

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA SUR



ÁREA DE CONOCIMIENTO DE CIENCIAS
SOCIALES Y HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE ECONOMÍA

TESIS

**SIMPATÍA CON EL DIABLO.
UNA SOCIOLOGÍA DE LAS AUSENCIAS
DE LA ONDA**

QUE COMO REQUISITO PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN CIENCIAS SOCIALES

PRESENTA:

VÍCTOR MANUEL GUADARRAMA PRADO

DIRECTOR:

LUIS ARTURO TORRES ROJO

LA PAZ, B.C.S., MAYO DE 2018

DICTAMEN

AGRADECIMIENTOS

Obviamente agradezco a mis padres que siempre están ahí cuando los necesito y me enseñaron a estar agradecido por todo lo que tengo, y me enseñaron que el amor, como el agua de un río, nunca deja de fluir, a pesar de todos los obstáculos del camino.

Agradezco a mis hermanos, su ejemplo me ha inspirado a esforzarme por ser mejor persona. A Guen Wanchog, Narasimha Swami, Bhaktivedanta Hanuman Maharaji y a Francisco Cinencio, por enseñarme a ver la belleza que *todavía no es*.

A mis maestros por compartir su conocimiento y darme libertad de pensamiento.

A mi director de tesis Luis Arturo, por todas las tertulias informales, y, por impulsarme a seguir mi sueño de Escribir.

Siempre me visualicé como un Jack Kerouac, el miembro del grupo cuya experiencia estética se da en la contemplación de la expresión de aquellos que se han emancipado. Ante las obras de amigos, yo me sentía orgulloso de estar, como espectador privilegiado, presenciando el origen de la ola que atravesaría, un día, el océano entero. (y a sabiendas de estar obligado a escribirlo). Ahora no escribo sus nombres porque los veo, ya no como destellos en la noche, sino como brazas de un fuego inextinguible. Escribo su ethos, su potencia emancipadora, que pareciera llenar los vacíos entre nosotros.

Contenido

INTRODUCCIÓN	1
LA CONSTRUCCIÓN DE UN ABISMO	11
Parentesco	13
Metafísica Occidental	16
Línea legal abismal	18
Pathos de la distancia	20
Familia Burguesa	26
LA ONDA	33
El viaje	35
El desmadre	43
El festival	50
La bruja	55
PUNTO DE FUGA: EL LABORATORIO POÉTICO	58
LA MÁQUINA FARMACOPORNOGRÁFICA GORE	62
Biomercado	62
El doble Estado	71
La prevención del delito y el <i>banóptico</i>	77
CONCLUSIÓN	84
El cuarto cuerpo	84
Un nuevo sentido común estético	86
Le ciborg misticxpasadxsicodélicx	87
BIBLIOGRAFÍA	92

INTRODUCCIÓN

“La política de emancipación es una política literaria o política-ficción que inventa un nombre o personaje colectivo que no aparece en las cuentas del poder y las desafía (a partir de una situación, agravio o injusticia concreta). Ese nombre no es de nadie en particular, sino que en él caben todos los que no cuentan, no son escuchados, no tienen voz, no deciden y están excluidos del mundo común”.
(Fernández-Savater, 2012, p.3)

El Sistema se lleva encarnado, nos constituye, se reproduce a través de nuestros fluidos sexuales. Ya no necesita espacios cerrados para el disciplinamiento de los cuerpos, ahora el control se puede ejercer en espacios abiertos, a través de la gestión de los deseos. Las sociedades disciplinarias se desbordaron, generaron posibilidades y deseos que ya no podía contener. El caso más claro es el surgimiento de la juventud la cual es resultado de la fragmentación de uno de los espacios estructurales fundamentales para el capitalismo: la familia. La necesidad de una mano de obra especializada sacó a los jóvenes de posguerra del espacio de trabajo familiar, y la educación escolar para las masas les dio la oportunidad de encontrarse con iguales en espacios donde la sabiduría paternal era puesta en duda. La abundancia urbana derivada de los proyectos desarrollistas permitió a esa nueva generación tener tiempo libre y dinero para gastar en gustos personales, ya no en necesidades. Como nuevo nicho, revolucionó el mercado, que ahora tenía que vérselas con la comercialización de productos que carecían de un sentido práctico, pero a través de los cuales los jóvenes afirmaban su identidad y su independencia. Los dispositivos biopolíticos tuvieron que renovarse para abarcar las nuevas condiciones, desarrollando nuevos dispositivos de vigilancia como el *banóptico*, optimizando la producción al convertir los cuerpos en mercancías, y apoderándose de su *potencia gaudendis*.

Ya no se pueden utilizar las mismas prácticas de resistencia que se utilizaban durante la época de las sociedades disciplinarias, los movimientos contraculturales juveniles de finales de los setentas respondieron a un sistema en decadencia y han sido domados por nuevas formas sociales de dominación, invisibles durante su proceso de constitución, a través de dispositivos cada vez más finos hasta lograr encarnar el sistema en los cuerpos “disidentes”. Cualquier manifestación cultural de disidencia puede ser apropiada por el mercado, cualquier buen activista toma cerveza Che Guevara.

Es necesario pensar en nuevas formas de emancipación y recuperar/actualizar las prácticas con *clinamen* que fueron oprimidas. Con este objetivo, Boaventura Santos propone una nueva teoría crítica, que hace eco a la teoría crítica latinoamericana, que escape a las nociones estadocentristas y que problematice el conocimiento mismo. Esto lo lleva a proponer que la modernidad se sostiene sobre dos pilares, el pilar de la regulación y el pilar de la emancipación. El primero está constituido por el Estado, el Mercado y la Comunidad, mientras que el segundo está constituido por tres racionalidades: cognitiva-instrumental, moral-práctica, estética-expresiva. Para el sociólogo portugués, la modernidad no puede solucionar sus problemas por un desequilibrio en estos pilares, ya que las primeras dos racionalidades han sido colonizadas por el pilar de la regulación, y este a su vez, ha relegado el espacio comunitario a una condición marginal.

Desde los inicios de la modernidad se previó la posibilidad del surgimiento de excesos y déficits, pero tanto unos como otros fueron concebidos de forma reconstructiva: los excesos fueron considerados como desviaciones fortuitas y los déficits como deficiencias temporales, ambos resolubles a través de una mayor y mejor utilización de los crecientes recursos materiales, intelectuales e institucionales de la modernidad. Esa gestión reconstructiva de los excesos y los déficits fue progresivamente confiada a la ciencia y, de una forma subordinada, aunque también determinante, al derecho. Promovidos por la rápida conversión de la ciencia en fuerza productiva, los criterios científicos de eficiencia y eficacia se convirtieron en hegemónicos, al punto de colonizar gradualmente los criterios racionales de las otras lógicas emancipadoras (Santos, 2000, p.53)

Esta condición es la que genera una teoría crítica incapaz de leer el *todavía-no*. El problema radica en que el conocimiento científico identifica el caos como ignorancia y el orden como conocimiento, de ahí el nacimiento de la biopolítica y el liberalismo, lo que convierte el mundo en un objeto a colonizar. La propuesta de Santos consiste en otra forma de conocimiento que ha permanecido en los márgenes de la modernidad, el cual tiene como ignorancia la colonización y el caos, del cual surge la solidaridad, como conocimiento (sobre esto se regresará más adelante en el texto).

Este conocimiento solidario debe convertirse en un *nuevo sentido común* que constituya la tónica emancipadora en los diferentes espacios estructurales del capitalismo. Para esto es necesario alejarse de la perspectiva estadocentrista del liberalismo, así como de su noción de poder, la cual pareciera emanar exclusivamente del Estado, y partir de una concepción heterárquica de la sociedad, ordenada en espacios estructurales autopoiéticos, donde el poder se ejerce como negociación desigual. Esta desigualdad genera un régimen de

visibilidades que produce como ausente toda práctica y episteme subalterno. De ahí que las potencias emancipadoras y las epistemologías disidentes sean invisibles para el *sentido común hegemónico*.

Santos propone una *teoría crítica transmoderna*, en la que, además de realizar una *sociología de las ausencias*, en la tradición de la Escuela de Frankfurt, para encontrar pensamientos declarados como inexistentes, se realiza una *sociología de las emergencias*, con el objetivo de des-cubrir y potenciar los conocimientos que habían sido determinados como imposibles. De esta manera, se busca impulsar el pilar emancipador aprovechando la turbulencia epistemológica y societal provocada por la crisis de las sociedades disciplinares. La transición paradigmática debe transitar por estos dos canales que, aunque autónomos, están íntimamente relacionados. “Formas alternativas de conocimiento generan prácticas sociales alternativas y viceversa”. De ahí el énfasis en el concepto de subjetividad, pues funciona como mediador entre lo individual y lo colectivo, entre conocimientos y prácticas (Santos, 2000, p.393).

Es decir, la transición paradigmática requiere “subjetividades desestabilizadoras, subjetividades que se revelen contra prácticas sociales conformistas, rutinarias y repetitivas, y se dejen estimular por experiencias liminares, o sea, por formas de sociabilidad excéntricas o marginales”. Estas se colocan frente a una “economía política de la representación que hace proliferar residuos”, para hacer proliferar cualidades emergentes, fundadas en diferentes prácticas sociales” (Santos, 2000, p.285), las cuales compiten, dialogan, conversan, produciendo heterotopías desde donde se realizan experimentos sociales.

La onda es el movimiento juvenil que impulsa la contracultura en México, es correlato de la crisis de las sociedades disciplinarias y en la turbulencia producen subjetividades *barrocas* a través de las cuales experimentar social y epistemológicamente. Abandona la utopía siempre desplazada y opta por la *u-vía*, la heterotopía. Ya no produce conocimiento para ordenar el caos del mundo, sino que desde el caos se construyen vínculos solidarios. La transgresión de las fronteras/orden se convierte en la forma de sociabilidad de la juventud contracultural, mientras que su subjetividad, cuyo eje gira entorno a la *fiesta barroca (desmadre)*, produce *saberes narcoticosexuales* que desafían las categorías biopolíticas. Se genera una apertura, un desorden epistemológico que abandona las certidumbres científicas y se lanza al *abismo* con la ética solidaria como única guía: No se sabe a dónde se va, pero no se va solo. El camino, Jack Kerouac y Neil Cassidy, *Further*, los viajes a/en Huatla (“segundo techo espiritual del mundo”), y las terapias del Doctor Roquet, *el viaje* se convierte en la *metacinesis* de la contracultura juvenil. Las fronteras se

transforman en la invitación a la transgresión, a la apertura, al *aquí-y-ahora* y al *agarra-tu-propia-onda*, a la comunidad basada en reciprocidades y no en identidades excluyentes. De ahí que la fiesta, *el desmadre/desmother*, sea su *cronotopo* ontológico. En la fiesta hay baile, hay cuerpos que fluyen, que se tocan, que se mimetizan, se hibridan, las jerarquías se desintegran: *Aquí y ahora agarra tu propia onda, libérate de las categorías, no somos lo que tenemos, no somos nuestra posición social, no somos nuestra nacionalidad, ni nuestra preferencia sexual, aquí y ahora somos tú y yo, nuestras fronteras que invitan al tacto, al erotismo, al amor.*

Es el caos que se contrapone al orden, la inconformidad que ruge desde todos los rincones, la voz de Javier Batiz y de Nina Simone, que es la voz del abajo, del Sur, la voz que habla de algo tan propio que es universal, universalizable, es la melodía de aquel al que se la ha negado el ser, de aquel que ha sido producido como salvaje, como subhumano, como caos a ser ordenado por la voluntad/razón del hombre blanco europeo. Es el desorden que pulsa bajo la ciudad moderna, que se ríe de las cartografías coloniales. No habitan el orden universal, no son ciudadanos de la *cosmopolis*, son los seres *viscosos* de la *caosmopolis* que ironizan la fantasía liberal, exhibiendo todas sus contradicciones, desgarrando la modernidad hegemónica desde sus cuerpos.

Los años sesentas y setentas produjeron una radical mutación de la subjetividad. Las revueltas tenían como prioridad transformar las relaciones de poder entendidas por todo el cuerpo social, y lo que en su momento eran sus modalidades más características: la burocracia, la jerarquía, el patriarcado y la disciplina, es decir, contra las instituciones disciplinarias. Las filosofías de la diferencia y del acontecimiento mostraron que el nacimiento del capitalismo era, ante todo, una lucha contra la infinidad de mundos posibles que los desbordan.

Estas luchas no pueden ser enmarcadas por la izquierda ortodoxa, con sus partidos y sindicatos. Son luchas que reivindicaban otros mundos y el encuadre marxista es homogenizante, con el único sujeto emancipador: el obrero. Por otro lado, entre los jóvenes de la contracultura proliferan subjetividades atravesadas por el deseo de singularidad, politizado como derecho a la diferencia, y de una nueva ética ya no vinculada al trabajo sino al tiempo liberado.

No es casual la centralidad del espacio universitario en esta movilización. La movilidad, la escolarización generalizada y una amplia difusión de la cultura crítica, posibilitaron a muchos jóvenes conocer otras formas de vida que pasaban por el rechazo del

trabajo industrial, la reivindicación de espacios autónomos y de libertad, la búsqueda de horizontes existenciales más allá de la fábrica, el deseo de liberar al cuerpo de las ataduras que implicaba el trabajo industrial, o la sociabilidad extra laboral como espacio de exploración colectiva, rompiendo así el nexo entre trabajo y socialización.

Este trabajo tiene como objetivo formar parte de la construcción colectiva de una ficción política que crea un terreno común en lo que podemos ser nosotros mismos, pero al mismo tiempo abandonarnos para encontrarnos “en tanto que” otra cosa, un nosotros abierto e incluyente. Y abonar a un nombre colectivo que desordena el escenario político, que transmite inconformidad, para poder así autoconvocarnos como personas afectadas directa o indirectamente por la estafa política y económica de la crisis.

En el primer capítulo de la tesis me enfocaré en ubicar, a través de la revisión de fuentes secundarias, la *diferenciación desigual*, por medio del cual se constituyeron los criterios de inclusión y exclusión en los espacios estructurales que enmarcaron la aparición de la juventud como sujeto político en las décadas de posguerra, y su criminalización. Primero hablaré del origen de la familia moderna siguiendo la pauta de Silvia Federici en su libro *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primaria*, en el cual, ubica el origen de la modernidad capitalista en la cacería de brujas del siglo XIV, y ésta a su vez, es consecuencia de la monetarización de la economía y la invisibilización del trabajo reproductivo en la producción. Este primer rompimiento implicó la fragmentación de la comunidad, comenzando la historia del *homo economicus*, la propiedad privada y la libertad económica.

La línea se trazó a través de la construcción de la racionalidad instrumental y de una moralidad cristiana economicista. Todo aquel que amenazaba con cruzar o generar agujeros, era atacado desde el Clero y desde el Estado, lo que trajo la destrucción de conocimientos femeninos y no-occidentales. La acumulación primitiva necesitaba eliminar todas las subjetividades no-productivas.

Después me enfocaré en la diferencia entre la familia y la moralidad moderna europea y la latinoamericana, pues la presencia de una población indígena generó prácticas de diferenciación que derivaron en posiciones políticas-sociales hiperconservadoras. La modernidad es un sistema-mundo, el cual no tiene origen en Europa para después difundirse por las colonias, sino que es el resultado de las relaciones coloniales, del pensamiento proveniente de sus márgenes. El éxito de la modernidad capitalista ha sido negar sus márgenes, producirlos como *ausentes*, y enajenados de su historia cognitiva, pierden la posibilidad de proyectar otros mundos.

Para finalizar el primer capítulo, analizaré el proceso a través del cual la familia se constituye como el espacio disciplinario fundamental en la reproducción de los dispositivos biopolíticos. Es ahí, donde además de colonizar los cuerpos, se dibuja una moral burguesa europea, que sataniza cualquier manifestación no europea, considerándola ignorante, inmoral, retrasada, peligrosa. De ahí que la familia sea un espacio fundamental en la colonización de los cuerpos y, por lo tanto, de la producción capitalista. Ahí se construye el esquema de valores sobre el que se tomarán las decisiones en la modernidad industrial y sobre el que se definirán los criterios de exclusión e inclusión.

En el segundo capítulo, se analizará la sociabilidad *ondera* a partir de la *novísima retórica* de Boaventura Santos, en la que utiliza la metáfora de *frontera* para referirse a las características de una sociabilidad emancipadora.

De entre las principales características de la vida en la frontera que son pertinentes para esta tesis, distingo las siguientes: uso muy selectivo e instrumental de las tradiciones llevadas a la frontera por pioneros y emigrantes; invención de nuevas formas de sociabilidad; jerarquías débiles; pluralidad de poderes y órdenes jurídicos; fluidez de las relaciones sociales; promiscuidad entre extraños e íntimos; mezcla de herencias e invenciones (Santos, 2000, 396).

Asimismo, apela a la noción del *barroco* como “metáfora cultural para designar una forma de subjetividad y de sociabilidad, el tipo de subjetividad y sociabilidad capaz de explorar y querer explorar las potencialidades emancipadoras de la transición paradigmática” (Santos, 2000, p.407). Es el ethos barroco el elemento de mayor presencia en la contracultura. Ésta habita los márgenes, y lo hace a lo largo de toda la modernidad, pero en los momentos de relativa ausencia del poder central, adquiere mayor visibilidad y potencia, siendo la crisis paradigmática de sesentas y setentas, un momento de desborde.

La relativa ausencia de poder central confiere al barroco un carácter abierto e inacabado que permite la autonomía y la creatividad de los márgenes y de las periferias. Debido a su excentricidad y exageración, el mismo centro se reproduce como si fuese margen. Se trata de una imaginación centrífuga que confiere centralidad a los márgenes y se fortalece a medida que nos desplazamos de las periferias internas del poder europeo hacia sus periferias externas en América Latina. (Santos, 2000, p.407)

Para cerrar el segundo capítulo, abordaré el tercer *topos* propuesto por Santos, el cual funciona como “el *metatopos* que preside la constitución del nuevo sentido común ético”. El

Sur “expresa todas las formas de subordinación a que el sistema capitalista mundial dio origen: expropiación, supresión, silenciamiento, diferenciación desigual, etc.” Estas se encuentran esparcidas de forma desigual, concentradas en los países postcoloniales, pero también dentro de los países centrales, por lo que hay *Sur* también en el *Norte*. El *Sur* “significa la forma de sufrimiento humano causado por la modernidad capitalista” (Santos, 2000, p.419).

En el tercer capítulo analizaré los procesos a través de los cuales, la modernidad capitalista se apropió y/o reprimió el movimiento contracultural de *la onda*, en lo que puede ser calificado como un *epistemicidio*. Al igual que la turbulencia epistemológica presentó oportunidades emancipadoras, así también propició un cambio en las estructuras de dominación que se adaptaran a las nuevas condiciones; se transitó de las sociedades disciplinarias a las sociedades de control. Esta condición implica un desplazamiento epistemológico que se incardina en los cuerpos sin formar parte de una estructura autoritaria y externa, “sino que se ha incorporado a nuestros sistemas corporales a través de nuestras prácticas de obediencia ante el consumo” (Valencia, 2016, p.163), es decir, se parte de un dispositivo fluido que está en relación con gustos y demandas (Valencia, 2016, p.164). El motor de la producción se ha desplazado a la sociedad en su conjunto, en calidad de población, a la “producción de símbolos, de lenguaje, de información, como producción de afectos” (Hardt y Negri, 2000, p.24). Hardt y Negri señalan que las relaciones de comunicación, las cuales son causa y efecto del “nuevo orden mundial”, organizan esta producción, “multiplicando y estructurando interconexiones mediante redes” (2000, p.22).. De esta forma se controla el sentido y dirección del imaginario canalizándolo dentro de la máquina comunicativa. Las *desesidades*, el imaginario, y lo simbólico, se integran a la trama biopolítica mediante las industrias de la comunicación, integrándolas dentro de su funcionamiento mediante un sistema autopoietico, el cual se legitima a través narrativas maestras de auto-validación (Hardt y Negri, 2000, p.23).

Trataré de ubicar estas nuevas sociedades en el contexto mexicano y su condición de *doble Estado*, en el que el crimen organizado y el Estado mexicano, se disputan algunas veces, otras veces comparten, las prerrogativas de soberanía y gubernamentalidad sobre los mismos territorios, generando nuevas y violentas formas de fascismo social. La existencia de un mundo *por debajo*, que participa en los procesos de globalización desde presupuestos subalternos, abre la necesidad a nuevas miradas que no teman enfrentarse a la complejidad de dispositivos biopolíticos que desbordan la línea de la vida, y se vuelven tanatopolíticas y tanatomercados.

Es en este tenor que la vigilancia adopta características propias en los Estados del Sur, pues no es al extranjero terrorista al que se le teme, sino al extranjero en casa, el miembro del crimen organizado antisocial que lucra de atentar contra la sociedad. Dos categorías que tienen diferencias y similitudes, pero que invocan las mismas necesidades de control de los cuerpos extraños. Ya no es necesario meter a los jóvenes a las fábricas, la economía y la tecnología se han transformado y a lo que nos enfrentamos hoy es al “exceso” de población, jóvenes desechables a los que se les han cerrado las entradas al Estado y al Mercado legales, orillándolos, con el objetivo de explotarlos a un menor costo, a buscar salidas en el crimen organizado. Se les mantiene como *proletariado de la violencia y ejército de reserva gore*, hasta que se les agota la potencia vital a los cuerpos y son arrojados o a la cárcel o a las fosas. Son empresarios de sí cuya única forma de sobrevivir es la especialización en las tecnologías de la violencia. Lleva encarnado el sistema de vigilancia que no le permite relajar ni un instante su condición de endriago, a riesgo de encontrar la muerte.

Es así como la propuesta contracultural impulsada por los jóvenes se volvió causa de su propia criminalización. Lo que surgía como una propuesta epistemológica basada en la solidaridad y con miras a una transición paradigmática, fue reprimida y apropiada por un sistema capitalista cuya condición de existencia es la negación de otros mundos. El capitalismo se transformó por necesidades de control, por haber desbordado sus propios espacios estructurales, y ante la amenaza de los movimientos civiles y culturales, se desprendió (en parte, pues no desplaza sino complementa la biopolítica) de la rigidez del Estado para adoptar una condición líquida a través de los que Sayak Valencia llama: el *biomercado*.

De ahí la necesidad de desarrollar un nuevo dispositivo de vigilancia que permita darle libertad a ciertos cuerpos y regular el movimiento de otros. Al final del tercer capítulo trataré de explorar las políticas preventivas implementadas desde el Estado y impulsadas desde el sector privado y la sociedad civil. Estas responden al dispositivo *banóptico*, cuya estructura paradigmática son los campos de refugiados, donde a través del *profiling* y la implementación de impedimentos para el libre tránsito, mantienen a las poblaciones desechables lejos de la mirada de la sociedad civil, pero sin dejar de regularlos legalmente.

En la conclusión, además de analizar la condición actual de la juventud mexicana, señalaré reflexiones necesarias para lograr recuperar las subjetividades desestabilizadoras de la contracultura, de forma que se pueda generar un nuevo personaje colectivo que desordene,

problematico y transmita la inconformidad necesaria para impulsar nuevos movimientos sociales inclusivos.

Este es un trabajo arqueológico en el sentido foucaultiano, es decir, busca rompimientos en lugar de continuidades. Por cuestiones de tiempo y posibilidades, ambas condicionadas a la estructura de la maestría, el primer capítulo tuvo que ser el resultado de una conversación entre diferentes autores, como Federici, Fanon, Foucault, Castro-Gómez, Santos, a través de la cual traté de deconstruir los regímenes de verdad que constituían los espacios estructurales de aparición de la juventud como sujeto público a mediados del siglo XX. De ahí la necesidad de regresar la *diferenciación desigual* que acompañó la “acumulación primaria” en los tiempos de la caza de brujas.

Para el segundo capítulo tuve la fortuna de contar con una enorme cantidad de productos *onderos* de los sesentas y setentas, tanto mexicanos, como estadounidenses así que pude realizar un análisis de discurso a partir de libros, canciones, arte gráfico, video, y encuadrarlo dentro de la *novísima retórica* de Santos. En ese entonces la juventud buscaba que su voz tuviera la mayor resonancia posible por lo que se generó mucho material audiovisual que permite acercarse a las heterotopías contraculturales y darles una lectura que permita una *sociología de las emergencias*.

También es necesario señalar mis vínculos emotivos con el tema, pues parten de una admiración por las transformaciones culturales que estaba llevando a cabo la contracultura en diferentes lados del mundo, pero que fue domada, disminuida, por las nuevas formas de dominación derivadas de la crisis de las sociedades disciplinarias, dejando una potencia latente, a través de la cual he constituido mi propia subjetividad. Crecí escuchando rock y música electrónica, asistiendo a *toquines* clandestinos y *raves*, practicaba el *PLUR*, *peace*, *love*, *unity*, *and respect*, versión “millennial” del famoso *amor y paz*, *peace and love*. Las canciones de *Los Dug Dugs*, como *Cambia cambia* y *Lost in my World*, o la actitud rebelde de los *Doors*, marco mi experiencia neoilustrada, mi emancipación construida sobre los preceptos del *aquí-y-ahora* y el *agarra-tu-propia-onda*. Por eso creo que es posible una doble mirada, *emic* y *etic*, gracias a la continuidad de un *ethos* contracultural (cuyas expresiones se han diversificado), y a un rompimiento, no sólo temporal, sino en las subjetividades que se enfrentan a dispositivos de dominación más refinados y sutiles. Es decir, soy producto y productor de la contracultura global, por lo que hay una mira “desde adentro”, pero a la vez, las transformaciones de ésta permiten la extrañeza y el extrañamiento fundacionales de la mirada “desde afuera”.

Esta misma condición interna-externa, *emic-etic*, constituye mi mirada, el lugar gnoseológico desde el que me acerco al tercer capítulo. En mi biografía (ficticia) ha quedado grabado mi paso por la Secretaría de Seguridad Pública del municipio de San Andrés Cholula, como coordinador de promotores culturales, en una serie de iniciativas para la prevención del delito afiliadas al subsidio federal SUBSEMUN¹ en el año 2012. También se han grabado mis diferentes encuentros con la policía, producto de una criminalización de los cuerpos y las apariencias no hegemónicas, mis encuentros con narcomenudistas, con miembros del crimen organizado, las muertes de amigos y familiares, mis miedos, mis fronteras. Así que no sólo haré un análisis del discurso, a partir de notas periodísticas, o de los programas de prevención, sino que tengo la posibilidad de remitirme y apelar a experiencias personales, o quizás, debería decir colectivas.

¹ “El SUBSEMUN es un subsidio que se otorga a los municipios y, en su caso, a los estados, cuando éstos ejercen la función de seguridad pública en lugar de los primeros o coordinados con ellos, para fortalecer las instituciones de seguridad municipales

Con este subsidio se cubren aspectos de prevención del delito, evaluación de control de confianza de los elementos operativos de las instituciones policiales municipales, su capacitación, recursos destinados a la homologación policial y a la mejora de condiciones laborales de los policías, su equipamiento, la construcción de infraestructura y la conformación de bases de datos de seguridad pública y centros telefónicos de atención de llamadas de emergencia.

Los municipios beneficiarios con el SUBSEMUN son elegidos tomando en cuenta la población municipal, la incidencia delictiva y las características del municipio en cuanto a que sean destinos turísticos, zona fronteriza, municipios conurbados o próximos a zonas de alta incidencia delictiva

Los municipios beneficiarios deben aportar un 25% del recurso federal como coparticipación

Al igual que en el SPA, el recurso del SUBSEMUN debe ser ejercido antes de finalizar el año y en caso de que el municipio que lo recibe no cumpla con las metas establecidas deberá reintegrar a la Federación los recursos no aplicados” <http://www.secretariadoejecutivo.gob.mx/fondos-subsidios/subsemun.php> 23/05/2018

LA CONSTRUCCIÓN DE UN ABISMO

No importa cómo llamemos a este momento histórico, ya sea *modernidad tardía*, *hipermodernidad*, *posmodernidad*, *modernidad líquida*; seguimos teniendo los mismos problemas de siempre. Podremos haber desarrollado tecnología que nos permite lanzar automóviles al espacio², pero no hemos resuelto nuestros conflictos derivados del parentesco. En ese aspecto, la modernidad no ofrece nada nuevo al mundo. El parentesco, es decir, la raza, la clase y el género siguen siendo el eje de nuestra práctica política y la línea que separa la “vida digna de ser vivida” y la “vida desechable”.

La modalidad particular de estos conflictos en la modernidad se comienza a desarrollar con la *acumulación primitiva* que se encuentra en los orígenes del capitalismo, a finales del siglo XIV. Para Federici (2010), este proceso implicó una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la clase trabajadora, en términos de parentesco, que generaron las jerarquías constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno. Su aspecto innovador consistió (y aún lo hace) en su capacidad/necesidad de descolectivizar la fuerza de trabajo con el objetivo de dar un uso más productivo al tiempo libre. De ahí el vínculo tan intenso del capitalismo con el sexismo y el racismo: éstos justifican y mistifican las contradicciones incrustadas en las relaciones sociales, denigrando la naturaleza de aquéllos a quienes explota, en pos de una utopía desplazada que promete libertad aún dentro de un contexto de coacción generalizada, y prosperidad en medio de la penuria.

Estas diferencias no son naturales sino construcciones históricas que nacen desde la mirada del dominador para justificar y naturalizar su dominación (Bourdieu, 2015). Con éstas, el capitalismo ha justificado las formas de esclavitud más brutales e insidiosas, insertando en el cuerpo del proletariado las divisiones más profundas, especialmente entre hombres y mujeres (Federici, 2010). De esta forma ha logrado lidiar con el que Yan Moulier define como el mayor problema del capitalismo: la movilidad obrera (Graeber, 2011), fijando a los trabajadores a los trabajos impuestos, creando una fuerza de trabajo más disciplinada, así como estrategias de distensión de conflictos.

