

## **EL NACIMIENTO DE LA TRAGEDIA TRAS EL ESPÍRITU DE LA POSMODERNIDAD.**

### **Antropología estético-política (y gonzo) a partir de un festival folk**

**Rosendo González Núñez**

Universidad Nacional de Educación a Distancia (España)

[rosendo.gonzalez.nunez@gmail.com](mailto:rosendo.gonzalez.nunez@gmail.com)

#### **THE BIRTH OF TRAGEDY AFTER THE SPIRIT OF POSTMODERNITY. Aesthetical-political (& gonzo) anthropology from a folk festival**

**Resumen:** Este ensayo presenta el resultado de una antropología estético-política (experimental) llevada a cabo en un festival folk-rave (cualsequiera). Dicho festival se asocia con la imagen del festival dionisiaco nietzscheano (simulacro transhistórico) para reflexionar sobre conceptos como guerra, imperio o bárbaros al tiempo que intenta producir armas y cartografías en una época que sugiere el resurgimiento fuerte (y material) de dichos conceptos.

**Abstract:** This paper presents the outgoing of a (experimental) aesthetic-politic anthropology made from a folk-rave festival. Such festival is associated with the image of the nietzschean dyonissian festival (transhictoric simulacrum) to think about concepts like war, empire or barbarians. Its tries to produce weapons and cartographies in a time that suggest the (strong) resurgence of such concepts.

**Palabras clave:** Festival folk. Guerra (4GW). Imperio. MDMA. Post-estructuralismo.  
Folk festival. War (4GW). Empire. MDMA. Post-structuralism.

“¿No sería necesario, ante el espectáculo de este inagotable desbordamiento de belleza, elevar los brazos a Apolo y exclamar: “Pueblo feliz de los helenos, cuán grande el poder de Dionisos entre vosotros, cuando el dios de Delos juzgó necesario emplear tales hechizos para curaros de vuestra embriaguez ditirámica?”. Pero, a quien así se expresase, un viejo ateniense podría responderle, fijando en él la sublime mirada de Esquilo: “Añade también esto, extraño huésped: ¡Cuánto no debió sufrir este pueblo para adquirir tal grado de belleza! ¡Y ahora ven a la tragedia y sacrifica conmigo en el altar de las dos divinidades!”

Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia*

## Nota introductoria

Por ser pretencioso, en ocasiones los humanos<sup>tm</sup> tienen la posibilidad de vivir en un tiempo en que lo histórico y lo eterno se pliegan. En ocasiones participamos de aquello a lo que podemos llamar una “orgía”: ditirambos de Dionisos. Un espacio donde todo aquello que parecía oculto, velado, incluso enterrado para siempre emerge con una fuerza estremeceadora capaz de abrumarnos y disolvernos. No hace falta ser un metafísico para darse cuenta de ello, simplemente es una cuestión de ADN y circuitos neuronales (para los positivistas) o de historia y filum maquínico (para los postestructuralistas). Me gustaría hablar en este breve texto a partir de una de estas experiencias. Y mantendré el nombre de la experiencia analizada al margen, me escudo en una determinada política del anonimato. Estos espacios pueden estar aquí y allí –da igual-, pueden también tener motivos y causas muy diversas, en este texto en concreto se relaciona con un festival de música folk.

## Advertencia y método

Estamos a la moda: “La filosofía de esta alta modernidad punk solo puede ser autoteoría, experimentación de sí, autopenetración, pornología” (Beatriz Preciado). Lo que el autor presenta a continuación tiene pocos visos de estudio sistemático, coherente y académico alrededor de un acontecimiento estético-antropológico. Más bien, se relatan las reflexiones que dicho acontecimiento generó en el autor al tiempo que se buscan herramientas –¿antropología filosófica DIY? ¿ciencia de guerra nómada? ojalá. De ahí gran parte del término “gonzo”, un adjetivo que quiere forzar ciertos límites de la filosofía al igual que lo hizo en el terreno del periodismo. Para el posible lector puede que muchas de sus partes sean simplemente carentes de interés, el autor sugiere que este lector salte directamente dichas partes. Para facilitar esta lectura indicamos que el ensayo se divide en tres grandes bloques y un anexo, aunque, en su conjunto sienta me: 1. Relato-teoría acerca del “fin de una civilización” en un conflicto que enfrenta a Imperio y bárbaros. 2. “Estudio” sobre el MDMA. 3. Apuntes sobre la diferencia y la repetición, también sobre la música con una conclusión precipitada hacia el eterno retorno. ANEXO I. Notas sobre la doctrina (y el discurso) de guerra imperial.

