

SISTEMA NERVIOSO, CONTRA-RECICLAJE Y PIRATERÍA: Una etnografía-manifiesto

Antón Fernández de Rota

Universidade de A Coruña

antonfernandezderota@yahoo.es

NERVOUS SYSTEM, COUNTER-RECYCLING AND PIRACY: An ethonography-manifesto

Resumen: El presente ensayo toma a su cargo un estudio de caso: una casa okupa en A Coruña. A partir de este estudio se intentará repensar el terreno político que se abre, tímido, después del fin de la historia. El texto se inscribe en los campos de la antropología aplicada y de la antropología del patrimonio, pero de un modo ex-céntrico. Desterritorializa a ambas antropologías, y las lleva a otra parte donde se encuentran con una serie de problematizaciones en relación a los movimientos sociales. En el encuentro, el texto dialoga con la tradición y el *Aion* en términos de contra-reciclaje, y diagnostica una figura antagonista sita en el nerviocapitalismo contemporáneo: la figura y la promesa Pirata.

Abstract: From a case study related to a squat in A Coruña, this essay revisits the political area that knows opening after the End of History. This text is a register in the fields of the Applied Anthropology and the Anthropology of the Patrimony, but in an ex-centric way. This exercise desterritorializes both applied and patrimonial anthropology, and takes these anthropologies to another place, where applied and patrimonial anthropology meets a number of problematizations related to social movements. In these meetings, we will talk with the tradition and the *Aion*. I will do it in terms of counter-recycling. Finally I'll make a diagnosis. I'm looking for a figure and the promises of radical politics in the context of contemporary Nervous Capitalism. I am looking for The Pirate.

Palabras clave: Movimientos sociales. Contra-reciclaje. Piratería. Postmodernidad. Nerviocapitalismo. Social movements. Counter-recycling. Piracy. Postmodernity. Nervous capitalism.

Remember: in a pirate ship, in pirate waters, in a pirate world.
Burt Lancaster, *The Crimson Pirate*, 1952.

1. Contexto y prospecto

A) Quisiera aproximarme al concepto de patrimonio y a los movimientos sociales desde la distinción entre lo virtual y lo actual. Tomo estos conceptos del bergsonismo de Deleuze. Lo virtual no tiene nada que ver con la simulación o la llamada “realidad virtual”. El *virtual* de Bergson se trata de una especie de pasado que no ha dejado de ser, que no se representa, sino que pasa al acto como tal en su actualización. En Bergson el presente no es sino el grado más contraído del pasado, y la *virtualidad* no es otra cosa que los distintos grados co-existentes de este pasado. “Nuestra duración no es un instante que reemplace a otro instante; no habría entonces nunca más que presente, y no prolongación del pasado en lo actual, ni evolución, ni duración concreta. La duración es el progreso continuo del pasado que corre el porvenir y se hincha al avanzar” (Bergson, 2004: 55). Y sin embargo, el por-venir corroído subsiste siempre como promesa, tan sólo como promesa, virtual e indeterminable, una y otra vez prometido, pero siempre de formas distintas. Es también por eso que el *por-venir* sólo puede ser de los fantasmas... y del “pasado” (Derrida, 2003). Extraña conjunción ésta que esquiva la aparente contradicción entre pasado y por-venir; una redefinición de ambos términos, ahora sin contradicción, que considero útil para pensar las promesas que son evocadas en las nuevas narrativas políticas de los movimientos postsocialistas.

B) A su vez, estas nociones tomadas del bergsonismo se inscriben dentro de la larga tradición de la crítica del sujeto cartesiano, en línea con Hume y en paralelo a Nietzsche. Como Hume, la crítica de Bergson del sujeto cartesiano se centra en la redefinición de la *memoria*. Como Nietzsche, Bergson enfatiza la producción de diferencia, y lo hace a partir de una temporalidad fuera de los goznes seriales. Bergson no entiende la memoria como un registro que clasifica los recuerdos en un cajón. Los pasados se conservan como tales, enteros, en tanto que virtualidad constituyente de un cuerpo singular. Pero lo virtual tan sólo se actualiza de forma creativa y fragmentaria. El pasado no es todo el pasado, sino todo el pasado virtualmente constituyente de un cuerpo dado, seleccionado al modo nietzschiano, es decir, como una “interpretación” selectiva pero sin “interpretador”, presubjetiva en cualquier caso (Nietzsche, 2006). El pasado está ahí en sí mismo, como materia prima del sujeto, aunque sea como su *virtual*, pero no por ello menos *real*. Más allá de la conciencia, la condensación del pasado define nuestras subjetividades, y también lo social. Aunque hable del “pasado”, reconozco en Bergson una filosofía de lo nuevo y lo indeterminado. Si lo virtual no consiste sino en un pasado extrañamente “presente”, por la *actualización* el bergsonismo entenderá el movimiento por el cual son efectuados los mundos virtuales. Entre lo virtual y lo actual se despliega un doble proceso de creación. Lejos de estar *ahí* como si se tratase de una esencia desplegada o un fundacionalismo inmutable, lo virtual siempre ha de ser creado. De este virtual contingente emergerá la fuerza que actualizará sus mundos, pero ni la actualización del virtual puede ser completa, ni lo actual es una simple copia del virtual, sino algo nuevo que a su vez produce la diferencia en lo virtual (Deleuze, 2005).

C) Traigo hasta aquí tales consideraciones para pensar las *políticas de la diferencia* post-modernas. Ellas no pueden proliferar sino en una temporalidad necesariamente ex-céntrica. De alguna manera, el tiempo de Bergson y Deleuze, así como el de Derrida, consiste en una temporalidad *out of joint*, fuera de sus goznes. Su imagen, más que la de una cinta métrica continua y medible, bien pudiera ser la de un pañuelo que una y otra vez metemos en el bolsillo y del cual emerge el sujeto y lo social. Deleuze llama *Aion* a esta temporalidad ex-céntrica: “Cada vez que se lo usa, se lo devuelve al bolsillo, plegándolo de modo diferente, de suerte que dos puntos lejanos que no se tocaban (como dos momentos de la vida alejados

según la línea del tiempo) devienen ahora contiguos, y aún coincidentes, o al contrario, dos puntos antes vecinos se alejan irremediablemente” (Pál Pelbart, 2002: 29). El tiempo aiónico no excluye el tiempo métrico, sino que constantemente lo redefine, cambiando continuamente las fechas y los registros de sus anales. Es a partir de esta temporalidad aiónica que pensaremos la innovación y la tradición en los movimientos sociales, y reflexionaremos sobre los *posibles* que en el juego de lo virtual y lo actual se abren y se delimitan.

D) Tales posicionamientos ontológicos implican una noción de “posible” concreta. Desde este mismo posicionamiento Maurizio Lazzarato señala una diferencia entre los movimientos modernos y postmodernos, o socialistas y postsocialistas. En los primeros la distribución de los posibles está dada de antemano (hombre/mujer, capitalistas/obreros, naturaleza/sociedad, ocio/trabajo, etc.). De este modo, la política es subordinada al *a priori* de un proyecto a ser realizado (política utópica) bajo el operador principal de la “toma de conciencia” (Lazzarato, 2006). El pasaje al antagonismo postmoderno marcaría una tendencia *disutópica*, sin cierre ni esencia trascendental, para la cual los posibles, en lugar de ser algo dado de antemano como determinación del proyecto, se tratan más bien de nuevas problematizaciones y crisis de las relaciones y percepciones de los dualismos antagonistas consumados en la modernidad (problematización del par hombre/mujer, naturaleza/cultura, etc.).

E) En una línea semejante, Antonio Negri sostiene la existencia de un antagonismo irresoluble entre el *poder constituido* formal (ley, constitución, etc.) y material (dispositivos de disciplina y control) y el *poder constituyente* que produce la diferencia, reinventa las virtualidades, e implosiona y desterritorializa las categorías y mecanismos de lo constituido. Tal poder constituyente sería el motor de la diferenciación virtual/actual. En un mundo postmoderno y postsocialista donde los metarrelatos de las modernidades y sus distintas utopías entran en crisis (Lyotard, 1987) el poder constituyente asume una forma disutópica. Disutopía como forma política, disutopía constituyente: “De la crisis del concepto de poder constituyente al concepto de poder constituyente como crisis: pero precisamente porque es crisis, la potencia constitutiva es una radical fundación subjetiva del ser, es la subjetividad de la creación que nace de la crisis, por consiguiente una creación que no tiene nada que ver con la simple linealidad de la racionalidad moderna ni, por otra parte, con la utopía” (Negri, 1994: 388).

F) Para Lazzarato esto no significa que las categorías modernas (o socialistas) del conflicto político desaparezcan, sino que se reinventan y se problematizan, y se añaden nuevos campos politizados de los que surgen nuevos antagonismos. Sin embargo, en su planteamiento existe una cuestión capital que no ha sido suficientemente teorizada: el problema de la tradición y los fantasmas. Utilizando y forzando a Derrida podemos definir el fantasma como un virtual políticamente obsoleto, y no obstante, el fantasma siempre es susceptible de ser metido en un nuevo ciclo, recreado como materia prima en la producción de la diferencia. La cuestión política del fantasma en la actualidad puede ser resumida en torno a dos lógicas antagonistas que denominaré reciclaje y contra-reciclaje. Tan sólo podremos asumir la tesis de Lazzarato si la completamos con esta problemática de los fantasmas, de la creación tradicional y de la reinención de los parentescos en las que se enmarcan. Por fin, como un paso previo para dar respuesta a este dilema, para captar la lógica del (contra/)reciclaje contemporáneo, será necesaria una nueva articulación conceptual entre las *políticas de narración* de los movimientos y la problematización postmoderna de la noción de la “crítica”. Con tal fin me serviré de las aportaciones de Michel Foucault.

G) Una vez definidos o señalados los conceptos que enmarcan el proyecto del presente texto podemos ubicar la narración que sigue a estas líneas dentro de unas coordenadas genealógicas. *Filiación, prospecto y contexto*: este texto se escribe desde las últimas declinaciones de lo virtual/actual de un modo conflictivo, y busca articular las *políticas de la diferencia* con la producción del *común*. El territorio que delimita las condiciones de

enunciación de este texto se halla en algún lugar más allá del fin de la historia. Reclama su parentesco con el bergsonismo y con los *Spectros de Marx* de Derrida. Como en los *Spectros*, el texto dialoga con los fantasmas de la izquierda y sus por-venires virtuales en el seno de una temporalidad constituyente que se haya fuera de sus goznes (*out of joint*). Del clásico par material/inmaterial de los estudios patrimoniales, nos desplazamos hacia el patrimonio virtual y actual. También se trata de un experimento en la antropología aplicada, con una propuesta concreta. Ahora bien, la propuesta aplicada no se hará pensando ni en las empresas ni en el Estado, ni tampoco se proyectará con ningún plan acabado. El texto se limita a insinuar *posibles* en el intersticio de la experiencia etnográfica y la *ficción* (fabricación) teórica. El texto quisiera insinuarse en el intersticio *común* de lo académico y lo militante. Lo que sigue es un estudio patrimonial heterodoxo, y un ejercicio *ex*-céntrico de antropología aplicada.

2. Ni políticas de la diferencia ni políticas de la identidad, sino algo más

La indagación *figural* que deseo exponer toma a su cargo un pequeño análisis de caso local, el que compete a una casa coruñesa que ha sido okupada (con “k”) y cuyo espacio ha sido reciclado para formar un centro social en la calle Atocha Alta, barrio de Monte Alto. El 14 de febrero del 2008, a primera hora de la tarde, los okupas salieron de otro centro social que les servía de sede de operaciones. Vestían con monos azules, algunos iban encapuchados, todos tapaban sus caras con máscaras o pañuelos, y muchos cubrían sus cabellos con pelucas de payaso. Cargados con las herramientas para la rehabilitación del inmueble, y con un enorme oso de peluche que según uno de los planes debía de ser lo primero que viese la policía si eran desalojados, entraron en el inmueble justo en el mismo momento en que, desde otra calle, llegaba una veintena de periodistas guiados por otro grupo de activistas. Los *media* grabaron la entrada de los okupas y la *performance* por ellos orquestada, en la cual una activista disfrazada de “ama de casa” explicaba el por qué de la okupación; a saber: la voluntad de crear un centro social y cultural abierto al barrio, y la voluntad de oponerse a la especulación y la gentrificación que se está dando en Monte Alto. La noticia fue publicada en cuatro periódicos, una televisión local, y en los propios dispositivos de información de los activistas: el Indymedia Galiza, distintas listas de correo electrónico y el *web blog* del colectivo okupa. Mientras la escenificación mediática tenía lugar en las puertas del inmueble, dentro de la casa otras dos personas se dedicaron al registro de lo que acontecía, para después elaborar un reportaje gráfico y un documental que sería colgado en portales de contrainformación como el Indymedia y otros lugares de acceso público de la red.

Junto a esta labor de publicitación, el resto de los okupas emprendieron una labor intensiva de reciclaje. Dentro de la casa se dividieron en cuadrillas de trabajo para reciclar todos los escombros que allí y hasta el techo se apilaban. Con los escombros reciclados construyeron un escenario para representaciones teatrales y conciertos; se ensambló el falso suelo de una habitación convertida en un dormitorio comunal, pensado para aguantar dentro del inmueble durante las primeras semanas; se insonorizó el local para así poder realizar conciertos; y con los desechos reciclados se construyó también el bar y la cocina que serían los esqueletos financieros del proyecto.

Las políticas de la diferencia.

En el momento que escribo, siete meses después de la toma del inmueble, todavía no está claro qué nombre ha de tener éste. Unos la llaman “A casa das Atochas”; otros prefieren la denominación “Laboratorio Social Okupado”. A menudo los estudiosos de los movimientos sociales cometen el error de hablar de los okupas en singular (la “cultura okupa” o el “movimiento okupa”) como si fuese un todo coherente y compacto. Pero no es así. Hace ya mucho tiempo que la antropología ha dejado de creer en las limpias delimitaciones de los grupos

sociales o en los todos culturales discretos y unitarios (ver Gupta y Ferguson: 1997). Los dos polos entre los cuales oscila el nombre de la okupa expresan diferentes culturas políticas; no sólo dos sino más. El cuerpo okupa está formado por arquitectos de diversa índole; abogados de izquierdas; anarquistas que mezclan lo *punk* con el pensamiento Malatesta o con la “liberación animal”; activistas que además de ser okupas participa en ONGs de apoyo a los migrantes; un grupo *queer* autodefinido como “maribolleras precarias”; jóvenes que tocan en grupos de música Hard-Core/Crust; nacionalistas postsobranistas; otros que parecen sacados del Mayo del 68 más contracultural; también mediactivistas y *hackers*; postmodernos universitarios que leen a Foucault y a Deleuze; y un colectivo de mujeres definido como “parafeminista”, algunas de las cuales toman nota de las ideas *queer* de Virgine Despentes o Judith Butler. Esta heterogeneidad es valorada muy positivamente por los okupas. Y desean que sea mayor, incluyendo en ella a los vecinos y a las asociaciones vecinales con las que se están coordinando, entre otras la de Monte Alto. Pero también ven en la diferencia un peligro constante que no cesa de provocar problemas y que amenaza la continuidad del proyecto.

El común postmoderno.