La *diferenciación desigual* (Santos, 2000) que se originó durante la “acumulación primitiva”, en los años en los que Dussel ubica la primera modernidad, y que se intensificó

² En 2018, Elon Musk, a través de su compañía SpaceX, lanzó un Tesla Roadster 2008 en uno de sus cohetes como estrategia publicitaria.

durante la segunda modernidad, no se deriva exclusivamente del ejercicio de la violencia estatal, sino de prácticas más sutiles de gobierno, es decir, la *diferenciación desigual* fue la práctica fundadora de la biopolítica. Foucault define ésta como “una técnica que permite utilizar el sí mismo de la gente y la conducción de sí de la gente, con un objetivo de dominación” (Foucault, 2016, p.132). Es decir, el buen funcionamiento político y de las instituciones depende menos de la fuerza que de la construcción de estructuras que permitan el gobierno de la hermenéutica de sí (Foucault, 2016). Estas estructuras generan desequilibrios en un plano heterárquico, es decir, no son de un origen único, sino que se reproducen a lo largo del tejido social, produciendo vectores de gobierno en las sociedades. Las mujeres son gobernadas por los hombres, los hijos por los padres, los alumnos por los profesores, etc. (Foucault, 2016).

De ahí que el gobierno sea una técnica cuyo objetivo es el cierre epistémico, el cierre de cualquier interrogante, la destrucción del cisma entre identidad y ser. Apresando a los individuos en categorías fijas, negando cualquier posibilidad de transformación o diferencia, se asume como forma de mando, como declaración, como metafísica. Ya no interpela, sino que da órdenes (Gordon, 2016). Todo aquello que escapa a su definición es invisibilizado, declarado como inexistente, y cuando esos *otros* cuerpos se hacen visibles, son reprimidos, arrojados al abismo del que salieron.

Para el pensamiento moderno, lo realmente peligroso es lo desconocido, por eso define, categoriza y clasifica todo cuanto puede, y aquello que desborda sus categorías aparece como un enemigo del sistema. Su pesadilla radica en lo *viscoso*, lo ambiguo, lo aberrante, la *cosa-en-sí*. Como señala Bauman, “tocar lo viscoso es arriesgarse a disolverse en la viscosidad”, por eso es necesario aglutinarlo como “enemigo declarado, sin disfraz y presuntamente bien conocido”, pues “la creencia histórica priva a lo viscoso de sus colmillos venenosos, su traicionera falta de forma, y, así, vuelve a colocar todo en su sitio “adecuado” incluyendo la integridad del *ego* bajo amenaza” (2002, p. 288, 311). De esta forma, lo viscoso no queda fuera del pensamiento político moderno, pues, para manipular los intereses de la población, necesita administrar los peligros aparentes de lo viscoso y los mecanismos de seguridad/libertad en los que se genera. De ahí la necesidad de la noción de peligro que ha desarrollado desde sus inicios con las cacerías de brujas (actualmente la crisis migratoria y del crimen organizado) para el control de la población.

Parentesco

Para David Graeber, las “relaciones de género son, sin lugar a duda, la base sobre la que se sustenta el parentesco” (2011, p.63), y no deberían ser consideradas una realidad puramente cultural sino especificaciones de las relaciones de clase; pues la diferencia *anatómica* funciona como la justificación natural para la división sexual del trabajo (Federici, 2010). Se somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo, excluyéndolas del trabajo asalariado, y, por lo tanto, condenándolas a la subordinación a los hombres. Según señala Federici, “en la sociedad capitalista, el cuerpo es para las mujeres lo que la fábrica es para los trabajadores asalariados varones: el principal terreno de su explotación y resistencia” (2010, p.29), por lo que éste ha constituido el principal objetivo para el despliegue de las técnicas de poder y de las relaciones de poder, especialmente dentro de los espacios de la Familia (siendo esta la principal institución reproductora de la dominación y la visión masculina), la Iglesia y la Escuela.

Por otra parte, no es sólo una explotación material, sino que se sostiene sobre el dominio cognitivo de una ciencia sexista que naturaliza, y, por lo tanto, legitima la desigualdad en las relaciones de poder que subordinan a las mujeres y construye lo femenino en términos negativos. Ésta se encuentra constituida por una serie de dualismos, como cultura/naturaleza, espíritu/cuerpo, sujeto/objeto, ideal/real, entre otras, en los cuales el primer polo es dominante, y al mismo tiempo masculino. A su vez, la ciencia moderna hace eficaces tales dualismos al apelar al universalismo de su racionalidad cognitiva-instrumental, transformando las experiencias dominantes en experiencias universales, mientras que lo femenino es relegado a particularismos y vinculaciones naturalistas (Santos, 2000).

Otro factor determinante que destaca Bourdieu (2015) para la perpetuación de las diferencias de género es la economía de los bienes simbólicos, entre los cuales el matrimonio es una pieza central, y es resguardado celosamente por la familia (apoyada por la Iglesia y el derecho). De ahí que la familia burguesa haga énfasis en la producción de estrategias que fomenten el vínculo familiar, asegurando la transferencia de la riqueza, y de conservar, e incluso aumentar, el capital simbólico.

Según Federici (2010), la familia burguesa, y, sobre todo, la feminidad burguesa se desarrolla a partir de la cacería de brujas, desterrando prácticas femeninas, relaciones colectivas, sistemas de conocimiento, que dificultaban la sumisión de la mujer a la estructura

patriarcal, limitando la relación hombre/mujer a la reproducción de la unidad familiar, es decir, de la fuerza de trabajo. Esto no sucedió exclusivamente en Europa, ya que durante la conquista se impuso el modelo familiar europeo. Las mujeres americanas fueron expulsadas/despojadas de sus organizaciones, de sus actividades reconocidas socialmente, exacerbando cualquier diferencia jerárquica entre hombres y mujeres nativas, reestructurando el poder político en favor de los hombres.

La mujer quedó relegada a un papel subordinado y confinada al espacio privado, siendo este el espacio no político de la modernidad. Ahora era exclusivamente madre y esposa, existencia en relación a, privada de autonomía. Existía en tanto que existía para los demás. Su función era reproductiva exclusivamente: reproducción de fuerza de trabajo, reproducción de esquemas cognitivos, de relaciones sociales, de la estructura patriarcal-capitalista-colonial, de sus propias relaciones y redes de dominación, de su condición subordinada. Salir de ese esquema era censurado socialmente, castigado incluso con violencia física en todas las ortotopías que habitaba. Inclusive actualmente, aún con los éxitos del movimiento feminista a partir de mediados del siglo XX, cualquier divergencia del modelo de mujer reproductora se enfrenta constantemente con la censura y la violencia. La *mala mujer, la bruja*, se convierte en un *cuerpo extraño* al que el pueblo soberano puede dar muerte legítimamente.

Esta categorización de las mujeres, principalmente pobres, es parte de las estrategias utilizadas por la burguesía, la Iglesia y la nobleza para controlar a las clases bajas e impulsar la acumulación de capital. Aunque antes la lucha de clases se organizaba en torno a diferentes ejes de acción que el movimiento obrero del siglo XIX y XX, el objetivo seguía siendo el mismo: la igualdad. A principios del siglo XIII, en Europa, la herejía popular se esparció rápidamente entre los proletarios rurales y urbanos bajo la prédica de igualdad a través de predicciones proféticas y apocalípticas (Federici, 2010, p.68) en lo que podría llamarse la primera “internacional proletaria”, estableciendo conexiones a través de ferias comerciales, peregrinajes y los cruces de fronteras de los refugiados generados por la persecución (Federici, 2010, p.55). Fue tal su extensión por el mundo cristiano que Jacques de Vitry escribió ese mismo siglo “No existe ni una comuna en la que la herejía no tenga sus seguidores, sus defensores y sus creyentes” (Federici, 2010, p.67).

Ante la amenaza de un proletariado unido, el Estado y la Iglesia comenzaron un proceso de represión cuyo eje fue la disciplina sexual. Los herejes tenían prácticas sexuales y abortivas que regulaban la vida reproductiva de sus comunidades en ritmos diferentes a los necesarios para la “acumulación primitiva”. Además, la mujer tenía papeles protagónicos y

libertad sobre su cuerpo, cosa que no sucedía dentro de la institución católica. De ahí que el ataque estuviera concentrado en las mujeres, derivando años después en la cacería de brujas. También se crearon leyes que fijaban un salario máximo, que prohibían la vagancia y alentaban a los trabajadores a reproducirse. Es así que el Estado generó un sistema de gestión de clases y de supervisión de la reproducción de la fuerza de trabajo que se mantiene hasta el día de hoy (Federici, 2010).

La fragmentación de los movimientos proletarios era indispensable en el proceso de cercamiento físico durante la monetarización de la economía, la cual estaba acompañada de la privatización de la tierra. Las estrategias utilizadas lograron el “desplazamiento de la reproducción de los trabajadores del campo abierto al hogar, de la comunidad a la familia, del espacio público (la tierra en común, la iglesia) al privado” (Federici, 2010, p.127). Así, el capitalismo y la sociedad burguesa, privaron a los individuos de una comunicación directa de unos con otros. Se instaló entre ellos un aparato administrativo centralizado que sustituyó las redes de comunicación y redujo a la sociedad a un conjunto de individuos atomizados (Foucault, 2007) y sin potencia política.

Hacia el siglo XIX se hace obvio (o, mejor dicho, se reconoce abiertamente) que la pobreza es necesaria para el sistema, ya que hace posible la riqueza. Los de abajo trabajan mucho y consumen poco, “es por lo que puede enriquecerse una nación, por lo que adquieren valor sus campos, sus colinas y sus minas, y por lo que se pueden fabricar productos que serán vendidos en todo el mundo; en resumen, un pueblo es pobre si carece de pobres” (Foucault, 1998b, p.53). Aún en el discurso desarrollista del siglo XX la pobreza jugaba un rol fundamental como mano de obra barata y ejército de reserva, incluso como vidas sacrificables en nombre del progreso. El Tercer Mundo fue la construcción de un espacio desarrollable, modernizable, lleno de cuerpos disponibles y desechables.

Claro que esta condición de los cuerpos tercermundistas no fue una invención del siglo XX, sino que hizo posible la invención del Tercer Mundo. Desde el primer siglo de la colonia se percibió la necesidad de separar el proletariado europeo y el de las colonias. Con este fin se realizaron las plantaciones, las cuales fueron claves en la formación de una división internacional del trabajo a través de la producción de bienes de consumo que integraba el trabajo de los esclavos a la reproducción de la fuerza de trabajo europea, mientras los mantenía separados geográfica y socialmente (Federici, 2010). Similar al uso que hace el capitalismo hoy en día de los trabajadores asiáticos, africanos y latinoamericanos “como proveedores de productos “de consumo baratos” (abaratados también por los escuadrones de la muerte y la violencia militar) para los países capitalistas “avanzados””

(Federici, 2010, p.159). Sin embargo, no fue sino hasta finales del siglo XVIII cuando las fronteras raciales fueron irrevocablemente trazadas, imposibilitando las alianzas entre blancos, negros e indígenas; unidad que hasta entonces permanecía como un miedo de la clase dominante europea (Federici, 2010).

“Divide y vencerás” era la política oficial en las colonias, políticas que se implementaron con mayor rigor una vez que la inferioridad numérica dejó de ser factor, y las relaciones interétnicas ya no fueron una necesidad. Tanto la división sexual, como la división por “raza” fueron llevadas desde Europa como una estrategia destructora de la vida comunal “dictada por un interés económico específico y por la necesidad de crear las condiciones para una economía capitalista, como tal siempre ajustada a la tarea del momento” (Federici, 2010, p.168). Como sacado del libreto establecido para la caza de brujas, las leyes aprobadas en el siglo XVIII demonizaron la relación entre mujeres blancas y hombres negros y trajeron de vuelta los tabúes que rodeaban a las brujas y a los “demonios” negros (Federici, 2010). Estos últimos habitan, la “zona del no ser”, un punto de ausencia total, un abismo que, en un sistema teísta, podría ser el infierno (Gordon, 2016). Están condenados al particularismo, sus vidas subjetivas no pueden trascender hasta lo intersubjetivo o lo social, “sufren de una imposibilidad de llenar el hueco entre la vida subjetiva y el mundo” (Gordon, 2016).

Es en esa zona, en ese abismo, donde habitan los “monstruos”, los seres viscosos, los cuerpos que encarnan los “vicios” humanos, los negros y las brujas; seres que aparecerán dentro de las casas burguesas en los sesentas, con el cabello largo y sin sostén, escuchando *Nasty Sex* de La Revolución de Emiliano Zapata.

Metafísica Occidental

Para el mundo europeo (incluyendo la población blanca en Estados Unidos) era importante generar un conocimiento que legitimara su poder. Así como el rey apeló en su momento a la designación divina, la burguesía se apoyaba en la ciencia para designar *el lugar exacto* que le correspondía a cada quién en la naturaleza. Su lugar como productores, comercializadores o procesadores de materia prima no se podía/debía alterar, pues equivalía a intervenir en las dinámicas del mercado y por lo tanto a intervenir en las leyes de la naturaleza. De ahí que las ciencias del hombre afirmaran en su momento que las diferentes poblaciones del planeta se encontraban en un nivel evolutivo diferente y que esa asimetría respondía al plan maestro de la naturaleza (Castro-Gómez, 2005). La naturaleza humana

aparece entonces, como un ámbito de fundación trascendental que no depende de la conciencia individual. La división del trabajo, el comercio, el mercado, son fenómenos universales regulados por un mecanismo impersonal (Castro-Gómez, 2005). Así, la división temprana en el discurso moderno entre sociedad y naturaleza se torna una herramienta fundamental de dominación. Aunque esta dicotomía tiene un vínculo más cercano, al menos en su origen, con el arte renacentista y el uso de la *perspectiva* (Pálsson, 2001), su uso como herramienta biopolítica es fundamental para la legitimación de *los lugares exactos*.

Es generada por la mirada racional, objetiva, masculina, así que la Naturaleza convertida en objeto, es identificada con lo femenino, lo pasivo, lo que espera la intervención masculina para existir, no tiene movimiento propio. Ella/ello nace como Otridad, de ahí que pueda ser conocida e intervenida. Esta atemporalidad que se le atribuye permitió la construcción de una política poblacional científica enfocada en establecer presencias y ausencias, en poder localizar a los individuos, en instaurar una comunicación eficiente, y, sobre todo, vigilar la conducta, apreciarla y sancionarla, así como medir las cualidades o los méritos. Es decir, una política poblacional científica para dominar y utilizar (Foucault, 2015).

Para lograr procesos eficientes, es necesario un futuro calculable, que las cosas lleven los mismos tiempos y sean remplazadas por otras en un flujo continuo donde se llenan espacios vacíos con cuerpos genéricos. “La temporalidad moderna es el resultado de esa disciplina” (Latour, 2012, p.109), y para que ésta funcione es necesario reprimir los deseos, las emociones y cualquier otra particularidad que se oponga a la homogenización de los procesos. Esta mecanización del cuerpo derivó en una otrorización de éste, al convertirse el individuo en agente de su transformación. El producto de esta separación fue el desarrollo de una identidad individual antagónica al cuerpo (Federici, 2010).

A partir de ese cisma se constituye un sujeto universal que ya no cohabita con el mundo natural, sino que encuentra su lugar en un espacio intervenido completamente por el ser humano. Un espacio masculino, racional y objetivo:

"La ciudad", como nombre propio, ofrece de este modo la capacidad de concebir y construir el espacio a partir de un número finito de propiedades estables, aislables y articuladas unas sobre otras. En este lugar que organizan operaciones “especulativas” y clasificadoras, una administración se combina con una eliminación (De Certeau, 2010, p.106).

La ciudad es el espacio del *ciudadano*, encarnación de la razón universal: verdad inmediata de la naturaleza humana, medida de toda legislación; línea abismal que separa la razón de la sinrazón, instrumento y juez de la separación (Foucault, 1998b). Sus demandas de verdad son demandas de poder político y silencio impuesto al *Otro*, en un diálogo aparente donde la verdad y la violencia se vuelven intercambiables (Vattimo y Zabala, 2012).

La Ilustración supuso el establecimiento de fronteras entre los que saben jugar el juego de la ciencia, es decir, los expertos, y los “otros” que permanecen limitados por el “sentido común” (Casto-Gómez, 2005). Dichas fronteras no son solamente cognitivas, sino que tienen una manifestación física en los psiquiátricos, las cárceles, las zonas penitenciarias, los campos de migrantes, las zonas rojas. Es la recreación continua del viejo drama de la exclusión (Foucault, 1998).

Kant responde a la pregunta lanzada por un periódico sobre el significado de la Ilustración señalando que lo que implicaba era una mayoría de edad de la humanidad, el momento de su emancipación, de su encuentro desnudo con el mundo. Por lo que la sinrazón implica una condición infantil (Foucault, 1998a), colocando a las mujeres, los colonizados, los jóvenes, la naturaleza, en una relación de tutela; y por lo tanto como sujetos incompletos que no pueden hacerse responsables de sí mismos, pues aún son engañados por el “sentido común”.

Línea legal abismal

La creación de los espacios de confinamiento en la primera modernidad es correlato del sueño de una ciudad donde la ley moral sería equivalente a la ley civil, gracias a las formas autoritarias del constreñimiento (Foucault, 1998). Con ese objetivo se desarrolló una nueva sensibilidad ante la miseria, ante el desempleo, así como una nueva ética de trabajo, que apuntaban a arrojar la animalidad humana, irracional e inmoral, dentro de los cuerpos abismales para alejarla y domarla. La razón/moral se ubica como el referente máximo de humanidad, y, por lo tanto, como una característica universal. De ahí que se puedan/deban aplicar criterios abstractos de acción, desvinculados de juicios de valor domésticos, privados o religiosos, para orientar la vida colectiva. Ordenamientos impersonales que disuelven los ordenamientos personalizados y vinculados a tradiciones. Es el tránsito de una vida guiada por la tradición hacia un “actuar conforma a las reglas” diseñadas por el Estado (Castro-Gómez, 2005).

Bajo el nombre de crímenes y delitos se juzgan no sólo objetos jurídicos definido por el Código, sino también “pasiones, instintos, anomalías, achaques, inadaptaciones, efectos de medio o de herencia; se castigan las agresiones, pero a través de ellas las agresividades; las violaciones, pero a la vez, las perversiones; los asesinatos que son también pulsiones y deseos” (Foucault, 2015, p.27). Según Foucault (2015), esto generó un ser jurídicamente paradójico, pues habiendo roto el pacto, se vuelve enemigo de la sociedad, pero, a su vez, participa del castigo que se ejerce sobre él. El menor delito ataca a la sociedad entera, y la sociedad entera, incluyendo al delincuente, se encuentra presente en el menor castigo. Así el delincuente designado como el enemigo de todos, cae fuera del pacto y es descalificado como ciudadano. Cae en el lado de la naturaleza salvaje y es transformado en malvado, en un monstruo, un loco, un enfermo, un “anormal”.

Esta condición subhumana a la que es condenado el delincuente no implica que no le sea útil al sistema, al contrario, es parte fundamental de los procesos de acumulación, pero necesita ser otrorizado, animalizado, satanizado, invisibilizado, para poder explotar su cuerpo con violencia desmedida: “la soledad es la condición primera de la sumisión total” (Foucault, 2015). No se busca detener el ilegalismo sino administrarlo para producir un tipo de delincuencia que beneficie al capital. Después de todo, esa doble naturaleza del Estado, que se entrecruza constantemente, como administrador de vida y de muerte, como gobierno legítimo y dominio ilegítimo (en la forma del crimen organizado), está en la base del sistema político moderno. La delincuencia siempre ha formado parte del proceso de acumulación capitalista, y ha financiado guerras, gobiernos y empresas desde hace cientos de años (Tilly, 2006). Un caso ejemplar contemporáneo es México, donde se produce un *proletariado de la violencia* (Valencia, 2016) que trabaja por un salario mínimo en la producción y distribución de drogas, y está dispuesto a vender su muerte, mientras los capitalistas lucran de sus cuerpos mutilados.

Pero no se aísla a extraños desconocidos, ni a delincuentes de otro lugar. Son rostros familiares en el paisaje social, alterados hasta volverse irreconocibles. La alienación es producida como exterioridad, no se expulsa a quien es parte de la comunidad, o del contrato, se expulsa a aquel que *no pertenece*, a ese rostro deforme que ha suplantado a aquel que *pertenece*. Los internados, los campos de refugiados, los barrios periféricos de las ciudades (el Sur global), las prisiones, cumplen con la función de eliminar del paisaje social a los “asociales”, para ser reutilizados y desechados por la economía ilegal.

Tanto el delincuente como el loco son categorías con una subjetividad limitada, desposeídos de su libertad y bajo el poder de otro (curador o policía), *extranjeros* en su

propia patria se les designa como *Otredad*, como *excluidos* (Foucault, 1998), *vidas que no son dignas de ser vividas*. Estos cuerpos habitan espacios en los que “el orden jurídico normal ha quedado suspendido de hecho y donde el que se cometan o no atrocidades no es algo que dependa del derecho, sino sólo del civismo y del sentido ético de la policía [o el curador] que actúa provisionalmente como soberana” (Agamben, 2006). Según Agamben, esta espacialidad era representada por el Nuevo Mundo en la época clásica/primer modernidad, el cual era “identificado con el estado de naturaleza, en el cual todo es lícito” (2006, p.53), un lugar donde se puede dar muerte legítimamente. En la segunda modernidad, la excepción se volvió más común en todos los Estados modernos, llevando en el siglo XIX a los primeros campos de concentración en Cuba, las políticas raciales europeas, el nazismo (Agamben, 2006), la guerra contra el narcotráfico del siglo XX, los campos de refugiados en el siglo XXI.

Por otro lado, este espacio de excepción no sólo cumple con una función económica, sino que permite legitimar el chantaje estatal, “en la medida en que las amenazas frente a las que un gobierno determinado defiende a sus ciudadanos son imaginarias o son consecuencia de sus propias actividades, el gobierno ha establecido un negocio de protección” (Tilly, 2006, 3). La paradoja se oculta tras el velo de la ilegalidad: un Estado que representa la amenaza más importante para sus propios ciudadanos y funge como único protector legítimo de los mismos (Tilly, 2006), una simulación que traza una línea imaginaria entre legalidad e ilegalidad. En el discurso hegemónico liberal esta última aparece como una deficiencia del sistema capitalista, cuando en realidad, es parte fundamental del mismo, pero para mantener su eficiencia, la farsa se tiene que reproducir. Si se ha de administrar la delincuencia se ha de “luchar” contra ella también. Y quién sabe, quizás en una alegre coincidencia, caigan tras las rejas opositores políticos y algunos *cuerpos extraños*.

Pathos de la distancia

En su empresa disciplinaria, el Estado tuvo que recurrir al derecho para complementar la labor realizada por la ciencia, por lo que fue necesario colonizar la racionalidad moral-práctica, de forma que quedara subordinada a la racionalidad cognitiva-instrumental biopolítica de la segunda modernidad. Es decir, es necesaria la protección de la gestión científica, a través de normas y la fuerza coercitiva. De esta forma se despolitiza el conflicto y la revuelta social, al igual que la gestión científica de la vida social.

Así se naturaliza el nuevo tipo de individuo requerido por la burguesía capitalista, y la gestión del cuerpo se transforma en una condición *sine quo non* del nuevo objetivo de la vida: la adquisición (Federici, 2010). Esta era el símbolo del excedente, del dominio del humano sobre la naturaleza, de su poder divino de transformar y crear el mundo que habita. Derecho divino otorgado a unos pocos hombres, blancos, ricos, heterosexuales, cristianos o *ateoflexibles*, y que es altamente codiciado y competido alrededor del mundo.

De ahí la *desesidad* (Raquel Gutiérrez, 2016) de erradicar en el proletariado “cualquier comportamiento que no condujera a la imposición de una disciplina de trabajo más estricta”. Se llegó inclusive a prohibir, a mediados del siglo XVI, en Francia e Inglaterra, las actividades no productivas como el juego, la bebida, muchas formas de sexualidad y de sociabilidad que no producían riqueza, inclusive insultar o usar groserías eran acciones castigadas (Federici, 2010). La voluntad debe imperar sobre el cuerpo, de forma que los mecanismos de poder puedan ser interiorizados. La Razón es el correlato del cuerpo mecanizado, la conquista del cuerpo/naturaleza por el hombre. Es aquí donde encontramos, según Foucault, los orígenes de la subjetividad burguesa, “basada en el autocontrol (*self-management*), la propiedad de sí, la ley y la responsabilidad, con los corolarios de la memoria y la identidad”. También es aquí donde proliferan una serie de “micropoderes” (Federici, 2010, p.206), que atraviesan el espectro completo de las relaciones capitalistas, cargándolas de un contenido racista y machista.

El gobierno de los cuerpos actúa a partir de la interiorización de la oposición Razón-Cuerpo, donde la primera implica los valores burgueses, mientras que el segundo es el espacio de los “bajos instintos”, de la lujuria y el ocio (Federici, 2010), el espacio del proletario vicioso, descontrolado, “[s]obre todo, [es] indisciplina, falta de productividad, incontinencia, deseo de satisfacción física inmediata” (Federici, 2010, p.215). Reminiscencias del fuego en el monte donde se realizaban aquelarres, donde se rebelaban contra el amo y se colapsaban los roles sexuales, con su temporalidad propia que desafiaba la mecánica del capitalismo naciente (Federici, 2010, p.245). El escándalo que tales comportamientos generaron en la sociedad constituyó la interioridad psicológica.

Las desviaciones se transformaron en “vicios” que debían ser sancionados por la vergüenza. Se tornaron la antesala al crimen, su fuente, la materia que constituye al “criminal” como categoría separada de la acción, vinculada únicamente por una potencia que, en la metafísica occidental, implica una relación causal determinista. Es decir, la introducción de lo biográfico en la historia de la penalidad “hace existir al “criminal” antes del crimen” (Foucault, 2015, p.292), pero no es lo mismo haber delinquirido por necesidad, o

por una pasión desenfrenada que, por ocio o libertinaje, como los delincuentes juveniles. De ambas modalidades de criminalidad, es la vinculada a la segunda la que se puede evitar reforzando las costumbres, agravando los castigos, denunciando el vicio, constituyendo la opinión como el nexo más sólido de la sociedad, y por lo tanto institucionalizando la alienación como castigo a la desviación de la norma (Foucault, 2015). Fue la necesidad de un disciplinamiento moral la que dio origen a la psicología, validando la conciencia pública como instancia universal, como forma válida de la razón y como moral, sujetando a los cuerpos al juicio de los hombres (Foucault, 1998b). Según Foucault, al inscribir las infracciones en el campo de los objetos susceptibles de un conocimiento científico, se les proporciona a los mecanismos del castigo legal “un asidero justificable no ya simplemente sobre las infracciones, sino sobre los individuos; no ya sobre lo que han hecho, sino sobre lo que son, serán y pueden ser” (2015, p.28).

En las colonias, al igual que en Europa, no se trataba de reprimir solamente, sino de naturalizar las relaciones desiguales de explotación capitalista. En el caso de los colonizados, con esta intención, se buscaba que adoptaran el imaginario cultural europeo. Los tiempos, las relaciones sociales y las practicas locales eran un estorbo para el progreso económico. Por eso se apeló a un *punto cero*, al surgimiento de un nuevo régimen que rompía con todo el pasado, a un mundo moderno que dejaba atrás el “primitivo”.

Comenzar todo de nuevo significa tener el poder de nombrar por primera vez el mundo; de trazar fronteras para establecer cuáles conocimientos son legítimos y cuáles son ilegítimos, definiendo además cuáles comportamientos son normales y cuáles patológicos. Por ello, el punto cero es el del comienzo epistemológico absoluto, pero también el del control económico y social sobre el mundo. Ubicarse en el punto cero equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo social y natural reconocida como legítima y avalada por el Estado. Se trata de una representación en la que los “varones ilustrados” se definen a sí mismos como observadores neutrales e imparciales de la realidad (Castro-Gómez, 2005, p.25).

Esta estrategia implica una victoria del lugar sobre el tiempo, pues permite “capitalizar las ventajas adquiridas, preparar las expansiones futuras y darse así una independencia con relación a la variabilidad de circunstancias” (De Certeau, 2010, p.43). Desde esta posición se pueden dominar los diferentes espacios mediante la vista, en una práctica panóptica que transforma los *cuerpos extraños* en objetos observables, medibles y

controlables (Castro-Gómez, 2005, p.42), subhumanos que habitan espacios salvajes, “hijos de la naturaleza” sin agencia sobre los que hace falta intervenir para extraer la mayor riqueza.

De esta forma, en el nombrar científicamente el mundo, se instaura el *pathos de la distancia* frente a cualquier otra forma de nombrarlo, “ya que la ciencia moderna exige *suprimir toda forma de indeterminación en el lenguaje*. Las palabras que nombran el mundo deben ser “lisas, neutras y fieles”, de tal manera que puedan ser aplicadas a las cosas mismas “sin intermediario alguno” (Castro-Gómez, 2005, p.208). Se establece un sistema que se sostiene de la violencia epistémica, es decir, del despojo de legitimidad de otras formas de conocimiento, de manera que el colonizado comienza, no solo a creer en la superioridad de su forma de conocimiento, sino también a desarrollar una fascinación por el imaginario colonial europeo (Castro-Gómez, 2005).