## I. Imperio o Barbarie

Empecemos con un viejo tópico –siento aburrir-: vivimos en la posmodernidad. ¿Cómo definimos la época etiquetada como posmoderna? Podemos –por ejemplo– fecharla históricamente: el término aparece en los años 70. Y este debe ser un primer toque de atención, pues se sitúa justo después de las revueltas políticas, existenciales y coloniales que poblaron el globo en los años 60 –y que en resumidas cuentas se enfrentaron a muchos de los mitos modernos. Propongamos una definición simple y primeriza: La posmodernidad es el fin de los metarrelatos (Francoise Lyotard). Expliquémonos, si la modernidad se definía

como un proyecto científico (fundamentalmente positivista), racional y universalista que cristalizaría en Auschwitz, la bomba atómica y el gulag –seamos extremistas y extravagantes (Horkheimer y Adorno); la posmodernidad vendría a significar, así, negativamente, el fin de los proyectos utópicos (el mismo Lyotard) o el fin de la historia (Fukuyama) y el triunfo del capitalismo liberal. Quizá sea mejor acercarse a la definición –llegados a este punto– desde la estética y la ética. De hecho, es en arquitectura donde se utiliza el término por primera vez, viniendo a designar un estilo caracterizado fundamentalmente por el *pastiche*, por el batiburrillo de otros muchos estilos y épocas en forma de nostalgia y parodia vacía (Fredric Jameson). Lo cual en ética tiene su correlato en el relativismo que tanto ha criticado la curia católica –con Benedicto XVI a su cabeza– y viejos o no tan viejos revolucionarios. Creo que en cierta manera, todo ello es sensación común a cada uno de nosotros, que queramos o no somos ya unos “malditos posmodernos”, el resultado de un proceso que teniendo su origen en la modernidad se fijó como objetivo la muerte de Dios (Friedrich Nietzsche) y con ello de todas las instancias transcendentales o todo fundamento que pretenda articular un discurso “objetivo”, “moral” y/o “universal” –incluida la misma ciencia que ya está puesta en entredicho, “laicismo absoluto” si se prefiere. Dejemos aquí el tedioso campo de la definición de “posmodernidad”, posiblemente ya tendremos una idea en la cabeza de lo que quiero ilustrar, una especie de limbo tras la modernidad.

Ocurre que conforme avanza nuestra época parecemos oír cada vez más frecuentemente los ecos de un tiempo mítico que resuenan en una única palabra: Imperio. Y quizá esto ya sea el síntoma del fin de la susodicha posmodernidad –un concepto, por su parte, cada vez más fuertemente criticado y asumido al mismo tiempo. Sin duda, e inevitablemente, es en la filosofía política donde la palabra Imperio ha sido utilizada (históricamente) con más frecuencia. Especialmente –y en la actualidad– en el terreno de las políticas antagonistas. Ya hablemos del “nuevo manifiesto comunista” homónimo de Toni Negri y Michael Hardt, de los “insurreccionalistas” Tiqqun o de las políticas poscoloniales sudamericanas (con Hugo Chavez y los zapatistas simbólicamente a su “cabeza”), la palabra vuelve una y otra vez. De un primer vistazo, podríamos definir (filosóficamente) el Imperio de dos maneras, una positiva y otra negativa. La positiva nos dice, reflejada en este caso en la disputa alrededor de los poderes universales que enfrentó en la edad media a pontificado e Imperio: “el imperio es el poder que extiende y realiza el *dominium mundi*”, esto es, el dominio universal del mundo bajo la autoridad –de origen transcendental/divino– del emperador. Así, en su versión “fuerte” el Imperio nos querrá decir que únicamente existe “mundo” –en una acepción fenomenológica– bajo él. La negativa, al contrario, reza: “Por Imperio entendemos el poder histórico que llega a retener el advenimiento del Anticristo y el fin del eón actual” (Carl Schmitt). Esto es, Imperio –al igual que en el antiguo imperio romano– es aquel que impide la irrupción de los bárbaros, la irrupción del caos y el “fin del mundo”. Podríamos añadir una última pincelada a esta pequeña incursión en el término Imperio diciendo, que a través de dicho concepto se define un espacio metafísico de ejercicio del poder, en el cual el emperador o soberano<sup>1</sup> ocupa el lugar central y cuyos mandatos se distribuye uniformemente y sin pérdida en toda su extensión (Peter Sloterdijk y Giorgio Agamben) hasta tal punto, que en su versión más radical, el emperador no tiene necesidad de actuar (Tao, gobierno divino y Tiqqun), realizándose *efectivamente* su poder en la red de los ciudadanos imperiales (mundo). De ahí la importancia de las calzadas y comunicaciones imperiales.

Habitualmente todos estos autores establecen una diferencia fundamental entre los “imperios clásicos” y el imperio que vivimos hoy en día: la cuestión del afuera. Mientras que el imperio romano se enfrentaba a las hordas de bárbaros más allá de las fronteras, el imperio español colonizaba el nuevo mundo, los aztecas conjuraban el fin del mundo, la dinastía

---

<sup>1</sup> Que sobreescribe las antiguas sociedades tribales, uniendo sus líneas de filiación en la figura del uno, emperador (Deleuze y Guattari).

