después altas tasas de interés mensual. Los zapatistas relatan que “empezaron a buscarle cómo salir de esa situación; empezaron las asambleas en el 2008 y pueblo por pueblo fuimos discutiendo la idea de formar un pequeño banco para cubrir las necesidades de urgencia de salud, los casos graves que no pueden cubrir los servicios de salud autónomos. Las comunidades decidieron que sí se cobraran intereses, pero que fueran muy bajos. Con esos intereses se incrementaría el fondo del banco para hacer otros préstamos. Al final de la discusión se acordó que fuera el 2 por ciento de interés mensual”.

El funcionamiento de los préstamos es explicado así: “el aval de cada solicitante es la autoridad de la comunidad a la que pertenece y el pueblo queda como testigo. De esta manera, todo el pueblo está enterado de que uno de sus compañeros solicitó al banco un dinerito y que lo tiene que pagar. Ellos mismos, los que piden el

préstamo, son los que se ponen el plazo para cubrirlo, de acuerdo a sus gastos. Puede ser seis meses, un año o más, según cada quien”.

Son las propias comunidades las que establecen las normas y condiciones de funcionamiento de los bancos, como relata un ex integrante de la Junta de Buen Gobierno: “Los problemas nos hacen que pensemos qué vamos a hacer, no por el problema que pase ahí nos quedamos, a los problemas hay que buscarles otro mecanismo. Por ejemplo, el reglamento con el que se inició el Banpaz se fue mejorando. Si un reglamento no nos funciona lo vamos modificando, lo vamos mejorando a como el tiempo lo va permitiendo. En los reglamentos del Banpaz se incluyeron otros puntos, por ejemplo, que en caso de que no pague un compañero de la zona su préstamo, el pueblo mismo tiene que exigirle a ese compañero; si en mi pueblo hay algún compañero que ya pasó su tiempo y no paga, el pueblo tiene que exigirle que pague, si el pueblo no exige y en mi familia alguien se enferma yo no puedo pedir préstamo en el Banpaz porque no estoy obligando a ese compañero a que pague”. Otro de los acuerdos sobre el funcionamiento está referido al caso de fallecimiento de quien ha solicitado el préstamo, en esa situación: “por acuerdo de la asamblea de la zona, de los pueblos, no se cobra nada, ni el capital ni el interés, queda como perdonado. Nos pasó con la familia de un compañero y aplicamos ese reglamento, no se le cobró absolutamente nada porque es acuerdo de la asamblea”.

¿Y qué sucede si alguien que ha solicitado un préstamo realmente no puede pagarlo? Los zapatistas explican que las asambleas discuten y resuelven sobre cada situación en particular: “se discutió qué hacer en el caso de que un compañero realmente no pueda pagar, porque no tiene con qué pagar, no tiene qué vender; la asamblea pensó que si ya se investigó bien que el compañero no puede pagar con dinero o con algo que pueda vender, la forma de pagar el préstamo es que vaya a pagar con trabajos en la zona”.

Los bancos zapatistas también realizan préstamos para proyectos colectivos de trabajo, pero no lo hacen para proyectos productivos individuales, en consonancia con la idea de que los trabajos colectivos, sean en la milpa, de ganado, en tiendas o almacenes barriales o de transporte, no tienen como finalidad “repartirnos los pocos recursos que vayamos obteniendo, sino crear el pequeño fondo regional o de pueblo y poder apoyarnos entre compañeros, apoyar a los que hacemos diferentes trabajos dentro de la organización”.

Bibliografía general

Escuelita Zapatista: “Resistencia autónoma”. Cuaderno de texto de primer grado del curso “La libertad según l@s Zapatistas”. Chiapas (México), 2013.

“Insólito banco anticapitalista en la Selva Lacandona”, octubre de 2009. Disponible en la página web de *Desinformémonos - Periodismo de abajo*: <<http://desinformemonos.org/2009/11/insolito-banco-anticapitalista-en-la-selva-lacandona/>> [consultado el 29/04/15].

“Marcos explica el sistema financiero de las comunidades zapatistas”, José Gil Olmos, 5 de marzo de 2013. Disponible en la página web de *Proceso - Semanario de información y análisis*: <www.proceso.com.mx/?p=335349> [consultado el 29/04/15].

“El zapatismo y el dinero”, entrevista realizada por Miguel Antón Malo, 6 de mayo de 2009. Disponible en: <www.youtube.com/watch?v=-QMUBnNVTRUk> [consultado el 29/04/15].