El “blanco” en las colonias se convirtió en una distinción privilegiada social, económica y moralmente, naturalizando su hegemonía. Por otro lado, el “negro” era sinónimo de esclavo, y muchas veces se veía en la necesidad de probar lo contrario (Federici, 2010). Con las reformas borbónicas, que buscaban modernizar a todos los reinos de la corona española, se incrementó la *distancia* entre criollos y el pueblo, pues el proyecto moderno ponía en riesgo la hegemonía de los oligarcas locales. Buscaba integrar a los indígenas a la producción de materia prima por lo que era necesario darles acceso a espacios antes exclusivamente “blanco”, como la universidad. De ahí que se fortaleciera la necesidad criolla de manifestar una diferencia frente a sus “inferiores” (Castro-Gómez, 2005).

El racismo se montó sobre la “razón ordenadora” de los letrados que unía el poder con el saber y que garantizaba “el mantenimiento y control *legítimos* de esa segmentación” (Castro-Gómez, 2005, p.116). El discurso de pureza de sangre y el de pureza epistemológica parten de esta matriz de saber/poder (Castro-Gómez, 2005, p.185) y son la base sobre la que las diferencias se traducen en valores y jerarquías. De ahí que ser “blanco” en las colonias, más allá del color de la piel, implicaba la escenificación de un imaginario cultural que se sostenía de creencias religiosas específicas, de un tipo de vestidura, y de modos de comportamiento y formas de producir y transmitir conocimiento. Implicaba un estatus de superioridad frente a negros e indios, quienes “llevaban en la sangre los vicios propios de la raza primaria”, heredando vicios nuevos de la combinación racial (Castro-Gómez, 2005, p.79).

Se genera un vínculo del negro y el indio con el mal, vínculo derivado del miedo a lo biológico, y negro e indio representan esa condición subhumana biológica. En especial el negro es asociado con lo sexual, lo genital. Como dice Fanon: “*Es un pene*” (Gordon, 2016).

Mientras que, por otro lado, el blanco se reconoce el derecho legítimo a concentrar el capital por su superioridad y su consecuente responsabilidad sobre todas las otras poblaciones de *niñoadultos*.

De esta forma, la *blanquitud* se convierte en un bien, y el tener acceso a ella implica un rechazo de lo *no-blanco*. Conseguirla se puede lograr a través de estudios, de riquezas, pero conseguirlo a través una pareja blanca es recibirla regalada voluntariamente, lo que implica un plus. Por otro lado, localizarse *frente a* la blanquitud se despliega como parte de una lucha por conseguir la alteridad, por lograr que emerja lo ético (Gordon, 2016), pero que es contestada con extrema violencia, por lo que “blanquearse” llega a ser el principal medio para la lucha contra la hegemonía. Como dice Quijano, la cultura del dominador se convirtió en una “seducción que daba acceso al poder” (Castro-Gómez, 2005, p.90).

Junto con la superiorización europea vino la inferiorización indígena, y se convirtió en algo perfectamente natural y necesario que un blanco se comportara con un negro, como un adulto se comporta con un niño, o peor, con un débil mental. Su mirada, la única *verdadera*, diseña, fija, produce un nuevo tipo de hombre, un nuevo género: el *negro* (Fanon, 2016), el *indio*.

Para Vattimo y Zabala, el dominio a menudo deviene en pensamiento metafísico y no al revés. Son los actos colonizadores, los actos del colonizador, los que están cargados de violencia. De ahí que la “verdad” no sólo da la espalda a la solidaridad, sino que se impone sobre nuestra propia existencia (Vattimo y Zabala, 2012). En las prácticas biopolíticas la “verdad” es violenta, delimita una frontera epistemológica que encaja *vis-a-vis* con la frontera de parentesco que separa *blancos* y *no-blanco*s.

Esta frontera se reproduce inclusive dentro de las democracias liberales, donde la legitimidad de sus instituciones se sostiene de la legitimidad que se otorgan entre ellas mismas, es decir, “[l]a legitimidad es la probabilidad de que otras autoridades intervengan para confirmar las decisiones de una autoridad determinada” (Tilly, 2006, p.4). Esto implica que no se basa en el consenso democrático sino en una política de las descripciones que sostiene “una sociedad de dominación que persigue la verdad en forma de imposición” (Vattimo y Zabala, 2012, p.26). Todo aquel que se niegue a someterse a la “verdad”, al diálogo, o a la estructura previsible de causa y efecto constituye una alteración en la historia, un peligro potencial, y como tal ha de ser identificado (Vattimo y Zabala, 2012).

Occidente se percibe a sí mismo como un sistema completo que alcanza todos los niveles de la vida humana, tanto los descriptivos como los prescriptivos, sin embargo, su fracaso en cuanto a cumplir las promesas de la modernidad, es vivido por aquellos que fueron

aplastados por su proyecto “civilizador”, lo que deviene constantemente en ansiedad y formas de negación social. Estas se originan de la exigencia de aceptar “los principios de la civilización occidental sin comportarse como seres *críticos*” (Gordon, 2016, p.218). De ahí que se les niegue protagonismo en el ámbito político, de la misma forma que se les ha negado el acceso a lo universal, donde las particularidades del dominador son reconocidas como totalidades. “Cualquier racismo antinegro [o de cualquier tipo] presenta a la raza blanca como el modo “normal” de “humanidad”” (Gordon, 2016, p.221).

La “normalidad” es privilegio de los *blancos*, sólo ellos cumplen con las cualidades “humanas”. Para los negros y los indígenas no hay nada parecido. Fanon señala como un adulto negro que esté “adaptado” es un negro “anormal”, y el que no lo esté es un negro “normal”, lo que paradójicamente equivale a una persona “anormal” o simplemente a “anormalidad”. Por lo tanto, continua Fanon, “un negro anormal y un humano normal son figuras contradictorias (Gordon, 2016).

Inclusive sus corporalidades son diferentes, emociones corporales como la vergüenza, la humillación, la timidez, la ansiedad, la culpabilidad, nacen en el subalterno ante la mirada hegemónica, y se tornan más dolorosas cuando se traducen en manifestaciones visibles que, aunque puedan adoptar formas violentas, son maneras de someterse a la opinión dominante. Esto deviene en “el conflicto interior y el desacuerdo con uno mismo, la complicidad subterránea que un cuerpo que rehúye las directrices de la conciencia y de la voluntad mantiene con las censuras inherentes a las estructuras sociales” (Bourdieu, 2015, p.55).

Esta condición genera una interacción entre las dimensiones irónicas de la visibilidad y el pensamiento, pues por un lado se da la conciencia de un “exterior” congelado, de “un ser puramente como lo ven los otros”, y por otro, la experiencia vivida de un “interior”, desde el cual advierte que es visto como carente de un punto de vista, lo que equivale, según Fanon, a no ser visto como ser humano (Gordon, 2016, p.218). Aquí radica la diferencia entre la masculinidad del hombre blanco y la del colonizado. La hombría del colonizado está siempre puesta en cuestión, y a raíz de ese constante cuestionamiento, se expresa con particular violencia, pues sólo así puede *hacerse presente, estar ahí*.

la hombría de los varones negros siempre está puesta en cuestión. En una sociedad de este tipo, un varón de color es viril en la medida en que sea útil, pero en una economía que le convierte en tan solo un poco más útil (y en ocasiones menos) que las habitantes femeninas, a los ojos de una fuerza colonial que infantiliza y explota a ambos, dicho cuestionamiento de

género es incesante. Este ha sido el caso de todos los lugares en los que ha existido el racismo (Gordon, 2016, p.228).

Familia Burguesa

Según De Sousa Santos, el capitalismo se reproduce en espacios estructurales, que son los vectores de poder de los que hablaba Foucault, pero a diferencia de éste, el sociólogo portugués sostiene que el poder no se distribuye por igual en todos los espacios, y que son seis los principales vectores donde se reproduce el sistema económico-político hegemónico: la familia, la comunidad, el espacio de producción, el de intercambio, el Estado y el sistema-mundo (Santos, 2000). Estos funcionan en constelaciones que vinculan lógicas diferentes y mutuamente incompatibles, por lo que cada una por separado es siempre parcial.

Cada una de estas dinámicas se basa en una contradicción específica, en una relación entre entidades que tienden a negarse entre sí, y cuyo desarrollo genera, por esa razón, asimetrías y desigualdades difíciles de obviar: entre sexos y entre generaciones, entre patrones y trabajadores y entre ambos y la naturaleza; entre la mercantilización de las necesidades y la solvencia; entre la inclusión en la comunidad y en el círculo de reciprocidad y la exclusión de ambos; entre intereses privados y públicos; entre individualidad y lealtad de masa; entre el interés nacional de un determinado Estado y el interés nacional de otro Estado (entre Estados acreedores y deudores, entre Estados amigos y Estados enemigos, entre Estados centrales y periféricos) (Santos, 2000, p.323).

Estas contradicciones se constituyen como oposiciones que “sirven de soporte a unas estructuras cognitivas, unas taxonomías prácticas, a menudo registradas en unos sistemas de adjetivos, que permiten producir unas valoraciones éticas, estéticas y cognitivas” (Bourdieu, 2015, p.129)

En el espacio familiar, la forma de poder hegemónica es el patriarcado, la cual no se limita a este espacio, sino que desde éste se extiende a otros espacios con el objetivo de controlar la reproducción social de las mujeres (Santos, 2000). El Estado adoptó desde sus orígenes un patriarcado público, alimentado por el patriarcado privado y su *orden moral*, inscrito en todas las instituciones encargadas de regular la vida cotidiana de la unidad doméstica. Su eje gira en torno a la “preeminencia absoluta de los hombres respecto a las mujeres, de los adultos respecto a los niños, y de la identificación de la moralidad con la fuerza, con la valentía y con el dominio del cuerpo, sede de las tentaciones y de los deseos”

(Bourdieu, 2015, p.140). El Estado moderno ha inscrito en el derecho y en todas sus prácticas los principios fundamentales de la visión androcéntrica. Por otro lado, en la familia burguesa, el marido se convierte en el representante del Estado, encargado de disciplinar y supervisar las nuevas clases subordinadas. De una micro-Iglesia, en la modernidad, la familia pasa a ser un micro-Estado (Bourdieu, 2015).

El derecho patriarcal, tanto en el espacio familiar como su influencia en otros, es de carácter desigual, dado que jerarquiza las diferencias del agregado doméstico, donde el hombre tiene derechos sobre la vida de los otros miembros. De hecho, el poder soberano que caracteriza las estructuras gubernamentales europeas desde Roma, se basa en el derecho que tenía el *pater familias* sobre la vida de sus hijos. La primera vez que nos topamos con la expresión “derecho de vida y de muerte” en la historia del derecho es en referencia a la relación padre-hijo, de donde surge este poder inmediata y espontáneamente (Agamben, 2006). Es justamente la diferenciación sexual y la generacional la que constituye la familia moderna, al igual que a las relaciones etarias y de género en los otros espacios estructurales (Santos, 2000).

Antes de la primera modernidad, en la aldea feudal europea no existía la separación social entre la producción de bienes y la reproducción de la fuerza de trabajo. Fue hasta la monetarización de la economía que se generó la división sexual del trabajo y la separación de los campesinos y sus tierras. Procesos que afectaron con mayor intensidad a las mujeres, pues les era más difícil convertirse en vagabundas o trabajadoras migrantes, tanto por quedar más expuestas a la violencia masculina en una vida nómada, como por la menor movilidad relacionada a los embarazos y los niños (Federici, 2010). Además, el trabajo femenino, al ser denominado “trabajo doméstico”, se depreció a tal grado que las mujeres quedaron en situación de dependencia masculina al no tener los recursos suficientes para sobrevivir. La única, y, por lo tanto, “verdadera” carrera era como amas de casa (Federici, 2010). Aquellas que intentaron trabajar fuera del hogar, “en un espacio público y para el mercado, fueron representadas como arpías sexualmente agresivas o incluso como “putas” y “brujas”” (Federici, 2010, p.146).

Lo femenino (incluyendo a los hijos) y lo natural quedaron en una condición subordinada a la voluntad masculina. Las leyes y prácticas policiales se dedicaron a controlar un orden derivado de la estructura familiar, la cual hacía de regla social y de norma de la razón. La sexualidad, vinculada en su forma *desordenada* a lo animal y a lo femenino, queda, en este esquema, confiscada por la moral de la familia. Esta se sostiene, con pesos y medios que varían según la particularidad del momento, a través de la Familia, la Iglesia, el Estado,

la Escuela, etc., los cuales “han contribuido a *aislar más o menos completamente de la historia* las relaciones de dominación masculina” (Bourdieu, 2015).

En el espacio comunitario, la fragmentación derivada de la división del trabajo y el énfasis en la estructura familiar capitalista, especialmente en las colonias, fue matriz de identidades imperiales agresivas e identidades defensivas subalternas, construidas a través de procesos de *diferenciación desigual* como los discutidos en la primera parte de este capítulo. Operan mediante la creación de alteridad, “[e]sta forma de poder se centra en torno del privilegio de definir al Otro” (Santos, 2000, p.327), es decir, de colonizar los cuerpos. Por ejemplo, en el caso de la dicotomía hombre-mujer, nos dice Bourdieu (2015), la dominación simbólica no va unida a los signos sexuales visibles, sino a la práctica sexual, en la que el hombre se constituye como principio activo que actúa sobre un principio pasivo, un sujeto sobre un objeto. De ahí el lenguaje sexual tan violento que se usa al referirse a la intervención sobre la naturaleza, porque la mujer y ésta, son parte de esa totalidad carente de voluntad, de vida propia, sobre la que la voluntad masculina (blanca) debe ejercer su soberanía.

Como ya se mencionó anteriormente, las relaciones de trabajo en la sociedad medieval diferían de las que se constituyeron en la época posterior. Al estar basadas en el espacio comunitario, las tareas realizadas por mujeres se hacían en compañía de otras mujeres, lo que constituía “una fuente de poder y de protección” para ellas (Federici, 2010). Según Federici, era la base de una “socialidad y solidaridad femenina que permitía a las mujeres plantarse en firme ante los hombres, a pesar de que la Iglesia predicase sumisión y la Ley Canónica santificara el derecho del marido a golpear a su esposa” (2010, p.41). Fue hasta la modernidad que la mujer adquirió su cualidad negativa.

Es entonces que, con la experiencia y el conocimiento acumulado durante la caza de brujas, la mujer es definida únicamente por sus defectos, sus *faltas*, y se le impone una socialización limitada que concierne en su totalidad al cuerpo. Se le enseña “el arte de vivir femenino, del buen comportamiento, disociablemente corporal y moral”, asimilando con ello la corporalidad subalterna (Federici, 2010, p.41). Una experiencia de cuerpo-para-otro, expuesto a la mirada objetiva y el discurso de otros. Se le constriñe a la casa y se le condena a *ser lo que es*, se da un cierre epistémico que la ubica de forma “natural” en lo bajo, lo torcido, lo menudo, lo mezquino, lo fútil, etc. (Federici, 2010).

No bastando con esa posición subordinada, el mito familiar además exige una afección natural. Un estado cuasi divino de afección espontánea que la naturaleza hace nacer entre los miembros, y que, por eso mismo, sirve como modelo afectivo a toda la sociedad

(Bourdieu, 2015). En América, la *familia católica*, como signo de status y poder, “fue una de las insignias culturales utilizadas por la elite para demostrar sus prerrogativas étnicas” y “funcionó como un dispositivo social que permitía distinguir las relaciones familiares legítimas de las ilegítimas” (Castro-Gómez, 2005, p.81)

La familia burguesa, y sobre todo la sexualidad burguesa, trazan una línea que divide lo humano de lo subhumano, lo universal de lo particular, el que conoce y lo que es conocido. Para Fanon, el negro y la negra ven frustrado su abordaje a lo político y por eso se retiran a la esfera privada, a la esfera sexual, a la soledad (Gordon, 2016, p.226). Ahí son transformados, por un discurso que los ha vuelto ilegibles, en cuerpos/abismos donde es arrojada la sexualidad no re/productiva, donde habita el *mal*.

Cournot no se refiere sólo al varón negro violador, sino también al deseo de la mujer blanca...el *negro* es lo que la mujer blanca “realmente” desea...ella sería al tiempo una *negrofóbica* mujer blanca...El *negro* se convierte, en el nivel de la fantasía y la fobia, *en el que sabe*, en aquel que le hará lo que ella desea como ella desea que se lo hagan (Gordon, 2016, p.249).

El *negro* en la modernidad habita el abismo, el infierno mismo. Es demonio, depositario de las fuerzas oscuras de la naturaleza, animal de la cintura para abajo, es aquel capaz de robarse a la mujer burguesa/blanca, de arrebatarle al capitalista su fuerza de trabajo. Mientras que para el negro, hay que blanquear la raza, dejar de ser *negro*, y acostarse con la *blanca* como una forma de recibir *blancura*, la más al alcance. Cuando lo logra “se hace tabú para sus congéneres” (Fanon, 2016, p.85), mientras que corre el riesgo de ser castrado por los blancos. Su existencia ha sido reducida a su potencia sexual subhumana.

Lo mismo sucede con la *negra* que también es reducida a una esencia genital y biológica, pero ella es reducida, además, a una condición pasiva: un hombre blanco no puede satisfacerla pues ya ha estado con un *negro*. “El *negro* la satisface porque su “abismo” es tan profundo que no puede ni siquiera “sentir” la espada del *negro*, lo que convierte al impacto sexual en irrelevante para ella. Ella *es* vagina, infinitamente abierta y amplia” (Gordon, 2016, p.250). El amor ha quedado fuera de alcance, es algo de blancos. Inclusive son los *negros* mismos los que llevan la *blancura* a su intimidad con palabras *blancas* (Gordon, 2016). A ellos se les ha reservado el placer, pero el amor es demasiado blanco/humano.

La fuerza coactiva del poder ha pasado al otro lado, a la superficie de aplicación. Los cuerpos subalternos se saben sometidos a un campo de visibilidad y reproducen por su cuenta las coacciones del poder, las hacen jugar espontáneamente sobre sí mismos; “se convierte en el propio principio de su sometimiento” (Foucault, 2015). Se genera una distancia entre el cuerpo real y el cuerpo legítimo, a la vez que se anticipan las posibilidades de éxito en las interacciones que se tienen. De ahí que hay siempre una incomodidad con el cuerpo.

Es necesaria esta separación para poder interiorizar los procesos disciplinarios y aprovechar al máximo la productividad de los cuerpos. Hay que normalizar los cuerpos subalternos, extraerlos de sus condiciones salvajes y darles un buen uso. Es necesario alejarlos de los vicios y las fiestas para asegurar la reproducción de cuerpos sanos y útiles para el Estado. Para eso es indispensable mantenerlos ocupados y vigilantes de sí mismo: la ociosidad es la madre de todos los vicios. Los espacios de acción del Estado y la Familia se entrelazan en la crianza del *homo economicus*.

Las disciplinas son una especie de contraderecho que introduce disimetrías y excluye reciprocidades (Foucault, 2015). Son tecnologías de gobierno de la hermenéutica de sí orientadas “en dirección a la verbalización permanente y el descubrimiento de los más imperceptibles movimientos de nuestro sí mismo” (Foucault, 2016, p.93). Romper con éstas es poner el *mundo al revés*. Por ejemplo, la esposa “desobediente”, la “regañona”, la que es dueña de su cuerpo son señaladas como “brujas” y “putas”, “la bruja era un símbolo viviente del *mundo al revés*” (Federici, 2010, p.243).

fue precisamente en las cámaras de tortura y en las hogueras en las que murieron las brujas donde se forjaron los ideales burgueses de feminidad y domesticidad.

También en este caso, la caza de brujas amplificó las tendencias sociales contemporáneas. De hecho, existe una continuidad inconfundible entre las prácticas que constituían el objeto de la caza de brujas y las que estaban prohibidas por la nueva legislación introducida durante esos mismos años con el fin de regular la vida familiar y las relaciones de género y de propiedad (Federici, 2010, p.255).

A finales del siglo XVII, después de dos siglos de terrorismo de Estado, surgió un nuevo modelo de feminidad en la figura de la esposa ideal: “casta, pasiva, obediente, ahorrativa, de pocas palabras y siempre ocupada con sus tareas” (Federici, 2010, p.157). Su nueva tarea es la “gestión de la imagen pública y de las apariencias sociales de los miembros de la unidad doméstica” (Federici, 2010, p.123), así como apoyar en la reproducción del

habitus de la clase dominante: “indisolubilidad, monogamia, honor familiar, fidelidad sexual por parte de la mujer y responsabilidad del padre hacia la prole” (Bourdieu, 2015, p.82). En su dimensión institucional, la familia estabiliza las expectativas de los individuos al naturalizar su estructura jurídica y sus formas.

Es fundamental su trabajo pues el orden y la estabilidad que pueden asegurar con la reproducción social es condición del progreso tecnológico y la transformación de lo real. Sólo en condiciones de laboratorio (incluyendo espacios disciplinarios) se pueden descubrir las leyes de la naturaleza y de la sociedad para poder reproducirlas y dominarlas. Esto vuelve fundamental el discurso y la visión familiarista como medios para la reproducción e imposición de las definiciones legítimas en torno a los ámbitos religioso, jurídico, burocrático, etc. (Santos, 2000).

Éste le confiere al marido/padre el dominio del discurso argumentativo, por lo que la retórica jurídica doméstica frecuentemente se torna en manipulación y en ejercicio de violencia simbólica. El dominio se manifiesta en el privilegio de decidir qué es lo argumentable, con qué secuencia y orden se argumenta, quién lo hace, cuándo se debe permanecer en silencio y cuándo hablar (Santos, 2000). La estructura legal se reproduce continuamente en las diferentes ortotopías de la sociedad burguesa como una de sus grandes estructuras: “relaciones Familia-Hijos, alrededor de la doctrina de la autoridad paternal; relaciones Falta-Castigo, alrededor de la doctrina de la justicia inmediata; relaciones Locura-Desorden, alrededor de la doctrina del orden social y moral” (Foucault, 1998b, p.127).

La relación familiar vino a remplazar a la comunidad en el núcleo de la reproducción social y transmisión de la propiedad, y acaparó todos los vínculos emocionales. La sociedad se atomizó al grado mínimo de garantizar su reproducción: unidades empresa-empresa en búsqueda de otra unidad-empresa con quien procrear. Sustentándose por sí mismos. La reproducción del *homoeconomicus* en microunidades independientes. De ahí que el Estado haya intervenido a través de políticas reproductivas (al estilo del imperio Romano, por cierto) desde el siglo XVII. Y que actualmente, la vida reproductiva se gobierne de forma indirecta a través del sector privado y, sobre todo, la familia.

Para garantizar la acumulación de patrimonio es necesario que el punto de partida de cada uno sirva para la acumulación ulterior de capital, heredando cada vez un mayor capital (Castro-Gómez, 2005). Esto sólo puede asegurarse a través de procesos eficientes realizados por sujetos homogéneos intercambiables. Es también necesario el matrimonio entre iguales, unidades-empresa del mismo estatus, de forma que el capital económico o cultural sólo pueda aumentar. Ya no es sagrado el amor sino el contrato matrimonial.

LA ONDA

frente al nihilismo de la sabiduría oficial, hay nuevamente que instruirse en la sabiduría más sutil de quienes no tenían el pensamiento como profesión y que no obstante, desordenando el ciclo del día y la noche, nos han enseñado a volver a poner en cuestión la evidencia de las relaciones entre las palabras y las cosas, el antes y el después, el consenso y el rechazo.
(Rancière, 2010, p.24)

Durante la segunda modernidad, la familia se consolidó como uno de los principales espacios estructurales dentro del capitalismo. En ella se desarrollan los lazos emotivos etarios y entre géneros, se aprende la hegemonía del hombre heterosexual, que su palabra es “ley natural”, que desobedecer implica un castigo, también que el mundo está conformado por unidades-empresa y que la familia nuclear es lo más importante. Se producen cuerpos dóciles que se adaptan rápidamente a los requerimientos productivos del espacio laboral que habiten, que consuman pasivamente, que sujeten su vida a un poder soberano que los excede, que voten y generen riqueza. La familia es el espacio antidemocrático, un lastre para la organización política porque desde su origen es negada como espacio político. Es el espacio del *pater familias*, donde ejerce su soberanía. El liberal cree que puede haber democracia en una sociedad constituida por células fascistas. De ahí que una de las principales reivindicaciones feministas de mediados del siglo veinte fue (y sigue siendo) la reivindicación del espacio privado como espacio político.

Reconociéndolo como tal, Santos propone una contradicción y competición entre el paradigma de comunidades domésticas cooperativas y el de la familia patriarcal. Las primeras provienen de una racionalidad emancipadora que define el conocimiento en términos de solidaridad, mientras que la segunda es parte de un paradigma regulador cuya forma de conocimiento está vinculada a la colonización de aquello por conocerse. Las primeras promueven el consenso democrático mientras que la segunda reproduce una democracia emplazada. Esta transición debe involucrar al Estado, pues es el elemento *cósmico* en la *constelación* de espacios estructurales capitalistas.

El paradigma emergente incluye todas las formas alternativas de sociabilidad doméstica y de sexualidad basadas en la eliminación de los estereotipos de los papeles de cada sexo, en la autoridad compartida (tanto en las relaciones entre los sexos, como entre generaciones) y en la democratización del derecho doméstico (conflictos cooperativos, prestación mutua de cuidados, vida compartida)⁶. El nuevo sentido común emancipador del espacio doméstico se basa en una tónica retórica orientada por los *topoi* de la democracia, de la cooperación y de la comunidad afectivas e, incluso, por lo menos en la fase preliminar de la transición paradigmática, por el *topos* de la liberación de la mujer. En el espacio doméstico, la dimensión de providencia social del Estado consiste en garantizar que se puedan experimentar formas alternativas domésticas, tanto cuanto sea posible en igualdad de circunstancias. Por ejemplo, debe ser garantizado, desde ya, igual acceso al derecho social, y, singularmente, a la seguridad social, a las familias patriarcales y a las comunidades domésticas cooperativas (Santos, 2000, p.383-384).

El rock, a pesar de que surge de un contexto machista, es la banda sonora de una transformación en las relaciones familiares, tanto de género, como etarias. Éste nació como una exigencia de libertad ante una autoridad patriarcal. Viene del *negro* que le exige al *blanco* no ser tratado como niño, como un loco, sino como un ser humano completo, como un igual. El joven que conoce la calle y le reclama al *viejo*, que sólo conoce la fábrica y la casa. La juventud redescubrió el espacio público como espacio emotivo, dando paso a nuevas sociabilidades, subjetividades y éticas que generaban cuerpos extraños, ajenos a los encierros disciplinarios. Generó un conocimiento que sus padres no tenían, una forma de conocer, y un objetivo en su conocer que disentía con el objetivo de la acumulación perpetua. Es de esa experiencia de lo colectivo, de la solidaridad ante la autoridad represiva, de donde surge la crítica a la familia, y es desde ahí donde se plantean nuevas formas de unidades domésticas.

El espacio privado se reconectó, en su cualidad política, con la comunidad al descentralizar el dominio de los amores. Se comenzó a gestar una práctica colectiva que podría compararse con la descrita por Santos al referirse a las *comunidades-ameba* cuyo sentido común está orientado por “una hermenéutica democrática, cosmopolita, multicultural y diatópica” (Santos, 2000, p.387). Su vinculación a movimientos por los derechos civiles, a las comunidades indígenas, a los jóvenes de otros países, habla de procesos que apuntaban hacia un cosmopolitismo subalterno empujado por el sentimiento de inconformidad ante un sistema que no los representaba. Se negaban al cierre epistémico y exigían ser interpelados. Así, el espacio público recuperó sus cualidades democráticas, centradas en la conversación y el consenso.

En el paradigma de las comunidades-ameba, por el contrario, la identidad es siempre múltiple, inacabada, siempre en proceso de reconstrucción y reinención: una identificación en curso. La comunidad es, en este paradigma, vorazmente inclusiva y permeable, alimentándose de los puentes que lanza hacia otras comunidades y procurando comparaciones interculturales que confieran el significado más profundo a su propia concepción de la dignidad humana, siempre ávida de encontrar formas de establecer coaliciones de dignidad humana con otras comunidades. Los movimientos populares latinoamericanos, las comunidades eclesiales de base, los movimientos de defensa de los derechos humanos en todo el sistema mundial, tienden a estar más próximos del paradigma de las comunidades-ameba que, por ejemplo, los sindicatos y los movimientos feministas de los países centrales (Santos, 2000, p.386).

El viaje

En este contexto, *la onda* es el resultado de los márgenes, de la melancolía del blues que habitaba los barrios negros, del obrero sacrificado en nombre del progreso, de la clase media deseosa del cuerpo ajeno, del gurú y el chamán, del Otro, del subalterno. Nace de las caderas, de los genitales, de las geografías olvidadas por la modernidad industrial. Las fronteras dejan de ser límites y se convierten en invitaciones a la transgresión. La Onda es transfronteriza, es erótica: *Rock 'n Roll, baby!*³.

Mientras Estados Unidos consolidaba su hegemonía política y económica, a través de un intenso proceso de industrialización y urbanización, Jack Kerouac y Neil Cassidy cruzaban la frontera de México a toda velocidad, ebrios y escuchando a Charlie Parker, para terminar bailando y fumando marihuana en algún *fichero* de Ciudad Victoria. A través de los ojos de Jack, los barrios bajos de México y Estados Unidos, se convirtieron en heterotopías donde se abandonaba la rigidez burguesa para entregarse al baile, al alcohol y al sexo, fuera de las miradas panópticas de la clase media. El imperativo categórico del progreso, del bienestar futuro, de la felicidad futura, del éxito futuro, en fin, de la *utopía*, era rechazado en favor de la *u-vía*, de la libertad *en el camino*, el *viaje* como forma de autodescubrimiento, como capacidad de *ser*. *Ser* no por lo que se produce si no por quien se *es*. De ahí la necesidad de expresarse, de autoafirmarse en el momento. De ahí el *Rock 'n Roll*⁴. A través de la pluma

³ Eufemismo utilizado en los barrios negros para referirse al acto sexual (García, 2014).