ming establecía el uno bajo el cielo o el sacro imperio romano germánico frenaba a los infieles musulmanes; el imperio en el que vivimos hoy en día –tras la modernidad y los estado nación– no posee un afuera (de una forma geográfica, pero también imaginaria), extendiéndose por todo el globo: globalización (Peter Sloterdijk). Nadie sabe realmente cuando ocurrió esto, pero la posmodernidad se revela como un síntoma inequívoco de ello, síntoma de un cierre (Jameson): un espacio definido únicamente por todo lo que ya ha sido. Aún es más, estos autores (Negri, Tiqun, Agamben, Foucault) llegarán a decir que el imperio se ha trasladado hacia el interior de nuestros propios cuerpos<sup>2</sup>, ha extendido sus tentáculos a la nuda vida, a través de lo que llaman biopolítica. La biopolítica quiere decir básicamente esto: “la vida (biológica, esto es, según es vista por la biología) entra en los circuitos de valoración capitalista y pasa a formar parte central de sus (racionalidades) políticas”. El ejemplo básico sería la preocupación creciente que la gestión gubernamental ejerce en los mecanismos de reproducción y salud humana (desde la familia malthusiana de finales del siglo XIX hasta la ingeniería genética o la salud pública). De ahí que el Emperador pueda dejar de actuar y se convierta en una especie de “emperador taoísta”, tomando la forma de un poder distribuido en red cuyos ciudadanos han interiorizado su régimen que ya deviene inmanente (Negri, Tiqun) en el cuerpo gnostico del capital que funciona como axiomática universal (Deleuze y Guattari). Es así que se conforma la imagen del Imperio contemporáneo, un Imperio sin afuera. Creo que esta sensación de encierro es hoy, también, común a todos nosotros y se expresa a través de ese sentimiento que nos dice “no hay salida” o esa otra máxima del régimen capitalista actual que exhorta “más allá de mí no hay nada” y que pretende acabar con toda imaginación política. El hecho de que el Imperio se exprese ya sin un afuera debe hacernos recapacitar sobre su aspecto positivo: el *dominium mundi* ya es efectivo –solo por ello habla Fukuyama de un “fin de la historia”. Así podríamos decir finalmente –llegando a la conclusión de Tiqun y Agamben– que el Imperio solo se expresa positivamente en estados de crisis, en el estado de excepción, cuando las fuerzas imperiales actúan para restablecer un (nuevo) orden. Constituyéndose cotidianamente en su aspecto negativa: evitar la irrupción de los bárbaros<sup>3</sup> y, con ello, la supresión de la red imperial.

Podréis decirme, ¿a qué demonios viene toda esta divagación para analizar un festival folk? Empezaré a responder a esta pregunta recurriendo al testimonio de uno de los amigos que participaron del festival, un amigo que a altas horas de la madrugada y en medio de una *rave* me confesaba: “lo que tenemos ante nuestros ojos es el futuro del mundo”, una orgía bárbara. Ya Nietzsche nos advertía sobre los peligros que le supusieron a la Grecia antigua las fiestas orgiásticas. En ellas más que en ningún sitio (y antes de la llegada de la tragedia según Nietzsche) este conflicto que enfrenta a bárbaros contra Imperio (o civilización) se ve excepcionalmente representado, amenazando constantemente con una “vuelta de los bárbaros”. La orgía representaba todo aquello cuya irrupción pretendía evitar el Imperio. El festival folk que nos ocupa es una formidable máquina bárbara, sin duda. Todo ello muy a consonancia con nuestros tiempos, por otra parte (sic). ¿Queréis pruebas? 1. La sobreabundancia de tribus urbanas y cuerpos hipercodificados (tatoos, chapas, indumentaria, poses, etc) que dibujan el espacio como una “reunión de tribus y clanes” posmoderna (Michel Maffesoli). 2. Un tipo de justicia y resolución de conflictos que van más allá de la justicia imperial y que se presentan de una forma mixta –combinando métodos de actuación tanto imperial como bárbara. 3. El hecho de ser un festival folk, con claras reminiscencias al re-

2 Ya no se restringe únicamente a figuras externas como la policía, el ejército, la ley, etc. De ahí la expresión “el policía interior”.

3 Como este ensayo es en parte un *work-in-progress*, dejo la definición de bárbaro, de momento, de lado. Únicamente mencionar que la propia definición es ya imperial pues intenta nombrar como oposición (bárbara, malvada, terrorista) a un conjunto heterogéneo cuyo factor común puede estar en el “balbuco” (según etimología de la palabra “bárbaro”), es decir en el tímido intento de desarrollar nuevos lenguajes y mundos.

vival new-age y posmoderno por las culturas arcaicas. 4. La declaración del espacio como un lugar fuera de la ley, donde –al menos aparentemente y a falta de una reflexión y una investigación al respecto– todo tipo de actividades ilegales campan a sus anchas. Un tipo de zona “ingobernable”. 5. La importancia (esotérica) de formas de comercio basadas en el trueque y economías derivadas del *agape*. Testimonio de informador: “Lo primordial, y ahí donde ya no importa de que manera abordemos las raves, y siempre desde la visión de un encuentro psicodélico es que tú estés concienciado de que lo que puedes lograr allí tiene una responsabilidad. Esta es dar lo mejor de tí para conseguir de esta experiencia colectiva el mayor provecho”. 6. La ruptura con los “estados de conciencia” Imperiales a través del uso de diferentes tecnologías de la subjetividad (música, drogas, baile, etc.). 7. Y aún podría seguir...<sup>4</sup> Son todas ellas, características, que no hacen sino alterar o intentar alterar el orden imperial, representándose –incluso literalmente– de una forma barbara hasta tal punto que pueden evocar fácilmente las imágenes de aquellos festivales dionisiacos antiguos y el por que podían suponer un aprieto para la civilización.