Al igual que ha sido un error entender la cultura en singular y como algo homogéneo, también lo es el quedarse en una extraña “política de la diferencia” que entiende las multiplicidades como una suerte de mónadas leibnizianas sin ventanas, intraducibles o irreconciliables. Este texto desea estudiar e imaginar la conjunción de las políticas de la *diferencia* y las posibilidades del *común* dentro de una misma problematización emergente cuyos ecos pueden escucharse, si bien con distintas entonaciones, en los alegatos a favor de un “postmodernismo social” (Nicholson y Seidman, 1995), en los escritos de Butler, Laclau y Žižek (2000), la obra de Negri y Hardt (especialmente, Negri, 2008) y también entre algunos analistas-activistas de los centros sociales antagonistas (Transversal, 2008; VV.AA., 2008). Las distintas posturas que se señalan en este debate comparten la voluntad de repensar el problema de los sólidos y los fluidos intentando reconstruir una forma de común/identidad/universal/institución sin esencia ni cierre, compuesto de procesos de singularización, es decir, un común, una universalidad, una institucionalidad o unas identidades de tipo postmoderno.

La investigación etnográfica pone de manifiesto una y otra vez, y cada en vez más casos, una creciente horizontalización de las formas políticas antagonistas y una agudización de la diferencia y la hibridez dentro de los movimientos sociales, producto del cruce de distintos ejes de subjetivización: género, clase, raza, discurso político, sexualidad, estilo de vida, etc. Con esta creciente diferenciación y horizontalización la era moderna de la *política de masas*, representativa, uniformizante y burocrática, parece haber pasado a la historia. Y por ello, en esta nueva forma política, lo *común* no puede aflorar sino es sincronizando dos movimientos, los de comunalización y singularización, que aunque puedan parecer contradictorios, una y otra vez los vemos sincronizarse en distintas expresiones antagonistas; valgan de ejemplo las contracumbres del movimiento alterglobalización o las movilizaciones por la vivienda del año pasado en el Estado Español. Si la modernidad de la política de masas ha terminado, con la actualización de estas prácticas y este nuevo común postmoderno comienza a parecer viable la superación de las hijas de las *masas*: las llamadas *políticas de la identidad*. De la política antagonista moderna a la postmoderna: *pasaje de la política de la representación a la política de la expresión; pasaje de la dicotomía identidad/exclusión de la política de la identidad al compuesto singularización/comunalización de la política crítica postmoderna*.

Ahora bien, si el patrimonio virtual se ha transformado y tiende a actualizarse en modos novedosos, del mismo modo sería de esperar que las historias y los símbolos con las que

articulan estos comunes lo estén haciendo también. A continuación presentaré un elemento simbólico que en tanto símbolo es ya patrimonio actual de esta okupa, y me atrevería a decir que de casi todas las demás. Y finalmente, fiel a la antropología aplicada, propondré a partir del símbolo un tipo de narración, un *modus operandi* y una figura conceptual que puede servir como herramienta simbólica para el diagnóstico de las nuevas posibilidades virtuales insinuadas en el patrimonio de los movimientos.

Adelantaré algo ya: *Piratas y Reciclaje*. La lógica de la política de la narración con la cual resulta posible construir el común y el *modus operandi* que lo efectúa guarda relación con la labor programada por los okupas: el reciclaje semiótico-material del espacio okupado. Por otra parte, la figura que diagnóstico como promesa virtual de un nuevo común, fue actualizada, aunque fuese como una precaria evocación, en una pared de la casa. ¿Qué símbolo podría expresar esa nueva especie de *común* a la cual nos hemos referido? B.C., el okupa que encontró una respuesta, justificó así su elección: “Tenía que buscar algo que agradase a todos”. Y, por supuesto, ninguno de los iconos de los metarrelatos políticos modernos (anarquismo, comunismo, nacionalismo) serviría para tal propósito: “Entonces pensé en los piratas”.

3. Garaje kids

Antes de avanzar más, quisiera retomar cierto discurso del fin de la historia. En concreto, aquel que lo vincula a lo que se enuncia como una lógica dominante: el reciclaje. Propongo un viaje *retro* de vuelta a los noventa. Fue entonces cuando eclosionaron dos figuras fundamentales de la constelación de nuestro Pirata: el pirata informático y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Comenzaré por la primera figura.

Los noventa fueron un década marcada por el fin del *socialismo real verdaderamente existente* (tanto adjetivo no era sino un síntoma de su carácter fantasmal). Las décadas de los ochenta y noventa fueron los años del renacimiento postpunk, los siniestros y los *grunges*, la tristeza despolitizada de los oscuros y la angustia del “No Future” de Nirvana. También los años de la eclosión de un movimiento okupa fuertemente juvenil y musicalmente tribalizado (punk, rock urbano) que es la prehistoria del enclave de Monte Alto del cual estoy hablando. Fueron también éstos los años triunfantes del neoliberalismo, y los años noventa significaron la emergencia y hegemonía de la New Economy y la sociedad en red. Años de frenetización de la imagen y el trabajo cerebral, acompañados por la generalización de una serie de drogas asociadas a la nueva producción, las nuevas promesas cyber-yuppies, la bancarrota política de la izquierda y el nuevo nihilismo. Intensificación y relajación. La cocaína, el Viagra, y el Prozac se alzaron en los noventa como símbolos del fin del milenio, del mismo modo que las décadas anteriores habían sido las de los usos de la heroína, primero empleada para aplacar a los movimientos sociales y después para narcotizar el descontento de la oleada de paro que acompañó en Europa, desde finales de los años 70, al neoliberalismo y la desindustrialización. Maniática, un grupo musical de activistas punk muy influyente en la escena okupa madrileña de los noventa, versionando una canción de la banda inglesa The Clash, retrataba así la conexión tóxico-nerviosa de la nueva cultura del empresariado ejecutivo: “es la chispa que da vida a los cerebros activos, refresca los espíritus de los ejecutivos, el mejor estimulante pa’ tirar pa’lante y seguir en la carrera con la lengua fuera. Así es la ley en la jungla del poder, el tiempo es oro que no hay que perder, la coca es vida cuando vivir es competir” (La Furia alias de Maniática, “Coca-Cola” en *Por algo más que por gusto*, 1993). Negocios creativos, droga y competitividad extrema daban el pistoletazo de salida a un nuevo capitalismo: el *nerviocapitalismo*. Maniática: “los nervios destrozados por el estrés y la ansiedad”. El sistema nervioso puesto a producir.

Quisiera detenerme en esta década un poco más, pues fue en esos años de “final de la historia” que la figura del pirata informático se generalizó. Durante la modernidad el pirata

siempre fue una figura ambigua, un heroico canalla, un seductor ilegal, amado pero reprobado. El romanticismo decimonónico sopló con fuerza sobre las velas piratas, “Qué es mi barco mi tesoro/ Qué es mi dios la libertad”, y renovó la imagen de la libertad salvaje pirata dentro de la alabanza aventuresca del iluminismo rousseaiano. Durante este periodo el pirata funcionó a menudo como un subalterno en términos de poder y de raza, e incluso, como es el caso de la travestida capitana pirata de Bertolt Brecht, como un subalterno de género (Philip, 2008). No pocas veces europeizado en la cinematografía de Hollywood, etnocentrado y patriarcalizado, su figura sufrió una importante desterritorialización con la aparición de un nuevo tipo de pirata: el pirata informático. Así, tomando el relevo de los años ochenta, y recogiendo una descafeinada versión del pirata tecnohippie de los 70 y cyberpunk de los 80, durante los años 90 Hollywood representó el pirata informático como un nuevo héroe juvenil. Pero, al mismo tiempo, a este héroe canalla le fueron asignadas otras tres acepciones que lo definían en función de los requisitos o los temores del cibercapitalismo emergente. Tres figuras del pirata: 1) el pirata como una especie de terrorista que ponía en peligro la seguridad nacional; 2) el pirata arrepentido que colaboraba codo con codo con las agencias de seguridad; 3) el *hacker* como símbolo post-1989 de una nueva promesa hecha por el cibercapitalismo a la *virtual class*, más allá de la Guerra Fría y más allá fin del utopismo moderno. Ya no estábamos en los tiempos de la piratería de Errol Flynn y Burt Lancaster sino de Keanu Reaves. Del mar a la red. En estas décadas la figura del Hacker fue reiteradamente retratada por la cultura policial como un enemigo público, incluso como una forma de terrorismo más allá de la Rote Zora y las Brigate Rosse, una amenaza a la seguridad nacional y empresarial. Pero los sentidos de la figura hacker no se agotan aquí. Desde sus inicios el cyberpirata oscilaba entre lo *underground* aventurero, lo terrorista de nuevo cuño, y algo más. Las imágenes de los niños prodigio hacker, arrestados entre los ochenta y los noventa, más tarde rehabilitados y por fin trabajando codo con codo con las agencias de seguridad (Sterling, 2000) nos ofrecían una imagen sin igual de lo que con Berardi podríamos llamar la alianza del trabajo cognitivo con el capitalismo semiótico (2007). La alianza de los Chicago Boys con los Garaje Kids.

Un sinfín de películas contribuyó a esta rearticulación simbólica. Desde el estilo *Wargames* de los ochenta hasta el *Matrix style* de fin y nuevo milenio el cyberpirata se convirtió en una figura paradójica. Se asoció a un nuevo tipo de aventurero bohemio, creativo y libre que oscilaba entre una disutopía tecnológica de tipo orwelliano y la euforia cyber de la New Economy. Nada mejor que el célebre anuncio cyberpunk de Macintosh para expresar esta articulación y su nueva promesa: “On January 24th, Apple Computer will introduce Macintosh. And you will see why 1984 won't be like «1984»”.

En la película de Peter Howitt *Conspiración en la red*, tercera parte de la trilogía iniciada con *Hackers* en 1995, Tim Robbins representa un magnate de una empresa de Silicon Valley, *alter ego* de Bill Gates, que era denunciado por prácticas monopolistas; uno de los mayores crímenes que se puede cometer contra el libre mercado. En el juicio el magnate se defiende alegando que su único propósito era el de la caridad -llevar la información a todas las personas- y que la competencia no podría ser sino un elemento consustancial a su negocio caritativo: “cualquier chico instalado en un garaje, en cualquier parte del mundo, con una buena idea, puede desbancarnos”. Una idea buena, la creatividad, una empresa juvenil, altruismo y competitividad, todos estos elementos se daban la mano en la promesa post-utópica y transpolítica del neoliberalismo cyber-yuppie, que no era otra cosa sino el reverso del sueño del comunismo derrotado (información socializada, intercambio generalizado) y el reverso de aquellas formas de vida contraculturales de los sesenta (creatividad y flexibilidad) que habían irrumpido como una línea de fuga que excedía y rechazaba el régimen fordista de la Guerra Fría ahora agonizante. El alegato del *alter ego* de Bill Gates en *Conspiración en la red*, aunque ignoraba las desigualdades producidas por la geopolítica del conocimiento (Mignolo, 2003) y silenciaba el hecho de que nadie pasa del garaje a la cor-

poración sin antes haber conseguido que un pez gordo invierta en su proyecto, reproducía las promesas que el nuevo capital le hacía a la *virtual class*. Reproduce también el recurso paradigmático que ejemplifica la promesa. Éstas no se hacían en el aire. Steve Jobs y Steve Wozniak, los ex-hippies fundadores de Apple, y Bill Gates y Paul Allen, los fundadores de Microsoft, habían comenzado a mediados de los setenta en un garaje. Y también lo hicieron dos décadas después Sergey Brin y Larry Page, fundadores de Google, una empresa de la segunda generación cybercapitalista que haciendo realidad el alegato del magnate de la película de Howitt amenaza hoy con desbancar a Microsoft del liderato. Siempre dos chicos en un garaje, como un lenguaje binario masculino preñando el mundo de info-capital. Dos chicos y el capital. *Ménage à trois*.

Los años noventa fueron los años de la alianza del trabajo cognitivo y el semiocapital. Años de la consolidación del Nasdaq, el *boom* de las *net-trading*, del *venture capital*, y las *punto com* en general. En estos años el mito de los chicos en el garaje se convierte en una figura (del) capital. Pero no todos los chicos eran iguales. Ajeno al sueño de este tipo de *garaje kids* salvadores de la multitud global de la desconexión, el garaje *grunge* no podía participar ni de la euforia cyber ni de la euforia neoliberal. Los noventa no basculaban entre la felicidad y la infelicidad, términos anacrónicos para las nuevas mentalidades post-utópicas, sino que oscilaba entre la euforia y la depresión. Una rápida visual a los fármacos de moda (ansiolíticos, antidepresivos, cocaína euforizante y Retalin contra la hiperactividad) corroboraría tal afirmación. El discurso y la práctica suicida de Kurt Cobain parecían emerger *de* y precipitarse *hacia* un agujero negro depresivo: el del fin de la historia. Cobain es el reverso de Google, la otra imagen de la cultura del fin de la historia de los noventa. El punk de finales de los setenta también era depresivo. Pero ante todo se trataba de una depresión cínica, con un pie en el pozo y con el otro partiéndose a la vez de asco y risa. El punk enunciaba su No Future desde la órbita del agujero, siempre en relación a una tradición histórica en la que ya no creía, pero que paradójicamente aún así seguía reconociendo. *Kill the hippies* – cantaba Johnny Rotten como cuando un psicoanalista diagnostica el asesinato del padre – *Never trust a hippie*. Un rechazo y desconfianza hacia del 68 que se hacía coextensivo al resto de la izquierda, pero que sin embargo reconocía su pasado. Las estrellas rojas con las que The Clash entonaban el No Future nuclear del London Calling o las reapropiaciones de los recursos gráficos y discursivos de los Situacionistas de los sesenta por parte de los Sex Pistols son significativos a este respecto. Sin embargo, en el mundo carente de socialismo, cuando todo esto parecía quedar en la prehistoria, y la historia se había convertido en un continuo presente huérfano, el *grunge* de Seattle ya no tenía necesidad de hablar de política, o no podía, o simplemente no quería.

4. ¿El reciclaje ante el fin?

La dialéctica de la superación del socialismo para el nuevo capitalismo fue el tópico recurrente del fin de la historia de los noventa. Retomando el hilo que de Hegel va hasta a Kojève Francis Fukuyama realizó su conocida reinterpretación neoliberal. Al contrario de lo que podía haber previsto Marx en su argumento contra Hegel, para Fukuyama el comunismo ya no podría ser jamás el inicio de *la historia verdaderamente humana*, pues su antecedente, el socialismo real, como si de un agujero negro se tratase, arrastraba en su implosión toda posibilidad histórica hacia el fin. A partir de ahí las ideologías no tendrían sentido. Tras la implosión del astro socialista se desataría una fuerza que reduciría todo asunto político a una cuestión de arreglos técnicos dentro del marco del libre mercado y la democracia formal. La *verdadera historia* marxista daba paso al *fin de la historia* neoliberal. El neoliberalismo se presentaba como la nueva síntesis, más allá del juego dialéctico entre liberalismo y socialismo (Fukuyama, 1992).