⁴ Rock and Roll también apela a una actitud inconforme y festiva.

de Kerouac se traza un mundo subterráneo donde se fuma marihuana, se baila y se tiene sexo. Donde el saxofón desnuda el cuerpo, lo descubre, lo humaniza y lo hace sensible de nuevo. Heterotopías alejadas de la mirada panóptica de la clase media y sus modos burgueses, reprimidos y mecanizados, donde se puede *ser* en plenitud.

El Estados Unidos y el México descritos en *On the Road*, transformaron la mirada de una generación desencantada ante el pavoneo del desarrollo que buscaba espacios *otros* donde habitar. Todo era cuestión de aventurarse a los márgenes, de atravesar fronteras y acariciar el mundo. La lejanía necesaria para el trazo industrial dibujaba categorías fijas y fronteras definidas, de procesos mecánicos y futuros automáticos. Ante éstos, el único acto libre era moverse, la creatividad, la cercanía, era bailar jazz en un *Honky Tonk*, ser el anti-burgués, el *negro*. La Onda proviene de la *negritud*, aunque haya pasado por beatniks y pachucos, proviene del *abismo*.

La Onda es antipatriota y, por lo tanto, transfronteriza. Emanada de una experiencia de exclusión que no tiene una geografía específica, sino que es síntoma de una modernidad (que siempre ha estado) en crisis y sus asfixiantes modos de vida, que bloqueaban la expresión libre y natural (Ramírez, 1996). Aunque a México arribó a través del mercado a las clases altas, tomó su justo lugar cuando se extendió en los barrios urbanos (García, 2014), es decir, cuando comenzó a recorrer los intersticios del Estado más allá de las fronteras impuestas, cuando los márgenes desplazaron peligrosamente el centro. Entonces la ciudad dejó de ser monopolio del Estado al igual que la fijación de fronteras, y se construyeron nuevas cartografías que disputaban el uso del espacio.

Por lo mismo, la Onda es delincuente. Es caos dentro del orden, es *desmadre*. Narra los espacios y los habita fuera de los trazos urbanísticos de los desarrolladores modernos. Como señala De Certeau, “lo opaco del cuerpo en movimiento, actuante, caminante, que goza, es que organiza indefinidamente un *aquí* en relación con un *allá*, una “familiaridad” en relación con una “extrañeza”” (2000, p.10-11), reta al orden establecido, a los lugares asignados, peor, los problematiza y los exhibe como innecesarios: no es necesario el progreso para ser libre. Se vuelve enemigo del sistema capitalista, y por lo tanto se categoriza como enemigo de la sociedad, un *delincuente juvenil*.

Por otro lado, el poder “al marginarla, desconocerla y arrimarla al delito de disolvente de la sociedad le dio gratuitamente la oportunidad de inventar una lengua que se acercara a definirla: cifra, jeroglífico, signo, señal, provenientes de la oscuridad del subterráneo a la

sombra de las calles” (García, 2014, p.945), un lenguaje que permitía conductas y auto representaciones no hegemónicas que escapaban al *panóptico*.

Vivir en la *frontera* es justamente vivir en ese vacío, en ese estado de suspensión donde no se está sujeto a nada y por lo tanto se puede hacer uso selectivo de las tradiciones de la periferia, como hicieron los jipi(teco)s al buscar referentes para significar sus experiencias por fuera de los heredados de las racionalidades capitalistas, y muchas veces, más allá de las fronteras del pensamiento moderno. La novedad “induce a la creación y al oportunismo, como cuando la desesperanza nos lleva a recurrir ansiosamente a todo lo que nos puede salvar” (Santos, 2000, p. 397).

Los sesentas fueron escenario del surgimiento de nuevas formas de sociabilidad, en la que los individuos tenían consciencia de que estaban creando un nuevo mundo, a base de la experiencia, del acierto y del error, de un estar presente en cada acción, asumiendo sus causas y sus consecuencias. Algunos desarrollaban un sentimiento de solidaridad y amor durante sus *viajes*, otros llevaban esa experiencia a formas de organización social que permitieran replicar esa *Onda*. Muchos buscaron, motivados por representaciones romantizadas, un tiempo preindustrial, en el cual encontrar referentes para vincularse de formas distintas a las aprendidas en la tradición judeocristiana burguesa.

Tanto para los jipis como para los jipitecos, los referentes más cercanos eran la periferia del Estado Mexicano, donde el desarrollo no había extraído nada aún (al menos eso creían). Además, obviamente, de que aquí era mucho más fácil y económico tener acceso a las plantas *de poder*. De ahí que se *viajara* principalmente en México. Se generó toda una geografía *místicapasadopsicodélica* (García, 2014) que se desplazaba por Oaxaca, Cuernavaca, Ajijic, Puerto Vallarta, Mazatlán, Huautla, Real de Catorce, Los Cabos, Vallarta, Yelapa, Barra de Navidad, Manzanillo, Acapulco, Puerto Escondido, Puerto Ángel, Cipolite y San José del Pacífico, San Cristóbal de las Casas, San Miguel Allende, y de pasada la Ciudad de México (Ramírez, 1996). Tan común llegó a ser su presencia que no tardaron algunos locales en convertirse en lo que José Agustín denominó como *guías de turistas sicodélicos*. Inclusive los Beatles vinieron en busca de hongos al mundialmente famoso *Tibet mexicano*, en las montañas sagradas de Huautla, “segundo techo espiritual del mundo” (Ramírez, 2014, p.112).

Mucho se podrá decir de la invasión jipi(teca) a las montañas sagradas, cuyo efecto fue negativo para los locales. Inclusive la afamada María Sabina se arrepintió de haberle presentado los hongos al *hombre blanco*, tanto por el daño a su comunidad como por haber perdido su poder visionario como castigo. Sin embargo, hay un elemento a señalar que me

parece importante si hemos de hacer una arqueología que rescate los elementos emancipadores de *la Onda*. Se buscó a los indígenas “por ser expertos y maestros en el uso de las plantas de poder” (Ramírez, 1996), por lo que, aunque sin generar vínculos estrechos, hubo una apertura a otras formas de conocimiento y una autorreflexión entorno a la forma en que conocemos.

Viajar de esta forma los deslocalizaba, por lo que la solidaridad y la apertura eran elementos fundamentales en medio de la incertidumbre, tanto al interior del grupo que viajaba, como con los locales que los recibían y atendían. La experiencia psicodélica se veía enriquecida, pues, con una experiencia de vinculación íntima con gente y lugares, lo que se reflejaba y se intensificaba durante la sesión de enteógenos. La añoranza de esa sensación de comunidad los llevó a replicarla en sus contextos urbanos.

Desde esas comunidades se planteaban “modificaciones y alteraciones en el modo general de vida del orden establecido, cambios en el statu quo” (García, 2014, p.854). Como señala Parménides, al “colocarse al margen de la sociedad, establecen, de hecho, la negación de ésta. Su nuevo comportamiento va a estar contra el modo de vivir y va a proponer otro, con distintos sistemas y órdenes de existir a partir de la sociedad establecida” (García, 2014, p.859). Inclusive adopta el lenguaje *ñerito*, aquel que la “buena educación” y la clase social dejan atrás. A través de éste se genera un contacto subterráneo para solidarizarse y comunicarse con fraternidad, y sólo los iniciados, es decir, aquellos que se solidarizan sinceramente, tienen acceso al código. Es el rito de los *chavos macizos*, la “primera adolescencia de enervados provenientes de la clase media. Nuestra chaviza grifa.” (García, 2014, p.1219).

Hablar de los *viajes* se convirtió en parte de ese lenguaje de iniciados. A través de estos relatos se era partícipe de lo que De Certeau (2000) denomina un *acto cultural creador*, que impulsa y limita acciones, de forma que se generó colectivamente un código moral y ético cuyos fundamentos eran la solidaridad y la rebeldía. Inclusive, aún sin participar de lleno en el movimiento, los relatos y metáforas compartidas se manifestaban como actos cotidianos de desafío, como usar pantalones las mujeres, cabello largo en los hombres, ir a las tocadas los fines de semana y descubrir nuevas formas de relacionarse entre géneros.

Las instituciones tradicionales a partir de las cuales se regulaba la vida cotidiana carecían de potencia emancipadora, por lo que los jóvenes les dieron la espalda para tratar de construir nuevos vínculos fuera de la mirada vigilante de la Iglesia, la Familia y el Estado. En la periferia se cuenta con recursos escasos, y la construcción de identidades es lenta,

precaria y difícil (Santos, 2000, p.398), por lo que referentes como el consumo de psicoactivos, se vuelven un eje sobre el cual se construyen subjetividades. Los psicoactivos permitieron un encuentro desregulado entre los barrios y la clase media. Estaban cargadas simbólicamente de subversión, de otredad, de resistencia y rechazo. Una nueva mentalidad surgió emulando los estados alternativos en los que se caía con el consumo de psicoactivos.

La retórica psicodélica se convirtió en parte fundamental de las conversaciones cotidianas. Sin propietarios individuales, se generaron lugares comunes sin dueño, y prácticas compartidas que se derivaban de las posibilidades que las mismas conversaciones abrían. Según De Certeau, los relatos compartidos, compuestos por fragmentos de historias anteriores, son trabajados artesanalmente en conjunto, con lo que fundan y articulan espacios. Para este autor, constituyen una inmensa literatura de *viajes*, “una colección de acciones organizadoras de áreas sociales y culturales más o menos extendidas” en una “labor interminable de componer espacios, verificarlos, confrontar y desplazar fronteras” (De Certeau, 2000, p.135).

La juventud mexicana construyó una nueva cartografía cuyo tiempo era la noche. A lo largo y ancho de la ciudad surgían *hoyos funkies*: lugares vigilados por fuera pero que en su interior ofrecían un espacio oculto donde la juventud podía sentirse libre, hablar de lo que quisiera, vestirse como quisiera y escuchar rock (Zolov, 1999, p.100). En los *hoyos funkies* sonaba el *soundtrack* de la contracultura juvenil, del *desmadre* y la protesta.

Estos lugares eran sistemáticamente clausurados por la policía, por lo que abrían y cerraban constantemente, e inclusive, ante la falta de espacios, los jóvenes organizaban *toquines* exprés en los barrios. Llegaban en camionetas con su equipo, tocaban y cuando venía la policía se iban (Zolov, 1999). Contra la estrategia represiva del Estado y la ausencia de un lugar propio, los jóvenes desarrollaron una serie de tácticas que les permitían una cierta libertad de movimiento en territorio enemigo. Una libertad oportunista, que aprovechaba las ocasiones y dependía de ellas. Al igual que las tácticas de los débiles, descritas por De Certeau, las utilizadas por los jóvenes eran para el momento:

No guarda lo que gana. Este no lugar le permite, sin duda, la movilidad, pero con una docilidad respecto a los azares del tiempo, para tomar al vuelo las posibilidades que ofrece el instante. Necesita utilizar, vigilante, las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta (2000, p.43).

Estas artes de la resistencia les permitían convertir la posición más débil en la más fuerte. Claro ejemplo fue la incursión de los jipitecas en el tráfico de psicoactivos. Cuenta José Agustín que algunos jóvenes se iban a la sierra de Oaxaca, Guerrero, Michoacán, Jalisco, por kilos de marihuana. Otros se iban a San Francisco por ácidos de Owsley, y no faltaron aquellos que intentaron pasar marihuana a Estados Unidos y acabaron en Lecumberri (Ramírez, 1996).

La condición fronteriza es vivir en la inestabilidad y por lo tanto recurrir a la innovación, dos caras de las relaciones sociales. Por lo mismo es un “espacio provisional y temporal, donde las raíces se descolocan tan naturalmente como el suelo que las sustenta” (Santos, 2000, p.399). El rock no era una moda sino un modo de reflejar esa mutabilidad de los tiempos cambiantes (García, 2014), era parte de una contracultura efímera, flexible, que sin buscar la permanencia se daba origen a sí misma.

Para las mujeres significó la posibilidad de reinventar su rol en la sociedad, desafiando estereotipos tradicionales. Trataban de ser únicas, romper con todo lo anterior rechazando toda expectativa en la búsqueda de sí mismas. En muchos espacios perdió claridad la *línea* divisoria de los sexos. En el baile el proceso era más claro, pues las mujeres ya no seguían la guía del hombre, sino que ambos saltaban y se movían a su propio estilo (Zolov, 1999). En todo se trataba de encontrar formas de vivir colectivamente sin sacrificar la “esencia” individual.

El espíritu de la época era estar abierto a uno mismo y a los demás, buscando enriquecerse unos a otros. Se buscaban nuevas relaciones y nuevas formas de sociabilidad a partir de las cuales autoidentificarse. Esto permitía vínculos horizontales que funcionaban bajo el principio de comunidad, generando lo que Santos (2000) denomina un *nuevo sentido común político* y un *nuevo sentido común participativo*. Para este autor, “la privación abismal de comunidad en la transición paradigmática es la fuerza impulsora que empuja a la subjetividad de frontera a vivir del deseo de comunidad y a aprovechar ávidamente cada fragmento de comunidad que consiga” (2000, p.402).

De ahí que no se perdieran referentes que los conectaban a otras geografías. Escuchaban música tropical cubana y ranchera, “la música de los desposeídos” (García, 2014, p.1391), caminaban las calles del centro histórico y gritaban ¡Viva Zapata! Le arrebataron la *mexicanidad* al PRI. Al tomar referentes históricos que les permitieran un identidad más abierta e inclusiva, se tomaron figuras a las que remitía el partido en el poder: el Partido “Revolucionario” Institucional. De esta forma se cuestionaba la legitimidad del

gobierno, desvinculándolo de los valores de la revolución, sugiriendo, además, que esos valores residían en las causas de los jóvenes (Zolov, 1999).

Estos usos selectivos de referentes viejos y nuevos, de rescate de tradiciones e innovaciones, es denominado por Santos como *cabotaje*. Este ejercicio implica “navegar fuera de los límites, más en contacto íntimo con ellos...Cuanto más lejos estuvieren y más pequeños, a causa de la distancia, fueren los límites, mayores serán las oportunidades de autonomía” (Santos, 2000, p.404). Pero hay que hacerlo con cuidado, pues “un paso más que haga perder totalmente de vista dichos límites, puede transformar una autonomía estimulante en un caos destructivo” (Santos, 2000, p.404). Por eso es necesario navegar entre los dos límites, aunque raramente al mismo tiempo: el paradigma dominante y el paradigma emergente. Los límites en la frontera existen solamente como guías (Santos, 2000).

Para los *onderos*, el rock no era una forma de colonización como afirmaban intelectuales y militantes de izquierda. El apropiarse de elementos de la contracultura estadounidense, incluyendo el idioma, les permitía encontrar referentes culturales fuera del marco nacional, además de acercarlos al movimiento juvenil global que se venía desarrollando en los sesentas. Era una forma de salir de la marginación global (Zolov, 1999).

Poder asistir a conciertos de los roqueros más importantes de la época era algo imposible para la juventud mexicana. Por lo que la mimesis del estilo roquero estadounidense no era sólo un intento de la juventud mexicana de integrarse a un movimiento local, sino que fungió como desafío a una cultura y una política estructural que limitaba, e incluso denegaba, el acceso al rock como cultura popular. Aun así, el rock se coló hasta los movimientos políticos estudiantiles, formando parte de las influencias que empujaban a los jóvenes al activismo. La UNAM, por ejemplo, reflejaba el espíritu ecléctico de la juventud, con un ambiente que daba aires a Woodstock, con música folklórica, teatro político, lecturas de poesía, y murales colectivos. A través del espíritu roquero, la juventud se conectaba con el resto del mundo (Zolov, 1999).

La *hibridación*, como la llama Santos (2000, p.405), se convirtió en la esencia del rocanrol. Aprovechando la lógica del mercado, los jóvenes tenían acceso a música de otros lados del mundo y a ser escuchados en esas otras latitudes. En el caso mexicano, desde Woodstock hasta Avándaro, las disqueras promocionaron un rock nacional que pudiera tener proyección al extranjero, como en el caso de La Revolución de Emiliano Zapata con su canción *Nasty Sex*. Fue la represión del Estado la que impidió la proyección del rock mexicano en el extranjero, silenciando la protesta de una generación.

Aun así, la denominada *Onda chicana* llegó a Estados Unidos con el sonido de Carlos Santana, de Los Lobos, con algunos éxitos de La Revolución, mientras que en México grupos como Bandido, *Three Souls in my Mind*, y músicos como Javier Batiz, trajeron fuertes influencias del blues. Otros grupos como *Peace and Love* trataron de mezclar el sonido proveniente del norte, con sonidos latinoamericanos (Zolov, 1999). Las conversaciones musicales que comenzaban a darse a través de la frontera prometían la generación de vínculos transnacionales, al escuchar sus voces y sus protestas. Sin embargo, como ya se mencionó, el gobierno intervino en los primeros años del movimiento y lo condenó a la clandestinidad.

Esta condición, además del poder de las disqueras estadounidenses, evitó una mayor influencia de *la Onda* en el vecino del norte, aunque se dio una triangulación interesante, un *doble espejo* según Lozov. Los jipis tenían un pensamiento moderno fuertemente influenciado por tradiciones filosóficas del Sur. Estos últimos, muchas veces provenían de México, lo que implicó una cierta reapropiación en el momento en el que la influencia jipi impulsa el surgimiento de los jipitecas. En la reapropiación hay reinterpretación, con la presencia de los jipi(teco)s en las comunidades, hay transformaciones en los sistemas sociales y de pensamiento. Esto implica un múltiple transformarse, adaptarse, cuestionarse, que, en otras condiciones de menor desigualdad, hubiera podido dar como resultado una verdadera *hibridación*.

Por otro lado, la frontera entre participación comunitaria y autoría se vuelve difusa cuando no hay un verdadero centro del que provengan todas las transformaciones éticas, morales, epistémicas, políticas e incluso jurídicas. Claro que hay figuras que rescatan el pensamiento colectivo y lo enriquecen con su aportación individual, regresándolo al colectivo, quienes lo transforma en infinidad de variantes, que pueden ser sintetizadas nuevamente por una mente individual para regresarla al colectivo. La *Onda* no tiene autores, y aunque José Agustín, Parménides García Saldaña u Gustavo Sáenz trataron de atraparla en un libro, desborda cualquier concepción individual al ser una práctica colectiva, una nueva forma de relacionarse en la que la individualidad no está en conflicto con lo colectivo. De la misma forma, las fronteras nacionales pierden el sentido, la solidaridad es transnacional. Che Guevara, Malcolm X, Allen Ginsberg, Emiliano Zapata, Fidel Castro, y Mick Jagger, todos referentes de una generación rebelde.

El desmadre

La juventud irrumpió en el siglo XX con una excentricidad barroca, posibilitada por el agotamiento del paradigma desarrollista y la debilidad de los poderes centrales ante la transición a una economía globalizada. Debilidades escondidas tras formas sociales conformistas. Esta cualidad barroca, como la podría describir Santos (2000), surge en gran parte, por haberse dado en países y en momentos históricos en los que el centro del poder estaba debilitado e intentaba esconder su debilidad dramatizando la sociabilidad conformista. De ahí que la juventud fuera vista como una amenaza para los principios de la civilización. Su cualidad barroca implicaba una descolocación de las instituciones tradicionales, la cual permitía ejercer una crítica de la cultura moderna.

Su desplazamiento a las periferias internas les daba ciertos niveles de autonomía desde los cuales se podía ejercer una “imaginación centrífuga, subversiva y blasfema” (Santos, 2000, p.408). La inconformidad derivada del abismo entre lo que era y lo que podía ser, desnaturalizó los relatos, y en medio de la turbulencia, un retorno a la experiencia permitió el trazo de nuevos caminos/puentes y nuevas fronteras. Se abandonó el metarrelato del *progreso* y se adoptó el metarrelato del *viaje*, derivado de las experiencias sicodélicas y colectivas en el *desmadre*. Se transitó de una utopía *al final* del camino a una utopía *del* camino.

Siguiendo el pensamiento de De Certeau (2000), podemos decir que estos nuevos relatos *autorizaron* “el establecimiento, el desplazamiento o el rebase de límites”, *fundando puentes y fronteras*, formas narrativas esenciales. Es así que *la Onda* crea un *teatro de acciones* (De Certeau, 2000) que escapa al control de los poderes hegemónicos hacia espacios encantados, regidos por un *nuevo sentido común estético* (Santos, 2000).

Estos son los espacios del rocanrol, del baile, del encuentro, del orgasmo. Ahí las miradas paternas y el castigo policial se ubican en una línea temporal ajena. Ante tanto presente el tiempo se extiende más allá de la tragedia. Al Otro se le conoce bailando, fumando, alucinando. El (re)conocimiento depende de la cercanía, espacial y emotiva, *es de cerquita*. El placer, la pasión, la emoción transgreden el dualismo sujeto/objeto (Santos, 2000), la verdad se vive en comunión. Solo así se reencanta el mundo.

Para Santos (2000), sólo a través del reencantamiento del espacio se puede impedir caer en el futuro “clónico” que el utopismo automático de la tecnología reserva y la colonización de los cuerpos. Por eso Elvis era una rebelión: la primera cadera blanca que transgredía el cuerpo mecánico; y cuando Janis subió al escenario con su poderosa voz de

negra, reapareció la bruja en los miedos burgueses. La *negritud* y la brujería se apoderaban de los jóvenes civilizados, llevándolos a ciudades construidas al ritmo del blues, lejos de los planes urbanísticos. Ahí los cuerpos se llenaron de sí mismos y se reconocieron unos a otros como los habitantes de los márgenes, el espacio privilegiado de la solidaridad.

Tune in, turn on, drop out... La sociedad carecía de sentido cuando lo único que hacía falta era amor. La generación adulta estaba dañada y para demostrar la vitalidad de su mundo interior, los jóvenes se adornaron con flores y vestidos coloridos. En lugar del tiempo industrial que vivían los padres, los *chavos onderos* se dedicaban de tiempo completo al erotismo, a la búsqueda de sí mismos y de su liberación (García, 2014). Manifestaciones artísticas, como la música, la pintura, el teatro, la novela, salieron de las galerías, los museos y las tiendas, para formar parte de la vida compartida de una comunidad juvenil que, en el vacío, se constituía a partir de la experiencia colectiva.

Esta experiencia no se refiere simplemente a experimentar con los sentidos, sino experiencia como fenómeno estético, como vitalidad elevada. Ésta, “en vez de significar encierro dentro de los propios sentimientos y sensaciones privados, significa un intercambio activo y atento frente al mundo; significa una completa interpenetración del *yo* y el mundo de los objetos y acontecimientos” (Dewey, 2008, p.20). *Alucinar* se vuelve la metáfora de dicha experiencia, en la que la mente *alucinada* se vincula en toda su subjetividad con lo externo, dando como resultado una experiencia totalmente particular, diferente a la de cualquiera que haya estado *alucinando* en el mismo contexto. De ahí que dicha metáfora funcione como “un verbo del pensamiento que ubica el elemento imaginativo como centro de la actividad mental” (Hernández, 2000, p.258). Todo lo que *me alucina* tiene un vínculo íntimo conmigo, me transforma y me reafirma. En el plano estético, rompe con todo lo (im)posible, y me coloca ante la vida, ante el mundo.

Se volvió una experiencia autorreflexiva cuya expresión se dio principalmente en el ámbito de la racionalidad estético-expresiva, invitando a la inconformidad y la disidencia en cada requinto y en cada trazo. Para José Agustín, escritor *de onda*, “los alucinógenos inexorablemente llevan a enfrentar la realidad interna y externa, que son caras de lo mismo” (1996, p.66), a una transgresión de la dualidad sujeto/objeto. Es poesía encarnada. *Alucinar* se volvió la forma de conocer para los *onderos*, cargada de emotividad, de subjetividad, el éxtasis de Eleusis, un salir de sí cognitivo, de una realidad trascendente que sólo en la transgresión de las fronteras, en el vínculo erótico, se hace evidente,

El conocimiento, de esta forma, ya no quedaba vinculado al progreso sino a una temporalidad interrumpida, en la que se daba una suspensión del orden y de los cánones.

Ésta abrió la posibilidad, en el ámbito de lo local, de inventar lugares *otros*. Espacios heterotópicos donde el vacío es el que daba origen a un sentido/necesidad de dirección, pero no una dirección con un objetivo, sino una insinuación de camino, una invitación al *vagabundeo* que trazaba geografías subversivas, que dislocaba y fragmentaba el orden establecido. Un *vagabundeo* que encantaba lugares con su paso y que permitió cartografiar un mundo más allá del *panóptico*. La Ciudad de México se vivió como una ciudad fronteriza en el pleno centro del país, efímera, mutante, con sus *hoyos funky* y sus *toquines* ilegales en los barrios, donde los jóvenes podían *echar desmadre* y compartir la experiencia del rocanrol en libertad. Sin juicios que limitaran su ser, la realidad se volvía muchos mundos posibles.

Estos espacios sirvieron para generar cohesión entre los jóvenes, a la vez que permitían unificar su inconformidad contra la sociedad, los *agandalles*, y la represión (Marcial, 2010, p.189). La *Onda* enfatizaba el sentido de comunidad renovada, que era la idea subyacente al *desmadre*. Woodstock y Avándaro no ocupan ese espacio mítico sólo por la música que se tocó, sino que son la *metacinesis* (Blumenberg, 2003) de la contracultura, porque por unos días se vivió la utopía. Uno de los posters promocionales decía: "I know a place high up in the mountains where it rains, the sun shines, and there's music, beautiful music". En estas palabras se leía la posibilidad de experimentar la realidad que se deseaba tanto (Zolov, 1999, p.206).

Por unos días reinó el rocanrol, el LSD y la marihuana. Espontáneamente se dio una dinámica basada en el amor y la solidaridad entre desconocidos, libertad de ser, de olvidar y de recrear. Fue un *cronotopo* en el que las personas se hacían cognoscibles por su proximidad, por su apertura. Era una comunidad de fronteras abiertas y relaciones promiscuas, en la que el amor y la responsabilidad por el *Otro* eran el vínculo que vibraba en cada nota... el ritmo del mundo.

Esta *onda* se extendió al espacio universitario, donde la UNAM fue declarada "espacio liberado", esto quería decir que era un espacio donde se podía hacer lo que se quisiera, siempre y cuando se respetara la *onda* de los demás. Ahí, los mexicanos de diferentes clases sociales intercambiaban sus historias similares y diversas (Zolov, 1999). Se rompían las temporalidades impuestas por el capitalismo y se habitaban temporalidades horizontales, en las que cada momento era eterno mientras durara. Tiempos sicodélicos que extendían el presente, compuestos de requintos y bailes extáticos, que instauraban la sorpresa y la autorreflexividad como vínculo fundamental con el mundo.

De ahí que se pueda decir que la *onda* es barroca, pues es el resultado de una temporalidad interrumpida, un *suspense* producido desde el que se intensifica la voluntad y la pasión (Santos, 2000). De entre el dolor y la angustia de la posguerra, con sus tiempos subordinados al capital, la juventud encontró una temporalidad que, al desplazarse horizontalmente, escapaba a la modernidad instrumental, y abría las puertas a la alegría de vivir, “tal vez participando en la frenética danza de la soledad -*rhythm & blues*- se sacudirían toda la muerte, el odio, el vacío que les habían heredado de generación en generación” (García, 2014, p.627). La *Onda* es incertidumbre, es presentismo, es *desmadre* (García, 2014). Es la posibilidad de *olvidar* en el sentido nietzscheano, de permanecer incompleto y en constante devenir.

I don't know what's gonna happen, man, but I wanna have my kicks before the whole shit house goes up in flames, alright... (Jim Morrison, American Prayer)

Por lo tanto, la ética de la contracultura juvenil consistía en la permanente revisión de los límites impuestos por la sociedad, pero no con el objetivo de imponer otros, sino para mostrar, por medio de la ironía, que son arbitrarios y que puestos en duda se resuelven en liberadoras paradojas (Hernández, 2000). Se desarrolló lo que Santos denomina como *sfumato*, el cual “permite a la subjetividad barroca crear lo próximo y lo familiar entre inteligibilidades diferentes, haciendo con ello posibles y deseables los diálogos interculturales” (Santos, 2000, p.413). A través de este proceso, la contracultura estadounidense y la mexicana mantenían sus fronteras abiertas, apelando a los contornos más vulnerables, inacabados y abiertos de cada una.

La *Onda* es el resultado del encuentro entre clases sociales. La revolución juvenil “construyó mucho de su estilo a partir de actitudes típicas de los grupos marginados- los hippies retomaron la música y el slang de los negros, mientras los jipitecas se nutrieron de la onda pachuca” (Hernández, 2000, p.252). El *desmadre* unió a diversos sectores juveniles urbanos, quienes adoptaron una cultura contestataria enraizada en el rock, buscando expresarse dentro de una sociedad conservadora y temerosa de sus manifestaciones contraculturales. Ante la falta de referentes legítimos, hubo una apropiación de referentes estadounidenses e indígenas para construir formas propias de los jóvenes mexicanos. A finales de los setentas el rock se había consolidado como expresión de protesta, y comenzó la búsqueda de un rock nacional (Marcial, 2010). Del *arte del fusil* de los cincuentas y sesentas, ahora se pasaba a producir algo que expresara la condición particular de México y que sirviera como escaparate para unirse a una protesta global contra un sistema enajenante, se pasó del *sfumato* al *mestizaje*.