Ahora, para acabar esta primera aproximación, pongamos en paralelo la frase de nuestro visionario compañero con una lectura de “los tiempos que corren” (sic, otra vez). Me gustaría llamar la atención sobre un hecho, conforme el siglo XXI da sus primeras pasos parece surgir en occidente (un occidente quizá hoy global) una afirmación cada vez más aceptada: nos hallamos ante un cadáver, el cadáver del “capitalismo liberal” (Zizek, Negri, Tiqqun). Un cuerpo en descomposición que arrastra junto a sí a los estados-nación. Un hecho especialmente ilustrado tanto en la desconfianza de los “ciudadanos” respecto a sus regímenes de representación política como en la incapacidad de los estados-nación para dar una respuesta articulada a una crisis “sistémica” que recorre el globo<sup>5</sup>. Conforme esta “plaga” –lo digo con cariño– se extiende, nuevos actores –ya no estatales e incluso no enmarcados dentro de los marcos políticos ofrecidos por la modernidad– reclaman legitimidad política (Mirar ANEXO I). Es el tiempo del resurgimiento de los bárbaros y de nuevas formas imperiales. Es curioso observar, por otra parte, como dentro de los mismos cálculos imperiales se inserta este proceso de “re-barbarización”, soñando incluso con su gestión productiva, una administración del desastre (Zizek), como puede mostrarnos un caso extremo como el de la ocupación de Irak. Irak, un territorio donde los principales intereses (geopolíticos, económicos) no se sitúan ya en hacerlo “gobernable” sino en el mantenimiento de unas infraestructuras (pozos petrolíferos, oleoductos y líneas de comunicación) por parte de un ejército –que ya tiene poco de estatal y mucho de privado. El intento del restablecimiento de un gobierno (de una forma estado), por su parte, es solamente secundario y pendiente de dichos intereses (mirar ANEXO I, de nuevo). Y aquí podríamos, por ejemplo, preferenciar el análisis que Tiqqun<sup>6</sup> hace sobre el Imperio frente al de Hugo Chavez o Negri. Hablamos de un Imperio que podríamos definir de una manera mucho más neoliberal, ciberpunk y molecularizada (Deleuze y Guattari). Más “tao” y menos soberano (Foucault). Ahora bien, y esto es lo que llama mi curiosidad (y levanta la sospecha), tengo la impresión de que tanto

4 Un acercamiento interesante a este carácter bárbaro de festivales musicales como el que nos ocupa puede ser encontrado en Hakim Bey. Bey, de tradición situacionista, considera a estos espacios –su análisis se centra en fenómenos como las raves o “el lado oscuro de internet”– como emplazamientos que dentro del Imperio prefiguran un afuera.

5 Quizá el ejemplo más evidente para nosotros, occidentales europeos, sea el caso griego, donde un gobierno –ante su propio colapso económico y social– tuvo que plegarse en 2010 a las exigencias de los mercados internacionales. Una solución paradójica, pues las opciones que se le proponían al propio gobierno eran exactamente las mismas: su desaparición sí o sí. Ahora bien, tras su decisión se les ha permitido el derecho de permanecer, únicamente, como espectros.

6 Refiero especialmente a los insurreccionalistas franceses Tiqqun por considerarlos los principales representantes de esta corriente “barbarizadora que se dibuja antagonista”, además –me permito la posible broma– de por haber vendido un montón de libros en Amazon.

la estrategia de actores “antagonistas” como Tiqqun<sup>7</sup> como las predicciones de los analistas y actores neoliberales (vuelvo a remitir a Irak o Grecia) son las mismas. Ambos predicen un mismo “camino”, que podríamos definir como “la ingobernabilidad global” (a falta de un término más apropiado). En el caso de nuestro festival folk una buena forma de representarlo sería a través de la figura de la frontera, realmente poco importa que suceda dentro de la zona ingobernable (el campamento del festival), da igual el número de robos, drogas o incluso intentos de asesinatos que pueda haber –o al menos solo importa a los pocos moralistas que quedan– siempre y cuando los espacios demarcados como imperiales puedan mantenerse en pie y el *ca\$h* siga fluyendo –curioso señalar que el ayuntamiento que alberga el evento es del Partido Popular (partido político de derechas). Queda así una pregunta en el aire: ¿es realmente la disyuntiva Imperio o barbarie la única posible? Lo comentado parece decirnos que no es así. Y si bien nuestro festival podría ser considerada una “máquina barbarizadora”, ella misma –según esta lectura– parecería entrar dentro de una racionalidad Imperial que hoy da sus primeros pasos<sup>8</sup>.

## II. “M”

No entraré en ninguna discusión acerca de si las drogas –utilizaré este término por su popularidad– son buenas o malas, simplemente diré tres cosas para guiar inicialmente el análisis<sup>9</sup> y, también, tomar ciertas precauciones: 1. El uso enteogénico y/o terapéutico de las drogas solo es criticable desde el hipermoralismo. 2. Las drogas como tecnologías de la subjetividad tienen una correspondencia con la sociedad que les da lugar (Gilles Deleuze) y toda sociedad tiene sus drogas<sup>10</sup> 3. Son asunto de dosis y límites que se cruzan: ¿qué puede un cuerpo? (Baruch Spinoza), es decir, y replicando una frase –quizá algo elitista pero que intenta no serlo– de la famosa novela *El nombre de la rosa*: “lo que es bueno para un viejo monje franciscano no tiene porque serlo para un joven benedictino” o lo que es lo mismo “las drogas son peligrosas, amigos” así que *prudencia* (Deleuze)... De hecho, el autor no es ningún viejo monje benedictino.