Estas nuevas promesas post-utópicas (la neoliberal y la cibercapitalista) surgían en el contexto del *reciclaje* del fin de la historia. Según Baudrillard la excesiva proximidad del acontecimiento con su difusión en tiempo real crea una indeterminabilidad que imposibilita su dimensión histórica y lo sustrae de la memoria. Muerte de la agencia antagonista: los acontecimientos son producidos *por* y se agotan *en* los *mass media* (Baudrillard, 2004). En este sentido, la cultura de la permanencia contemporánea sería el reverso de esta era de la fugacidad que vivimos. Por todos lados vemos emerger la cultura y la política de la memoria histórica, el ansia patrimonializadora y museística, y el *marketing* de la nostalgia, justo en el mismo momento en el que podría parecer que todos los sólidos se desvanecen en el aire (Huysen, 2002). Por todos lados se revisan sumariamente los acontecimientos históricos, trayéndolos una y otra vez ante el tribunal de la opinión pública, sancionándolos, destrozando cualquier resto de heroicidad o ensalzándolos pero sin ninguna aplicabilidad política, sin potencia, como desperdicios que ya no valen. En el fin de siglo emerge una nueva fuerza de trabajo, dirá Baudrillard: *la labor de luto*. Incluso hoy la política de la izquierda parece estar presa del luto, el duelo y los cadáveres. En América Latina Bachelet invoca a Allende, Chávez a Simón Bolívar, y en Chiapas se hace lo propio con Emiliano Zapata y la memoria indígena para poder juzgar el presente en el pasado (Lomnitz, 2007). Todos ellos prometen poner fin al reinado de los viejos fantasmas (colonialismo, dictaduras, etc.) pero sin poder imaginar nada más allá de este fin, sin capacidad para trascenderlo, ni siquiera de llegar hasta él. Los fantasmas son una y otra vez reciclados, esto es, metidos dentro del ciclo, del bucle de funcionamiento de nuevos dispositivos de poder. Esta es la paradoja del fin de la historia según Baudrillard. El fin de la historia no tendrá lugar. Pues, cuando se congela el futuro histórico con la muerte de los metarrelatos, suben a la superficie todos los desperdicios. Todo aquello que se creía superado por la historia, reaparece sin fin para ser una y otra vez reciclado. Del tiempo cíclico, al tiempo lineal, y de éste al orden de lo reciclable en la postmodernidad (Baudrillard, 2004).

En línea con lo hasta aquí dicho, podríamos ver en el reciclaje ecológico un símbolo más tétrico aún de la situación política actual, pues el reciclaje que propone el capital no resulta ser más que un simulacro dispuesto para la contemplación del público, para intentar mostrar que aun sin cambiar nada se podrá evitar el desastre ecológico que se presiente, un simulacro con el que disuadir una vez más sobre la eternidad del capitalismo. Una promesa de eternidad: el reciclaje sin fin, la sostenibilidad. El reciclaje sería, por tanto, una política narrativa articulada en los dispositivos políticos de la disuasión capitalista, o dicho de otro modo, el reciclaje sería una de las narraciones privilegiadas de los dispositivos del poder con los que se da muerte a la historia y se clausura el por-venir.

Sin embargo resulta oportuno cuestionar ahora la actualidad de este fin de la historia. El fin está hoy llegando a su propio final, una vez entramos como hoy en la crisis del neoliberalismo, o al menos presenciamos una crisis global de su legitimidad. Desde mediados de los noventa no han cesado de proliferar novedosos movimientos sociales globales que han cuestionado sus imperativos y sus clausura del por-venir. Incluso hemos podido presenciar la elaboración de nuevos arreglos geopolíticos de tipo socialdemócrata y de magnitudes continentales, como es el caso de América latina, que si bien no se caracterizan ni por su radicalidad ni por su imaginación, sí que representan una crisis generalizada del fin de la historia, la crisis que producen los propios movimientos sociales que, lo quisiesen o no, auparon a estos gobiernos. Paradójicamente, el mismo año en que se suicidaba Kurt Cobain, en la Selva Lacandona se iniciaba el proceso *mitopoietico* de una nueva era política que estallaría en el 1999 en la misma ciudad que vio nacer el nihilismo *grunge*, Seattle, cuna también de Starbucks y Microsoft, dos de los símbolos del cibercapitalismo *yuppie*. Este desplazamiento del símbolo Seattle desde el par euforia/depresión, euforia *cyber-yuppie* y nihilismo *grunge*, insinúa la apertura de una nueva posibilidad, una serie de procesos que desafían el confinamiento ante el fin, y que trabajan para darle la vuelta y así llegar al otro

lado. Esta potencia es expresada por las formas políticas postsocialistas, es efectuada mediante una técnica concreta, el contra-reciclaje, y lleva en sus entrañas una figura reformada donde se manifiesta una nueva promesa revolucionaria: el Pirata.

6. La temporalidad aiónica de la tradición. Reciclaje: primera proposición

Aunque la okupación no es un movimiento patrimonialista *stricto sensu*, sí que es cierto que los espacios okupados son redefinidos como un patrimonio de un nuevo tipo. Patrimonio social, y a la vez patrimonio pirata, ilegal, pero no carente de una consideración ética. Los piratas okupas reciclan y hackean los códigos del patrimonio y los códigos de la propiedad para incorporarlos en las lógicas de sus propias instituciones políticas: los centros sociales okupados. Me gustaría discutir la hipótesis de Baudrillard sobre el reciclaje y el fin de la historia a partir de la producción patrimonial y tradicional okupa.

A menudo los okupas recurren a la memoria histórica y a los conceptos patrimoniales clásicos para reivindicar la legitimidad de sus acciones. Sin ir más lejos, la Okupa da Ría (1993-2002), otra casa de A Coruña ahora demolida, reivindicaba el patrimonio ecológico de su finca para intentar evitar el desalojo y derribo, y la Casa Encantada, una okupa de Santiago de Compostela, reivindicaba el estatuto de patrimonio histórico con los mismos objetivos. El vínculo entre okupación y patrimonio histórico-político tampoco es excepcional. En Barcelona, la Teixidora okupa un local del Partido Republicano, aquel partido de Pi i Margall. Su *website* publicita la intensa historia política del local: republicano a finales del XIX, lugar de encuentro de la izquierda catalana más tarde, y finalmente, una vez acabada la guerra civil, confiscado por la Falange. Esta misma conexión y rearticulación de la memoria política y la actualidad se dio en la Fábrica de Sueños, una okupa malagueña recientemente desalojada, si bien el nexo histórico es más reciente en este caso y la elección del lugar espacial y el lugar en la historia fue más casual. Una vez entraron en el inmueble los okupas descubrieron que aquel local ya había sido utilizado por los movimientos en los noventa. Al entrar se encontraron con el material que allí habían dejado distintos colectivos, como el antimilitarista MOC (Movimiento por la Objeción de Conciencia), y al abrir el local al público, algunos de los militantes de aquellos años acudieron de nuevo al espacio casualmente retomado. Pondré un solo ejemplo más, pero que es bien significativo. Un edificio okupado en Madrid de 4500 m² que había sido construido en el 1862 para la alta burguesía, y al que llaman Palacio Social Okupado Malaya. En sus comunicados publicitan que han tomado el edificio en el cual tuvo lugar la matanza de Atocha del 77, un atentado de extrema derecha que causó la muerte de cinco izquierdistas; por lo demás, un edificio que es hoy en día propiedad de El Zurdo, ex teniente alcalde del GIL e implicado en el caso Malaya. De ahí el nombre de la okupa.

El patrimonio histórico de la izquierda y la redefinición como patrimonio social de aquello que es liberado de la especulación y de las relaciones capitalistas son parte del patrimonio actual okupa, como también lo es esta utilización de la temporalidad ex-céntrica (*out of joint*), el *Aion* deleuziano por el cual recortan tiempos y espacios y los yuxtaponen, creando así “continuidades” en el encuentro de la técnica hacker del *copy-paste* temporal y la técnica del reciclaje que crea lo nuevo a partir de la materia de lo viejo, re-articulando una tradición hecha de recortes e innovaciones. Con esto llegamos a un punto que es necesario aclarar para poder avanzar: el que se refiere a la *tradición*.

El debate entre nación y tradición puede ayudarnos en este punto. Durante los ochenta se desarrolló una serie de críticas al nacionalismo desde una perspectiva constructivista que denunciaba que la tradición que éste reivindicaba, lejos de ser una esencia silenciada, no era sino una tradición inventada. En este sentido, se sostenía que las naciones en lugar de ser el sustrato del nacionalismo, eran más bien el producto que aparece con los discursos y las prácticas nacionalistas; esto es, que no son los nacionalistas quienes redescubren las

naciones, sino que son ellos quienes las imaginan o las inventan (Gellner, [1983] 2008; Hobsbawm, [1990] 1991; más tarde también Giddens, 2000. De la lista excluyo la importante contribución de Anderson, [1983] 1993, tal vez la más interesante de todas ellas, por no encajar del todo en las limitaciones del constructivismo que a continuación señalo).

Por mucho que pueda estar de acuerdo con el argumento central de esta serie de narrativas, difiero de la posición epistemológica desde la que se enuncian. Este tipo de constructivismo se ve limitado por los dos polos entre los cuales oscila su racionalidad: o bien se enuncia como una suerte de *relativismo* que imposibilita la capacidad de la afirmación; o bien, como es el caso que nos atañe, no puede sino caer en un nuevo fundacionalismo en negativo, es decir, el reverso de lo que critica. Desde este punto de vista constructivista sólo es posible criticar el nacionalismo, en los términos de *mentira histórica* o *tradición inventada*, en función de algo que es verdad o en tanto que nada es “real”.

El giro foucaultiano resulta más interesante para acercarse al problema de la invención y la tradición. La epistemología postestructuralista foucaultiana y su metodología genealógica van más allá del realismo y el relativismo. Los rechaza a los dos, así como rechaza la alternativa dicotómica que proponen. Foucault desplaza la cuestión de la *verdad* hacia el estudio de los *efectos de verdad*. Más que pensar la tradición al modo de los autores antes citados, como una invención en el tiempo definida como *falsa conciencia* o ideología, debiéramos decir que toda invención se da en una tradición (Fernández de Rota, 2005). Hablamos desde los virtuales en los que la posibilidad del sujeto se crea. Siempre en los tiempos pasados que constituyen nuestra memoria y dan a luz al sujeto al reactualizarse mediante la selección y la rearticulación de éstos y no otros pliegues del *Aion*. Decir que el *continuum* de la tradición está compuesto a partir de brechas, fragmentos e invenciones, de selecciones, que forzando la noción de Bajtín podríamos llamar *cronotópicas*, no es decir que la “tradición” sea falsa, porque no es esa la cuestión. Como toda narrativa, toda narración es ficcional, pero con el término “ficción” no aludo al campo semántico de lo verdadero/falso sino de lo fabricado, de lo formado y compuesto (Geertz, 2001), pero también, de lo efectuado políticamente como “verdad” (Haraway, 2004). La cuestión es precisar la posición de sujeto dentro de los efectos de verdad: desde dónde habla, con qué palabras se hace, quién y para quién habla. Definimos la tradición como un proceso que necesariamente tiene que ser creativo en algún grado, como un arte *hacker* que descodifica, corta y pega los fragmentos, y como una técnica de reciclaje que señala parentescos entre los fragmentos cronotópicos, y que resignifica lo viejo (materia prima de su invención) para crear lo nuevo. *Primera proposición: El reciclaje es la forma que asume la producción de la tradición.*

La primera proposición define el *reciclaje* en un plano ontológico, desde el punto de vista de una ontología política y social, pero esta ontología, como diría Bergson de la metafísica, se trata todavía de un ropaje demasiado amplio, demasiado abstracto si no se encarna en las singularidades. Es necesario diseccionar esta definición de la tradición como reciclaje y aprehender la lógica del reciclaje desde un punto de vista genealógico (Foucault, 2004), es decir, desde el punto de vista de la emergencia de las singularidades, y en nuestro caso, de la forma que asume en un contexto político dado, el de la singularidad postmoderna, y que a continuación ejemplifico con la práctica okupa de mi estudio de caso coruñés.

Unos meses antes de la okupación del inmueble, la Comisión por la Recuperación da Memoria Histórica realizó una campaña por el barrio de Monte Alto. Publicaron un folleto y celebraron un pasacalles para rememorar la Matanza de las Atochas, no la madrileña, no la que evoca el Palacio Social Okupado Malaya, sino la que tuvo lugar en Coruña en el 1937, justo en las calles donde está hoy la okupa, y que se había cobrado la vida de nueve militantes libertarios. Al poco de tomarse la casa la Comisión proyectó en ella un *film* sobre tales sucesos. También emprendió una campaña para la retirada de los monumentos fascistas y de cambio de nombre de las calles que habían sido rebautizadas durante la dictadura. La labor de la Comisión sería un ejemplo paradigmático de la labor de luto criticada por

Baudrillard, es decir, de ese reciclaje preso del pasado. Sin embargo, no creo que esta lógica sea extensible al resto de experiencias mencionadas. En otro documental sobre la reciente okupación en las Atochas, producido por Olho Livre, uno de los colectivos de la okupa, R.C., un activista del colectivo Maribolheras Precarias, rememoraba esta conexión cronotópica de los distintos tiempos sobre un mismo espacio: “Non era tan distinto aquilo polo que loitaban eles de aquilo polo que loitamos nós”. *Cronotopos: 1937-2008, As Atochas, política antagonista de izquierdas*. Baudrillard no tardaría en reconocer también aquí, en este modo de plegar el tiempo, la labor del luto que criticaba y el orden postmoderno del reciclaje. Sin embargo creo que este reciclaje no se agota en el más acá del fin de la historia. Con el sustrato que la Comisión rememora, los okupas tejen nuevas relaciones cronotópicas que vuelven inteligibles sus apuestas hacia un más allá del fin de la historia. Este reciclaje toma a su cargo los signos de las implosiones de los fundamentos epistemológicos y las formas políticas de la modernidad, y precisamente en ese terreno crítico efectúa un salto. Por el término “crítico” entiendo una conjunción de la crisis y la crítica. Sobre un terreno así no es posible sino armarse sobre las ruinas. Este salto aiónico y “crítico” sobre la implosión y las ruinas es lo que denomino *contra-reciclaje*. Veámoslo siguiendo el ejemplo de R.C.

R.C. participa en un colectivo *queer* que asume los signos de la implosión de los géneros/sexos en la práctica tecnocientífica y en la cultura postmoderna, y apuesta por la construcción y el reconocimiento político de la polimorfosidad sexual y la multiplicidad de sexualidades más allá de estas implosiones y en contra de las distintas formas por las que son normalizadas algunas expresiones y otras son psiquiatrizadas y censuradas. De hecho, Maribolheras Precarias aboga por la implosión y superación *distópica* de cualquier noción, humanista o ilustrada, de la “naturaleza humana” y sus distintos correlatos (sexos y sexualidades naturales), una serie de nociones que seguían presentes en este anarquismo clásico. Una cuestión que R.C. no ignora. De hecho, en un debate que tuvo lugar tiempo después en la lista de correo de la okupa, R.C. criticaba el sesgo homófobo de muchos de los anarquistas de aquellos tiempos, así como de sus políticas discriminatorias y estigmatizantes en lo concerniente al ejercicio de la prostitución. Criticando cierta reconstrucción de la memoria histórica, que visualiza algunas figuras (por ejemplo Durruti) al precio de silenciar otros discursos por entonces muy minoritarios, R.C. dirá: “na Revoluçom espanhola houvo muitíssimas posiçons ideológicas e práticas políticas entorno a, por exemplo, os gêneros e a sexualidade. E aquelas memórias que conservamos som aquelas, precissamente, mais empoderadas polo patriarcado e o machismo que, como muito, tinham umha posiçom de benevolência correctora e «higienismo» ante os vícios burgueses. Isso foi o que nos chegou; mas havia outras práticas, outras políticas e outras subjectividades que foram invisibilizadas polo próprio movimento anarquista antes de que este fosse derrotado polo fascismo. E também havia putas, putas anarquistas e revolucionárias, que se negavam a ingressar nos libertários criados por Mulheres Livres, porque queriam seguir trabalhando de putas, e foram reprimidas por isso” (Conversación en la lista Desexo Precario, 15-9-2008).