En Avándaro se levantó una bandera de Estados Unidos para solidarizarse con la juventud de ese país en contra de la guerra de Vietnam, y con la comunidad chicana, quienes eran parte fundamental en el flujo transnacional de la contracultura. Dicho flujo conecta Woodstock y Avándaro de forma mucho más profunda que la simple imitación. Mientras que en este último se trataba de una apropiación de una imagen vanguardista de la modernidad, el primero se trató de una apropiación y romantización de las culturas indígenas alrededor del mundo, principalmente mexicanas. Con esto no quiero decir que no haya habido una relación desigual en los procesos de apropiación, sino que Avándaro no es copia de Woodstock, es parte de un proceso transnacional de mutua constitución. Es decir, la contracultura no es nacida en Estados Unidos, sino es el resultado de las relaciones transfronterizas, en las que diferentes momentos tienen como escenario diferentes geografías, y donde se atraviesan diferentes trayectorias, como en un *rizoma* deleuziano. Pero más allá del origen de los estilos y las formas, el rock sirvió como eje organizador de comunidad, ya que estaba fuertemente influido por formas de organización del *Otro* exotizado (Zolov, 1999).

En ambos lados de la frontera, la juventud estaba deseosa de una identidad colectiva que rechazara los nacionalismos, una identidad *chicana*, mestiza. Algo que respondiera a esa sensación de estar participando en un movimiento global: *¡Roqueros del mundo, uníos!* El rock era un repudio a las fronteras, no necesitaba de traducciones para poner a todos a bailar (Zolov, 1999).

El beatnikismo surgido en Estados Unidos no difería en su naturaleza de cualquier movimiento en el mundo que estuviera cansado de “romperse el hocico” a cambio de una utopía siempre desplazada, pudiendo disfrutar su vida. Los beatniks fueron pandilleros que eligieron escuchar jazz, tener sexo y fumar marihuana. El *sueño americano* era para los dormidos. El *desmadre* era para los despiertos.

La transgresión de los tiempos capitalistas les dio una noche vacía, lista para ser habitada, para ser el escenario de la música y la fiesta. “Viven cuando los adultos duermen, su invisibilidad es también una herramienta política” (García, 2014, p.1370). La Onda era exceso, la intensificación de la vida, la experiencia dionisiaca. En los excesos radicaba “la diversión incluyente de risas, lágrimas y amor; entre alcohol, cocaína, morfina, heroína, mota, ácido, según los tiempos” (García, 2014, p.267). Ante la colonización de los cuerpos, la *fiesta barroca*, que subvierte los órdenes y se deslocaliza más allá de las categorías impuestas por los poderes hegemónicos, se convirtió en la práctica emancipadora por excelencia de la juventud.

La temporalidad barroca de los jóvenes no podía esperar por la utopía keynesiana. Sacrificar el hoy por la libertad prometida en cien años era la decisión suicida de los padres, pero ellos querían el *viaje*, el *alucine*, una pastilla y ¡listo!: el Nirvana. La *era de acuario* no se encontraba en un futuro al cual esperar, sino que era una transición individual que se podía dar en cualquier momento. Como señala Santos, en “la fiesta barroca, por el contrario, como la acción está mucho más próxima de sus consecuencias y como las consecuencias se desvanecen en un instante, la intensificación de las consecuencias es un producto transparente de la intensificación de la acción” (Santos, 2000, p.415). El *viaje* era causa y efecto en sí mismo. Cualquier acción tenía consecuencias inmediatas en el contenido del *alucine*, y podían tener dimensiones inmanejables. La contracultura adoptó la precaución del *viaje*.

Con esto no intento establecer que se avanzara con miedo, sino que las consecuencias de sus acciones se volvían aparentes al momento. Esto les permitía desplazarse entre experiencias completas, sin cargas. De esa forma adoptaban esa ligereza, ese *high*. No había planes a futuro sino una necesidad de transformación inmediata. La música, la droga y el sexo, se volvieron vehículos hacia la experiencia estética tan añorada en la contracultura. Un sentido de plenitud instantáneo en vías de la construcción de un mundo cuya única característica es la libertad. De ahí el interés en el orientalismo, el misticismo, Don Juan, María Sabina, por formas de transformación individual que no dependían de otros tiempos más que el personal, y que eran un proceso alquímico cuya causa y efecto se encerraban en un mantra mágico, en un encanto.

Santos afirma en *Crítica a la razón indolente* que, “la desproporción posibilita la admiración, la sorpresa, el artificio y la novedad⁴⁰. Pero, por encima de todo, permite la distancia lúdica y la *risa*” (Santos, 2000, p.415). De esta distancia se deriva la actitud carnavalesca de las prácticas sociales emancipadoras, el erotismo de la risa, la diversión y lo lúdico. También es fuente de una dimensión auto-reflexiva que “posibilita la descanonización y la subversión de esas prácticas. Una práctica descanonizadora (y así debe ser la práctica emancipadora en la transición paradigmática) que no sepa cómo descanonizarse a sí misma, cae fácilmente en la ortodoxia” (Santos, 2000, p.416). De ahí que la ironía sea un imperativo ético.

La *Onda* canta el fracaso del éxito, y si uno no se da cuenta el éxito lo alcanza y termina cantando *Brown Sugar*, mientras los *Hell Angels* matan a un negro tras el escenario. Y después de unos años se es un cascarón fracturado de lo que alguna vez se fue, consumido por el mercado. ¡*Bodysnatchers!* Eso fue la industria musical. Apoderándose de los sujetos

desmadrosos convirtiéndolos en súcubos que vaciaban de su potencia los cuerpos juveniles para regularlos bajo los designios del mercado. Por eso era importante recordar que el rock se trataba de la comunidad de insatisfechos, del encuentro entre semejantes, de la solidaridad ante un enemigo común.

Más allá del ambiente festivo de la *fiesta barroca*, lo que subyace son procesos de transformación social. Que son festivos “debido a que la Razón ha perdido su lugar soberano en la conducción de las necesidades y búsqueda de satisfacciones. La sombra de Dionisios se proyecta sobre los actores abriéndonos a la experiencia de la apasionada revuelta maravillosa”. Es de la descomposición absoluta de la racionalidad cognitivo-instrumental de lo que se reían. La erotización de la vida era a su vez la ironización de aquellos “órdenes institucionalizados que hacen al aburrimiento de las culturas el “orden preciso de lo deseado”” (Cisneros, 2000, p.68).

La transgresión tomaba la forma de una *estética del caos* (Cisneros, 2000), que parodiaba a los arquetipos de la modernidad industrial, como el *tacuche* del *pachuco*, o la influencia de la vestimenta de obrero en el movimiento *cholo*. Los jipi(teco)s adoptaron modas ajenas a las burguesas, como estética subversiva, contra el orden de la sociedad industrial. Se manifestaron como esa *otredad*, la realidad detrás de las fantasías modernas, *el abismo* del relato del progreso. Su existencia misma era transgresora.

Ellos eran lo que no podía ser nombrado, por lo que su lenguaje germinaba del *abismo*, donde las palabras que hacen referencia a ese mundo son “malas”. Estas “denotan aspectos tabú: sexuales y escatológicos o defectos considerados contranatura” (Hernández, 2000, p.251). Desde ahí, se expresaban con nuevos conceptos que cuestionaban los valores establecidos, rechazando los autoritarismos y apelando a una ética individual y por lo tanto amoral (Hernández, 2000)

La “mala palabra” es transfronteriza en la praxis, “es buena y mala al mismo tiempo, evidencia la arbitrariedad de los límites impuestos” (Hernández, 2000, p.252). Mientras la cultura oficial se mantenía rígida y distante, la cultura popular se comenzaba a manifestar públicamente, poniendo el *mundo al revés* con su actitud carnavalesca, burlándose e ironizando límites que sustentaban la cultura oficial (Hernández, 2000). Las “malas palabras” cumplían con la función mágica de abrir una geografía subterránea, donde las subjetividades se sostenían en vínculos de reciprocidad.

Para De Certeau (2000), el arte de "dar vuelta" a las frases tiene como equivalente un arte de dar vuelta a los recorridos. La retórica del *caminante* es resultado de un *estilo* que especifica una estructura lingüística manifiesta sobre el plano simbólico, es la manera

fundamental de ser en el mundo. Así es como correlato de las “malas palabras” se da una geografía juvenil en el *lado salvaje*. Esta se dibuja con mayor intensidad en la noche, cuando, de forma colectiva, los jóvenes salen a apropiarse de los espacios formales para *liberarlos*.

A los ojos de los poderes hegemónicos, guardianes del orden, la transgresión del límite de lo normado equivale a la locura, a una conducta antinatural. Es un problema que debe ser solucionado. Para *los onderos*, la locura era entonces lo que se encontraba más allá de los límites, por lo que la consigna del *alucine* se volvió: “romper los límites establecidos para la percepción de la realidad y, por ende, del funcionamiento de la mente a través del uso de drogas alucinógenas” (Hernández, 2000, p.257). Éste se volvió parte fundamental de las ceremonias transgresoras que definieron la cultura juvenil moderna.

La periferia se volvió el espacio lúdico de la juventud, espacio heterotópico donde se liberaba el cuerpo y la mente, rompiendo con el mundo dominante (Hernández, 2000). Su imaginación centrífuga les permitió expresarse y divertirse desde parámetros diferentes a los de las convenciones sociales, despertando a la vida pública a través de la celebración del tiempo libre (Marcial, 2010). La sociabilidad se alejó de las regulaciones y se abrió a la emotividad, descubrió en la erotización de la vida, la pasión por la utopía. Nacieron los profetas del *aquí-y-ahora* y del *agarra-tu-propia-onda* (Ramírez, 1996).

El festival

Santos (2000) propone el *sufrimiento humano* como elemento vinculante de todos los afectados por el capitalismo. Es el eje sobre el que se pueden construir relaciones solidarias y *neocomunidades* basadas en la reciprocidad. El *blues* es la música que expresa ese sufrimiento, es el grito desgarrador del esclavo arrancado de su tierra, de su nombre, de su vida, que ahora, “libre”, se ve forzado a construirse una nueva *matria* en la tierra dominada por su dominador. La *saudade* sólo puede ser traducida con armónica.

La *negritud* americana es una historia olvidada, especialmente después de la esclavitud oficial. Son los invisibles. Sus aportaciones a la cultura humana se difuminan en los procesos de apropiación de los dominadores, usualmente blancos. Chuck Berry desapareció tras *el Rey*, apodo tremendamente apropiado para un blanco estadounidense lucrando de aquello de lo que se apropió. De Janis Joplin decían ¡que cantaba como negra! Por eso ella tenía nombre propio, fama, y privilegios. El *blues* y el *rock 'n roll* estuvieron en Woodstock: artista, tras artista desfilaron por el escenario haciendo gala de su dominio del

lenguaje subalterno, cantando la inconformidad de una generación que se negaba a ser explotada por un sistema insaciable. El problema fue que, a pesar de excepciones como Melanie, Jimmi Hendrix y Carlos Santana (quizás los mejores del concierto), los grupos explotados históricamente quedaron fuera del protagonismo de un evento que había adoptado sus referentes subversivos, especialmente las mujeres.

Aun así, no se puede negar el contacto de la generación *beat* y la *jipi*, con los grupos marginados en Estados Unidos, que es más amplia que procesos de apropiación. Se compartió un lenguaje que expresaba una condición de exterioridad, de *no-pertenencia*. Todos habitaban una geografía donde eran condenados a una condición de *subhumanos*. La música que nació de los guetos negros surge de la condición subalterna en el capitalismo, del sufrimiento de la exclusión, del olvido. De ahí que pueda expresar la condición de geografías tan diversas e *hibridarse* con los géneros de los desposeídos como el son, la cumbia, el *romvong* (Cambodia), la samba, el *türkü* (Turquía). Como evidencia queda la colección musical “Peace, love, and poetry” creada por Thomas Hartlage para QDK Media y Normal Records, cuya finalidad era generar un compendio de rock de todas partes del mundo.

Big Mama Thorton y Buddy Guy pusieron el soundtrack de la rebelión juvenil de la posguerra, y no sólo eso, los jóvenes clasemedieros querían ser como ellos. Para qué la vida de 9 a 5 si se podía bailar y tener sexo, si se podía ir al *honky tonk* a mover partes del cuerpo que no sabían que tenían. Las mujeres no querían *the ol' ball 'n chain anymore*, querían ser mujeres autosuficientes como Nina Simone. Los hombres querían recorrer la ciudad furtivamente, por debajo de las miradas, conquistar un cuerpo y fundirse en él. Dejar de presumir lo de papá y ser *smoooooth*: ¡el escándalo para la sociedad burguesa! Ante el *fracaso del éxito* la juventud contracultural reconoció al capitalismo como enemigo y vio en el Otro, en el oprimido, un aliado en su lucha. Se reconoció *Sur*.

Para Santos, *Sur* “expresa todas las formas de subordinación a las que el sistema capitalista mundial dio origen: expropiación, supresión, silenciamiento, diferenciación desigual, etc.” (2000, p.420). Para el sociólogo portugués, el *Sur* está esparcido por el mundo entero, aunque de forma desigual, aún en los países centrales existe sufrimiento humano causado por el capitalismo.

Si bien es cierto que la industria musical se intentó apropiarse de la subversión negra a través del rocanrol comercial para la juventud blanca, no se puede negar su fracaso, pues el rocanrol y el espíritu del *blues* nacen de la inconformidad, de la exclusión, del vagabundeo sin hogar. Viene del Otro. Fueron adoptados por las clases bajas, *fusilados* y transformados

en subversión nuevamente. Se *hibridaron* con las músicas del barrio, y desde abajo, desde la risa y el baile, desde el *desmadre* y el sexo, contestaron el disciplinamiento de los cuerpos promovido desde los diferentes ámbitos de la sociedad. El rock se abrió camino para formar una comunidad de fariseos.

Los lugares de producción cultural se desplazaron de museos oficiales, a *honky tonks* y *hoyos funkies*. Un fantasma recorría las calles de las urbes del mundo, alborotando a la juventud que se negaba a un futuro mecánico. Las promesas de la modernidad se desvanecían tras las múltiples guerras y la pobreza, y ante el fin inminente no quedaba más que rocanrol. Jack Kerouac expresa este desencanto, cuando escribe: "...en la sección negra de Denver, deseando que yo fuera negro, sintiendo que lo mejor que el mundo blanco había ofrecido no era suficiente noche" (García, 2014, p.1997)

Ante la falta de un lugar propio, la contracultura apostó por un *vagabundeo* a través del cual se apoderaba de los espacios urbanos, desvaneciendo regiones de la ciudad, exagerando otras, dislocando y fragmentando, apartándola de su orden (De Certeau, 2000). Este andar en pos de algo propio hizo de la ciudad un lugar de encuentros, una experiencia social de la privación de lugar, entrelazando rutas, creando un tejido urbano subalterno (De Certeau, 2000). Se convirtió en un ejercicio hermenéutico derivado de su *no-lugar*, el rocanrol y la revolución cubana. Para la juventud contracultural, la ciudad era el lugar de la rebelión.

Para Paménides García Saldaña, el blues "es la música del que nunca está en casa" (García, 2014, p.2284), y ese dolor acompaña inclusive al rocanrol, el cual, según José Agutín (1996), es capaz de expresar una alegría en medio del sufrimiento. *Woodstocklán*, como llamó José Emilio Pacheco a Avándaro, le permitió a la juventud, según este autor, expresarse libremente en medio de tensiones que cada día se volvían más insoportables. La matanza de Tlatelolco iba a cumplir tres años y el halconazo llevaba apenas unos meses. En este contexto de represión a los jóvenes, cada fiesta era un funeral, divertirse había dejado de ser espontáneo y se había convertido en un objeto de determinación (Zolov, 1999). Esa tensión magnificó el *desmadre* que, ante la posibilidad de *ser* en un espacio sin represión, le dio salida a la necesidad de amor y comunidad que tanta falta hacía a los jóvenes. Dejar de sentirse como extranjeros en su propia tierra y poder sentir un espacio como propio.

En Estados Unidos, Abbie Hoffman y los *Youth Political Party*, comenzaron un proyecto político que vinculaba la cultura psicodélica y la izquierda política de la época. Se distanciaron del rocanrol de Woodstock y sus fans pues los consideraban instrumentos del mercado. Para los *yippies*, la imaginación del movimiento juvenil debía tornarse

explícitamente política. Nutridos por las ideas de Marcuse, McLuhan, Bakunin, Lenin Bruce, Groucho Marx y Charle Chaplin, se solidarizaron con los Black Panthers, identificándose como parte del *lumpenproletariat*, pero sin dejar de ser jipis (García, 2014).

Los *yippies* inclusive desplegaron un manifiesto en el que se resumen sus objetivos políticos:

- 1.- Fusión de la mota y la política en un movimiento motopolítico de hojas de pasto.
- 2.- Un cruzamiento de la filosofía hippie y la nueva izquierda.
- 3.- Un eslabón de contacto de todo lo subterráneo muy cerrado. Una fusión tan cerrada que todo lo subterráneo se asocie para un gigantesco movimiento.
- 4.- El desarrollo de un modelo de sociedad alternativa.
- 5.- La necesidad de hacer una declaración especialmente en términos de acción teatral revolucionaria, acerca de LBJ, el Partido Demócrata, Política electoral y el estado de la nación. (García, 2014, p.729)

Este desplazamiento hacia un pensamiento de izquierda más ortodoxo fue parte de los intentos de la generación jipi por darle consistencia a su movimiento, volverlo una propuesta práctica. De ahí esa condición *viscosa* tan molesta para el Estado, pues no pertenecen ni aquí ni allá, cruzan las fronteras que constituyen el fundamento mismo del orden (Bauman, 2002). De esta forma, su rebelión escapa a las perspectivas estadocentristas, y es mejor entendida desde un paradigma heterárquico de sistemas de opresión interrelacionados, en el que se revelan sus luchas en los diferentes espacios estructurales del capitalismo, como la familia, el mercado, el espacio de producción, de intercambio, la comunidad, y, obviamente, el Estado.

Quienes formaron parte de esas *otras* comunidades, con su disidencia, plantearon transformaciones en el modo general de vida del orden establecido (García, 2014). Su rebelión lúdica se tornó en un *juego antidisciplina*, como el descrito por De Certeau en *Artes de hacer*. Un juego que pone en práctica una racionalidad “popular”, “una manera de pensar investida de una manera de actuar; un arte de combinar indisociable de un arte de utilizar” (2000, p.XLV). El sacerdote radical Enrique Marroquín, defendió *la onda* ante los izquierdistas que la tildaban de imperialista, argumentando que se trataba de un auténtico intento de reconquistar una experiencia genuina de *raza*, un renacimiento de ésta. De esta forma, el rock fue reivindicado como lenguaje revolucionario, al desafiar el monopolio estatal de la identidad nacional y el significado cultural de las prácticas que se dan en territorio mexicano (Zolov, 1999).

Avándaro fue el renacimiento de la solidaridad juvenil que se había perdido después de la masacre de Tlatelolco y la consiguiente vigilancia por parte del Estado y la familia.

Una forma de pararse frente a los poderes hegemónicos y reafirmar su potencia subversiva participando en la vida pública bajo sus propios términos (Zolov, 1999). La capacidad de convocatoria que se estaba generando alrededor de las expresiones culturales juveniles amenazaba con reorganizar la conciencia de los jóvenes a nivel nacional, deslegitimando la posición del Partido Revolucionario Institucional como gran patriarca del Estado mexicano. De ahí que la represión viniera con tal intensidad, acorralando al rocanrol en los barrios y en los *hoyos funkies*. Ahí se desarrolló un estilo nacional con un contenido de crítica al gobierno y protesta. Por otro lado, la represión impidió un mayor intercambio musical/cultural entre México y el sur de Estados Unidos, donde desde hace tiempo hay una importante población de méxico-americanos. Cerró la frontera y separó lo que el rock estaba uniendo.

Aun así, había un vínculo con la lucha de la juventud estadounidense contra la guerra de Vietnam y contra las instituciones capitalistas. La música de la comunidad negra trascendió fronteras, pues su lucha era la lucha de todos los explotados del mundo (García, 2014), y conectó los movimientos sociales que se dieron alrededor de éste a finales de los sesentas. Así formó parte de una subjetividad global contrahegemónica que se comenzaba a gestar al encontrar violaciones comunes a sus derechos humanos.

El sufrimiento común y la inconformidad expresada globalmente comenzaban a esbozar prácticas solidarias a nivel local y transnacional, lo que podía devenir en una subjetividad subversiva en los espacios urbanos de todos los Estados modernos. Un ejército de sujetos vinculados por relaciones de amistad y solidaridad, inaprehensibles para la racionalidad cognitiva-instrumental del capitalismo, cuya actividad política se daba más allá de los márgenes delimitados por la ciencia política.

La contracultura juvenil es la política del *desmadre*, donde conoces cara a cara (Ramírez, 1996), en “lo inmediato, lo no mediado, como en la desnudez del contacto erótico” (Dussel, 2003, p.207). Es la política del “buen samaritano”, el cual es llamado “bueno” por establecer dicha experiencia con el “robado, herido y abandonado fuera del camino”. Para el samaritano “el “prójimo” es el tirado fuera del camino, en la Exterioridad: el Otro. Y debemos no olvidar que los samaritanos eran los “enemigos” de la tribu de Judá” (Dussel, 2003, p.208. En ese cara-a-cara, el enemigo del sistema deja de aparecer como enemigo de los excluidos y se abre la posibilidad de generar una *amistad alterativa* (Dussel, 2003).

Avándaro y Woodstock sirvieron como mitos de convergencia que se oponían a la cultura dominante. Fueron la *metacinética* (Blumenberg, 2003) de la práctica política juvenil, cuyas intervenciones se configuraban (y lo siguen haciendo) en torno a nuevas formas de *estar juntos*, de crear comunidades afectivas como correlato de un discurso cuyo

lugar de enunciación era *nosotros* (Aguilar, 2015). La proximidad permitió dar cuenta del sufrimiento que atravesaba las diferentes geografías del país, y en especial de la ciudad, lo que fortaleció la inconformidad juvenil. Fue en ese momento que comenzó la represión contra los *hoyos funkies* (Zolov, 1999).

Los intentos de eliminar el rocanrol en el barrio terminaban usualmente en enfrentamientos con las autoridades. A partir de Avándaro los conflictos se multiplicaron pues se adoptó un discurso represivo contra el rock. No se podían ni realizar tocaditas porque caían los granaderos haciendo uso de la fuerza. Se tuvieron que realizar tocaditas rápidas, en las cuales las bandas tocaban unos pocos minutos hasta antes de que llegara la policía. Para 1973, la represión había logrado mantener el rock lejos de los círculos mercantiles, pero proliferaban los *hoyos funkies* y las bandas, habiendo alrededor de 150 tocando en la Ciudad de México ese año (Zolov, 1999).

Entre más represión, más *desmadre*, los jóvenes creaban sus comunidades a partir del caos, se unían escuchando música y fumando marihuana, así despertaba *la raza*. Avándaro reveló el potencial político del rock: su capacidad de convocatoria. De haberse convertido el festival en un rally político, Echeverría se hubiera visto en una crisis de legitimidad. El rock en vivo era ingobernable, el Estado simplemente no podía garantizar el orden (su razón de ser en tiempos modernos). Eventos como ese representarían la oportunidad para que los jóvenes se organizaran en grandes números, rebasando inclusive las divisiones de clase (Zolov, 1999).

La bruja

A pesar del empuje de los movimientos de derechos civiles, y en especial, la lucha feminista, *la Onda* mantuvo muchas prácticas patriarcales. La violencia en el barrio seguía siendo la forma de ganar respeto, de valer. Por eso, el *gato*, descendiente del *padrote*, tiene que ser *más verga* que la fuerza opresora, porque en un lugar sin futuro uno sólo vale a través de los puños y los genitales. Además, la batalla por el dominio del barrio era la batalla por el dominio de la mujer (García, 2014). De ahí que, aunque el rocanrol sirvió como medio para dispersar la violencia, al final, siguiera siendo una competencia de masculinidades. Ahora ya no se trataba de simplemente ser el más fuerte, sino que el nuevo héroe juvenil era “un actor tratando de dominar a las mujeres con los sonidos ásperos, distorsionados, neuróticos, disonantes de las guitarras eléctricas y los ruidos desesperados, angustiados y convulsivos de sus voces” (García, 2014, p.1312).

El eje de *lo onda* era la mujer, el sexo, el erotismo. Ya no se trataba del padrote que dominaba a las prostitutas, sino del *gato*. Ese *chavo de onda* que prostituye a la mujer prohibida, a la mujer burguesa, “la libera”, hace que agarre *la onda* (García, 2014). Ya no se buscaba una sirvienta sino una compañera. El chavo *ondero* se dedica de tiempo completo al erotismo, tratando de resolver el caos del mundo en la cama.

Cualquier *ondero* es *gato*, suciorrealista que presume un *vergón* literario, cuya única diferencia con el charro mexicano es el lenguaje poético con el que esconde su misoginia. Es el punto de acceso, o, mejor dicho, de salida. Tirados de su frágil masculinidad son solapados por el mercado, que con objetivaciones hipersexualizadas de las mujeres impide la formación de vínculos solidarios entre los géneros. Al igual que durante la cacería de brujas, el sisma entre hombres y mujeres mantiene funcionando el sistema.

Esto no quiere decir que las mujeres no hayan tenido éxitos en sus luchas emancipatorias, al contrario, se logró un renovado interés y autogestión de la sexualidad femenina. Por ejemplo, surgió el movimiento feminista y la píldora anticonceptiva. Esto se debió a varios factores, que sin desprestigiar las luchas que se han llevado a cabo desde hace cientos de años, sirven de contexto al movimiento. Por un lado, la urbanización implicó un proceso de secularización (Marcial, 2010) que permitió tratar el tema desde una perspectiva menos moralista y más científica. También la influencia internacional que llegó con el rocanrol, la literatura, el cine, las doctrinas orientales, las políticas de izquierda, con los jóvenes que viajaban y regresaban con historias de otras latitudes, permitió desnaturalizar las conductas de género y pensar en nuevas posibilidades. Como señaló en su momento Monsiváis, refiriéndose a Avándaro: pese al machismo, se estaba en un estado más cercano a la igualdad de género que la generación anterior (Collignon y Rodríguez, 2010).

La minifalda, la soltura en los gestos con los hombres, sus actividades de ocio, eran un reto directo a la autoridad paterna, al patriarcado. Su postura era de una política radical del cuerpo, andando en las calles “a solas” y teniendo sexo antes del matrimonio, prácticas mucho más restringidas para ellas. Aunque *la Onda* hablaba de liberación sexual, eran los cuerpos masculinos los que tenían el privilegio de la experimentación libre, mientras que las mujeres seguían sujetas a estereotipos y exclusión por su conducta sexual. Seguían las mismas prácticas machistas que dividían a las mujeres entre aquellas que eran “para divertirse” y aquellas que eran “decentes”, entre los objetos que se conservan o los que se desechan.

Aun así, sus actos de rebeldía les permitía descubrir nuevos roles para ellas mismas. El movimiento feminista tuvo una presencia importante en el '68, llamó la atención en las

problemáticas que experimentan las mujeres derivadas del trabajo sexual, consiguió acceso al aborto (en circunstancias limitadas) y a los métodos anticonceptivos, así mismo, permitió procesos de autorepresentación por parte de las mujeres, lo que potenció sus capacidades como sujetos con mayor influencia sobre su entorno y sobre sí mismas. De ahí que se pueda afirmar que *la Onda* proveyó un contexto en el que la mujer podía tomar más riesgos que le permitieran emanciparse, sin embargo, las consecuencias podían ser mucho mayores que para su contraparte masculina. Pocas mujeres vivieron fuera de casa de sus padres por las limitaciones económicas, pero sobre todo sociales. Por eso el matrimonio seguía como única vía de independencia, aunque implicaba la subordinación al marido. Como señala Zolov: “While rock had challenged older hierarchies and in doing so had invented new participatory spaces for women, patriarchy was not destroyed by the rock counterculture (despite rhetoric to the contrary), simply reinvented” (1999, p.197). No cabe duda de que *la Onda* tuvo una deuda epistemológica con las mujeres y que se hubiera visto tremendamente enriquecida con más aportes desde el feminismo.