En mi caso me interesa la experiencia con una droga concreta, el MDMA (*3,4-metilen-dioximetanfetamina*), por ser con diferencia y entre otras cosas –como explicaremos más tarde– la que mayor presencia tuvo en el festival que nos ocupa. Hagamos un poco de historia, el MDMA se sintetizó por primera vez en los laboratorios Merck (Alemania) a principios del siglo XX (1912). Tras su creación la sustancia se sumergiría en el olvido hasta que en 1976, el Dr. Alexander Shulgin daría testimonio del primer (auto)consumo por parte de humanos. Shulgin se convertiría, rápidamente, en el principal promotor del “M” (podríamos

7 Que apuesta por el incremento y la visibilización de la guerra civil, un proceso que consideran paralelo al surgimiento de nuevos actores políticos, más exactamente partidos (bandas/comunidades en un sentido pre[po]s moderno).

8 Bajo este punto de vista y en respuesta (o compañía) a los Tiqqun, el problema ya no sería el de –simplemente– incrementar, precipitar y visibilizar la guerra civil sino en proponer una otra “ética de la guerra civil” diferente a la del Imperio que se nos avecina.

9 Lamento ser así de tajante, para mis disculpas diré que esta no es una discusión que me interesa emprender en el presente artículo.

10 Quizá esta afirmación pueda resultar aventurada en un primer momento. Para ilustrarla pondré dos ejemplos en los extremos opuestos de un “tiempo histórico y lineal”: 1. Los registros arqueológicos y el uso de drogas enteogénicas en diferentes culturas antiguas que pueden incluir –por nombrar algunas– a los misterios eleusinos o a los rituales brahmanicos. 2. El hecho de que una de cada dos mujeres occidentales a la edad de cincuenta años consumen en la actualidad antidepresivos y/o ansiolíticos. Por no hablar del uso del vino en nuestras sociedades mediterráneas. Me atrevo a sugerir que uno de los acercamientos más interesantes a esta vinculación entre drogas y sociedad ha sido el operado por Georges Bataille, en su caso a través del análisis de un fenómeno como el rito de iniciación. Un rito de iniciación que podríamos decir se traslada hoy (Maffesoli) de la sociedad a la tribu (urbana) y a las periferias emergentes.

considerarlo su “padre” oficial), reivindicando su carácter terapéutico. Una reivindicación que pronto popularizaría su experimentación en ámbitos de investigación psicológica y tratamiento psiquiátrico. Los beneficios de la sustancia podían observarse claramente en casos de estrés postraumático o (ciertos) problemas emocionales. Pero, en 1985, estas investigaciones se verían repentinamente detenidas tras su clasificación por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en la lista I de psicotrópicos, lo que llevaría a su ilegalización. Una clasificación que –por otra parte– aun no ha sido clarificada, pues se arguyó únicamente razones “preventivas” ante la falta de pruebas en contra de la sustancia. Una vez en la ilegalidad (finales de los 80s), el MDMA saltó de los laboratorios de las universidades estadounidenses a los clubes de la costa oeste<sup>11</sup> de EEUU. Tras ello, solo era cuestión de tiempo que nuestra droga llegara a los clubes de todo el mundo occidental conformando una parte central de la identidad de las orgías conocidas como *raves*. Unas fiestas que bebiendo del revival tribal posmoderno prometían experiencias de trance (y diversión) comunal a través de ritmos (electrónicos) repetitivos basados en la percusión. La historia de estas fiestas variaría entre la institucionalización en clubes y la ilegalidad en *raves* espontáneas (girando progresivamente hacia lo primero). Mientras todo ello ocurría, el uso para la investigación únicamente mostraba pequeños rebrotes. Y así hasta nuestros días.

Me gustaría definir el efecto base del “M” por dos de sus características<sup>12</sup>: 1. La creación de un espacio hiper-emocional debido a los efectos empatógenos de la sustancia. Esto es, y siendo simplista, tanto nuestras emociones como la de que nos rodean son más visibles. 2. Una subida en los niveles de serotonina (con la liberación de las reservas de este neurotransmisor) que desemboca en una disposición “alegre” hacia el mundo –y que tiene que ver con ese espacio hiperemocional de que hablábamos y con los valores de verdad que podríamos asignarle. Y aquí podemos tomar la definición de alegría directamente del filósofo Baruch Spinoza: “una pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección [...] dado que aumenta o favorece nuestra capacidad de obrar”. Ambos efectos desembocan en una sensación de comunión que, por supuesto, hace aflorar una serie de conflictos emocionales que bien estaban ocultos y bloqueados o bien se generan en la nueva disposición del espacio (de ahí su valor terapéutico). Aún es más, esa “alegría” de la que hablamos (y que podemos resumir en la subida de los niveles de serotonina) ayuda a afrontar todos esos conflictos de una manera, en principio, mucho más liviana. De todo ello que de vez en cuando se hable de “superpoderes” tras la ingesta de “M” (según testimonios). También que ocurra (una hipótesis y uno de los efectos comprobados) que muchas veces las que consideramos “nuestras identidades” –tras la apertura emocional– emerjan con el efecto de esta droga. De todo ello proviene su uso enteogénico.