Además de esto, R.C. apuesta por la necesidad de ir más allá de las políticas identitarias y las políticas de masas de las que formaba parte el anarco-sindicalismo del 1937. Lo cierto es que a varios de los okupas que conocían bien a R.C. les resultó extraña su, la que reclamaba el parentesco con aquellos lejanos anarquistas. Pero entendían el sentido con el que la realizaba. R.C. estaba cargando el espacio recientemente okupado con una fuerza mítica, y estaba proponiendo lazos de parentesco a-biológicos con los cuales intentar articular distintas generaciones y tradiciones políticas. Con tal intención, y por mucho que la política *queer* difiera del anarquismo clásico en los puntos antes señalados, su alegato quería recalcar ciertas semejanzas para posibilitar el diálogo renovado entre distintas tradiciones y formas políticas. Estas semejanzas son: una *praxis* política ejercida de forma autónoma al Estado, los partidos y las empresas; la horizontalidad y asamblearismo de sus políticas; el rechazo al capitalismo y el autoritarismo.

Vistos desde el futuro, los anarquistas del 36 ya no son los mismos cuando son puestos en una línea genealógica, que los une en ruptura, con los okupas y los activistas *queer*. Tampoco estos últimos, los okupas, son los mismos que serían sin la articulación dentro de la tradición que recrean. Con estos fragmentos entrelazados genealógicamente, más que sostener una continuación sin fisuras o un regreso de lo reprimido, el enunciado actuaba performativamente creando un parentesco, una línea tradicional, aun cuando no por ello se excluya la creencia de hallarse en un estrato político e histórico muy distinto al evocado. De hecho, en la declaración de R.C. no había ninguna intención de resucitar los viejos tiempos, ni tampoco de quedarse en ellos. Utilizaba el reciclaje conscientemente y movido por una intención: disponerse hacia el por-venir con la fuerza del pasado obsoleto. Se trataba de un reciclaje creativo, un reciclaje con el constituir la potencia asumiendo las implosiones, y construyendo la política a partir y más allá de ellas. Sin nostalgia. Sin luto. Contra-reciclaje postmoderno.

7. Contra-reciclaje. Praxis y narrativa crítica en la implosión

El movimiento *queer* es un ejemplo paradigmático de lo que Lazzarato define como movimientos postmodernos o postsocialistas. Tal y como lo hemos traído a colación, nuestro caso ejemplifica la necesidad de repensar la cesura propuesta por Lazzarato teniendo en cuenta los fantasmas. La práctica de diálogo, en *ruptura tradicional* con estos fantasmas, en acomplamiento cronotópico y aiónico (1937-2008 en las Atochas), sirve para ejemplificar aquello a lo que me refiero con la noción de *contra-reciclaje*. A continuación, tras una serie de pasos necesarios, formularé la segunda proposición.

A) En deuda con, pero también en contra de Baudrillard, diferencio el reciclaje del contra-reciclaje. La distinción no se estipula según criterios ideológicos, sino en cuanto su modo de funcionamiento y su posición ante el fin de la historia. la labor principal de las Comisiones por la Recuperación de la Memoria Histórica pueden ser interpretadas en la clave aportada por Baudrillard (labor de luto en el fin de la historia; remasticación sin fin de lo obsoleto). Pero esa misma técnica recicladora asume una función antitética en las manos del activista *queer*.

B) El contra-reciclaje siempre es una labor creativa que busca superar algo, pero que, al mismo tiempo, pretende “conservar” otro algo que no obstante transforma (reciclaje para salvar la Tierra transformada por el reciclaje; reciclaje para salvar la izquierda pero sólo a condición de transformarla radicalmente). Todo reciclaje toma a su cargo elementos *familiares*, conocidos, aunque estropeados. Se trata de una *poietica* del *bricolage*, tal y como la definía Lèvi-Strauss (1992). El contra-reciclaje toma a su cargo aquello que ya no sirve, aquello cuya utilidad y cuya existencia, si no es perjudicial, al menos deberíamos decir que ha quedado obsoleta. El reciclaje es de una forma de proceder creativo efectuado por *desterritorialización* (Deleuze y Guattari, 2004) de lo familiar. En su desterritorialización lo familiar obsoleto se rearticula con otros elementos novedosos creando diferencia en lo que se creía infértil, mera *wasteland*. Lo reciclado es devuelto al ciclo productivo, esto decir, vuelve a ser productor de diferencia, una vez el residuo es convertido en recurso.

C) *Paradoja del (contra)reciclaje*. Lo curioso del estatuto político del reciclaje ecológico es que, así como funciona como disuasión y postula la eternidad de los mismos procesos políticos que provocan la eco-crisis, su técnica se manifiesta hoy como la única alternativa ecológica a la crisis. Mi hipótesis es que, además, se trata también de la lógica, el *modus operandi* y la política de la narración con la que se puede construir el común antagonista y superar el fin de la historia. Me interesa esta segunda acepción del reciclaje o contra-reciclaje. Aquello que defino genealógicamente como *contra-reciclaje* se trata de una técnica y una lógica parcial, en absoluto definitoria de una “cultura” o una “sociedad”. Más concretamente, se trata de una elaboración conceptual diseñada para aprehender los procesos

de reinención del antagonismo postmoderno. No postulo su aplicabilidad a otros campos de estudio. Se trata de una *ficción* (fabricación) interesada, pensada para la comprensión de cierto tipo de agencia que es aprehendida en la práctica empírica. No invento el contra-reciclaje. Ya existe. Ya está puesto en marcha. El reciclaje al que se refiere Baudrillard, y el contra-reciclaje al que aludo, hacen referencia a un contexto histórico determinado. Si el reciclaje como disuasión y repetición sin fin de lo obsoleto tiene como contexto el fin de la historia, el contra-reciclaje asume este fin para trascenderlo. El reciclaje se caracteriza por la puesta en funcionamiento de una lógica histórica ex-céntrica, no lineal, postmoderna, sin una utopía que predefina el proyecto y sin meta a la cual llegar (a-milenarista y disutópica). A su vez, lo postmoderno será definido como un elemento ubicado en la tradición moderna, si acaso en sus márgenes, una desterritorialización de (desde) lo moderno que todavía no puede enunciarse con otra categoría (de ahí el parentesco y el nexo con lo moderno, insuperado pero problematizado y en crisis, que señala el prefijo *post*). El reciclaje se trata por tanto de una lógica y práctica en *intermezzo*, anterior al bautismo de lo nuevo, siempre *post-algo*, un entreacto que no supone ninguna necesidad teleológica, sino tan sólo la apertura de nuevas posibilidades, posibilidades y nada más, las de superar el fin de la historia y lo moderno. Para abordar esta cuestión, las reflexiones de Michel Foucault sobre la *crítica* moderna y la *Aufklärung* pueden ser de utilidad.

C) En el pensamiento de Foucault existen dos distintas definiciones de la Modernidad. En *Las palabras y las cosas* (2006) Foucault pensó la Modernidad en virtud a la centralidad que asumían en la *episteme* moderna tres conceptos clave: lenguaje, vida y trabajo. Si en su conferencia “¿Qué es la crítica?” (2007a) consideraba la Modernidad como una articulación histórica (como un periodo sin datación fija y con múltiples entradas epistemológicas, políticas y económicas), en su ensayo “¿Qué es la Ilustración?” pasó a definir la modernidad como una *actitud*.

D) En relación a lo primero, Paul Rabinow considera que nuestra época debería definirse como metamoderna más que postmoderna, en tanto que los tres ejes de la *episteme* moderna siguen todavía en juego en las configuraciones del saber-poder (valga de ejemplo las continuas reivindicaciones de los “derechos humanos”). Para Donna Haraway (2004) tal definición sería insuficiente, pues, en relación a las tecnociencias, una serie de implosiones provocan en la *episteme* una serie de crisis insalvables: implosión de los dualismo objeto/sujeto, naturaleza/cultura, implosión del par humano/animal en lo transgénico y los trasplantes, implosión de la dicotomía carbono/silicio o humano/máquina en los distintos devenires *cyborg* informáticos, biotecnológicos o somático-cibernéticos. Por lo demás, los tres ejes de la *episteme* moderna guardaban un determinado tipo de relación con lo real, una determinada forma de representación que, como dirá Baudrillard (2005), implosiona bajo los nuevos regímenes de la simulación. Siguiendo con el ejemplo de las tecnociencias, presenciamos en la genética la sustitución de la *representación* por la *simulación*: la simulación de la vida en los modelos lingüísticos de los códigos genéticos. Si la Modernidad es además definida como un periodo sin datación fija, con múltiples entradas políticas y económicas, deberíamos reconocer que esas entradas se hayan hoy en una situación de crisis. En lo concerniente a la Economía Política moderna, liberal o marxista, la noción de trabajo y de capital fijo entran en crisis una vez el trabajo inmaterial (Negri y Hardt, 2005) y el trabajo farmacopornográfico (Preciado, 2008) se desplazan hacia el centro de la valorización económica. Cuando el trabajo hegemónico se convierte en una cuestión intelectual/sexual/estética (sector servicios: sexo *online*, industria de la estética y el ocio, *marketing* e industria cultural, industria de los seguros, trabajo relacional, industria de los cuidados y trabajo de “cara al público”, investigación y desarrollo, etc.), es decir, cuando el trabajo se convierte en una cuestión directamente colectiva, y los medios de producción no son ya externos al cuerpo, sino que el propio cuerpo pasa a ser el componente principal del “capital fijo” (sistema nervioso, cerebros, órganos genitales), la Economía Política del capital se transforma en un

sistema de simulación de la producción que se encarga, no ya de organizar la producción, sino de gestionar el producto y de regularlo jurídicamente en una situación de implosión de sus propios fundamentos teóricos. Y por fin, en lo relativo a la política, desde el punto de vista de la soberanía, la postmodernidad significa una crisis y un pasaje desde el orden moderno del imperialismo y los Estados-Nación hasta una realidad difusa comandada por una suerte de Imperio global postmoderno, compuesto por una contingente articulación de heterogéneos entre los que, junto con los Estados, se encuentran los organismos supranacionales, las ONGs, las corporaciones transnacionales, etc. (Negri y Hardt, 2005). En lo relativo a la política de la resistencia, como he señalado a propósito de mi estudio de caso, desde un punto de vista formal podemos afirmar que la política antagonista se desterritorializa desde las modernas políticas de masas y de la identidad a las políticas postmodernas. Es en esta serie de pasajes es donde se diagnostica la emergencia de la lógica del contra-reciclaje.

E) La segunda acepción de la modernidad según Foucault es la que la define en cuanto actitud: “Y por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad; una elección voluntaria que hacen algunos; en fin, una manera de pensar y de sentir, una manera también de actuar y de conducirse que, simultáneamente, marca una pertenencia y se presenta como una tarea” (Foucault, 2007b: 81). La modernidad sería una actitud concreta ante la contemporaneidad y la tradición. Se trata de una reflexión crítica sobre lo contemporáneo, sobre qué prácticas y qué discursos constituyen el habla del sujeto, sobre cuáles son los límites del pensamiento que define tal constitución; es decir, un *cuestionamiento* de su propia modernidad, una historización y una ontologización del presente. Pero también una *tarea* que entiende la vida como una obra de arte, y una actitud política que, desde la preocupación de “cómo conducir las almas de otra manera”, característica de las herejías cristianas frente al poder pastoral de los siglos XIV, XV y XVI, se desplaza hacia un problema distinto: “no ser gobernado de esta manera”. Por último, la *crítica* en tanto que actitud moderna se impone a sí misma una *tarea* dispuesta hacia el por-venir, un pensamiento de *intermezzo* que entiende su propia modernidad en relación a la promesa venidera que ahora es posible actualizar (el sueño de la Ilustración de Kant a finales del XVIII, por ejemplo). En este sentido, la actitud crítica postmoderna se encuentra en una situación de *deuda*: lo postmoderno como elemento de la tradición moderna. Sin embargo, esta actitud “moderna” se da hoy en un terreno nuevo, un nuevo *intermezzo*, donde las categorías modernas implosionan. “La crítica será dependiente de sus objetos, pero sus objetos a cambio definirán el propio significado de la crítica” (Butler, 2001). De ahí la novedad de la *actitud post*. El contexto implosional no permite definir lo que hoy significa la crítica como una actitud moderna, pero tampoco como algo con respecto a lo cual carezca de deuda. La crítica está hoy determinada por la implosión de sus objetos en el *intermezzo*. Atrapada entre la tradición crítica cuyos objetos han implosionado, y las nuevas exigencias de la crítica en su relación con el *por-venir* innombrable, el contra-reciclaje se convierte en la estrategia narrativa política de la crítica *post*.

F) Al fin nos resulta posible definir el contra-reciclaje. Sin embargo, todo sigue siendo demasiado abstracto. Debemos encarnarlo en algún sitio y lo haremos recurriendo a la segunda figura Pirata de los noventa: el Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Sobre el EZLN mucho es lo que se ha dicho ya. Y si dentro de esta disertación académica vuelvo a hablar de él, lo hago movido por una decisión política: no olvidarlos ahora que nos necesitan (ver Klein, 2008). Rechazo la visión contemplativa de la antropología. La ciencia moderna siempre ha sido “intervencionista”. Y la postmoderna ha de reconocer el carácter político de ese “intervencionismo”. La ciencia, la antropología, lo quiera o no, lo reconozca o no, siempre es “militante”. Milita en algún dispositivo de poder, en algún contra-dispositivo de resistencia, en alguna fuga o captura de la subjetividad. Nancy Schepper Hughes: “be an anthropologist and a *companheira* at the same time” (1995:410). Si la antropología no tiene corazón, entonces no me interesa en absoluto la antropología. Si la antropología no

reconoce su corazón, entonces no es ni “ciencia” ni antropología.

F1) EZLN es un caso paradigmático de la puesta en marcha del contra-reciclaje en los movimientos postsocialistas. Algo hay de pirata informático en la causa indígena. Como señala García Canclini (2005), precisamente las tecnologías que sirven para codificar y descodificar la vida, y por tanto, precisamente aquellas tecnologías que permiten la patentización de los genes y los principios activos a la que se oponen los movimientos indígenas y campesinos, es decir, las tecnologías informáticas, son también éstas mismas las que usadas de modo antagonista permite a los movimientos indígenas recopilar, almacenar, guardar y transmitir sus “tradiciones” culturales y sus luchas. Esta articulación *cyber*-indígena cobró una importancia inusitada en el zapatismo desde los años noventa. Al poco de haber tenido lugar el levantamiento zapatista, atendiendo a otra acepción de su agenciamiento *cyber* y pirata, Castells definió el EZLN como un guerrilla en red, y más concretamente, como la primera guerrilla informacional (1997). Dicho con Negri y Hardt: “la comunicación reviste un papel central en el concepto revolucionario zapatista, que subraya sin cesar la necesidad de crear organizaciones reticulares horizontales antes que centralizadas y verticales” (2006: 114). A través de sus redes de correo electrónico y a través de las conversaciones con brigadistas internacionales del colectivo gallego Fuga Em Rede (fugaemrede.info) me informo eventualmente, de “primera” mano, del estado de la lucha en Chiapas. Es a través de este devenir global y *cyborg* de la guerrilla, relatado magistralmente a través de sus narrativas poético-políticas, como los zapatistas han recabado el apoyo transnacional que su causa necesita.