PUNTO DE FUGA: EL LABORATORIO POÉTICO

*Acostumbraba sentarme bajo los árboles
y meditar
acerca del encendido silencio de la
oscuridad,
su brillo de diamantes
y de la brillante imagen de los diamantes
en el espacio
y del espacio rígido de luces
y los diamantes disparados atravesándolo
y el silencio*

*Luego, cuando un perro ladró, creí que
eran ondas de sonido
y también automóviles que pasaban, y una
vez oí
un avión a reacción que confundí con un
mosquito en mi corazón,
y una vez observé muros color salmón,
rosados y de rosas
moviéndose y aullando en los cortinajes
de la noche.*

*Alguna vez perdoné a los perros, y sentí
lástima por los hombres,
me senté bajo la lluvia contando las
cuentas de un collar mágico,
las gotas de lluvia son el éxtasis, el éxtasis
es una gota de lluvia...*

*Los pájaros duermen cuando los árboles
entregan su luz durante la noche,
los conejos duermen también, y los perros.*

*Yo poseía un sendero que podía seguir a
través de los bosques de pinos
y un perro de caza, blanco, fosforescente,
llamado Bob,
que me guiaba cuando las nubes cubrían
las estrellas
y luego me comunicaba los sueños de un
perro amante
enamorado de Dios*

*Los sábados por la mañana yo estaba ahí,
bajo el sol,
contemplando el límpido aire azul,
mientras los ojos
de los Llaneros Solitarios penetraban el
polvo
del desfiladero de mis pensamientos, y los
indios,
y los niños, y las películas*

*O los sábados por la mañana en China
cuando todo es tan claro,
cristalinas imaginaciones de lagos
prístinos,
conversación con las rocas,
caminatas con una mochila a través de
Mongolia
y de las silenciosas rocas templos en los
valles de grandes peñascos
y de arcillas lavadas en el pequeño lago,
shh...
siéntate y medita ociosamente*

Y si los hombres estuvieran muriendo o durmiendo en tejados inalcanzables, si los sapos croaran una o varias veces para señalar la suprema majestad mística ¿Cuál es la diferencia? yo he visto el firmamento azul, no es diferente de un gato muerto Y el amor y el matrimonio no son diferentes del barro -eso es la sangre- ni de la arcilla encendida, rostros de ángeles en todos lados iluminados inteligentes, con la ansiedad de Dostoievski orando en sus caras de ceños fruncidos, torcidas y grandiosas

Y en muchas ocasiones a la medianoche el Buda agitó una hoja sobre mí en el momento de la meditación para recordarme "Esta meditación se ha

detenido", efectivamente, así había sucedido pues allí no había pensamiento yo no me hallaba líquidamente misteriosamente cerebralmente allí

Y finalmente me transformé en un diamante y me senté rígido y dorado, el oro asimismo, no osaba respirar para romper el diamante que de todos modos no puede cortar un pan de mantequilla, que frágil y quebradizo es el diamante, con qué velocidad regresó el pensamiento,

Es imposible existir

Buda dice:

"Todo es posible"

(Keorouac, 2008, p.38)

En la primera mitad del siglo pasado, el existencialismo llevó la condición vital, el vivir mismo a la filosofía. El mito desarrollista, que producía máquinas humanas, negaba a tal grado la condición humana que fue necesario salir por una ranura en su búsqueda. El *homo economicus* se había convertido en una cárcel que era necesario destruir a martillazos. Nuevas filosofías con un énfasis en la libertad, en vivir el presente, amar y, de ese amor dejar brotar la sabiduría. Hablaban de erotismo, de ética, de compasión y solidaridad, hacían énfasis en el trabajo personal, como una forma de regar al mundo desde las raíces. Si el mundo es el resultado de nuestro hacer, entonces es momento de hacer diferente. Las ciencias naturales y humanas experimentaron un sisma en el que las nuevas generaciones

comenzaban a encontrar la solución a los problemas de la modernidad, fuera de los contextos científicos ortodoxos. Schultes, antropólogo botánico, y Hoffman, químico e intelectual, escribieron *Las plantas de los dioses*, con la intención de transformar la perspectiva occidental sobre los enteógenos y las posibilidades sociales que abre su uso. Timothy Leary y Ken Kessey, ambos psicólogos reconocidos, dedicaron su vida a desarrollar prácticas liberadoras, en el sentido de las tradiciones orientales, a través del consumo del LSD. Leary en una modalidad más cercana al budismo, cosa que no evitó que Nixon lo declarara enemigo número de Estados Unidos. Un Sócrates moderno acusado de pervertir a las nuevas generaciones, apelando al caos y a la desobediencia. Por su lado, Ken Kessey, que escribió una novela crítica de la construcción social del *anormal*, aún antes de los textos de Foucault, lideraba a la banda de los Merry Pranksters, que practicaban una especie de hedonismo sicodélico. Alan Watts, filósofo, psicólogo y clérigo, catedrático de Harvard, equiparaba la experiencia sicodélica con experiencias místicas conseguidas a través de años de dedicación a diversos *yogas*. Aquí en México, las famosas terapias del Dr. Roquet, que buscaban la catarsis de los pacientes a través de experiencias límite producidos con ayuda de alucinógenos. El antropólogo Carlos Castañeda con su epistemología mística y su poética de Don Juan, construyendo, como los chamanes de antaño, mundos nuevos con la palabra. El etnobotánico Terrence McKenna, con su relectura de la evolución humana, en la que ubica el origen del pensamiento simbólico humano en una comunicación química con los enteógenos, a través de su consumo. O Wasson, develando los misterios eleusinos en la sierra oaxaqueña, bajo la tutela de María Sabina.

El laboratorio, como metáfora de la condición científica, se desplazó, dejando ser un proceso que extrae el fenómeno, aislándolo para su análisis, eliminando lo que estorba para la comprensión, categorizándolo como desecho; a un proceso que buscaba re-ligar los diferentes fragmentos. Se pasó de una relación cognitiva con la realidad, a una estética, en la que la conciencia jugaba una parte fundamental en la constitución del “orden” de las cosas. Nada estaba realmente separado, y sólo se trataba de encontrar la fórmula que permitiera construir, desde muchas voces y prácticas, un mundo colectivo. Se trataba de hacer el LSD más puro en el laboratorio, de producir una canción *alucinante* en el estudio, de abrir la mente a través de la mezcla correcta de sustancias psicoactivas y manejo del entorno. La ciencia y la tecnología comenzaban a ser usadas con el fin de vincular individuos y de realizar construcciones colectivas que surjan de subjetividades desestabilizadoras por su misma condición constituyente. Era el origen de una ciencia solidaria, que a través de una condición estética, trascendía las dicotomías fundamentales para el capitalismo industrial.

De ahí que este nuevo conocimiento fuera considerado imposible, inmoral, irracional, antisocial, anacrónico y fruto del berrinche de seres humanos incompletos que parecían necesitar mayor vigilancia de los mayores. El nuevo paradigma fue sepultado, y se mantiene así, bajo un velo de moralidad, de salud, de ética, de criterio, pero no como un lugar gnoseológico, sino como una curiosidad a entender y a controlar desde la “verdadera ciencia”.

Este cierre, junto a la fuerte represión de la *onda* derivada de su participación en las luchas por los derechos civiles a mediados del siglo pasado, a la criminalización de sus cuerpos, quedó como único camino emancipatorio el estético-expresivo, que en lugar de emancipar las otras racionalidades modernas, se ha tenido que refugiar en pequeñas heterotopías, esperando el *glitch* en el sistema, la fractura imprevista, que permita *poner el mundo al revés* nuevamente.

LA MÁQUINA FARMACOPORNOGRÁFICA GORE

Biomercado

La salida de la juventud del espacio familiar es el correlato del desarrollo industrial. Este desplazamiento le permitió encontrarse con sus iguales en la escuela, y el trabajo permitió escapar a la mirada patriarcal, especialmente a las mujeres que lograban abrirse espacio en una vida laboral aún muy dominada por hombres. Según Pérez Islas, la juventud como clase social surge, y está marcada por, “la explosión demográfica, la masificación de la enseñanza, la industrialización galopante y la hegemonía de los medios” los cuales delinear “los contornos de lo que significa ser o no ser joven” (2010, p.74). Estas condiciones rompen con la autoridad paterna, con el monopolio familiar de la emotividad, con la constante vigilancia, además de poner dinero en las manos de una generación joven que experimentaba los placeres del ocio en cronotopos *liminares*. Se produce un *glitch* en el sistema, un error debido a “una causa no prevista”, que desborda los espacios disciplinarios. Error que es corregido con la entrada la *adultez*, la cual viene con “la independencia económica, la autodeterminación de los recursos, la autonomía personal y la constitución de un hogar propio” (Pérez-Islas, 2010, p.76), es decir, con el fin de los cronotopos de indeterminación y con la constitución del sujeto liberal, es decir, con la libertad económica.

Desde la entrada de las políticas neoliberales, esta libertad se ha vuelto más difícil de conseguir, extendiendo el periodo de juventud hasta pasados los treinta años, mientras que los intentos de emancipación vienen acompañados de condiciones de precariedad. La educación no sólo ha perdido calidad, sino que ya no es garantía de un futuro mejor, ni siquiera permite generar proyectos de vida. De ahí que la deserción escolar sea de alta incidencia en México.

un/una joven secundaria, licenciatura o incluso posgrado puede sufrir las mismas condiciones complicadas de inserción al empleo, de bajos ingresos, o de inseguridad laboral, que convierten dicha inserción en un sistema de exclusión, totalmente indiferenciado por lo que al capital acumulado se refiere (en este ejemplo, al capital educativo), porque está marcado por el azar y la incertidumbre, que hacen que las representaciones sociales sobre categorías antes estables (profesionistas, estatus académico, reconocimiento social, etcétera) estén totalmente en desequilibrio. Fitoussi y Rosanvallon (2003, p.103) señalan que: La degradación social oscurece las referencias, fracciona los grupos sociales, crea diferencias entre quienes antes eran semejantes (Pérez-Islas, 2010, p.77).

Una generación de jóvenes hiperindividualizados, calificados, carentes de referentes colectivos para soñar otros futuros posibles, se vuelven un recurso disponible en exceso, por lo que la integración laboral viene acompañada de exigencias de “flexibilidad”. Ya no se está marcado por “una cualificación que tiene que ver con lo acumulado en la historia de vida de los sujetos, que tiene una trayectoria, una tendencia; no, ahora se les exige una valorización permanente de “competencias” cada vez más amplias” (Pérez-Islas, 2010, p.79). Ante la crisis de las instituciones tradicionales, la independencia no es una oportunidad sino un peligro, pues van quedando solos, haciéndose cargo de sí mismos, caminando sin saber a dónde se va. La condición juvenil se caracteriza por la incertidumbre, el temor y la culpa (Pérez-Islas, 2010).

La inestabilidad en el contexto les dificulta reconocerse como sujetos, les arranca “la certeza de que su “yo” hubiera sido el mismo de no haberse presentado la situación que los lleva brincando hacia adelante: ellos y ellas son definidos por la situación” (Reguillo, 2010, p.402), esto deviene en pérdida de control sobre su vida y produciendo biografías atrapadas por la contingencia, anulando las potencias emancipadoras de las que un joven se siente poseedor. Así se encuentran a sí mismos sin la oportunidad de alcanzar un estatus respetable en la sociedad dominante y sin los elementos para establecer una identidad social propia. Esta imposibilidad sirve “como catalizador para una estructura de oportunidad alterna, una que lleva al crimen y a la delincuencia” (Vigil, 2013, p.76)

Se apela a resistencias distópicas como respuesta al “actual divorcio entre el poder (la capacidad para cambiar las cosas) y la política (la habilidad para seleccionar las cosas que hay que hacer)” (Bauman y Lyon, 2013, p.61), lo que implica una doble crisis de la representación política. Esto lleva a los hiperindividuos a buscar soluciones biográficas a problemas sistémicos, con medios escasos y objetivos inalcanzables. De ahí la sensación de haber sido condenados *a priori*, la impotencia frente al infortunio, la derrota en una contienda claramente desigual (Bauman y Lyon, 2013). Ante este panorama el *necroempoderamiento* parece la única forma de constituirse como sujeto, pero de eso se hablará más adelante. Baste decir por el momento, que los canales formales de participación política no permiten a los jóvenes tener injerencia sobre el medio que habitan y que la soberanía del pueblo sólo está a su alcance a través del ejercicio de la violencia y la administración de la muerte. Su resistencia alimenta la bestia que los oprime.

En las sociedades de control, el imperativo capitalista se lleva en el cuerpo. No necesita ser impuesto por instituciones disciplinarias, sino que puede funcionar por fuera de ellas. No requiere de un régimen político específico, sino que ya es un régimen social. No

hacen falta dictadores treinta años en el poder, pues los dispositivos de control se han diseminado y difuminado a lo largo de una red de nódulos biopolíticos. Ya no se puede remitir a la metáfora del contrato social, ahora, el paradigma de las nuevas estructuras capitalistas es el *fascismo financiero*, el cual impera en “los mercados financieros de valores y divisas, en la especulación financiera, lo que se ha venido a llamar “economía de casino”” (Santos, 2003, p.288).

El nuevo fascismo social es pluralista como el mundo financiero, el cual es resultado de inversores individuales e instituciones alrededor del mundo “y que, de hecho, no comparten otra cosa que el deseo de rentabilizar sus activos” (Santos, 2003, p.288). Es un espacio-tiempo virtualmente instantáneo y global, que combinado con el impulso de un afán incontrolable de acumulación, se convierte en un poder discrecional capaz de sacudir el mundos entero en pocos segundos con absoluta impunidad. Poco a poco estas prácticas se han ido instalando en las nuevas instituciones de la regulación global. Santos da el ejemplo del Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI):

un acuerdo en fase de negociación entre los países de la OCDE promovido sobre todo por los Estados Unidos y la Unión Europea. Se pretende que los países centrales lo aprueben primero para luego imponerlo a los periféricos y semiperiféricos. Según los términos de ese acuerdo, los países deberán conceder idéntico trato a los inversores extranjeros y a los nacionales, prohibiéndose tanto los obstáculos específicos a las inversiones extranjeras como los incentivos o subvenciones al capital nacional. Esto significa acabar con la idea de desarrollo nacional e intensificar la competencia internacional, ya no sólo entre trabajadores sino también entre países. Quedarían prohibidas tanto las medidas estatales destinadas a perseguir a las empresas multinacionales por prácticas comerciales ilegales, como las estrategias nacionales que pretendan restringir la fuga de capitales hacia zonas con menores costos laborales. El capital podría así hacer libre uso de la amenaza de fuga para deshacer la resistencia obrera y sindical (Santos, 2003, p.289).

En muchos aspectos, las grandes corporaciones construyen la trama biopolítica del mundo. A través de ellas se realiza la distopía capitalista de mundialización de su sistema de explotación. Una neocolonización cuyas condiciones políticas, económicas, tecnológicas, le permiten estructurar y articular poblaciones y territorios, sin una intervención militar. Hoy en día es la economía la que funge como continuidad de la guerra y los Estados-nación ocupan el papel de “meros instrumentos para marcar los flujos de mercancías, dinero y poblaciones que ponen en movimiento” (Hardt y Negri, 2000, p.22). Ahora son las

corporaciones transnacionales las que distribuyen la fuerza de trabajo sobre los distintos mercados, colocando recursos funcionalmente y organizando jerárquicamente los diversos sectores de la producción mundial (Hardt y Negri, 2000).

Por supuesto, al hablar de corporaciones, el análisis no se puede limitar a las legales. Los sistemas financieros están compuestos por elementos legales, paralegales e ilegales, a través de los cuales circula el capital y la inversión, así como la fuerza de trabajo. Ciudad Juárez es uno de los nódulos biopolíticos más importantes del mundo donde se articulan corporaciones de todo el espectro de la ley (incluyendo, paradójicamente, su exterioridad). Al igual que todas las fronteras internacionales, es una zona de “intercambio y comercio lucrativos, frecuentemente ilícitos y clandestinos, pero además es el cruce a Estados Unidos de mayor importancia para el crimen organizado. Según Aguilar y Martínez (2016), la “guerra del narco” iniciada por Felipe Calderón, tuvo como detonante la lucha entre cárteles por la plaza, cuando se fragmenta la Federación. También es famoso por las maquiladoras y sus violencias laborales. Es una ciudad con

altos niveles de migración, deficientes capacidades gubernamentales de absorción y ordenamiento urbano, empleos precarios; oferta de trabajo excluyente por género y edad así como la ruptura de esquemas de autoridad familiares; altibajos económicos y crisis cíclicas. El caldo de cultivo estaba ahí. En pocos lugares como Juárez era tan perceptible la materialización de aquella violencia estructural. (Alarcón, 2013, p.138).

En la globalización, los procesos no hegemónicos y los hegemónicos prosperan gracias el uno al otro. En realidad, como menciona Lins, “los sistemas no hegemónicos presuponen la existencia de unas prácticas de mediación” llamados “mecanismos de conexión”, los cuales “son procesos mediante los que esos sistemas se comunican entre sí” (2012, p. 424). Estos mecanismos se generan dentro situaciones liminales que permiten la articulación de intereses políticos y económicos entre mediadores de ambos sistemas, alimentados, por supuesto, por la corrupción. Es así que la línea *abismal* es trazada por los ricos y poderosos, quienes a través del Estado, crean una imagen de transgresión de los trabajadores y empresarios del sistema no hegemónico que les permite controlar las actividades de los de abajo (Lins, 2012).

La globalización parece tejerse por fibras/flujos económicos, que se hacen visibles e invisibles, mientras pasan por arriba y por debajo de la cara del tejido, trazando fronteras, con puntos cerrados y entradas, de acuerdo a los movimientos del capital. Muchos jóvenes

fronterizos se dedican *a cruzar*, desde ropa, hasta armas, muchas veces en el mismo viaje. Se les llama “fayuqueros” cuando la cara que se ve es la que compra mercancías usadas en Estados Unidos y las revende en México, mientras que se llama “mula” cuando la cara que se ve hace encargos al crimen organizado. Estos transitan por las porosidades de la frontera a las tiendas especializadas en la venta al mayoreo de prendas de vestir descartadas a clientes mexicanos, o de armas, dependiendo del encargo, para ser *cruzados* y distribuidos por *debajo del agua*⁵ en México (Gauthier, 2016). A veces son arrestados en la frontera, a veces dentro del país, a veces pasan sin problemas, gracias a algún *arreglo* de los patrones. La incertidumbre es inherente al trabajo fronterizo, donde los cuerpos y las prácticas transitan constantemente entre la legalidad, la paralegalidad y la ilegalidad.

Esta condición *viscosa* no permite categorizar como hegemónicas o contrahegemónicas prácticas y cuerpos fijos, pues la desproporción entre la acción y las consecuencias en tardocapitalismo, desborda los contenidos más allá de sus intenciones, sin los muros disciplinarios no hay nada que contenga los efectos de las acciones. Para Farah, esta condición fronteriza, extremadamente compleja, no permite una resolución que atienda tanto las preocupaciones económicas como las preocupaciones por la seguridad, situación que no hará más que tensarse en los años venideros. Inclusive, dentro de las preocupaciones económicas existen intereses encontrados (Gauthier, 2016), pues una frontera flexible permite el comercio de *fayuca*, perjudicando a los comerciantes “ordinarios”, mientras que una frontera rígida perjudica el comercio formal entre los dos países, alentando el tránsito de mercancía.

Este *impasse* es fundamental para el funcionamiento del tardocapitalismo, cuyo espacio soberano son los márgenes. A diferencia de las sociedades disciplinarias, las sociedades de control no temen a las identidades híbridas y fluidas, ni a las fronteras flexibles, las gestionan. “Sería difícil decir qué es más importante para el Imperio”, afirman Negri y Hardt, si “el centro o los márgenes”. De hecho, continúan los autores, “el centro y los márgenes parecen ser posiciones cambiando continuamente, huyendo de ubicaciones determinadas. Podríamos incluso decir que el mismo proceso es virtual y que su poder reside en el poder de lo virtual” (2000, p.26). Es en los márgenes donde se revelan los horrores del neoliberalismo, donde los cuerpos son mercancía encarnada y las regulaciones desaparecen con una mordida.

⁵ Uso esta expresión para referirme a un hacer que abarca la paralegalidad y la ilegalidad, o inclusive legalidades que deben pasar por fuera de los dispositivos de vigilancia, sin diferenciar entre hegemonía y subalternidad.

Para Foucault, el poder soberano se encontraba en detrimento ante la instauración de una nueva forma de poder vinculada al saber. Muchos autores han criticado esta postura y han señalado la continuidad del poder soberano en el Estado de excepción y en los lugares ocupados por poderes paraestatales. Por lo tanto, es pertinente hablar de soberanía, no como un elemento en contraposición a la biopolítica, sino como un complemento en los espacios liminales, “una soberanía que localiza su único punto de referencia en lo definitivamente absoluto del poder que puede ejercer” (Hardt y Negri, 2000, p.26).

La invisibilización de los márgenes, y de los procesos de dominación a los que se ven sujetos, es un elemento fundamental para la legitimidad liberal, la cual no sólo lucra económicamente de la negación de los cuerpos extraños, sino que se beneficia dos veces al representarlos como un riesgo para la sociedad civil, y por lo tanto, objetos de vigilancia y exclusión. La aparente contradicción entre el liberalismo económico y el liberalismo político es una ilusión óptica, efecto de la condición *abismal* de las globalizaciones *por debajo*, la cual tiene origen en una ceguera sistémica derivada de una metafísica que convierte el poder del individuo en lo único esencial. Es decir, “la premisa neoliberal cardinal con arreglo a la cual las libertades individuales están garantizadas por la libertad de mercado y del comercio” (Vattimo y Zabala, 2012, p.80) sólo puede encontrar su realización en espacios paralegales.

Esta condición es correlato de una transición en el sistema capitalista, en el que ya no se trata de producción, sino de productos, es decir, de ventas y mercados (Hardt y Negri, 2000). Son muestras gratis de las farmacéuticas que se venden *por debajo* a las farmacias de Sahuayo, Michoacán, los pantalones de mezclilla “clonados” en Tepito, la Coca Cola en Chiapas y la cocaína en Nueva York. Un mercado se conquista cuando se adquiere su control y se pueden fijar los precios, ya no cuando se abarata la producción, se conquista mediante la transformación de los productos y no mediante la especialización de la producción: “La corrupción se eleva entonces a una nueva potencia” (Deleuze, 1999, p.8).

Si la libertad se da como contraposición a la deuda, el capitalismo sin restricciones se abre a una serie de prácticas distópicas en las que muchas veces, la libertad de uno tiene que ser arrebatada a otro. En este mismo tenor, la plenitud, el exceso de libertad, deviene en acumulación, y por lo tanto, el control social ya no requiere de un Estado vigilante, sino de una buena estrategia de marketing.

El rico y el endeudado son los extremos de la existencia tardocapitalista, lo que deja en una condición *abismal* a “tres cuartas partes de la humanidad, demasiado pobres para endeudarse, demasiado numerosas para encerrarlas” (Deleuze, 1999, p.8), entidades que *no son* y que en su lucha por ser sujetos de interpelación generan disturbios y se apropian de los

guetos. Pero aún estos disturbios entran dentro de los esquemas biopolíticos, pues “la dominación ya no opera normalizando la subjetividad mediante el confinamiento de los individuos, sino modulando sus deseos en espacios abiertos” (Castro-Gómez, 2010, p.31). Es su lucha por ser reconocidos como sujetos por el opresor lo que deriva en *necroprácticas*, por ser ellos mismos los amos, lo que los sujeta a prácticas *por debajo* que sostienen el funcionamiento total del sistema.

Para sobrevivir en los márgenes es necesario “conquistar un mercado”, y para ello, el joven empresario de sí debe incrementar todo el tiempo su *necropoder*, “debe ser lo suficientemente flexible como para no requerir del asistencialismo estatal ni tampoco del trabajo asalariado” (Valencia, 2016, p.216), se constituye como un emprendedor *por debajo*. Ha incorporado en su cuerpo el “régimen empresarial”, por lo que el control se puede realizar a través de la libertad (Castro-Gómez, 2010). Para esto es fundamental el *trabajo afectivo* pues resulta clave en el sector de las industrias culturales, el mercadeo y la publicidad. Industrias a través de las cuales se comercian *sensaciones* que devienen variables económicas: “placer, satisfacción, excitación, pasión, temor, bienestar, etc.” (Castro-Gómez, 2010p.223). A través del mercado, las tecnologías neoliberales de gobierno ya no tienen un carácter biológico, sino ético, es decir, apuntan a la *autorregulación* de los sujetos (Castro-Gómez, 2010).

El *deseo*, que antes se regulaba dentro del espacio familiar, ahora se gestiona en las agencias de publicidad (ninguna situación mejor que la otra). El capitalismo produce *máquinas deseantes*” a través de las cuales circula permanentemente el deseo, una *producción deseante* de la realidad social. (Castro-Gómez, 2010). “No hay, pues, liberalismo sin gobierno del deseo, es decir sin la existencia de una esfera de actuación donde los individuos puedan escenificar y perseguir sus propios intereses” (Castro-Gómez, 2010, p.83).

Esta esfera de actuación desbordaba las estructuras disciplinarias, y la transición paradigmática derivada de este hecho parecía augurar la *era de acuario* para una generación que se rebelaba ante la racionalidad de la modernidad instrumental, sin estar en una posición que les permitiera observar el desarrollo de estas nuevas tecnologías de “gobierno del yo”. Al final, el movimiento juvenil de los sesentas y setentas fue reprimido o apropiado por una tercera forma de capitalismo que surgía con la financiarización de la economía. El fin de la utopía devino desencanto y desconfianza hacia los viejos mitos, “las esperanzas de un mundo mejor en el individuo, en la sociedad y la naturaleza no murieron por causas naturales sino que fueron aplastadas después de una guerra intensa, sucia y desigual” (Ramírez, 1996,

p.152). En la disputa por los espacios que se abrían ante la transición paradigmática, los grupos dominantes, políticos y financieros, echaron a andar un programa contrarrevolucionario cuyo enfoque era la “satanización de las drogas, la mitificación del narcotráfico como villano internacional, el amarillismo sobre el sida, la identificación del comunismo como terrorismo y del terrorismo como manifestación del demonio” (Ramírez, 1996, p.152). Ya todo se había consumado. No tenía caso rebelarse.

La apropiación de la contracultura con fines de mercado tuvo como resultado un capitalismo caliente, psicotrópico y punk, como lo califica Preciado. Un régimen postindustrial, siguiendo a este autor, global y mediático, cuyo proceso de gobierno molecular proviene de la industria farmacológica (legal, ilegal y paralegal) y de sus procesos semiótico- técnico de la subjetividad sexual, cuyo modelo es la industria pornográfica (legal, ilegal y paralegal), y que funciona gracias a la gestión biomediática de la subjetividad (Preciado, 2008). Esta producción biopolítica se da a través de los nexos inmateriales de la producción del lenguaje, comunicación y lo simbólico, desarrollados por las industrias de la comunicación. A través de éstas se expresa el movimiento y se controla el sentido y dirección de los imaginarios, los cuales son canalizados al interior de la máquina comunicativa (Hardt y Negri, 2000), una máquina auto-validante, autopoyética, sistémica, que “[c]onstruye tramas sociales que evacúan o tornan ineficaces cualquier contradicción; crea situaciones en las cuales, antes de neutralizar coercitivamente lo diferente, parece absorberlo en un juego insignificante de equilibrio auto-generado y auto-regulado” (Hardt y Negri, 2000, p.23).

Para Sayak Valencia (2016), el hecho de que la producción de subjetividades se dé, ya no como parte de las políticas del Estado, sino desde las ofertas del Mercado. Esta condición, según la filósofa de Tijuana, nos obliga a pensar en términos de *biomercado*, el cual, complementa la biopolítica y los dispositivos disciplinarios, pues ya no parte de una estructura autoritaria externa, sino que se incorpora a los sistemas corporales, a través de prácticas de obediencia y consumo. Es por eso que, ante la crisis de las instituciones disciplinarias, ante el “vacío” que dejan, los jóvenes no se pueden construir como sujetos políticos desde la ciudadanía o desde “la demanda política del reconocimiento del yo-actor” (Reguillo, 2010, p.417), sino que se construyen desde las múltiples y complejas formas de consumo que constituyen la pertenencia del sujeto juvenil. El consumo constituye “un marcador central de las identidades juveniles en el tardocapitalismo”. Éste se abre paso por encima de los contextos de precarización y empobrecimiento, encontrando en la piratería “un espacio “nivelador” para afirmar la inclusión, la pertenencia, la membresía social” (Reguillo, 2010, p.419).

De ahí que Preciado pueda hablar de subjetividades farmacopornográficas, las cuales se definen por la sustancia o sustancias que dominan sus metabolismos, “por las prótesis cibernéticas a través de las que se vuelven agentes, por los tipos de deseos farmacopornográficos que orientan sus acciones” (2008, p.33). Pero, así como Hardt y Negri no pasan de la cintura en su análisis, Pablo Beatriz Preciado no pasa del semen y la sangre menstrual, olvida las vísceras, los sesos, la sangre derramada por plusvalía. Valencia hace esta anotación y propone las subjetividades *gore*, encarnadas en sujetos *endriagos*.

Las prácticas ejercidas por los sujetos endriagos hacen una aplicación distinta y disidente del concepto de biopolítica y lo llevan al terreno del necropoder que, como veremos, no se emparenta totalmente con el contexto y el ejercicio de la necropolítica como la entiende Mbembe, sino que va más allá en una reinterpretación distópica de su condición de sujetos libres y, a la vez, sujetados por las dinámicas económicas. Los endriagos encarnan el concepto de ingobernabilidad, aunque se sujetan al poder en la medida en que han internalizado las demandas de hiperconsumo exigidas por el capitalismo global, a la par que sienten como propio el discurso heteropatriarcal basado en la detención de poder como factor de legitimación identitaria y pertenencia social (2016, p.157).

En todo caso, las subjetividades juveniles, al no pasar por el Estado, se han *descapitalizado* políticamente, o por lo menos han perdido posiciones de poder en el espacio estatal. Sus luchas por el reconocimiento como sujetos políticos se enfrentan constantemente a prejuicios y faltas de oportunidades. Lo que redundo en una percepción externa de ser sujetos de tutela, mientras que ellos mismos se constituyen “en explicación de su marginación, subordinación o exclusión de la dinámica social” (Reguillo, 2010, p.399), formando parte del discurso que culpabiliza a los jóvenes de la precariedad de sus propias vidas. Son ellos los que se (auto)consideran responsables de inventar una solución biográfica a un problema sistémico. De ahí que una de las características más importantes de la condición juvenil actual se la *inadecuación biográfica del yo* (Reguillo, 2010).