Este efecto no se parece al de ninguna de otras drogas populares hoy, ya hablemos de cocaína, marihuana, alcohol, metanfetaminas (*speed*)<sup>13</sup>, hongos, LSD, etc. Quizá podríamos clasificar las sustancias que circulan actualmente en el mercado negro (apartando provisionalmente al alcohol y al cannabis debido a su uso prolongado a lo largo de la historia) en

---

11 Como anécdota comentaremos que el filósofo Michel Foucault participo de esta escena emergente en San Francisco.

12 Tomados del libro que el Dr. Shulgin, junto a su esposa, escribió acerca de las sustancias que se desarrollan en su laboratorio,

13 Por cierto, existe un error frecuente que tiende a confundir la metanfetamina (*speed*, *crystal meth*) con el MDMA y que de hecho le ha llevado a muy mala prensa, puesto que los efectos secundarios de la primera son mucho más nocivos que los de la segunda. Parece ser que el error surge del hecho de que en EEUU se denomina *ecstasy* a la metanfetamina, mientras en otros territorios se denominó así únicamente al MDMA. Una confusión agrava por la popularización simultánea de ambas sustancias. También por el hecho de que el MDMA se ha presentado en numerosas ocasiones en formato pastilla (otras presentaciones incluyen cápsulas o el cristal –polvo– directamente), al igual que la metanfetamina u otras sustancias similares (MDEA, MBDB, etc), alentando un malentendido generalizado.

dos grandes grupos según al modo de producción asociados: me refiero a drogas fordistas y posfordistas –perdónenme la simplificación (solo una hipótesis) y por favor no piensen que intento hacer una distinción entre drogas “guays” y aquellas que no lo son. Por fordistas entendemos aquellas drogas vinculadas a la producción y el modo de vida fabril. Fordista es el modelo de producción en cadena popularizado por Henry Ford y hegemónico desde principio de siglo hasta los años 70. Un modelo caracterizado por un trabajo repetitivo y de por vida. A este tipo de producción podríamos asociar el consumo de drogas como la cocaína y la metanfetamina, tanto por su compatibilización con ese determinado modo de vida como por los efectos producidos que podríamos resumir como aceleración mecánica y pensamiento paranoico: *die mensch maschine*<sup>14</sup>. Será en el periodo de ruptura y desmantelamiento de la fábrica cuando la heroína haga su gran aparición, quizá por sus características como la “gran evasión” –tomando la expresión de una amiga. El caso del estado español en este sentido es bien sangrante, en nuestra memoria han quedado grabado las imágenes de las luchas sindicales en las periferias industriales y sus sombras: la aparición de la figura del *yonki*. Me atrevo a decir que la metanfetamina también jugará un papel fuerte en esta desmantelación –e igualmente se asoció (más en el mundo anglosajón) con la evasión. Frente a ellas, las drogas que popularizaría la contracultura de los 60 y 70 serán el LSD, los hongos, la ayahuasca, el peyote y el MDMA –junto a otras drogas sintéticas– (una metanfetamina derivada que tiene un efecto bien diferente a sus familiares). Una contracultura que justamente se enfrentaba al modo de producción fabril de sus padres, a ese hombre unidimensional (Herbert Marcuse), robótico y paranoico; y que provocaría, tras los reajustes capitalistas, la irrupción del modo de producción posfordista (Toni Negri y toda la autonomía italiana). Estas drogas se caracterizarían por la apertura a nuevos modos de existencia y convivencia, esto es, prometen el desarrollo de un tipo de pensamiento esquizofrénico. Y aquí tomo la palabra esquizofrenia –al igual que la definición de paranoia– no de la psicología o la psiquiatría sino de la filosofía (Deleuze y Guattari). Pensamiento esquizofrénico quiere decir: *“una posibilidad del pensamiento cuando funciona al margen de los postulados del sentido común, y cuyo rasgo diferencial es el uso discordante o disjunto de las facultades. En este uso, los objetos escapan a la identidad que parece requerir el modelo de su reconocimiento como subordinados a la forma de lo Mismo, y también las construcciones de las diferentes facultades dejan de mezclarse en la imagen del pensamiento para ponerse bajo la identidad de una conciencia sintética”*. Mientras que el pensamiento paranoico nos indica aquel modo que siempre vuelve a lo Mismo, un Mismo con claras referencia platónicas y transcendentales.

*Para acabar con esta categorización (precaria) me gustaría indicar otro rasgo que considero importante.* Me atrevería a decir que el LSD (tripis), las setas y similares mantienen una relación de antagonismo/complementaridad con el MDMA. Intentaré explicar esta afirmación desde dos puntos de vista diferentes, uno que atiende a sus efectos y otro que corresponde al periodo histórico-político de su popularización –y a los problemas socio-políticos a los que parecen querer dar respuesta. Desde el punto de vista de los efectos, la diferencia para “psiconautas” (Escohotado) suele establecerse por la expresión “apertura de las puertas de la percepción” (jerga). Un doble movimiento, mientras que los tripis prometen abrir esas puertas y transportarnos a un otro mundo (al que ciertos gurus contraculturales atribuyen carácter metafísico), el “M” nos sumerge en este mundo sin llegar nunca a romper la sensación de realidad. Por otro lado, y en un giro contradictorio, mientras que el LSD y las setas, antes que conectarnos con una realidad metafísica nos sumerge en los mundos interiores (de ahí cierto carácter terapéutico suyo), con el MDMA la sensación es inversa, pues nos proyecta

---

14 Sirva como justificación subjetiva de esta afirmación: el autor del texto vió bajo los efectos del MDMA a personas que consumiendo las citadas drogas se comportaban como relojes (de cuco), adosadas a diferentes dispositivos técnicos que reforzaban este comportamiento mecánico.