F2) Si los zapatistas tienen mucho de piratas informáticos, también lo tienen de recicladores. El EZLN reivindica la conjunción de la tradición indígena con la tradición de la izquierda, pero lo hace de un modo concreto, artificial como todo reciclaje, casi como una narrativa del tipo que con Jameson (1991) podríamos denominar *pastiche*. Con ella han creado una nueva figura, la del indígena reciclado en la izquierda y convertido en pirata informático. El EZLN reivindica lo indígena y su filiación con los Frentes de Liberación Nacional y las guerrillas. No por casualidad, el EZLN se formó a partir de las experiencias del FLN que en México apareció en el 1969. Ahora bien, ni el EZLN es un Frente de Liberación Nacional al uso, ni una guerrilla como las de los años sesenta, ni los indígenas reclaman ninguna esencia étnica petrificada en el tiempo, lo cual resultaría demasiado difícil aunque sólo fuese por el intenso entrecruzamiento interétnico, que movido por la represión y la migración hacia Chiapas, ha tenido lugar en la zona desde los años cuarenta.

F3) El reto del EZLN responde a la problemática del “no ser gobernado de esta manera”. Y lo hace proponiendo una *política prefigurativa* (Graeber, 2007). Frente al “mal gobierno” han realizado una propuesta *utopista*, en el sentido con el que Marx se refería despectivamente a Owen y Fourier. Una política utopista pero no utópica, un utopismo reflexivo, sin más utopía que el caminar, o como dice su máxima reflexiva, “caminar preguntando”. A pesar de Marx, el *utopismo disutópico* se presenta hoy como la alternativa real al socialismo real extinto. Frente al “mal gobierno”, los zapatistas oponen el “buen gobierno” de las comunidades autónomas creadas en el 1994 y las “Juntas de Buen Gobierno”, creadas en el 2003, con el de promover la paridad entre las distintas comunidades (Situaciones: 2005). El EZLN reivindica el “no ser gobernado de esta manera” invirtiendo poéticamente la máxima de la representación democrática. En un ejercicio de inversión irónica sus letreros dicen “Esta usted en territorio zapatista en rebeldía. Aquí Manda el Pueblo y el Gobierno Obedece”. Junto con las Comunidades y Juntas, el EZLN busca conscientemente los mecanismos que permitan subordinar lo militar a lo civil, y tienen una posición clara frente al Estado. El EZLN habla de guerrillas de liberación nacional, de democracia y de soberanía, pero lo hace de un modo extraño. Se trata de una lucha postsocialista que ya no busca tomar el poder del Estado ni tampoco consumir una alternativa dada (socialismo/capitalismo), sino transformar lo social, crear nuevas formas políticas mediante el reciclaje del espacio

político (reciclaje de la soberanía en la “autonomía”; de la democracia representativa en el “buen gobierno”) y el reciclaje de las narrativas de la izquierda y sus formas organizativas.

F4) Podría parecer que sus *políticas de la narración* están presas de las paradojas que Baudrillard encontraba en el reciclaje y su labor de luto. Pero existen demasiadas contradicciones. El EZLN dice estar comandado por un fantasma, el de Emiliano Zapata; el EZLN tiene como bandera una estrella roja sobre un fondo negro pero se niegan a ser identificados como “marxistas”; el EZLN retoma el lenguaje de los Frentes de Liberación Nacional, pero sin buscar ya el control del Estado. No se puede obviar su aportación a la producción de nuevas formas políticas (por ejemplo, su aportación al movimiento alterglobalización), ni tampoco su aportación a la redefinición señalada en los puntos F1, 2 y 3 de lo que significa la guerrilla. *Invencción tradicional*. Se trata de un reciclaje extraño en el cual fallan continuamente sus analogías. Ese “fallo” es el signo de la innovación más allá de los pasados obsoletos de las formas políticas modernas, y es el signo del pasaje a las políticas de la diferencia y el común postmoderno. En una declaración largamente citada de su Comandancia General define a Marcos como un gay en San Francisco, un negro en Sudáfrica, o asiático en Europa, anarquista en España, palestino en Israel, comunista en la post Guerra Fría, un pacifista en Bosnia, un mapuche en los Andes, un artista sin galería ni portafolios, ama de casa, etc. Es decir, Marcos como símbolo sin rostro de “todas las minorías a la hora de hablar y mayorías a la hora de callar y aguantar. Todos los intolerados buscando una palabra, su palabra, lo que devuelva la mayoría a los eternos fragmentados, nosotros”. Esta búsqueda de nuevos comunes postmodernos a partir de las políticas de la diferencia (articulación de las “minorías” mediante una traducción sin subsunción a un significante único) es lo que busca producir el contra-reciclaje del EZLN reclamando tradiciones y familias, sincronizando tiempos y espacios antagonistas, rearticulando generaciones de lucha dispersas, es decir, efectuando no ya una labor de luto presa del fin, sino una labor *mitopoietica* dispuesta disutópicamente hacia el por-venir (de ahí la etiqueta “postsocialista”). La analogía con la enunciación de R.C. recogida en mi estudio de caso es simétrica. El EZLN recicla, pero el reciclaje no sigue preso del horizonte del fin de la historia. El EZLN contra-recicla el fin de la historia.

F5) Hay que decir también que el EZLN es mucho más que una guerrilla. Si lo sólo fuese eso, hubiese desaparecido al poco de la declaración de guerra. Como reconocen los zapatistas, fue la manifestación multitudinaria que tuvo lugar el 12 de enero en México D.F., la que posibilitó la primera tregua, y fue el apoyo internacional lo que ha permitido su persistencia. De ahí la importancia de devenir *cyborg* de la guerrilla, de su producción de espectáculo, su *mitopoesis*. Esto mismo es lo que buscaban los okupas de Coruña al convocar a los *media*, al representar su espectáculo midiendo las dosis de conflictividad (encapuchados y caras tapadas pero con pelucas de payaso), y al producir sus propios documentales: buscaban adhesiones para fortalecer sus cimientos a través de una semiopolítica mediática. A pesar de Baudrillard, el reciclaje no paraliza en antagonismo ante el fin. A pesar de Baudrillard, la cultura mediática no significa necesariamente el fin de la agencia antagonista. Simplemente transforma sus posibilidades exigiendo un énfasis semiopolítico. El contra-reciclaje toma las armas que paralizan al movimiento (labor de luto, disuasión mediática) y las pone al servicio de la creatividad movimentística.

G) Segunda proposición: El contra-reciclaje ha de ubicarse en la genealogía de la política de movimiento, en las formas de pensar los antagonismos y en las formas posibles de sincronizar las políticas de la diferencia con la creación de los nuevos comunes. Cuando el reciclaje se convierte en una figura dominante de los dispositivos de disuasión del fin de la historia, el contra-reciclaje surge como práctica de resistencia creativa desplegada hacia el por-venir. Se trata de una producción crítica en un doble sentido: en tanto que crítica postmoderna, y en tanto que emana de lo que se haya implosionado o en crisis o estado crítico. Es en este sentido y en este contexto que el contra-reciclaje tiende a convertirse en la forma

dominante semiótico-material de las políticas de la narración y la praxis política del antagonismo creativo postsocialista.

Dado su contexto, el objeto que determina su crítica y la praxis política que asume, el contra-reciclaje se trata de una técnica *post*; ni a-moderna ni anti-moderna, sino post-moderna. Se reciclan los fantasmas de la piratería, aquella piratería ya obsoleta, pero sin reivindicar su actualidad (*pastiche*); se redefinen las tradiciones tomando como materia prima los objetos implosionados de la crítica. Más allá de Baudrillard, la noción que ensayo del contra-reciclaje nos obliga a repensar la cuestión de la cultura mediática y la agencia, y la tradición y la innovación en relación al *fin de la historia*. He aquí la *paradoja del fin del final de la historia*. No es que no vayamos a llegar al final de la historia porque todo lo viejo se recicla ante su horizonte, ni que estemos presos de su horizonte y su disuasión, sino que la posibilidad de la superación del final asume como condición el reciclaje de lo viejo en lo nuevo, lo que está más allá del Fin de la Historia, lo que bulle en la implosión de la modernidad

Segunda proposición: El contra-reciclaje como política de la narración y modus operandi del antagonismo y la crítica postmoderna.

Además de tratarse de una manera de crear relatos que puedan ser poblados (Haraway, 1994) este tipo de reciclaje creativo se convierte en una estrategia y una práctica. Como todo reciclaje, su ejercicio es puramente inmanente. Procede por engarzamientos y fugas. Esta es la lógica ecológica del modo político que simboliza la práctica okupa: reciclar, transformación inmanente, sin necesidad de un derribamiento dialéctico de lo antitético, sino a través de una subversión pirata que otros autores han preferido llamar *éxodo* (Virno, 2003; Negri y Hardt, 2006). El EZLN se creó 1983. Hasta el 1 de enero del 1994 produjo en las comunidades un movimiento de éxodo, una desterritorialización física y simbólica hacia la “selva” (es decir, hacia el territorio simbólico y material de lo guerrillero). Sin este *éxodo* no hubiese tenido lugar ni el alzamiento, ni el contra-espectáculo armado, ni las políticas contra-reciclatoras que lo siguieron (Urrutia, 2006). Éxodo en tanto que defección, en tanto que *exit* que busca ir más allá de las alternativas previstas o actuales para cambiar el contexto en el que se inserta el problema. Y en efecto, se trata de una fuga de los mecanismos de captura y control de la subjetividad y la vida. El éxodo *crea* allá donde su ejercicio produce indeterminación e innovación. El EZLN, en tanto que éxodo post1989, éxodo desde las normativas residuales de la izquierda y de la euforia neoliberal, que desde aquel momento comenzó a entrar en crisis, implica una práctica de *intermezzo*.

8. Reciclaje pirata

Al margen de mis deudas con Baudrillard, debo mi interés inicial por el reciclaje a una práctica muy extendida en los centros sociales antagonistas, okupados o no, esto es, los “comedores veganos”. La cocina de la Okupa de la calle Atocha Alta, un antiguo taller con forma de garaje, fue construida para poder realizar estos comedores populares. Los comedores se realizan con un doble fin: un fin pecuniario (financiar las actividades de los disidentes) y de confraternización (solidaridad) entre los disidentes. Capital y solidaridad se vuelven a dar la mano en este relato. *Garaje Kids y contra-reciclaje pirata*. De alguna manera, esta práctica de los jóvenes en el garaje se trata de una inversión irónica de la promesa cínica del cybercapitalismo estilo Jobs/Wozniak, Gates/Allen, Brin/Page y sus respectivos “garajes”.

A menudo una importante parte de los vegetales que se consumen en estos comedores han sido “reciclados”. Los activistas emplean esta palabra para referirse a la práctica política de aprovechar lo que los supermercados tiran a los lados de los contenedores de basura siguiendo principios mercadotécnicos (productos que aunque comestibles, están feos;

despilfarro estético-mercantil capitalista). Una segunda fuente de inspiración fue la práctica del llamado Euro May Day, organizado por primera vez en Milán en el año 2001 por Chainworkers, un colectivo de mediactivistas. Durante los últimos años se han realizado bajo este nombre una serie de manifestaciones en muy distintas ciudades europeas con motivo del 1º de Mayo. El Euro May Day recicla la tradición del 1º de Mayo y los movimientos a este símbolo asociados con una serie de manifestaciones simultáneas y coordinadas en red a través de listas de correo y asambleas locales y europeas. Con ello se pretende recuperar, renovar, desterritorializar y reterritorializar lo que el 1º de Mayo simboliza. Recuperarlo de las manos de los sindicatos hoy convertidos en dispositivos de la gubernamentalidad; renovarlo mediante la visualización de la nueva composición de clase: migrantes, precarios, trabajadores sexuales, trabajo “feminizado” y trabajo “cognitivo”; desterritorializarlo desde un lugar Estado-céntrico a la nueva configuración europea como nuevo nodo geopolítico del Imperio global; reterritorializarlo más allá de las políticas de la representación en un espacio político movimentístico que es autónomo de los partidos y los sindicatos (Fernández de Rota, 2007).

Si los cenadores y el May Day practican el contra-reciclaje, también encarnan y corporizan (*embodiment*) la figura pirata que encarna las promesas de esta etnografía-manifiesto. Enunciado en el intersticio de la crisis de sociabilidad y la crisis ecológica, el comedor vegano, en tanto que contra-reciclaje pirata, hackea la promesa cybercapitalista y la función disuasora del reciclaje. Propone una micropolítica donde la cuestión del reciclaje ecológico se convierte en un asunto *ecosófico* (Guattari, 1990), esto es, un *agenciamiento* dispuesto hacia la producción de subjetividad antagonista en su articulación comprometida con el desastre ecológico, con una economía alternativa, y con la producción de una nueva sensibilidad hacia la vida animal. El May Day hace lo propio con los códigos que piratea del campo semántico asociado al 1º de Mayo, es decir, los códigos de una izquierda implosionada (post1968-post1989).

Como nos recuerda Donna Haraway, una *figura* en francés es algo que designa la cara, así como *figurar* es estar en una historia, tener un rol en ella (2004). Determinar una *figura* es ponerle un rostro a algo, hacerlo reconocible por el *otro*, es decir, crear algo común en una singularidad, y crear historias que puedan ser habitadas con una faz; un acto de *storytelling* “realista”, o realismo figural, historias que puedan ser pobladas y proyectadas por las subjetividades. La figura del pirata que propongo, pretende encarnar la virtualidad con la que se pueden tejer los comunes antagonistas más allá de las implosiones modernas. Mi figura pirata se inscribe en la preocupación postmoderna de volver a pensar el sujeto antagonista dentro de un nuevo tipo de capitalismo, un capitalismo *cyber* y altamente semiótico, eléctrico y mediático, que denomino *nerviocalitismo*. Para ello es necesario volvernos hacia los piratas.

En el símbolo pirata dibujado sobre la pared de la okupa coruñesa vibra la virtualidad de una posibilidad. Un graffiti realizado por uno de los okupas en frente a un cuartel militar cerca de As Atochas dice: “Nom ha mapa do tesouro / O tesouro é o mapa”. El tesoro ya no es el plan maestro que lleva hacia la utopía, sino que el propio camino, a través de la vida cotidiana y las políticas prefigurativas, se han convertido en el propio tesoro pirata. Me atrevería a decir que ese tesoro es el propio Pirata, es decir, la cartografía del nuevo común más allá del fin de la historia, y la ruta para actualizarlo. Como ha señalado Alex Foti, uno de los euro-activistas que crearon el May Day, el pirata se ha convertido en un símbolo de la posibilidad del nuevo común largamente extendido entre los movimientos antagonistas europeos. A propósito de la contra-cumbre del movimiento alterglobalización en Rostock en el 2007 escribe: “Los piratas y la piratería son inmensamente populares entre chicos y jóvenes y eran otra cromática definitoria mostrada en las protestas de Rostock. Mientras la franquicia de Piratas del Caribe logra obtener un alto éxito en taquillas, Pirate Bay está arruinando a Hollywood con su servicio p2p gratuito de intercambio de archivos. Los piratas

tradicionalmente han tratado de desafiar la soberanía estatal (ver Marcus Reddiker y Hakim Bey) para construir formas post-soberanistas de auto-gobierno basadas en redes horizontales y camaradería mulata: Tortuga como la primera zona autónoma moderna. La Jolly Roger ondeaba en muchas tiendas y en todas las acciones, a menudo tanto el negro-sobrosa como rosa-sobre-negro. Y los seguidores del equipo de fútbol Sankt Pauli descendían en masa a Rostock desde Hamburgo para unirse a la lucha con sus camisetas negras y piratas” (Foti, 2008).