Para Reguillo “son tres las instancias clave que están hoy operando como espacios para la “reinscripción” o “reapropiación” del yo juvenil: 1) las estructuras del crimen organizado o narcotráfico; 2) la diversidad de ofertas y ofertadores de sentido, y 3) el mercado a través de sus ofertas de identidad” (2010, p.403). Los escenarios que enfrentan los jóvenes limitan sus proyectos de vida, pues los canales tradicionales de movilidad social ya no garantizan desplazamientos ascendentes, por lo que pierden centralidad frente a ofertas como el

narcomenudeo que les da acceso a “satisfactores publicitados por las consumistas y excluyentes sociedades tardocapitalistas” (Valenzuela, 2010, p.327). Esta vida *por debajo* no sólo ofrece una compensación económica, o inclusive una mejor posición social, sino se constituye como un espacio-tiempo donde se construyen lealtades, pertenencias, sentidos compartidos en torno a la vida (Reguillo, 2010). Les otorga una mínima certidumbre para inaugurar un futuro, el que sea. La vida *por debajo* se convierte en una práctica de *necroempoderamiento*, de constitución del sujeto *endriago*.

El doble Estado

La primera vez que vi un hombre asesinado, tenía trasero levantado al aire y el cachete derecho pegado al piso. Parecía más un ebrio dormido que un muerto. Vigilado por la policía, como en vida. Parecía llevar todo el tiempo ahí, en el estacionamiento del supermercado, a medio bajar de su camioneta. Con la cara cubierta por pixeles como todas las víctimas del narcoestado. No son nadie realmente, o son lo que siempre fueron: cuerpos. Quizás por eso no extraigan más que una mirada curiosa del comprador de miércoles por la tarde, quizás por eso sólo di un vistazo y fui a buscar un buen aguacate. La frase de Adorno llegó a mi cabeza: después de Auschwitz no puede haber poesía. ¿Se puede elegir la fruta con un muerto en el estacionamiento? Y así como la poesía no se detuvo yo escogí el séptimo aguacate que toqué, y más adelante tuve el pequeño descaro de dejarme llevar por el antojo de un pan dulce, e inclusive me molesté por la lentitud de la caja. No quise preguntar nada, ¿qué me podrían haber dicho que no fueran datos periciales de nota roja? ¿qué quisiera saber yo más allá de eso?

Cuando salí lo busqué con la mirada, seguía tirado, vigilado por los dos mismos policías. Si no fuera por la sangre uno juraría que estaba ebrio, que en cuanto despertara lo iban a llevar preso. Lo recuerdo rodeado de estacionamiento vacío, como si diera repulsión, o quizás mucho peor, indiferencia. Acercarse demasiado podría revelar alguna característica humana y tendría que importar, pero si se mantiene una distancia segura se puede llegar a casa a comer guacamole y reír viendo alguna serie de televisión. Y entonces uno lo comenta por *whatsapp* con la familia que vive en Querétaro y se alarman, pero la cosa no está como en Michoacán o Tamaulipas, acá no se meten con la gente *sólo se matan entre ellos*. Sólo si son *ellos* puedo seguir mi vida, sólo si las caras son pixeleadas, si no me acerco demasiado. De lo que más me acuerdo es de tanto estacionamiento vacío que lo rodeaba. ¿Dónde estaba

toda la faramalla policiaca de la televisión?, ¿dónde estaban quienes le lloraban? Solo había dos policías, a kilómetros de distancia.

En muchas ciudades del país, “al igual que en las sociedades más afectadas por el proceso globalizador, el cuerpo se erige como espacio político”, es decir, los procesos sociales se caracterizan por su corporeidad. Mientras la ciudadanía se vive en el Estado legítimo, la paralegalidad y la ilegalidad se viven con el cuerpo objetivado. El *proletariado gore* no vende su fuerza de trabajo sino su capacidad de morir y de hacer morir, por lo que sus muertes se vuelven justificables para una sociedad que ha optado por el castigo antes que por la empatía. En el lado *abismal* de la ley no hay sujetos en constante transformación, sino objetos fijos, sin contenido, categorías cerradas, no hay vida política, sino vida a ser tomada.

Santos señala que el *abismo* no sólo es un vertedero cognitivo, sino que tiene un correlato cartográfico, el cual divide las urbes en zonas “salvajes” y zonas “civilizadas”. Las primeras hacen referencia al estado de naturaleza hobbesiano, en la que el hombre es el lobo del hombre, mientras que las segundas remiten al contrato social de Rousseau. Y al igual que se generan cierres cognitivos para inmovilizar e invisibilizar a los subalternos, las zonas “civilizadas” se desarrollan dentro de fortalezas arquitectónicas vigiladas por elementos de seguridad privada y estatal. Para el catedrático de Coímbra, “[l]a división entre zonas salvajes y civilizadas se está convirtiendo en un criterio general de sociabilidad, en un nuevo espacio-tiempo hegemónico que cruza todas las relaciones sociales, económicas, políticas y culturales, y que se reproduce en las acciones tanto estatales como no estatales” (Santos, 2003, p.286).

En México, estas fronteras internas se han multiplicado y fortificado en los últimos años ante la crisis de inseguridad provocada por la incoherente “guerra contra las drogas”, iniciada por iniciativa propia (no lo discutió en su campaña) del entonces presidente, Felipe Calderón, conocido cariñosamente como FeCal. A través de la crisis se ha legitimado un *Estado de excepción* sin fecha límite, en el que “las cuestiones de la ciudadanía y los derechos individuales se pueden disminuir, reemplazar, rechazar en el proceso de demanda de esta extensión del poder ejercida por un gobierno” (Valencia, 2016, p.153). Las zonas salvajes se llenan entonces, de cuerpos desechables, de *subhumanos* que, al vivir *por fuera*, no son cubiertos por los derechos humanos y del ciudadano. Su “exterioridad” al Estado imposibilita una protección jurídica. Su único vínculo con la ley es la vigilancia y el castigo, que más que una excepción, se ha convertido en la norma.

Paredes añade la noción de “vida farmacopornográfica” a la *nuda vida* de Agamben. Para el autor español, “lo propio del cuerpo despojado de todo estatuto legal o político en

nuestras sociedades postindustriales es servir como fuente de producción de *potentia gaudendi*” (Preciado, 2008, p.43), fuerza orgásmica a través de la cual se produce plusvalía. Esto quiere decir que los cuerpos históricamente más pornificados son los cuerpos marginales: la mujer, el cuerpo infantil, el cuerpo racializado, el cuerpo del joven trabajador, el cuerpo homosexual. Cuerpos/objeto para el disfrute del sujeto hegemónico, codificado como masculino, blanco, heterosexual, farmacopornográficamente suplementado por Viagra, cocaína y pornografía (Preciado, 2008).

Se generan cuerpos desechables, cuerpos inservibles, o cuya función es ser mercancía. Las calles se llenan de fronteras policiales que regulan el movimiento de dichos cuerpos. Extranjeros en su propia tierra son un recordatorio de los efectos destructivos del sistema, de que hay que cambiar, de que hay que involucrarnos. Pero son restringidos a espacios donde no se les ve el rostro. Como aquel hombre tirado en el estacionamiento del supermercado, hay que dar un espacio, dejar un vacío que nos salve, que nos permita permanecer indiferentes, que nos deje disfrutar los atardeceres en el malecón. El Estado se arma, ya no para colonizar o defenderse de otros países, sino para resguardar las fronteras internas que contienen las “partes inservibles”. “La limpieza social incluye diversas formas de exclusión e invisibilidad y, en muchos casos, la muerte, como ocurre con los niños de la calle y los diversos mecanismos para expulsarlos de las áreas donde incomodan a las buenas conciencias” (Valenzuela, 2010, p.320).

El capital ha declarado la guerra a las *ciudades miseria* (donde vive la mayoría de la población mundial). A través de sus intervenciones de baja intensidad, pero de duración ilimitada, gestionan los procesos de muerte de los segmentos criminalizados, de los pobres de las ciudades (Agamben, 2006). Son categorizados como enemigos de la sociedad por ser estorbos para el progreso, por atentar contra la sagrada propiedad privada, por exigir el libre tránsito por espacios que los poderes hegemónicos les han negado. Si el capital ha de acumular, necesita de un ejército de reserva, ya no para la producción industrial, sino para el *mercado gore*, es decir, un ejército de jóvenes endriagos cuya única salida de la inexistencia sea ser el *proletariado de la violencia*. Necesita cerrarles los caminos, las fronteras, gestionar sus deseos y apoderarse de sus cuerpos como mercancía.

En México, el crecimiento de los cinturones de pobreza, de los sectores desarraigados expulsados del campo por el hambre, y las migraciones produjeron amplios sectores de pobres urbanos, lo que ha derivado en la formación de pandillas barriales, las cuales han estado sujetas a políticas excluyentes de represión, en lugar de integrarlas a través de proyectos comunitarios. Esto derivado de las necesidades del capital, el cual necesita

jóvenes, que en busca de salir de la miseria, ingresan como victimarios a la órbita del narcotráfico (pero también como víctimas). Su aspiración al poder económico, al reconocimiento social, su conciencia en torno a la posibilidad de ser ejecutados por el cártel contrario, los lleva a ejercer excesiva violencia contra sus víctimas para demostrar su valía (Reguillo, 2010, p.407). Esta condición impacta especialmente a las pandilleras, quienes no sólo representan un número minoritario de los integrantes de las pandillas, sino que se enfrentan a la violencia feminicida, por lo que necesitan actuar de manera más agresiva “al igual que los hombres, deben luchar contra las mismas fuerzas que generaron su experiencia en la calle, pero también lidiar con sus compinches, quienes las devalúan”. Además, las pandilleras experimentan condiciones de mayor vulnerabilidad por la cuestión de la maternidad, la cual alcanza al 94% de ellas, de las cuales 84% terminan criando solas a sus hijos. (Vigil, 2013, p.74).

Estas prácticas que administran la muerte, que hacen morir y dejan vivir, son denominadas por Mbembe como necropolítica, e involucran actores no estatales en las prácticas de gobierno. En el caso mexicano, más que actores no estatales, Valencia propone hablar de un segundo Estado, un “*Estado paralelo* representado por los criminales nacionales e internacionales”, el cual “reconfigura la biopolítica y hace uso de necroprácticas para arrebatarse, conservar y rentabilizar el poder de *dar muerte*” (Valencia, 2016, p.157).

Este segundo Estado ejerce lo que Santos denomina: *fascismo paraestatal*. El cual resulta de la “usurpación, por parte de poderosos actores sociales, de las prerrogativas estatales de la coerción y de la regulación social” (Santos, 2003, p.408), la cual, es a menudo completada con la connivencia del Estado. Cuando estos actores sociales colonizan un territorio (usualmente en Estados poscoloniales), cooptando u ocupando las instituciones estatales, ya no se trata sólo de su poder de muerte, sino de su poder de alterar y quebrar distintos órdenes sociales, compensando un vacío, una ausencia, una crisis de sentido, escenificando el desgaste de los símbolos del orden instituido y generando símbolos propios. No es un orden ilegal lo que aquí se genera, sino un orden paralelo que constituye sus propios códigos, normas y rituales. Al ignorar las instituciones y el contrato social, la paralegalidad se constituye en un desafío mayor que la ilegalidad (Santos, 2003).

Pereyra utiliza el concepto de *indiferenciación mimética* de René Girard, quien lo acuña para referirse a dos o más grupos que al enfrentarse, desaparecen sus diferencias sociales, familiares, corporativas, etc., para referirse al conflicto entre el Estado mexicano y el crimen organizado (o segundo Estado). La indiferenciación, según este autor, provoca una mimesis violenta calcando del otro, su táctica, su estrategia, su política. Esta violencia

recíproca “opaca la efectividad de los mecanismos de soberanía de una guerra, como el establecimiento de agrupaciones estables de amigos y enemigos y la celebración de pactos y treguas que difieren o ponen límites a la violencia” (Pereyra, 2012, p.450), aumentando las fricciones y desencadenando espirales incontenibles de violencia.

Este doble Estado no es un error en las políticas liberales, sino que forma parte de su esquema político. No sólo como una forma de control de cuerpos en pos de la acumulación capitalista, sino como el riesgo necesario que legitima sus prácticas biopolíticas. En las sociedades moderna el crimen es parte del cálculo, no es algo a eliminar sino a aprovechar. Se le ha dejado crecer al punto de ejercer un control sobre un territorio, a realizar prácticas de gubernamentalidad y hasta ejercer el poder soberano sobre las poblaciones colonizadas. Mientras que el Estado mexicano cae en prácticas irresponsables de poder, de dudosa legalidad y legitimidad en su intento por no perder las prerrogativas de soberanía. El resultado de esta mimesis no puede ser otro que el ejercicio de una doble violencia sobre la población (Pereyra, 2012).

Además, los cárteles han logrado capitalizarse más que en otros tiempos al beneficiarse de la transición paradigmática y de las nuevas políticas económicas impulsadas desde los setentas. Estos han adoptado los mecanismos de gubernamentalidad neoliberal y se han beneficiado de las políticas irrestrictas del libre mercado

Estos grupos criminales han dejado de lado las estructuras rígidas y optado por modos flexibles, innovadores y descentralizados de organización. Los grupos narcotraficantes ejercen un poder estratégico basado en la administración de recursos, personas y poblaciones, que no tiene un centro definido de comando y control. Es un poder de gobierno que pone a raya la soberanía popular y democrática de los Estados, se beneficia de los acuerdos informales e ilegales, y renueva pragmáticamente sus objetivos y fines para ajustarse a nuevas situaciones (Pereyra, 2012, p.432).

Esta indiferenciación mimética queda ejemplificada claramente en uno de los protagonistas del doble Estado: el *narcotraficante-policía*. Más que un representante de la ley, se presenta a sí como la ley misma (sea la del Estado, sea la del Cártel), patriarca absoluto, rey despótico. Este sujeto endriago funciona como mecanismo de conexión entre ambos, y “se ha convertido en un modelo de conducta para diversos individuos que practican el goce violento” (Domínguez y Ravleo, 2006, p.146). Es la masculinidad violenta lo que permite la mimesis al definir una masculinidad hegemónica que considera la violencia como

el elemento intrínseco masculino. El “ser perpetrador es el modelo cultural del hombre dominante” (Domínguez y Ravleo, 2006, p.146). un hombre que resuelve sus conflictos y frustraciones por la fuerza.

Ruvalcaba toma como arquetipo al policía que trabaja para el crimen organizado, para construir la sociedad del goce. Siguiendo a Žižek, este autor plantea que la sociedad del goce “se caracteriza por el establecimiento de un orden social basado en la dominación de los cuerpos. Se establece entonces un sistema de privilegios que consiste en gozar y desechar los cuerpos de otros” (Domínguez y Ravleo, 2006, p.145). Este *consumo farmacopornográfico gore* de los cuerpos, sirve como elemento de cohesión entre los endriagos, pues comparten formas específicas de transgresión y suspensión de la ley, las cuales se convierten en un mandato social compartido.

Ante este doble *Estado/narcoestado*, los escenarios del miedo crecen. Se corrompen órganos policiales y militares, y los levantones se vuelven un miedo cotidiano (Valencia, 2016, p.317-318). Ya no es la delincuencia en sí misma lo que alarma a los pobladores de las ciudades del *doble Estado*, sino la brutalidad, el horror de la semántica *gore*. Ésta funciona como silencio impuesto, como colonización del espacio, del tiempo, del discurso de las comunidades. “Actuar con violencia propicia una fuerte inhibición y retraimiento del espacio público y limita el ejercicio de otras libertades civiles y sociales como producto del miedo al delito o la victimización” (Aguilar y Martínez, 2016, p.119).

En Ciudad Juárez, al comienzo de la guerra del narco, se pasó de 306 muertes en 2007 a 1623 en 2008, 2371 en 2010 y 3042 en 2010 (Alarcón, 2013, p.133). Fue por algunos años la ciudad más peligrosa del mundo, antes de ser destronada por Acapulco y más adelante Los Cabos.

Para Sayak Valencia (2016), el paralelismo entre la biopolítica gestionada por el Estado y la necropolítica detentada por los sujetos endriagos, resulta en la conservación del poder mediante el ejercicio de la violencia. Charles Tilly (2006) incluso compara el origen de los Estados europeos con las prácticas del crimen organizado, ubicando como elemento fundacional el monopolio de la violencia legítima. La diferencia con la formación de los Estados poscoloniales la señala Mbembe al hacer énfasis en “un poder difuso, y no siempre exclusivamente estatal”, que, según el filósofo africano, “inserta la “economía de la muerte” en sus relaciones de producción y poder: los dirigentes de facto ejercen su autoridad mediante el uso de la violencia, y se arrogan el derecho a decidir sobre la vida de los gobernados” (2006, p.14). La diferencia con la época colonial radica en que durante ésta, la

violencia era un medio para lograr la rentabilidad, mientras que ahora, la violencia es un fin en sí mismo.

Paradójicamente, para los endriagos el cuerpo resulta fundamental ya que éste es su mercancía principal. Es el producto esencial del capitalismo *gore*. Desde los implantes de senos de una *buchona* hasta la prostituta en la Merced, o el sicario en Guasave, “la destrucción tajante de los cuerpos a través de su uso predatorio, de su incorporación al mercado neoliberal desregulado como una mercancía más, ya sea a través de la venta de los propios órganos o como mano de obra cuasiesclavizada” (Valencia, 2016, p.153), desdibuja *los derechos de propiedad sobre el cuerpo*. Es esta vulnerabilidad la que hace del cuerpo una mercancía rentalizable, como si el mercado hiciera una revalorización de la vida a través de la corporalidad amenazada (Valencia, 2016)

Pero a su vez, los sujetos endriagos realizan un movimiento a la inversa, pues también tienden a desacralizar los cuerpos, para poder comercializarlos como mercancía o con su muerte como objetos de trabajo. Y no sólo el cuerpo ajeno, sino el propio al “apostar y renunciar a éste adhiriéndose a una lógica kamikaze que indudablemente los llevará a la construcción corporal y a la pérdida de la propia vida, como un precio a pagar, indefectiblemente, dentro de la lógica del enriquecimiento *gore* que se ancla en los presupuestos de los préstamos bancarios” (Valencia, 2016, p.155).

Estas prácticas son denominadas por Valencia (2016) como *necroprácticas*, pues están encaminadas a la vulnerar los cuerpos. Estas abarcan diferentes ámbitos, como la eliminación de los enemigos del Estado, el desarrollo de tecnologías del asesinato, o incluso la espectacularización de la cultura del asesinato en los medios de comunicación, lo que posibilita formas de crueldad más espeluznantes. “La industria más lucrativa, sin duda, es ésta que combina un estado de terror con una amplia difusión del hedonismo” (Domínguez y Ravleo, 2006, p.147).

La prevención del delito y el *banóptico*

Durante los sesentas, las pandillas en México se redujeron hasta casi desaparecer; “la rebeldía juvenil se canalizó sin problemas a través de los movimientos estudiantiles y de *la onda*” (Ramírez, 1996, p.165). El rocanrol y el desmadre fungieron como prácticas políticas a través de las cuales se constituyeron vínculos solidarios entre las diferentes clases sociales que conformaban la juventud contracultural, lo que redundó en la disminución de la

violencia. Sin embargo, quince años después, la clase media fue cooptada por el *biomercado*, dejando la inconformidad juvenil y la represión estatal entre los más pobres, los habitantes de las *ciudades miseria*. La crisis derivada de la entrada de las políticas neoliberales produjo una carencia de oportunidades para éstos, que si bien no es entendida en su complejidad, la experiencia de ésta les borra el futuro, y no le ven salida a su condición de parias. Todo conspira para que no desarrollen sus talentos, para que no sean libres; ya ni siquiera queda el sueño de amor y paz.

En el México delamadrista de los ochenta, los años de la crisis, se desplomó el viejo mito *estudia-trabaja-y-sé-feliz*. Ante las puertas cerradas y la marginación social, las *bandas* canalizaron la energía juvenil en una extrema violencia. Se dejaron las navajas y cadenas para cargar pistolas y cartuchos, “y en las grandes broncas de las bandas no faltaban los muertos” (Ramírez, 1996, p.167). De ahí que sean elementos fundamentales en lo que Santos denomina *fascismo de la inseguridad*. Esta forma de fascismo social

Se trata de la manipulación discrecional de la inseguridad de las personas y de los grupos sociales debilitados por la precariedad del trabajo o por accidentes y acontecimientos desestabilizadores. Estos accidentes y acontecimientos generan unos niveles de ansiedad y de incertidumbre respecto al presente y al futuro tan elevados que acaban rebajando el horizonte de expectativas y creando la disponibilidad a soportar grandes costos financieros para conseguir reducciones mínimas de los riesgos y de la inseguridad (Santos, 2003, p.287-288).

De ahí que una de las industrias de mayor crecimiento en la transición paradigmática sea la industria de la seguridad. En las sociedades de control el cuerpo probabilístico es el cuerpo genérico. Las estadísticas graban el delito en cuerpos/perfiles criminológicos sospechosamente no-blancos. Esto ha derivado en sociedades adictas a la seguridad, comunidades fragmentadas por la necesidad de desconfiar y sospechar, convencidos de que sólo es concebible una cohabitación bajo algún dispositivo de vigilancia. Sólo designando al enemigo de la seguridad se evita ser considerado uno de *ellos*, excluir para evitar la exclusión (Bauman y Lyon, 2013).

Ya no se trata de evitar la violencia sino de señalar culpables, y no sólo desde el Estado o desde los grupos conservadores, hasta las ONG's, con sus “buenas” intenciones reproducen un discurso que victimiza e inmoviliza. Sus proyectos producen una *escenificación del sufrimiento* a través de actos públicos, declaraciones, rituales

calendarizados con días para recordar (Domínguez y Ravleo, 2006). De esa forma capitalizan el dolor ajeno, bajando fondos y definiendo el discurso.

El caso del Foro Permanente por Ciudad Juárez permite ilustrar lo dicho en el párrafo anterior, pues se trata de un discurso/espectáculo “tolerante y plural” que habla de la violencia pero que no evidencia los factores políticos y socioeconómicos que la propician. Para Ruvalcaba, la política pro-imagen de Juárez es parte de un mecanismo productor de ignorancia, la cual es el principal factor de la política del miedo (Domínguez y Ravleo, 2006). Esto genera que la sociedad se represente como una víctima pues carece de las herramientas para construir una estrategia contra la violencia, lo que deviene en miedo y en la incapacidad de una organización colectiva con miras a resolver sus problemáticas.

Su *descapitalización política* no sólo radica en el discurso, sino que tiene una existencia material en la entrada de actores no estatales en funciones biopolíticas. Las fuerzas policiacas, gracias a políticas como la guerra contra las drogas, han logrado generar los recursos para financiarse a sí mismas, logrando una cierta independencia, además de la inclusión de la iniciativa privada en ámbitos de seguridad. Ya no es necesaria una orden, sino que los algoritmos permiten desarrollar trabajos preventivos basados en posibilidades y estadísticas, proporcionando espacios autónomos de trabajo.

Las policías no responden a nadie, gozan de total impunidad en México. De ahí que en cada intervención ellos se atribuyan a sí mismos toda la fuerza del Estado. Realizan arrestos por la pura apariencia, golpean y humillan a los jóvenes problemáticos, les roban sus pertenencias ((Domínguez y Ravleo, 2006), y por si fuera poco los llevan a la cárcel, donde se enfrentan a procesos corruptos donde el objetivo es excluirlos permanentemente. Llevarlos a un espacio donde puedan ser explotados fuera de las miradas ciudadanas, lejos de los derechos humanos.

Las prisiones se han sobrepoblado a partir de la guerra antidrogas al punto de no requerir más del financiamiento público. Se trata, en efecto, de un sistema penitenciario que ha llegado a ser privatizable. En diferentes visitas al *Cereso* de Ciudad Juárez hemos podido advertir un sistema económico integrado a las estrategias disciplinarias de la reclusión. Los internos viven un afán laboral en sus talleres mecánicos, de carpintería, maquiladoras de ropa, entre otras actividades visibles. El crimen organizado, según se refiere en la prensa, la literatura y el cine, tiene en las cárceles, muy a menudo, sus centros de operaciones (Domínguez y Ravleo, 2006, p.147).

La seguridad ya no es exclusiva del Estado, incluso promueve la participación de la industria privada como asociada, como proveedora, como asesora, etc. Ya no se piensa la seguridad de la misma forma así que no se puede administrar de la misma forma. En las sociedades de control se desvanece la hegemonía del panóptico como dispositivo disciplinario por excelencia en la modernidad, para dar paso a una nueva mirada: el *banóptico*. Este es un modo de pensar la vigilancia que en vez de mantener dentro, mantenga lejos “y que se nutre y crece con el imparable crecimiento de las preocupaciones *securitarias*, y no de la necesidad de *disciplinar*, como era el caso del panóptico” (Bauman y Lyon, 2013, p.36). Traza fronteras entre los individuos que dan signos de no comportarse como es debido en un futuro y los individuos ya disciplinados, mantiene fuera de la mirada hegemónica los “desechos” sociales. “El principal objetivo del banóptico es asegurarse de que los desechos están separados de los productos recientes, y agrupados para su transporte a un contenedor de desechos” (Bauman y Lyon, 2013, p.38), y utiliza tanto la fuerza policial-militar, como el discurso criminalizador que impulsa la retórica que vincula la pobreza, el crimen y las poblaciones migrantes.

Se diseñan mapas urbanos con zonas rojas que necesitan mayor intervención policiaca. En el proyecto SUBSEMUN de prevención del delito, que es un proyecto nacional que otorga fondos a municipios, con destino a las secretarías de seguridad y empresas privadas para el desarrollo de políticas y actividades preventivas, lo primero que se hacía era definir las áreas peligrosas a partir de los índices delictivos registrados, por medio de encuestas, en la entidad municipal. Esos espacios quedan paralizados en el tiempo y se convierten en problemas a gestionar, objetos a gobernar. Al entrar la lógica preventiva a través de medios policiales, se desechan intervenciones que ataquen las causas estructurales de la violencia y se llevan a cabo actividades con el fin de ubicar jóvenes infractores, se aumenta la presencia policiaca, se levantan encuestas, se organizan vigilancias vecinales, pláticas, formas de denuncia. Se delimita el uso de la calle. Nada de tomar cerveza afuera de la tienda, o fumar marihuana en algún callejón. Al ser “zonas rojas” toda actividad que no se apege a la estricta disciplina neoconservadora de la policía y de la población en general, representa una amenaza, un delito futuro.

Tampoco se trata realmente de investigar las causas de la violencia, sino de construir una problemática y sus culpables. La industria controla el miedo desde el comienzo, desde que define científicamente a qué hay que temer y en qué no se debe ni pensar. No es casualidad que ante la mirada banóptica, sean los pobres a quienes hay que temer, cuando

son los ricos los que explotan al trabajador e inician guerras. Nos aterrorizan con historias del Chapo Guzmán, pero no alertan sobre el presidente.

Las políticas de prevención del delito en México forman parte del dispositivo banóptico, cuya racionalidad se orienta hacia la gestión de acontecimientos a través del cálculo de probabilidades. Esta implica una intervención indirecta sobre el cuerpo, a través de la construcción de un “medio ambiente” artificial que favorezca o disuada cierta conducta, es decir, “no se busca normalizar la conducta, sino “las condiciones de la conducta”” (Castro-Gómez, 2010, p.74), con el fin de ejercer un gobierno económico sobre los individuos.

El proceso comienza definiendo la peligrosidad “normal”, la cantidad máxima de delitos antes de ser considerada “zona roja”, la cual depende de un promedio nacional en el caso de SUBSEMUN. Al superar un cierto número de delitos se tiene acceso a ese fondo, lo que parece ser un buen incentivo para mantener las tasas delictivas bajas. Como no se trata de impedir que el acontecimiento suceda, el enfoque del proyecto es la infraestructura en términos de visibilidad. Un *panóptico* dentro de la zona penitenciaria. Las encuestas buscan encontrar las zonas poco iluminadas, poco vigiladas, dónde suceden actividades sospechosas (que una sociedad tan conservadora y fascista como la mexicana puede ser cualquier cosa lúdica), dónde se cometen más delitos; y a partir de los resultados intervenir a través de desarrollo urbano, con la construcción y/o recuperación de parques, con el mejoramiento del alumbrado público, con vigilancia vecinal y patrullas mejor ubicadas. De esta forma se minimiza la oportunidad de delinquir, y se reduce a índices “normales” que permitan justificar el proyecto.

Este tipo de intervención permite hacer propaganda política, hacerse ver con parques y canchas de fútbol. Es común que los burócratas sólo pasen a sacarse la foto en la colonia para justificar su pago y los políticos para pedir votos. Esta condición populista (no en el sentido de Laclau) de los proyectos permite la inclusión de imaginarios morales conservadores y represivos “donde las acciones de seguridad no necesariamente atraviesan por los principios básicos de una gestión moderna” (Aguilar y Martínez, 2016, p.111).

En los últimos años, aquellas colonias donde trabajé en 2011 como coordinador de promotores culturales del proyecto de SUBSEMUN, han sido invadidas por pandillas relacionadas al narcotráfico. Lo que en algún momento representó un proyecto de prevención del delito arcaico con parches nuevos, cuyas propuestas giraban en torno a concursos de grafitis que requerían el registro de los grafiteros de la colonia, ahora amerita presencia de policía fuertemente armada y el eventual recorrido de un jeep militar. En esas condiciones la prevención del delito se vuelve ridícula, más no ausente. Inclusive se han vuelto lo mismo.

La prevención del delito para prevenir la entrada de los jóvenes al narcotráfico, o leído de otra forma, a menos que se haga algo los jóvenes entraran al narcotráfico. Y entonces la fuerza utilizada en el patrullaje de las zonas rojas se vuelve desmedido. Se pierden todas las dimensiones y los objetivos de las políticas de prevención. Por más cuestionable que sea la idea de que los jóvenes ociosos delinquen, definitivamente sólo en México se puede pensar que un joven ocioso disuelve en ácido un cuerpo. Los jóvenes de las zonas rojas, por su “propensión” a la violencia desmedida, se tornan enemigos de la sociedad, dignos del olvido, de ser despojados de su condición humana, por los posibles delitos futuros que le atribuye un algoritmo.