hacia la otredad del rostro en la comunidad emocional (sic). Aquí ya se intuye ese segundo punto de vista sobre el “antagonismo” de ambas sustancias. Pensemos que los tripis se popularizan en la contracultura americana de los años 60, una contracultura que lucha contra ese hombre unidimensional, como ya comentamos, creando nuevo mundo e iniciando un movimiento “individualizador” frente a la preeminencia de la “masa fabril”. De ahí el surgimiento de una preocupación creciente por la diferencia y el diferenciarse que nos llevará a las tribus urbanas, las modas y codificaciones estéticas, los movimientos sociales, la empresa (con su énfasis en la competencia y el valor individual) e Ikea (personaliza la república de tu casa). Frente a ello el “M”, surgido en los 70s y popularizado en los años 90 se enfrenta a una situación bien diferente, un mundo en donde los lazos comunales han sido rotos (Jean Baudrillard y Tiqqun por poner los ejemplos más radicales) y el desierto se extiende entre las relaciones humanas –“lo social”, ese componente fundamental del ser humano según la antropología– generando increíbles problemas en nuestras “integridades emocionales”<sup>15</sup>. Un mundo que va perdiendo presencia (“realidad”) frente a la virtualización y el espectáculo. El MDMA será, justamente, la droga que prometa la reconstrucción de estos vínculos rotos a través de su peculiar sensación de comunión (en una sociedad hiperindividualizada y –utilicemos términos marxista un poco “rancios”– alienada). Una droga capaz de reconstruir los vínculos empáticos, una cierta apuesta política para esta época (Jeremy Rifkin). La verdad, parece que a veces es capaz de dar respuesta a la pregunta del mismo Rifkin: “Para resucitar la economía mundial y revitalizar la biosfera, lo que ahora necesitamos es, nada más y nada menos, que dar, en menos de una generación, el salto hacia una conciencia empática mundial. La cuestión es la siguiente: ¿cuál es el mecanismo que permite la maduración de la sensibilidad empática y la expansión histórica de esa conciencia?”. Como diría otro informante: “el MDMA te devuelve al mundo y te da un lugar en él”. Intento entonces insinuar que esta es una droga para los tiempos que corren (a parte de sus usos enteogénicos y/o terapéuticos), espero que no quede en exceso de apóstol del “M” tras estos párrafos de contextualización: Dios nos salve, Timothy Leary. De hecho, podríamos pintarla de manera negativa –aunque remarcando igualmente su importancia histórica– a través de la “hipótesis de la compensación”. Esta hipótesis de origen marxista y popularizada en ambientes pos-marxistas (Franco Berardi Bifo por ejemplo) nos dice que las drogas propias de una sociedad vienen determinadas por el modelo productivo, lo que vendría a significar que si el MDMA ha irrumpido hoy en día es tanto porque los circuitos emocionales (lo específico de esta droga) han entrado hoy en el campo de la producción (Eloy Fernandez Porta). Pero no solo eso si no que también nos advertiría sobre los límites emocionales del ser humano y las consecuencias de una sobreproducción inhumana de los afectos.

Y ahora, ¿Por que toda esta diatriba acerca del MDMA en relación al festival folk? Pues porque esta sustancia de inundó gran parte del festival que nos ocupa. El dato objetivo diría: el 60% de los *dealers* (camellos) de nuestro festival la ofrecía. El ranking de drogas con mayor presencia podría ser el siguiente: 0. Alcohol/cannabis 1. MDMA 2. Speed/Cocaína 3. Setas/Tripis 4. Otras sustancias. Ya desde hace un año, de cualquier forma, que el MDMA (de calidad) había llegado y triunfado en el mercado local (estas son parte de las inclemencias y las temporalidades del tráfico y producción ilegal). El dato subjetivo, por otro lado, reza: un campamento bárbaro con 20.000 personas –al menos– puestas de “M” (entre otras cosas), en un espacio (hiper)emocional común, durante varios días seguidos. Imagínese los efectos: toda una orgía (y no precisamente sexual), una sobreproducción de los afectos al menos. Por otro lado, mucha gente ya lo sabrá, uno de los factores más importantes a

15 Solo haga falta recordar que una de cada dos mujeres de cincuenta años consumen antidepresivos y/o ansiolíticos. Y que estas sustancias son el principal producto de la industria farmacológica. Podríamos añadir un dato más: nuestros afectos y emociones han entrado ya en el círculo de la valorización capitalista con los resultados que ello conlleva (Eloy Fernandez Porta y Franco Berardi Bifo nos pueden dar una visión de ello).