B.C. el okupa que propuso la bandera pirata como símbolo de la okupa explicaba así su elección, cito de memoria: “no se trata de una bandera pirata cualquiera, es la bandera de Jack el Calico, Mary Read y Anne Bony [unos piratas ingleses que surcaron los mares entre los siglos XVI y XVII]. Estos piratas jamás aceptaron el convertirse en corsarios imperiales, y por eso fueron ajusticiados. Los piratas crearon las primeras democracias, como Isla Tortuga, y tenían, para la época, una concepción muy igualitaria. Se repartían el botín de forma bastante equitativa. Sus códigos legales también eran bastante avanzados, mucho menos sanguinarios que los de los Estados de la época. Además, elegí la bandera de Jack el Calico [dos sables bajo una calavera] porque en su barco las mujeres eran tratadas como iguales, participaban en los combates y en el reparto del botín como cualquier otro, y también mostraban un inusitado respeto, para aquella época, hacia los homosexuales que llevaba a bordo, y también eran piratas” (conversación, 2 de junio de 2008).

En el momento en que escribo estas líneas, en plena crisis hipotecaria y financiera, ha tenido lugar un acto pirata en Barcelona con mucha repercusión mediática. Enric Duran, un activista de los centros sociales antagonistas, ha estafado cerca de 500.000 euros a 39 entidades bancarias. Sirviéndose de las redes movimentistas, tras fugarse del país, con el dinero incautado ha editado y distribuido un periódico de distribución gratuita titulado “Crisi”, con una tirada de 200.000 ejemplares. En él que se critica los vínculos entre la actual crisis económica, las prácticas usura y especulación de los bancos y las grandes corporaciones, pero también la relación entre la crisis y las formas de vida contemporáneas. También se informa en él de los distintos movimientos de precarios y distintas alternativas actuales al capitalismo. Según escribía Foucault en *El nacimiento de la biopolítica* (2007), el neoliberalismo se trata de una articulación de dispositivos mediante la cual se produce una cierta subjetivización por la cual el trabajador es interpelado en tanto que empresario, un devenir-empresario del trabajador que convierte a éste en empresario de sí, financiero y especulador de su propia economía a través de distintas prácticas, tales como la especulación hipotecaria. Es así que la distinción entre empleador/empleado u trabajador/empresario comienza a entrar en crisis (Lazzarato, 2008). En un nivel micropolítico, es precisamente esta relación neoliberal la que se encuentra como fundamento de la crisis, tras las grandes estadísticas económicas y las crisis y el hundimiento de distintas entidades hipotecarias. Es precisamente esta forma de vida y este modo de regulación económica la que es crítica en Crisi. Frente a los dispositivos de gobierno neoliberales y las formas de vida del empresario/trabajador neoliberal se levanta el Pirata. El periódico, tanto en su versión en papel como la digital, está lleno de ilustraciones donde activistas vestidos como los piratas de antaño “roban” el dinero a los bancos. Este dinero estafado ha sido destinado a distintas causas sociales que proponen formas de vida alternativas. El activista explica detalladamente cómo ha logrado hacerse con el dinero para que cualquier otro pueda repetir la hazaña. Considera que lo que ha hecho es una nueva forma de “desobediencia civil”, y en concreto, una desobediencia civil pirata (ver: polaris.moviments.net:8000). Robin Hood se da la mano con el Pirata.

El 25 de septiembre del 2008 me hallaba ante la puerta de la Fábrica de Sombreros, un centro social okupado de Sevilla en el que un colectivo de activismo universitario, la Universidad Nómada, había organizado unas conferencias. Un joven se me acercó con un panfleto de la “Caravana hackivista en Sevilla”. Esta caravana recorre los pueblos y las ciudades impartiendo talleres sobre *software* y cultura libre. Tras presentarse repitió de forma

automática una carta de presentación que, por la soltura y el tono con la que la pronunciaba, debía de haber repetido decenas de veces:

“Nuestra idea es compartir conocimientos, teniendo en cuenta qué es mucho lo que podemos ofrecer, y no menos lo que los otros nos pueden dar. Vamos por ciudades y eco-aldeas con nuestras furgonetas y paneles solares. Pero si se estropean no sabemos muy bien cómo arreglarlos. En las eco-aldeas tal vez no sepan mucho sobre *software* e Internet pero también tienen paneles solares y son capaces de arreglarlos en un momento. Entonces nosotros robamos sus mejores conocimientos, nos apropiamos de ellos, y nos dejamos robar los nuestros. Queremos retomar la figura del pirata, que hoy está muy devaluado, porque se le asocia al robo, pero ahora el mar por el cual surcaban son las redes telemáticas, y en ellas todos se enriquecen con la práctica del «robo». Robamos y nos dejamos robar”.

No me invento la experiencia del contra-reciclaje, tampoco me invento la figura Pirata. El Pirata está *ahí*: por todas partes. Redefino lo pirata para construir con él una figura antagonista, una propuesta conceptual en lo que denomino el nerviocapitalismo. Junto con el contra-reciclaje lo presento como la forma y como la historia (*storie/history*) virtual que puede poblar el antagonismo postmoderno. Existe una larga serie de intentos en esta misma dirección. Por ejemplo, al intentar pensar en un nuevo sujeto político postmoderno, la *multitud*, aquella a la cual le correspondería el tipo de común postmoderno que definíamos como la sincronización de la singularización y la comunalización, autores como Negri y Hardt imaginan la facultad decisoria de este sujeto en analogía con el *Open Source* de los *hackers*, e imaginan la nueva democracia de esta multitud como “una sociedad de código abierto, es decir, una sociedad cuyo código fuente se revela a todos, de modo que todos podamos trabajar en colaboración para corregir y crear nuevos y mejores programas sociales” (2006: 386). Esta misma desterritorialización está expresada en el logotipo de la okupa coruñesa, diseñado por los activistas del *software* y la cultura libre.

En la entrada de la Fábrica de Sombreros una pintada nos avisa de haber entrado en un espacio sito temporalmente en el *afuera* del capitalismo: “Este espacio está bajo licencia *creative commons* [una modalidad del *copyleft*]” –dice, para aludir a su carácter abierto y colectivo, ajeno a las licencias excluyentes de la propiedad privada del *copyright*. En el enclave coruñés existe un grupo de *hackers*. Fue este grupo el que diseñó el logotipo del colectivo que transformaría la casa abandona en un enclave pirata. La asamblea que tomó el inmueble fue bautizada como “A cultura preokupa”. Con el logotipo diseñado por los *hackers*, durante las semanas anteriores a la toma del inmueble, los okupas realizaron una campaña anunciando la okupación futura. De ahí el juego de palabras: pre-okupar / preocupar. Este logotipo constaba de cuatro casas. Una de ellas, la que representaba a la okupa, sobresalía del resto pintada con un llamativo color amarillo sobre el que está grabado el anagrama del *copyleft* (una implementación legal del *copyright* que en contra de la privatización del conocimiento permite la copia y la reproducción). La casa comunalizada, el laboratorio de experimentación política, se reivindicaba con un símbolo *hacker*. Este símbolo se extiende al reino entero de la cultura. “A cultura pre-okupa” era el nombre para una operación revolucionaria más general: el reconocimiento del carácter comunal de la producción cultural.

Al poco tiempo tendrían lugar en la casa unas jornadas *hacker* con el título “Cultura libre por unha sociedade libre”. Sin embargo, la aceptación de lo pirata no se circunscribe a esta subcultura. B.C., el okupa que propuso pintar la bandera pirata en la okupa, no se cuenta entre ellos. De hecho, tiene poca relación con ese mundo, y no siente que sea especialmente importante la lucha en el ciberespacio. No es el único. A la mayoría de los que como él forman parte del colectivo anarquista de la okupa, lo que realmente les motiva es el activis-

mo en la calle, y tienen muchas dudas sobre el ciberespacio. Sin embargo, fueron ellos los principales promotores de un proyecto que se está orquestando: la creación de una “radio pirata” en el espacio okupado, es decir, un *hacker* de las ondas, una producción semiótica *hacker* a la cual le han dado el nombre de Radio Crimen, en honor a la canción punk de La Polla Records. De igual modo, en tanto que músicos punk y activistas, estos anarquistas han apoyado las campañas contra la SGAE, críticos con la propiedad intelectual han puesto en marcha una distribuidora con la cual venden libros y folletos pirata, fotografiados sin permiso y vendidos a poco más que el precio de coste en el Soho, un mercadillo popular coruñés. La figura del pirata es polisémica, expresa una multiplicidad de singularidades, pero también su común.

Quiero insistir en ello: aunque sea mucho lo que le deba, la figura del Pirata que intento dibujar no se limita a una subcultura *hacker* determinada: ni la de aquellos piratas informáticos ni solamente la de los movimientos sociales. La figura se ha expandido. Lo *hacker* se ha desterritorializado desde su primigenio cuerpo cyberpunk o technohippie para devenir el conjunto de la población. La figura del pirata informático es una figura *cyborg*. Y sin embargo en la postmodernidad esta figura *cyborg* vivió durante dos décadas una evolución “orgánica” en el imaginario mediático. Si en la segunda mitad de los ochenta, el pirata informático podía ser representado como un niño divirtiéndose con cosas peligrosas y con tecnologías en pañales (la película *Wargames* sirve de ejemplo), en los noventa ese mismo niño tenía que convertirse en un adolescente problemático actuando en un ciberespacio donde existía ya un mayor control mercantil y gubernativo (*Hackers*), o al menos tenía que ser representado como un antiguo joven pirata que ahora entrado en años colaboraba con las agencias de seguridad (Robert Redford en *Sneakers*). Pero en el pasaje al nuevo milenio resultaba más difícil reducirlo a una simple categoría juvenil (*Matrix*). En *Matrix* ya no son los chicos en el garaje quienes piratean los dispositivos de poder de la Red, sino una ciudad entera. Esto es lo que simboliza *Matrix* en mi relato: la generalización del Pirata y el nuevo virtual disutópico del antagonismo.

En este sentido McKenzie Wark habla de la emergencia de una nueva clase *hacker*. Distingue tres clases fundamentales que se tornan alternativamente hegemónicas según el momento histórico: los campesinos, los trabajadores (industriales) y los *hackers*. Por el acto de *hacker* entiende un abstractificación, y define la práctica de la abstracción como la producción de un nuevo plano donde se entabla una nueva relación entre cosas diferentes. Descubre lo *hacker* en distintos terrenos: la física, la biología, la sexualidad, la política, el arte, la informática, la filosofía, etc. Pero, aunque señala la importancia de “descubrir las tácticas de *hacker* cotidiano en las clases trabajadoras y la agricultura” (2006: 38), en su ensayo no presta suficiente atención al devenir-*hacker* de estas clases. El desarrollo tecnológico y las leyes de la propiedad intelectual tienden a convertir al conjunto de la población en *hackers* y no sólo a los sectores más especializados. Usuarios básicos que piratean programas, migrantes que queman y reproducen DVDs pirata, etc. En la actualidad incluso los barcos piratas, los piratas marítimos que asaltan barcos desde otros barcos, han devenido descodificadores de información *hacker*: “saben con anticipación si vale la pena atacar el barco y su carga, puesto que usan equipos de última tecnología para monitorear las comunicaciones Inmarsat e incluso las transmisiones por fax donde se detalla cada ítem de carga” (Philip, 2008). Pero también se puede ser *hacker* sin tener como requisito el manejar ordenadores. Una vez penetra la biotecnología en la agricultura ésta se puebla de antagonismos pirata. Los movimientos agrarios que protestan contra las patentes y las semillas infertilizadas tecnológicamente reclaman su derecho a *hackear* sobre un código abierto. Una vez la biotecnología y las patentes toma a su cargo la recombinación tecno-científica de una vida convertida en código, la antigua práctica transgénica campesina, agenciada ahora en las redes del biotecnopoder, deviene un arte *hacker*.

Sea como sea, Wark acierta al señalar que la figura del Pirata se extiende más allá de lo informático. Lo hace al resto de códigos y formas políticas. Por ejemplo, algunos grupos de trans-género y transexuales que toman hormonas siguiendo un protocolo de cambio de sexo, se definen como “piratas del género”. Tomando prestado el léxico del movimiento del *software* libre y la cultura libre, Beatriz Preciado, una de sus principales teóricas, lo expresa así: “Somos usuarios *copyleft*, es decir: consideramos las hormonas sexuales como biocódigos libres y abiertos cuyo uso no debe estar regulado ni por el Estado ni confiscado por las compañías farmacéuticas” (2008: 47). Lo hacker no se queda en la información. También se hackean los cuerpos y la producción tecno-política de éstos. En efecto, una de las críticas posibles al texto de Wark es su desatención a una práctica fundamental de las culturas hackers informáticas. Estos piratas no sólo hakeaban códigos o programas sino también tecnologías materiales. Llévemolo una vez más al terreno de la sexualidad ejemplificándolo en una de las okupas.

En Barcelona la Teixidora sirve como sede para un taller de experimentación colectiva con juguetes sexuales llamado “Bricolage sexual”. Los talleres producen colectivamente distintos juguetes que pretenden resignificar las prácticas y las imágenes sexuales. Su intención es romper con dos tipos de lo que llaman “preprogramación de la sexualidad”: el puritanismo del feminismo de Estado y la programación sexual que intenta efectuar la industria pornográfica -mercantil y patriarcal-. En palabras de una de las activistas: “Bricolage sexual es un proyecto de autoconstrucción de juguetes sexuales, donde se encuentran la sexualidad, las manualidades y el «hacking» de tecnología doméstica”; “En los talleres se construye una nueva variedad de juguetes: dildos, vibradores, bolas chinas, mini vibradores, juguetes anales, etc., todos hechos de una combinación de materiales reciclados”; “«A partir de ahora, me ha cambiado la mirada», nos dijo una participante, «¡me parece que el mundo está hecho de juguetes potenciales!». Éste es el efecto del bricolage, una mirada que contempla un mundo abierto, lleno de potencial placentero, de materiales para jugar, «hackear», cambiar el sitio para disfrutar y aprender” (Peirano, 2008: 40).