Hace algunos años, Margarita Zavala visitó, en calidad de Primera Dama, La Paz, BCS para dar comienzo a las actividades de SUBSEMUN en el municipio. No fue sorpresa, siendo ella del ala conservadora del partido conservador de México, que su intervención enfatizara una supuesta crisis de valores, como causa de los descuartizamientos y masacres en México. Como si fuera el descuido de las madres trabajadoras que los hijos crecieran con maldad. Nunca se abordó ningún elemento sistémico. México está escurriendo sangre y está en manos de las madres, mantener una familia unida, donde valores como a no llevarse un dulce de la tienda son indispensables para no terminar matando cineastas en alguna cabaña escondida en Jalisco.

La seguridad pública y los derechos a la administración de justicia ceden el paso al problema de la pobreza (Sedesol, Indesol) y los valores de la familia tradicional, que aparecen como prioritarios en las acciones políticas y proyectos promovidos por el gobierno del Estado, las empresas e incluso los proyectos educativos como el llamado Programa de Valores 2020. Se trata de una forma de patrimonialismo en favor de quienes han sido afectados por la violencia y un sistema de exclusión basado en la ideología judeocristiana de la familia. Digamos de paso que las víctimas a quienes se les prueban actividades inmorales o delictivas no son beneficiarias del discurso del sufrimiento (Domínguez y Ravleó, 2006, p.150).

Un peinado, un tatuaje, una vestimenta, el color de piel, un acento, una actitud, cualquier cosa que desentone de lo cotidiano es causa de sospecha y miedo. Todo aquello que no entre en las categorías aceptadas socialmente, por su condición viscosa e incognoscibles deben ser eliminados, expulsados y negados; como dato que no entra en la teoría. Al final, esa es la labor policial, controlar los márgenes (Bigo, 2006). Dar la sensación de libertad, pero mantener la vigilancia de las fronteras, que ningún cuerpo de “zona roja”

pasee por la zona turística. La política de las descripciones que rige la prevención del delito, “con el fin de imponer y justificar la democracia emplazada, debe eliminar todo aquello que no se somata a su ordenamiento de hechos, normas e instituciones” (Vattimo y Zabala, 2012, p.72).

Las fronteras que se trazan, los muros que se construyen para mantener fuera a las poblaciones “desechables”, no son sólo materiales, sino que tienen un correlato epistemológico a través del cual cierra las categorías y condena a los sujetos a una condición de objeto inmóvil sobre el que se deben ejercer las tecnologías del yo desde los poderes hegemónicos. Aquel que actúa en el cuadrante paralegal-pobre, a pesar de ser parte del sistema total, es considerado delincuente por cualquier acción que realice dentro de ese marco, y no saldrá de esa categoría nunca en su vida. Toda tragedia, todo castigo que caiga sobre él será justificado, como se justifica el castigo que recibe Alex DeLarge en la *Naranja Mecánica*.

CONCLUSIÓN

El cuarto cuerpo

A manera de conclusión, me parece que una reflexión en torno a los *tres cuerpos* planteados por Paul Valéry en 1943, permitirá pensar en nuevas formas de descolonizar los cuerpos subalternos. Para este pensador, los seres humanos tenemos tres cuerpos, cada uno abarca un aspecto diferente de la experiencia del cuerpo, y ha sido colonizado por diferentes dispositivos a lo largo de la modernidad. Esta propuesta poética-epistemológica, permite hacer una caracterización de la tardomodernidad en torno a los dispositivos colonizadores de cada uno de esos cuerpos y la negación de un cuarto cuerpo ficticio que Valéry concibe como incognoscible.

El primero de estos cuerpos es el quasi-objeto *Mi-cuerpo*. Es esa masa amorfa de la que sólo veo algunas partes móviles, y de la cual desconozco sus distancias y proporciones. La que desobedece mis indicaciones y obedece la de los demás, la substancia de mi presencia, mi *no-yo* más próximo, siempre presente, siempre cambiante. Es el acontecimiento en un mundo que reposa sobre y se refiere a él. Al menos esa es la experiencia del hombre blanco europeo, la experiencia que tiene un sujeto sobre su cuerpo. La condición negada al subalterno. El *primer cuerpo* en el *Sur global* es objeto completamente, objeto que no me pertenece, no es un cuerpo disciplinable, ni encerrable, sino comerciable y desechable. Es *cuerpo-de-alguien-más*, *cuerpo-propiedad*, *cuerpo-vacío*, *cuerpo-de-nadie*. Es el acontecimiento por excelencia, escenario del terror y el goce. No es próximo, ni lejano, es la condición presente que niega la posibilidad de colocarse ante la vida. Es *cuerpo-circunstancia*.

El *segundo cuerpo* es el que nos ven los demás. Y el que nos devuelve, más o menos, el espejo y los retratos. Es el que tiene forma y puede ser captado por las artes, la superficie que ve el Amor y anhela tocar. En ese cuerpo radica la facultad de acción pues se proyecta hacia el “mundo exterior”, entendiendo este como aquello que puede ser afectado por nuestro movimiento. Este cuerpo, añade el también poeta, ignora el dolor, exteriorizando apenas un ademán. Preciado ubicaría en este cuerpo su noción de *potentia gaudendi*, la cual “trata de la potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo” (Preciado, 2008, p.38). Este cuerpo, más que captado por el arte, es captado por el mundo del espectáculo, pornificado, es el cuerpo que se opera los senos, sobre el que se escriben los narcomensajes, superficie sobre la que se inscribe la semiótica *farmacopornográfica gore*. Históricamente, los cuerpos “más pornificados han sido el cuerpo de la mujer, el cuerpo infantil, el cuerpo racializado

del esclavo, el cuerpo del joven trabajador, el cuerpo homosexual” (Preciado, 2008, p.42), lo cual no implica una relación ontológica entre anatomía y *potentia gaudendi*, sino que es resultado de relaciones de poder, de procesos de objetivación del cuerpo *otro* (Preciado, 2008). En el *segundo cuerpo* se dibuja la *otredad*, es el vigilado y restringido, en un ejercicio frenológico es despojado de estatuto legal o político, de forma que se invisibilice su explotación.

El *tercer cuerpo* sólo tiene unidad en nuestro pensamiento, dice Paul Valéry, sólo se le conoce cuando se le divide y trocea, un criptograma histológico a resolver. Es el cuerpo colonizado por la racionalidad cognitiva-instrumental de la modernidad. La cual convierte al cuerpo en un objeto de conocimiento, y por lo tanto de gestión. Es ahí donde se hace posible la biopolítica, el lugar del cierre epistémico. En las sociedades de control, este cuerpo ha adquirido cualidades virtuales, al ser información/producto en forma de cifras en un ordenador. Es a través de este lenguaje numérico que se abre o se prohíbe el acceso a la información. Ya no estamos ante el par "individuo-masa, los individuos han devenido "*dividuales*" y las masas se han convertido en indicadores, datos, mercados o "*bancos*"” (Deleuze, 1999). Quizás la metáfora que ayude a comprender la nueva condición del tercer cuerpo se la del dinero, el cual tenía una equivalencia física en oro, mientras que ahora se trata de una cifra modulada por intercambios fluctuantes. De la misma forma, al cuerpo ya no se le conoce sólo como conjunto de partes mecánicas sino como objeto deseante y gestionable. Respecto a este cuerpo, Preciado escribe:

El cuerpo polisexual vivo es el sustrato de la fuerza orgásmica. Este cuerpo no se reduce a un cuerpo pre-discursivo, ni tiene sus límites en la envoltura carnal que la piel bordea. Esta vida no puede entenderse como un sustrato biológico fuera de los entramados de producción y cultivo propios de la tecnociencia. Este cuerpo es una entidad tecnoviva multiconectada que incorpora tecnología. Ni organismo, ni máquina: tecnocuerpo...De ahí que la noción misma de “vida” resulte arcaica para identificar los actores de esta nueva tecnoecología. Por ello, Donna Haraway prefiere la noción de “tecnobipoder” a la foucaultiana de “biopoder”,³⁹ puesto que ya no se trata de poder sobre la vida, de poder gestionar y maximizar la vida, como quería Foucault, sino de poder y control sobre un todo tecnovivo conectado (Preciado, 2008, p.40).

El *cuarto cuerpo* es una “imposibilidad” , señala el poeta francés, pero la usa para pensar un cuerpo, Real o Imaginario, indivisible del cuerpo medio desconocido e

incognoscible, en el cual se encuentren las soluciones a los problemas que se desprenden de los otros tres cuerpos, como la muerte y la libertad.

No es ninguno de los Tres otros Cuerpos, puesto que no es el Mi-Cuerpo, ni el Tercero, que es el de los sabios, puesto que está hecho de lo que ellos ignoran... Y añado que el conocimiento por el espíritu es una producción de lo que este Cuarto Cuerpo *no es*. *Todo lo que es*, para nosotros, enmascara necesariamente e irrevocablemente *algo que puede ser...* (Valéry, 1990, p.3).

Es en este cuerpo en el que habita la racionalidad estético-expresiva, en la incertidumbre y la autoconsistencia permanente, más allá de los esquemas reguladores del conocimiento occidental. Todo lo *que es es lo que puede ser*. Es un cuerpo que se practica, que se descubre a sí mismo ante la interpelación del *otro*, que se coloca frente al mundo y adquiere conciencia de sí como sujeto del devenir histórico.

Es incognoscible, y quizás inalcanzable para el pensamiento ordenador de occidente, como si tratara de atrapar el aire con su red. Este cuerpo es la apertura misma, la ruptura misma, la transgresión misma. Al ser sólo practicable, se manifiesta en el acto solidario y en su experiencia estética que desde su subjetividad expresa tanto su vínculo con el colectivo, como al colectivo mismo. A diferencia del *tercer cuerpo*, no se conoce, se construye; es resultado de un proceso estético, no cognitivo. De ahí que sea negado como posibilidad por el pensamiento moderno capitalista.

Un nuevo sentido común estético

La modernidad instrumental rechaza la proximidad y la pasión como interferencia en la búsqueda de un conocimiento positivo, mientras que el conocimiento-emancipación privilegia estas cualidades como formas “de concebir y comprender lo real, aunque lo real sea lo global o el futuro. Sólo la unión a la proximidad, incluso a una proximidad nueva y desconocida, puede conducir al reencantamiento del mundo (Santos, 2000). Sólo a través de la proximidad se puede deconstruir los dualismos sujeto/objeto y cultura/naturaleza como presupuestos del conocimiento. Si no se les contraponen una nueva experiencia estética, estos dualismos quedarán como impedimentos para la estructuración de un pensamiento anti-funcionalismo y anti-instrumentalismo, necesario para un pensamiento emancipador. Como propone De Sousa, “habrá que obrar a través del reencantamiento de las prácticas sociales

locales-globales e inmediatas-diferidas que plausiblemente puedan conducirnos del colonialismo a la solidaridad” (Santos, 2000, p.130).

Este *nuevo sentido común estético* requiere de una subjetividad con la capacidad y la voluntad de explorar las potencialidades emancipadoras de la transición paradigmática. Ésta necesita un equilibrio en la constelación tópica de la *novísima retórica*, entre la Frontera (el viaje), el Barroco (el desmadre), el Sur (el festival), ya que ninguno de estos *topois* puede configurar una tópica emancipadora por sí mismo, o ni siquiera una subjetividad que se pueda traducir a formas de sociabilidad concretas (Santos, 2000).

Abandonado a sí mismo, el *topos* de la frontera puede dar origen a una subjetividad y a una sociabilidad libertinas que sean indulgentes con creatividades destructivas: de ahí puede resultar una turbulencia que, en vez de posibilitar nuevas formas de solidaridad, abre nuevos espacios para el colonialismo. Del mismo modo, dejado a sí mismo, el *topos* del barroco puede ser la fuente de formas manipuladoras de subjetividad y de sociabilidad propensas a recurrir al artificio y al extremismo a fin de excitar las pasiones y promover la adhesión acrítica a formas de caos disfrazadas de orden y a formas de colonialismo disfrazadas de solidaridad. Finalmente, el *topos* del Sur, actuando aisladamente, puede desembocar en subjetividades golpistas y autoritarias que, en sus esfuerzos por abolir el colonialismo, acaban por abolir también las posibilidades de solidaridad (Santos, 2000, p.434-435).

Esta nueva subjetividad y sociabilidad son constelaciones tópicas, que aunque puedan variar de acuerdo a la intensidad de los *topois* (*la onda* es dominada por el *topos* del barroco, luego el de frontera, y luego el de Sur). No importa cual tenga mayor intensidad, lo importante es la presencia de los tres y que ninguna tenga una participación casual o circunstancial. “Constituidas de esta forma, la subjetividad y la sociabilidad emergentes desembocan en prácticas sociales y epistemológicas de contradicción y competición paradigmáticas en cada uno de los seis espacios estructurales” (Santos, 2000, p.435).

Le ciborg misticxpasadxsicodélicx

Las sociedades de control son productoras de subjetividades. Su enfoque ya no es el movimiento del cuerpo, el calcular el uso de energía y hacer eficientes los procesos productivos. La eficiencia se ha trasladado a los dispositivos de control y ahora la *máquina farmacopornográfica gore*, produce deseos y emociones, se apodera de los cuerpos al apoderarse de su ser, una *hermenéutica de sí* que forma un discurso que se esconde entre los

cuerpos, que se reproduce en cada expresión y además en el espacio abierto. Ya no está peleado con la libertad, sino que la lleva al extremo de poder ser arrebatada de alguien más. Se ha incrustado la emancipación en la lógica capitalista, ahora se tiene que extraer de alguien más, se tiene que convertir un cuerpo en objeto para uno poder convertirse en sujeto.

La constelación tópica conformada por *el viaje*, *el desmadre*, y *el festival* es fragmentada, llevando a cada uno de los fragmentos al extremo. El primero de los *topoi* que es equivalente al de *frontera*, propuesta por Santos, llevado al extremo, ha devenido en sociedades libertinas indulgentes con creatividades destructivas (Santos, 2000, p.434). Por su lado, *el desmadre* se ha convertido en formas “manipuladoras de subjetividad y de sociabilidad propensas a recurrir al artificio y al extremismo a fin de excitar las pasiones y promover la adhesión acrítica a formas de caos disfrazadas de orden y a formas de colonialismo disfrazadas de solidaridad” (Santos, 2000, p.434). Mientras que la ética del *festival*, que nace a partir de un reconocimiento de la experiencia subalterna compartida, deriva constantemente en “subjetividades golpistas y autoritarias que, en sus esfuerzos por abolir el colonialismo, acaban por abolir también las posibilidades de solidaridad” (Santos, 2000, p.434).

A través de un proceso de mimesis, el biomercado adoptó las prácticas y tropos contraculturales, para deformarlos, convertirlos en objetos comerciables, canalizando la inconformidad a prácticas de consumo. La nueva subjetividad que se enfrenta a la *máquina farmacopornográfica gore* debe recuperar esos espacios a través de la vinculación y el equilibrio de los tropos de la constelación emancipadora formada por *la onda* en los sesentas y setentas. De ahí que sea necesario que la contracultura se vincule con movimientos emancipadores globales que le permitan mantener un equilibrio tópico al ser impulsado por objetivos y prácticas colectivas que la desbordan y la complementan. Dicha subjetividad debe ser capaz, a su vez, de evadir los controles *banópticos*, a través de la lucha contra el cierre epistémico, utilizando las tecnologías modernas, emancipándolas de su uso instrumental a través de la racionalidad estética-expresiva, de forma que potencien el intercambio transnacional de expresiones estéticas y de inconformidades entre los subalternos. Este debe ser un sujeto cuyos procesos de autoconstitución lo mantengan *viscoso*, inaprehensible, tanto en su corporalidad, como en sus subjetividad y sociabilidad.

Para emanciparse en las sociedades de control hace falta ser un *ciborg misticxpasadxsicodélicx*. Un ser tecnovivo, capaz de hackearse a nivel orgánico y cibernético, trascendiendo las fronteras epistemológicas que sostienen las categorías “flexibles” de la biopolítica tardocapitalista. *Le ciborg* puede transformar su cuerpo a placer,

es apertura epistémica, es sujeto constituyente, producción constante, performance que coloca el cuerpo fuera de la racionalidad cognitiva-instrumental en un desplazamiento hacia la racionalidad estético-expresiva, racionalidad desde la cual la contracultura construye lazos solidarios. También debe ser *misticx pasadx psicodélicx*, metáfora que usa Parménides García Saldaña para referirse a la generación *ondera*. Todos los componentes de dicha metáfora implican la ruptura de límites, e implican una condición liminar: *mísiticx* es aquel que se ha reconocido como no-separado del todo, de ahí que su cualidad intrínseca se la compasión; *pasadx* es aquel que ha roto la línea de la sobriedad, que se encuentra en un estado alterado en el que hibrida, en una comunicación química-orgánica, los componentes psicoactivos de los *enteógenes* y del sujeto, dando paso a una nueva expresión de sí mismo que realiza su no-esencia; mientras que *psicodélicx* implica un rompimiento en la dualidad sujeto/objeto. Es una subjetividad en constante devenir, que se constituye de acuerdo a su contexto y a sus *desesidades*. Por eso no pertenece a la modernidad instrumental, su acción no es ordenadora, no es parte de un orden global. Podríamos denominar *Caosmopolitismo desmotherno* a la subjetividad del *ciborg misticx pasadx psicodélicx*.

Desmothernidad se refiere a los ritmos y movimientos de insubordinación, a *la noche* como metáfora de una temporalidad y una cartografía subversivas, que escapan a la vigilancia y a los tiempos capitalistas. Pero también se refiere a momentos de acción organizada y tiempos de dispersión lúdica, a momentos de baile y momentos de trabajo (hasta el más punketo necesita sacar para las cervezas). No es revolucionaria, pero es rebelde, su espontaneidad/imprevisibilidad y creatividad se traducen en acciones turbulentas con *clinamen* que transfieren la ansiedad de los excluidos a los incluidos. Su forma privilegiada de sociabilidad es la *fronteriza*, basada en jerarquías débiles, pluralidad de poderes y órdenes jurídicos, fluidez de las relaciones sociales, promiscuidad entre extraños e íntimos, la invención constante de nuevas formas de sociabilidad, así como la mezcla de herencias y tecnologías. Su subjetividad es *barroca*, está comfortable ante la suspensión temporal del orden y los cánones. De ahí que su temporalidad privilegiada sea lo inmediato. Carece de certezas evidentes y se muestra inconforme ante las contradicciones de la modernidad. Aspira a la destrucción de las ortotopías para dar lugar a heterotopías, es decir, lugares de reproducción de relaciones emancipadoras, desde los cuales trascender hacia lo eterno. Su ética se basa en la solidaridad, derivada del reconocimiento de la experiencia compartida de subordinación.

El *desmotherno* se dedica de tiempo completo al erotismo, a la búsqueda de sí mismo y de su liberación. Sus manifestaciones artísticas, como la música, la pintura, el teatro, la

novela, se salen de las galerías, los museos y las tiendas, para formar parte de la vida compartida de una comunidad juvenil que, en el vacío, se constituye a partir de la experiencia colectiva. Esta experiencia no se refiere simplemente a experimentar con los sentidos, sino experiencia como fenómeno estético, como vitalidad elevada, un intercambio activo y atento frente al mundo, una completa interpenetración del yo y el mundo de los objetos y acontecimientos. *Alucinar* se vuelve la metáfora de dicha experiencia, en la que la mente *alucinada* se vincula en toda su subjetividad con lo externo, dando como resultado una experiencia totalmente particular, diferente. De ahí que dicha metáfora funcione como un verbo del pensamiento que ubica el elemento imaginativo como centro de la actividad mental. Todo lo que *me alucina* tiene un vínculo íntimo conmigo, me transforma y me reafirma. En el plano estético, rompe con todo lo (im)posible, y me coloca ante la vida, ante el mundo.

Así, la *desmotheridad* apela a una experiencia autorreflexiva cuya expresión se da principalmente en el ámbito de la racionalidad estético-expresiva, invitando a la inconformidad y la disidencia en cada requinto y en cada trazo. Para José Agustín, escritor *de onda*, “los alucinógenos inexorablemente llevan a enfrentar la realidad interna y externa, que son caras de lo mismo”, a una transgresión de la dualidad sujeto/objeto. Es poesía encarnada. *Alucinar* se vuelve la forma de conocer *desmotherna*, cargada de emotividad, de subjetividad, de una realidad trascendente que sólo en la transgresión de las fronteras, en el vínculo erótico, se hace evidente.

Caosmopolitismo se refiere a la comunicación y complicidad entre subalternos a nivel transnacional. No permite que las diferencias impidan la comunicación, pero tampoco las niega por lo que no es una disolución de las fronteras, sino la construcción de fronteras porosas. De ahí que permita la creación colectiva de imágenes desestabilizadoras y de una actitud de inconformismo frente al sistema capitalista. A través de referentes culturales compartidos se problematiza el orden, usando la ironía, la burla, se rompen categorías y se logra una apertura epistémica fundamental para las luchas emancipadoras. Es así que el *caosmopolitismo* lucha contra la neutralización epistemológica, que es correlato de la neutralización social y política de las “clases peligrosas”.

El *caosmopolitismo* no es finalidad en sí mismo, sino impulso del cosmopolitismo subalterno (Santos, 2003), a través de la denuncia, la problematización y el desorden, que permiten sintonizar la inconformidad ante el sistema en una protesta compartida de la que constantemente surgen movimientos organizados. Otra vez, una cuestión de ritmos.

Esta subjetividad se encuentra fragmentada entre los márgenes de las urbes, entre los grupos juveniles y los rocanroleros de antaño. Ahí, algunos *topoi* han sido favorecidos por las colectividades en su resistencia a la violencia estructural a la que se enfrentan cotidianamente. Fortalecer la constelación tópica a partir de una subjetividad desestabilizante que se apoya en las nuevas formas de comunicación es el paso a dar en vías de la potenciación de los elementos emancipatorios de la contracultura derivada de *la onda* en México.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2006) *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos España.

Aguilar, N.. (2015). La reinención de la emancipación social. Aportes para pensar la acción colectiva juvenil. En A. Nateras, G. Medina y M. Sepúlveda (Coords.), *Escrituras emergentes de las juventudes latinoamericanas* (p.23-48). Ciudad de México: Editorial Gedisa.

Aguilar, O. y Martínez, V. (2016) Violencia y victimización en México: investigar en territorio de la delincuencia organizada. En M. Gottsbacher y J. De Boer (coord.), *Vulnerabilidad y violencia en América Latina y El Caribe*. (p.108-131). Ciudad de México: Editores Siglo Veintiuno.

Alarcón, César (2013) Los múltiples rostros de la violencia y la victimización en Ciudad Juárez: nuevos perfiles, viejas tendencias. En M. Gottsbacher y J. De Boer, (coord.), *Vulnerabilidad y violencia en América Latina y El Caribe*.(p.132-154). Ciudad de México: Editores Siglo Veintiuno.

Bauman, Z. (1999) *La cultura como praxis*. Barcelona: Editorial Paidós.

- (2013) *Vigilancia líquida*. Barcelona: Editorial Paidós.

Bigo, D. (2008). Globalized (In)Security: The field and the Ban-Opticon. En D. Bigo, y A. Tsoukala (Eds.), *Terror, Insecurity and Liberty. Illiberal practices of liberal regimes after 9/11*. (p.10 - 48). Abingdon: Routledge.

Blumenberg, H. (2003) *Paradigmas para una metaforología*. Madrid: Celesa.

Bourdieu, P. (2015) *La dominación masculina* (9a ed.). Barcelona: Anagrama.

Castro-Gómez (2005) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

- (2010) *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Cisneros, C. (2000) Jóvenes ciudadanos: ¿realidad o ficción? En G. Medina (Comp.) *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. (p.61-78) Ciudad de México: Colegio de México.

Collignon, M. y Rodríguez, Z. (2010) Afectividad y sexualidad entre los jóvenes. Tres escenarios para la experiencia íntima en el siglo XX. En R. Reguillo. (coord.), *Los jóvenes en México*. (p.262-315). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico.

De Certeau, M. (2000) *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

Deleuze, G. (1999) *Conversaciones* (3ª ed.). Valencia: Pre-Textos.

Dewey, J. (2008) *El arte como experiencia*. Barcelona: Paidós.

Domínguez, H. y Ravleó, P. (2006) Los cuerpos de la violencia fronteriza. *Nómadas*, (24), 142-151.

Dussel, E. (2003) De la fraternidad a la solidaridad. Hacia una Política de la Liberación. *Brocar*, (27) 193-222.

Hard, M. y Negri, A. (2000) *Imperio*. Recuperado de (<http://www.infojur.ufsc.br/aires/arquivos/michael-hardt-antonio-negri-imperio.pdf>): Massachusetts: Harvard University Press.

Kerouac, J. (2008) *Buda y otros poemas*. Argentina: Alción Editora.

Fanon, F. (2016) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.

Federici, Silvia. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Fernández, A. (2012) Política literal y política literaria (Sobre ficciones políticas y 15-M. Recuperado en https://www.eldiario.es/politica/Politica-politica-literaria-ficciones-politicas-Amador_Fernandez_Savater_EDIFIL20121203_0001.pdf

Foucault, M. (1998) *Historia de la locura en la época clásica I*. Bogotá: Fondo de Cultura.

- (1998a) *Historia de la locura en la época clásica II*. Bogotá: Fondo de Cultura.

- (1998b) *Historia de la locura en la época clásica III*. Bogotá: Fondo de Cultura.

- (2007) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- (2015) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

- (2016) *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Darthmouth, 1980*. Ciudad de México: Siglo XXI.

García, P. (2014) *En la ruta de la onda*. Recupeado en <https://leer.amazon.com.mx/?asin=B00SND42TG>. Ciudad de México: Editorial Jus.

Gauthier, M. (2015). Los “comerciantes hormiga” mexicanos de la región de El Paso y Ciudad Juárez. Las tensiones entre la globalización, el aumento de la seguridad y los nuevos regímenes de movilidad. En Alba, C., Lins, G., y Mathews, G. (coord.), *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. (p.253-283). Ciudad de México: El Colegio de México.

Gordon, L. (2016) A través de la zona del no ser. Una lectura de *Piel negra, máscaras blancas* en la celebración del octagésimo aniversario del nacimiento de Fanon. En *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Ediciones Akal.

Graeber, D. (2011). *Fragmtentos de antropología anarquista*. Bilbao: Virus Editorial.

Gutiérrez, R. (2016) *¡A desordenar! Por una historia abierta de las luchas sociales*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Hernández, L. (2000) Las malas palabras como paradojas. La transgresión de la normatividad social y la ética en los jóvenes. En Medina, G. (Comp.) *Aproximaciones a la diversidad juvenil*. Ciudad de México: Colegio de México.

Latour, B. (2012) *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Lins, G. (2015) Conclusión. La globalización desde abajo y el sistema mundial no hegemónico. En Alba, Carlos., Lins, Gustavo., y Mathews, Gordon. (coord.), *La globalización desde abajo. La otra economía mundial*. (p.407-434). Ciudad de México: El Colegio de México.

Marcial, R. (2010) Expresiones juveniles en el México contemporáneo. Una historia de las disidencias culturales juveniles. En Reguillo, R. (coord.), *Los jóvenes en México*. (p.15-51). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económico.

Mbembe, Achille. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Editorial Melusina.

Pálsson, G. (2001) Relaciones humano-ambientales. Orientalism, paternalismo y comunalismo. En Descola, P., Pálsson, G. (Coord.), *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*. (p. 80-100). Ciudad de México: Siglo XXI Editores.

Pérez-Islas, J. (2010) Las transformaciones en las edades sociales. Escuela y mercados de trabajo. En Reguillo, R. (coord.), *Los jóvenes en México*. (p.52-89). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Pereyra, G. (2012) México: violencia criminal y “guerra contra el narcotráfico”. *Revista Mexicana de Sociología*. 74 (3), 429-460.

Preciado, P. (2008) *Testo Yonki*. Madrid: Espasa Calpe.

Ramírez, J. (1996) *La contracultura en México* (2ª ed.). Ciudad de México: Penguin Random House Grupo Editorial.

Ranciére, J. (2010) *La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Reguillo, R. (2010) La condición juvenil en México contemporáneo. Biografías, incertidumbres y lugares. En Reguillo, R. (coord.), *Los jóvenes en México*. (p.395-429). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Santos, B. (2000) *Crítica de la razón indolente*. Bilbao: Editorial Desclée Brouwer.

- (2003) *La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política*. Bogotá: Publicaciones ILSA.

Tilly, C. (2006) Guerra y construcción del estado como crimen organizado. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, (5), 1-26.

Valencia, Sayak. (2016). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Ciudad de México: Editorial Paidós.

Valenzuela, J. (2010) Juventudes desmedidas. Desigualdad, violencia y criminalización de los jóvenes en México. En Reguillo, R. (coord.), *Los jóvenes en México*. (p.316-349). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Valéry, P. (1990) Reflexiones sencillas en torno al cuerpo. En Feher, M., Naddaff, R. y Taz, N. (Ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo, vol.1*. Recuperado en http://www.taichichuaneskola.com/pdf/el_problema_de_los_tres_cuerpos.pdf

Vattimo, G, y Zabala, S (2012) *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder Editorial.

Vigil, J. (2013) Marginalidad Múltiple: un marco comparativo para comprender a las pandillas. En Nateras, A., Reguillo, R. y Valenzuela, J. (Coord.), *Las Maras. Identidades juveniles al límite* (2ª ed.). (p.63-82). Tijuana: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, El Colegio de la Frontera Norte, Juan Pablo Editores.

Zolov, E. (1999) *Refried Elvis. The Rise of the Mexican Counterculture*. Berkley: University of California Press.