La resistencia pirata y el contra-reciclaje se dan la mano. Más aún, se co-constituyen en relación. En esta serie de prácticas el hacking pirata se convierte en una forma de contra-reciclaje. Pondré un ejemplo más: los talleres Drag King del movimiento *queer*. Estos talleres pretenden crear una especie de dispositivo de “reprogramación del género”. Hay distintos tipos. En ellos las bio-mujeres (los cuerpos definidos como mujeres por la biología) se travisten de bio-hombres y exageran sus estereotipos. Beatriz Preciado comenta uno de los esquemas de trabajo La apuesta de una *performer*, Diana Torr, destinada a deconstruir lo que podríamos llamar las “tecnologías corporales” (Mauss, 1979) de la producción performativa (Butler, 2007) del sexo/género. La intención de su taller es producir una forma de masculinidad banal con la que deconstruir la feminidad y aprender la masculinidad mediante la parodia. Mediante una escenificación teatral y una experimentación corporal pretende mostrar como el género no es sino un conjunto de códigos culturales preformativos aprendidos a través de una serie de repeticiones coercitivas. Con tal fin disecciona y descompone los distintos códigos mostrando su aleatoriedad: “descomposición de la acción aprendida (la marcha, el habla, el sentarse, levantarse, la mirada, fumar, comer, sonreír...) en unidades básicas (distancia entre las piernas, apertura de los ojos, movimiento de las cejas, velocidad de los brazos, amplitud de sonrisa, etc.) que son examinadas como signos culturales de la construcción del género” (2008: 260). Mediante las prácticas performativas con las que se parodia la masculinidad dominante, los talleres Drag King intentan deconstruir las prácticas y discursos con los que se naturaliza el género y el sexo, presentándolos entonces como productos políticamente elaborados para combatir la patologización de las sexualidades marginalizadas. “Las prácticas *drag king* crean un espacio de visibilidad propio a la cultura marica, bollera y trans a través del reciclaje y la declinación paródica de modelos de masculinidad de la cultura dominante. No sólo hombre y mujer, masculino y femenino, sino tam-

bién homosexual y heterosexual aparecen hoy como binarismos u oposiciones insuficientes para caracterizar la producción contemporánea de cuerpos *queer*” (Preciado, 2008: 259).

Tal y como lo he definido, el empleo del término “reciclaje” en estos dos ejemplos cobra una especial significación. Contra-reciclaje postmoderno. Reciclaje Hacker. Creación en la implosión. Disposición disutópica hacia el por-venir. Ruptura tradicional. McKenzie Wark: “hackers que hackean algo partiendo de lo antiguo”; “hackeando nuevos mundos a partir de los viejos”; “el hackeo toma información que ha quedado devaluada en exceso por la repetición en forma de comunicación y vuelve a producir una nueva información partiendo de ella”; “capaz de reciclar, y por tanto, reescribir, los programas culturales, así como de reprogramar los valores sociales” (2006: 16, 18, 46-47,48). Aunque, como hemos visto en los ejemplos mencionados, el contra-reciclaje y el pirata no se limitan al dominio de la información, y las alusiones a la reescritura tan sólo son válidas si se toman como metáforas, así como lo social no es meramente reducible a un texto, tampoco el contra-reciclaje pirata se limita a lo textual. La okupa coruñesa y las municipalidades zapatistas no son solamente textos o información, y tampoco lo son las subjetividades transformadas en los talleres anteriormente comentados. El hackeo, el contra-reciclaje, lo pirata, son siempre una práctica semiótico-material. Y más concretamente, una realidad virtual y/o actual en los movimientos@nerviocapitalismo.

9. El pirata en el nerviocapitalismo

A sabiendas de que hablar de la (post)modernidad es hacerlo a su vez del capitalismo, y que sin duda esto ayuda a responder no pocos interrogantes (Jameson, 2004), me gustaría terminar este ensayo con una notas, si acaso las primeras líneas del boceto de un cuadro con el que quisiera retratar el capitalismo postmoderno. El título del cuadro bien pudiera ser éste: *Nerviocapitalismo*. El boceto que ahora ensayo debe pintarse enfatizando las secuencias y sus cortes, como en el cuadro cinético de Duchamp, *Desnudo bajando una escalera*, y con los órganos de esta figura ya-no-humana resaltados, como los cuerpos energéticos las obras de Alex Grey, y más concretamente, en *Kissing, Psychic Energy System* y *Nervous Sistem*, obras en las cuales se iluminaban varios órganos centrales: el ojo, el cerebro, las terminaciones y la articulación del sistema nervioso.

Anatomía genealógica del capital. Existen varias formas del capital que pueden identificarse como funciones dominantes epocales. Para identificarlas me sirvo de cuatro metáforas anatómicas. Los órganos del capital se desplazan por los estratos. Hay un capital que guarda relación con el corazón, otro con los genitales, con el músculo y con el sistema nervioso. El capitalismo mercantil era fundamentalmente un capitalismo coronario. Sin disponer de una noción moderna de “producción”, estaba centrado sobre la circulación sanguínea de las “riquezas” por el cuerpo social. El capitalismo genital jamás fue dominante. En el XIX perdió su combate contra el capitalismo óseo-muscular, si bien dejó preñado a éste (tanto en su versión socialista como liberal) de la noción económica de “producción” (*homo faber*, *homo oeconomicus*). Este es el capital genital de los fisiócratas, una tierra preñable en la cual el trabajo genital por antonomasia (la agricultura, preñar la tierra) sembraba sus frutos. Entre el capitalismo muscular y el capitalismo nervioso hay una fase de transición desde finales del XIX y hasta el último tercio del XX, con el desarrollo del modelo comunicacional y nervioso de la propiedad colectiva de las sociedades anónimas y el desarrollo de las tecnologías de la comunicación. Si el capitalismo óseo-muscular se identifica con lo que con Appadurai (2007) podríamos llamar la “vertebración”, el capitalismo postmoderno tiende a identificarse cada vez más con lo “celular”, o más bien, con lo nervioso.

El modelo de la vertebración se fundamenta en lo rígido, en la centralidad de las tecnologías disciplinarias y burocráticas, la fábrica, la cárcel, la primacía del estado-nación, la dicotomía trabajo/ocio, público/privado, el cuerpo individuado. El músculo preñado de

la genitalidad productiva convierte el capital y el trabajo en una fuerza abstracta organizada por una vertebración rígida. En el capitalismo nervioso pasamos de lo central a lo policéntrico, de la vertebración vertical a lo interconexión emergente polimorfa, de la centralidad del músculo, a la centralidad de cargas energéticas interconectadas. Cuando hablo de capitalismo nervioso tomo una metáfora de cierta noción biológica que no entiende el sistema nervioso de una manera arborescente, sino de un modo rizomático; es decir: una red de “conexiones eléctricas”, de afectos, mensajes e intensidades, sin el automatismo de un centro superior, sin relación lineal, sino una “coordinación entre centros y agrupamientos celulares o poblaciones moleculares que efectúan esos acoplamientos” (Deleuze y Guattari, 2004: 333). El cybercapitalismo sólo sería una parte del nervocapitalismo, pero una de las partes que mejor expresan su novedad. Sin embargo lo nervioso no puede reducirse a la producción económica. La producción nerviosa es también una forma capital del ejercicio del poder.

“Todo nuestro sistema nervioso está bajo estado de sitio” (Taussig, 1995: 24). En la postmodernidad las técnicas de control de las poblaciones pasan desde la disciplina del músculo a la producción de control y terror nervioso. Ese control nervioso se ejerce a través de los circuitos capilares de lo que Debord (1999) llamó la Sociedad del Espectáculo: el conjunto de imágenes, afectos y deseos que desde los *medias*, valga la redundancia, mediatizan las relaciones sociales. El capital llega a un nivel tal de condensación, decía Debord, que se convierte en imagen. O mejor dicho, se convierte en sistema nervioso; intersubjetivo, presubjetivo, subjetivador. “¿Cómo admitir el carácter factual del fotograma y rechazar la realidad objetiva de la imagen virtual del espectador de cine? Esta persistencia visual que no sólo pertenece a la retina como se creía entonces, sino además a nuestro sistema nervioso de registro de las percepciones oculares” (Virilio, 1998: 2). El auge de lo nervioso enfatiza la competitividad y la aceleración de lo social, al mismo tiempo que produce terror y pánico en el juego de lo que se siente en los nervios y de lo que se deja ver y se oculta. Wall Street simboliza mejor que ninguna otra cosa el pasaje al capitalismo nervioso. *Simulación y nerviosismo*. Las luces en los paneles ni muestran ni ocultan la producción real, ni siquiera la copian o la imitan. Fin del platonismo económico. El régimen de simulación lumínica de los mercados bursátiles funciona como detonadores nerviosos, bombas energéticas psico-nerviosas que se entrecruzan en los cuerpos de los *brokers*. Pánico, gargantas y gritos como en una pelea de gallos balinesa tecnificada; *stress* y luces: economía nerviosa. Y la otra cara de Wall Street: control nervioso-frenético del trabajo; el trabajo flexible, fragmentario y temporal, *stress* hipotecario. La canción de Maniática.

Explotación de los nervios, y explotación nerviosa del poder. El ejemplo extremo se vive en la cotidianidad de las villas miseria, un fenómeno nervioso-urbanístico que atrapa ya a más de 1.000 millones de personas (la ONU prevé que para el 2020 sean 1.400 millones). La forma que en estas villas miseria asume la gubernamentalidad-por-medio-del-terror es análoga aquella de los regímenes sustentados sobre la figura de los “desaparecidos” de las dictaduras latinoamericanas bajo la ofensiva neoliberal en la segunda mitad del siglo XX. El régimen nervioso de los “desaparecidos” ya no se basa ni en la pena ejemplar, ni solamente en la represión y la normalización de las conductas y los sujetos, sino en un extraño juego de invisibilidad (en las retinas) visible (como registro afectivo del nervio óptico). “Cómo describir el sistema nervioso que nos atraviesa y nos da forma pues, según mi criterio, el problema es que cada vez que uno lo estimula, comienza con alucinaciones o, peor aún, enfrenta nuestro sistema con su nerviosismo y nuestro nerviosismo con su sistema” (Taussig, 1995: 24). El gobierno se ejerce por medio de un arte ejemplarizante y subterráneo, de inhibición individualizante de las conductas, pero mediante una creación colectiva nerviosa, produciendo un “lenguaje” nervioso del terror en el cruce del silenciamiento institucional de lo que está pasando y el rumor popular para crear el miedo y así transformar al ciudadano en lo que con Agamben (2006) podríamos llamar *homo sacer*. Lo que en estas villas se

normaliza es la propia cotidianidad del terror. Lenguaje nervioso del terror: silencio en las retinas, actividad frenética del nervio óptico. Creación del terror por la violencia incierta, como en las limpiezas de Cali (Taussig, 1995) o en las favelas brasileñas (ver Schepper-Hughes, 1997: 216-222). Hemos podido sentir lo mismo con la amenaza de la invisible red al-Qaeda, o al poco del 11-S con la epidemia de pánico en EEUU a raíz de la supuesta circulación de cartas llenas de ántrax, que afianzaron la posibilidad de la puesta en circulación de la guerra: “Con la expansión del pánico provocado por la amenaza del ántrax en octubre de 2001, Occidente saboreó por primera vez este regimen de guerra «invisible»” (Žižek, 2008: 34). La misma técnica nerviosa fue utilizada para aplacar el movimiento alterglobalización. Según pude presenciar en mi estudio de campo, en lo concerniente a la manifestación contra la cumbre de ministros de la UE en el 2002 en Santiago de Compostela, la mejor arma para disuadir a la multitud de acudir a la manifestación fue el ejercicio de excitación del sistema nervioso del cual habla Taussig. Durante las semana anteriores al evento los medios no pararon de advertir que la manifestación iba a ser una verdadera carnicería, como lo había sido la contra-cumbre de Génova del 2001. La policía se encargó de realizar detenciones temporales y redadas en pisos de activistas para que el rumor alcanzase a los ambientes disidentes. Aunque la pena ejemplar (Génova) estaba ahí como materia prima de la evocación, ésta no sería nada sin la puesta en circulación de rumor nervioso. Los 2.000 policías que tomaron la ciudad, y las muy visibles vallas que rodearon la Zona Roja compostelana, tampoco hubiesen servido de nada, no hubiesen alcanzado su objetivo de disuasión, sin este juego de premonición, invisibilidad, y nerviosismo. Capitalismo mediático-nervioso, capitalismo *punk* y *punk* anticapitalista: “Una paranoia colectiva. Un enorme ojo nos vigila. Hay un nervio que nos atraviesa a todos a la vez” (La Polla Records, “Hormigas” en *Dónde se habla*, 1988).

Así como presenciamos la emergencia de una forma de control y gobernación bajo la forma nerviosa, los pasajes a la soberanía postmoderna enunciados por Negri y Hardt (2005) entrarían dentro de esta misma categorización. *Gobierno de los órganos*: el capitalismo nervioso supone un pasaje desde imperialismo de los Estados-Nación al Imperio global. El Imperio como una red nerviosa global de engarzamientos contingentes y variables suplanta los anteriores modelos de vertebración muscular entre Estados-Nación en lo que concierne tanto a las articulaciones económicas y como a las relaciones internacionales.

Por último, el desplazamiento epocal de los órganos atañe también a la propia creatividad social. Se dirá que en el pasaje se produce un *giro lingüístico* en la economía (Marazzi, 2003). Y que este giro lingüístico de la economía no se limita a la terciarización de ésta, sino que penetra incluso en las propias fábricas. Si bajo el fordismo y el taylorismo el silencio en el taller era el imperativo de la producción, bajo el regimen postfordista el lenguaje se convierte en un requisito. De forma creciente los propios obreros han de trabajar comunicando códigos, aunque el lenguaje que utilicen, en la forma más rudimentaria del giro lingüístico, sea una suerte de neolengua orwelliana, la lengua de los códigos de barras estipulados por la empresa. En línea con Castells (1997) Marazzi concluirá que “el trabajo postfordista es un trabajo altamente comunicativo, [que] necesita de un alto grado de capacidades «lingüísticas» para poder ser productivo, [y que] presupone cualidades relativas a la capacidad de utilizar actos simbólicos «cualesquiera» (por lo tanto, no necesariamente de tipo informático, sino de cualquier tipo, incluso puramente sensorial-intuitivo)” (2003: 28). Es en este paréntesis donde se insinúa otra categorización distinta, que toma en todo caso el lenguaje como metáfora, para incluir en ella otro tipo de “lenguajes” no verbales, sino también intensivos o eléctricos.

Frente a la tipología del capitalismo lingüístico de Marazzi, enfatizando la importancia de los signos en el centro de la valorización del capital Franco Berardi preferirá llamarlo *semiocapitalismo*. Pero lo más interesante de su apuesta es que desarrolla el paréntesis de Marazzi interconectando lo semiótico con lo nervioso. *Capitalismo semiótico*: “Con la

expresión semiocapitalismo defino el modo de producción predominante en una sociedad en la que todo acto de transformación puede ser sustituido por información y el proceso de trabajo se realiza a través de recombinar signos. La producción de signos se vuelve, entonces, el ciclo principal de la economía, y la valorización económica se vuelve el criterio de valorización de la producción de signos” (Berardi, 2007: 107). La clase hegemónica en el semiocapitalismo es definida por Berardi como *cognitariado* (proletariado cognitivo), una noción con la que se enfrenta a la noción de *virtual class* de Arthur Kroker y Pierre Lévi, a la cual le reprocha, entre otras cosas, el dejar de lado la corporeidad de los trabajadores cognitivos: “El cognitariado es el flujo de trabajo semiótico socialmente difuso y fragmentado visto desde el punto de vista de su corporeidad social” (Berardi, 2003: 96). Para comprender sus efectos corporales hay algo que se torna decisivo: el sistema nervioso. El semiocapitalismo se configura sobre lo que Berardi llamará un “superorganismo bioinformático”, un mecanismo conectivo que entrecruza un sistema nervioso colectivo con los dispositivos video-electrónicos. Empalme de la Red con el trabajo temporal y el *stress*, empalme de la imagen con el capital y el nervio ocular frenetizado, etc. En palabras de Berardi: “un verdadero *brain-sprawl*, una extensión ilimitada de la actividad nerviosa a la espera de ser movilizadada celularmente y provisoriamente asalariada” (2007: 95).

Sin embargo, a pesar de su atención a lo nervioso, su categorización del trabajo dominante como cognitivo no acierta a precisar la centralidad del “órgano” puesto en juego. Para Berardi ese órgano sigue siendo el cerebro. En un giro decisivo Negri y Hardt replantean la cuestión de la centralidad del trabajo cognitivo en términos biopolíticos. Antes de nada es necesario precisar que entienden Negri y Hardt por *dominante*. Decir que una forma de producción se convierte en dominante no quiere decir que sea numéricamente mayoritaria. El trabajo industrial era la forma dominante, a pesar de ser minoritario, durante el siglo XIX y buena parte del XX, y lo era porque se ubicaba en el centro de la valorización del capital, y porque sus formas (organizativas, espaciales, temporales, culturales) tendían a transformar las formas restantes (la agricultura, la artesanía y la minería debieron industrializarse; la familia, la escuela y las fuerzas armadas se reformularon bajo el modelo espacial y productivo industrial; el tiempo industrial devino el tipo de temporalidad social dominante). En este sentido se entiende la nueva función dominante de la producción que Berardi connota como cognitiva, y que Negri y Hardt finalmente identificarán como *inmaterial*, y después, como *biopolítica*. Negri y Hardt (2006) reconocen la ambigüedad del calificativo “inmaterial” (todo trabajo intelectual, afectivo o relacional implica a su vez formas materiales; lo que es inmaterial, dirán, es el producto de su trabajo) y por tanto la insuficiencia también de lo cognitivo. En por esto que se inclinan por el adjetivo “biopolítico”, es decir, un trabajo que no sólo crea bienes inmateriales sino también relaciones, y en última instancia la propia vida social.

Reconocida la centralidad del trabajo semiótico y el trabajo relacional o conectivo, el giro hacia la categorización de la producción en términos biopolíticos enfatiza la necesidad del *embodiment* conceptual al que aludía también Berardi en su crítica de la noción de la *virtual class*. Pero tampoco alcanza a señalar el desplazamiento orgánico de la carne productiva. Beatriz Preciado realiza una valiosa aportación a este respecto. Aunque los autores citados desean atender al cuerpo productivo, lo hacen, según Preciado, de una forma casta, obviando el componente farmacopornográfico del capitalismo actual, es decir, obviando el nerviosismo sexual, la excitación de la que Preciado llamará la *potencia gaudendi*, una potencia central en el proceso de valorización del capital, la fuerza orgásmica: “Si tenemos en cuenta que las industrias líderes del capitalismo posfordista, junto con la empresa global de la guerra, son la industria farmacéutica (bien como extensión farmacológica del aparato médico y cosmético, bien como tráfico de drogas consideradas ilegales) y la industria pornográfica, entonces habría que darle un nombre más crudo a esta «materia prima». Oseamos la hipótesis: las verdaderas materias primas del proceso productivo actual son la excitación,

la erección, la eyaculación, el placer, el sentimiento de autocomplacencia y de control omnipotente” (Preciado, 2008: 36).

Ni toda la industria farmacéutica tiene un contenido sexual/pornográfico, y menos aún serviría para definir el tráfico de drogas ilegales, ni la suma de lo farmacopornográfico se basta por sí misma para identificar la producción dominante. Defino el capitalismo actual como nerviocapitalismo en el cruce de las aportaciones de Berardi y Preciado. Éste es el terreno en el que el pirata entra en escena y se propone como figura central del antagonismo. Lo hemos visto: el pirata subvierte las formas de privatización de la creatividad social y de encasillamiento de las subjetividades. Lo hemos visto con ejemplos: el Pirata Robin Hood, el Pirata del Sexo/Género, el Pirata de las Ondas, el Pirata del software y la cultura libre, el Pirata de la redefinición de la Praxis Política, etc. El pirata interfiere en el sistema nervioso del capital, y encuentra en esta conectividad semiótico-nerviosa su medio de producción, un medio de producción que es interno a sí mismo en tanto que sujeto colectivo. La producción del pirata es una producción semiótico-nerviosa, y su posible común sólo puede ser el reapropiarse del sistema nervioso bajo una forma acrática análoga al *open source* y el *software libre*; esto es: reapropiación colectiva del sistema nervioso y sus usos, y su puesta a trabajar de una forma abierta, sin fundacionalismo ni cierre. Conjunción pirata de las políticas de la diferencia y las políticas del común.

10. Conclusión

En un libro de cabecera del movimiento *copyleft*, Lawrence Lessig sentencia: “la lucha que se libra ahora mismo se centra en dos ideas: «piratería» y «propiedad»” (2005: 32), pero Lessig no tiene ninguna intención de librarse de la forma de propiedad capitalista. De todos modos, la cuestión no queda aquí. El problema va más allá de la cuestión de la propiedad. Valiéndose de la técnica del contra-reciclaje podría decirse que *el pirata es al capitalismo nervioso lo que el proletariado al capitalismo muscular*. Pero, como en todo contra-reciclaje, entre las dos viñetas articuladas habría que discernir una serie de diferencias insalvables. Pirata informático, pirata sexual, pirateo de la político, pirata del cuerpo tecnobiológico, pirateo de la propiedad privada y el urbanismo, etc. El pirata es mucho más que una clase, y al contrario que la clase, la figura no está cerrada sino indeterminada, como el código abierto. Así el pirata sigue funcionando bajo la lógica de diferenciación del par virtual/actual bergsonianos que reivindicaba Lazzarato como rasgo de los movimientos postsocialistas. Con ello el pirata realiza una promesa disutópica, inacabada, y ofrece las imágenes del común postmoderno.

Lo característico del *open source* del pirata es que: 1) nunca llega a una versión definitiva (*disutopía*); 2) a las distintas versiones se llega desde diversos lugares (deslocalización); 3) se pretende que cualquiera pueda acceder los códigos para cuestionarlos y cambiarlos (apertura). Del mismo modo, lo característico del *copyleft* es que reconoce que la producción semiótica y nerviosa se realiza en red, como un enorme intertexto, y como una enorme articulación de nodos nerviosos (comunalización de la producción nerviosa). El movimiento *copyleft* ejecuta la lógica del contra-reciclaje. Se trata de una aplicación sobre el copyright que libera los derechos de copia. Recicla el *copyright* para luchar contra la propiedad privada. Pero más importante aún es el hecho de que reconoce el carácter colectivo de la producción intertextual y nerviosa a la vez que reconoce la singularidad de quién ha efectuado el reciclaje. Reconoce el nombre autorial, es decir, el nombre de quién expresó una singularidad, aunque da a entender que toda autoría es imposible sin el colectivo, y rechaza por tanto el proceso de *enclousure* del producto del hackeo. Con ello pasamos de lo que instrumentalizando una noción de Foucault (1999) podríamos llamar *la función-autor burguesa o romántica* a una *función-autor pirata* (Philip, 2008) y que no es otra cosa sino una apuesta por la construcción del común productivo postmoderno: sincronización de los

procesos de singularización y comunalización. Por fin, si el ejercicio del *copyleft* asume la forma del contra-reciclaje, es porque se ejerce en un terreno de la modernidad implosionada. El autor (o productor) individual ya no es posible bajo la economía del sistema nervioso, si es que alguna vez fue posible. Repitémoslo una vez más: el contra-reciclaje toma a su cargo, dentro de una temporalidad aiónica, los restos del virtual obsoleto para producir nuevos virtuales/actuales más allá del fin de la historia. Sus terrenos inciertos son los de las implosiones. Sólo en este territorio en crisis tendrá lugar, y lo hará bajo la forma de de crítica (*lo crítico*). Es así que su reino no es de este mundo, sino del por-venir (lógica y práctica crítica postmoderna). El Pirata es la figura donde se insinúan las promesas del por-venir. El contra-reciclaje es la forma que asume cada vez más la *praxis* y la narración con la que esta promesa virtual intenta actualizarse.

En fin, si la casa que han okupado en A Coruña es un pequeño ejemplo del patrimonio actual movimentista, y también es patrimonio actual el *story-telling* y *modus operandi* del contra-reciclaje, el Pirata, la identificación de las promesas en su patrimonio virtual, ha sido la aportación de una antropología aplicada *desde y para* los movimientos sociales. Una aplicación antropológica que se ejerce en el intersticio de lo académico y lo militante, antropología militante, esta vez bajo la forma de una etnografía-manifiesto situada en el contexto del capitalismo nervioso.

Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio
2006 *Homo Sacer*. Valencia: Pre-Textos.
- ANDERSON, Benedict
1993 *Comunidades imaginadas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- APPADURAI, Arjun
2007 *El rechazo de las minorías*. Barcelona: Tusquets.
- BAUDRILLARD, Jean
2005a *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
2005b *La ilusión del fin*. Barcelona: Anagrama.
- BERARDI, Franco
2007 *Generación post-alga. Patologías e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta de Limón.
2003 *La fábrica de la infelicidad*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- BERGSON, Henri
2004 *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza.
- BUTLER, Judith
2007 *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
2001 “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault” en <http://transform.eipcp.net/transversal/0806>
- BUTLER Judith; LACLAU, Ernesto y ŽIŽEK, Slavoj
2000 *Contingencia, hegemonía, universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- CASTELLS, Manuel
1997 *La era de la información*. Madrid: Alianza.
- DEBORD, Guy
1999 *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- DELEUZE, Gilles
2005 “Bergsonismo” en *Islas de historia*. Valencia: Pre-Textos.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix
2004 *Mil Mesetas*. Valencia: Pre-Textos.

- DERRIDA, Jacques
2003 *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, Antón
2007 “May Day. La rebelión de los precarios en el contexto post68”. Disponible en <http://caosmosis.acracia.net/?p=418>
- FERNÁNDEZ DE ROTA, José Antonio
2005 *Nacionalismo, cultura y tradición*. Barcelona: Anthropos.
- FOUCAULT, Michel
2007a “¿Qué es la crítica?” en *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
2007b “¿Qué es la Ilustración?” en *Sobre la ilustración*. Madrid: Tecnos.
2007c *Nacimiento de la biopolítica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- 2004 *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- 1999 “¿Qué es un autor?” en *Entre filosofía y literatura*. Barcelona: Paidós.
- FUKUYAMA, Francis
1992 *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Plantea.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
2005 *Diferentes, desiguales y desconectados*. Barcelona: Gedisa.
- GEERTZ, Clifford
2001 “Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura” en *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- GELLNER, Ernest
2008 *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza.
- GIDDENS, Anthony
2000 *Un mundo desbocado*. Madrid: Taurus.
- GRAEBER, David
2007 *Possibilities. Essays on hierarchy, rebellion and desire*. Okland, CA.: AK Press.
- GUATTARI, Félix
1990 *Las tres ecologías*. Valencia: Pre-textos.
- GUPTA, Akhil y FERGUSON, James
1997 “Beyond culture” en *Culture, power, place*. Durham, NC: Duke University Press.
- HARAWAY, Donna
2004 *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio.HombreHembra@_Conoce_Oncorotón@*. Barcelona: UOC.
- HOBSBAWM, Eric
1991 *Naciones y nacionalismo desde 1780*. Barcelona: Crítica.
- HUYSEN, Andreas
2002 *En busca del futuro perdido*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- JAMESON, Fredric
2004 *Una modernidad singular*. Barcelona: Gedisa.
1991 “El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado” en *Ensayos sobre el postmodernismo*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- KLEIN, Naomi
2008 “Alerta roja zapatista” en <http://caosmosis.acracia.net/?p=908>
- LAZZARATO, Maurizio.
2008 “Las miserias de la «crítica artística» y el empleo cultural” en *TRANSFORM, Producción cultural y practicas instituyente*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- 2006 *Por una política menor*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- LÈVI-STRAUSS, Claude
1992 *El pensamiento salvaje*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- LESSIG, Lawrence
2005 *Por una cultura libre*. Madrid: Traficantes de Sueños.

- LOMNITZ, Claudio
2007 "Foundations of the Latin American Left" en *Public Culture*, nº51, vol. 19. Pp. 23-28.
- LYOTARD, Jean-François
1987 *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- MARAZZI, Chistian
2003 *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos en la política*. Madrid: Akal.
- MAUSS, Marcel
1979 "Técnicas y movimientos corporales" en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.
- MIGNOLO, Walter
2003 *Historias locales /diseños globales*. Madrid: Akal.
- NEGRI, Antonio
2008 *La fábrica de la porcelana*. Barcelona: Paidós.
1994 *El poder constituyente*. Madrid: Libertarias/Prodhufo.
- NEGRI, Antonio y HARDT, Michael
2006 *Multitud*. Barcelona: Debolsillo.
2005 *Imperio*. Barcelona: Paidós
- NICHOLSON, Linda y SEIDMAN, Steven
1995 *Social postmodernism. Beyond identity politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIETZSCHE, Friedrich
2006 *Nihilismo: escritos póstumos*. Barcelona: Península.
- PÁL PELBART, Peter
2002 "El tiempo no reconciliado" en ALLIEZ, Eric, *Deleuze. Una vida filosófica*. Medellín: Revista Euphorion.
- PEIRANO, Carla
2008 "Bricolaje sexual: el placer del «házlo tú misma»" en *Diagongal*, nº82. Pp. 40.
- PHILIP, Kavita
2008 "¿Qué es la autoría tecnológica?" en *Nomadas*, nº8. Disponible en bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/iesco/nomadas/28/06-autoria_tecnologica.pdf
- PRECIADO, Beatriz
2008 *Texto yonqui*. Madrid: Espasa.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy
1995 "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology" en *Current Anthropology*, 36(3). Pp. 409-420.
- SITUACIONES (ed.)
2005 *Bienvenidos a la selva*. Buenos Aires: Tinta de Limón.
- STERLING, Bruce
2000 *La caza de Hackers* en www.librosenred.com.
- TAUSSIG, Michael
1995 *Un gigante el convulsiones*. Barcelona: Gedisa.
- TRANSVERSAL
2008 "Instituciones monstruo" en *Transversal Multilingual Webjournal*. Disponible en <http://transform.eipcp.net/transversal/0508>
- URRUTIA FERNÁNDEZ, Miguel
2006 "Zapatismo. La política «por-venir» en las multitudes latinoamericanas", en *Luchas anti-neoliberales en América Latina e inmunización política en Chile*. Disponible en <http://edoc.bib.ucl.ac.be:81/ETD-db/collection/available/BelNUce->

td-06302006-171000/unrestricted/INTROCAPUNO.pdf

VIRNO, Paolo

2003 *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de Sueños.

VV.AA.

2008 *Autonomía y metrópolis/ Del movimiento okupa a los centros sociales de segunda generación*. Malaga: CEDMA.

WARK, Mckenzie

Un manifiesto hacker. Barcelona: Alpha Decay.

ŽIŽEK, Slavoj

2008 *Bienvenidos al desierto de lo real*. Madrid: Akal.