la hora de ingerir una droga es lo que los “especialistas” llaman *set and setting*, esto es, el espacio físico y mental en que nos encontramos. Realmente es complicado encontrar un espacio más adecuado para la ingesta de MDMA –una droga especialmente sensible en este aspecto– como el caso en que nos ocupa. Los “tradicionalistas” –aquellos que suelen recurrir al tópico de la sabiduría ancestral y chamánica– suelen achacar a las *raves* y fiestas en clubes un uso poco “ritual” o “medido” de la sustancia. No entraré de momento en la discusión, aunque volveré sobre ella más adelante de forma breve. Me gustaría únicamente sugerir –solo sugerir– algunas de las características que creo hacen de este festival folk un espacio idóneo para el consumo del MDMA: 1. El uso culturista del espacio en sí, y de las sustancias en particular, característicos de una orgía como esta donde personas de diferentes localizaciones acuden llamados por una experiencia fuera del tiempo (que guarda tintes cercanos a la iniciación<sup>16</sup>) y excepcional 2. Un ambiente de *agape*, que dijéramos favorece el “buen rollo” 3. La ambientación pre(pos)moderna que alimenta un uso ritualista y lo orienta hacia la comunión y la comunidad 4. El espacio “natural” donde se emplea –y aquí natural, posiblemente quiera significar poco acelerado o poco estresante 5. La prevalencia de ritmos basados en la percusión 6. La disponibilidad de un saber colectivo (y práctica) acerca del uso de esta y otras sustancias. 7. La permisividad y el uso masivo de dicha sustancia, hasta tal punto que uno tiene la sensación de “colocarse” al mismo llegar al espacio. Vaya por delante que si bien estas disposiciones –*set and settings*– no forman parte de todos los integrantes de nuestra orgía si que están presente en gran número de ellos –incluso aquellos más jóvenes o provenientes de lugares remotos de la geografía<sup>17</sup>. Esta conjunción de MDMA y nuestro festival folk es lo que acrecenta aún más mi sensación sobre una posible máquina “barbarizadora”. Una tónica que considero común a gran parte de nuestra cultura contemporánea, aunque dejaré una mayor argumentación al margen –saquen sus propias conclusiones.

Lancemos, ahora sí, una hipótesis final, imaginemos que realmente –casi por casualidad– se ha dado con el descubrimiento de una sustancia que sin efectos neurotóxicos<sup>18</sup> ni adicciones físicas es capaz de beatificar (Spinoza) nuestros cuerpos humanos bajo demanda. Imaginemos que esta sustancia es el MDMA. Los tradicionalistas podrían volver a señalar que no es seguro, que su método es más fiable (pensemos en los éxtasis místico) pero, de todas formas, la realidad biopolítica<sup>19</sup> no haría sino excederlos –a las madres y padres: sus hijos ya están conociendo la beatitud cada fin de semana. Muchos de nosotros hemos leído *Un Mundo Feliz* de Aldous Huxley, pues bien, ya está aquí –y sin ingeniería genética ni ningún tipo de castas aparentes. En el uso del MDMA, de hecho, podemos ver tanto algunos de los riesgos de la biopolítica<sup>20</sup> como vislumbrar algunas de sus promesas. Fijémonos, por ejemplo, cuales son los territorios en donde esta sustancia se consume en mayor cantidad<sup>21</sup>, el primer puesto –como imaginábamos– lo ocupa EEUU pero nos llama más la atención el segundo puesto, ocupado por el estado de Israel. Sí, Israel, una teocracia –disfrazada

16 Así es para muchos jóvenes que desde diferentes puntos de la geografía –y con cientos de kilómetros de distancia– acuden a dicho festival únicamente atraídos por el boca a boca.

17 Pongamos por ejemplo la conversación con un joven de 19 años que afirmaba –frente a la propaganda “proconsumo” de los 60s contraculturales– que si bien los *trips* eran una sustancia a consumir una vez en la vida, este consumo tenía que ser tomado con precaución, *prudencia*. También vale la pena recordar una pintada –repetida varias veces en vóteres, paredes y carteles– que repitiendo un lema algo convencional decía: “una vez al año no hace daño”.

18 Algo tremendamente discutido en el caso del “M”.

19 Junto a la ingeniería genética posiblemente sea la bioquímica uno de los campos de mayor expansión actual de la investigación biopolítica.

20 Podríamos definir la biopolítica como la traducción filosófica de *Un Mundo Feliz* (Aldous Huxley).

21 Nos guiaremos por la cantidad de “M” incautado. Quizá no un indicador muy fiable pues dependerá de la actuación policial –como se muestre de restrictiva, el grado de efectividad, etc.

de democracia— que conforma uno de los mayores laboratorios biopolíticos y militares del mundo. En Israel, de hecho, el consumo asociado al MDMA se ha vinculado a la cultura del consumismo y el escapismo. Como una joven israelita de 20 años indicaba: “aquí o tomas prozac o éxtasis —y te vas de rave-, yo elegí prozac”<sup>22</sup>. Podríamos recordar con este testimonio la hipótesis compensatoria mencionada antes. Y es raro que los (mayores) efectos negativos de una droga se vinculen directamente con la pérdida de sus efectos, es decir con el desarrollo de una tolerancia<sup>23</sup>. El mayor problema que parecen afrontar los jóvenes israelitas que han ingerido grandes cantidades de MDMA es justamente este: la pérdida de la magia, el hecho de no poder repetir la experiencia y volver a un mundo que “no es como debería ser”<sup>24</sup>. Esto es justamente lo que acarrea la cultura consumista ligado a la biopolítica y ejemplificado en Israel: la explotación —y aquí casi podemos hablar en términos marxistas— máxima del cuerpo, la modificación de este hasta tal punto que toda modificación y el cuerpo —junto a su mundo— mismo pierden su sentido: esto es, el colapso. Así podríamos resumir, la biopolítica bajo un régimen hipereconómico no tiene en cuenta las limitaciones del cuerpo humano, sus temporalidades, sus mundos. Si nos enfrentamos realmente a un futuro post-humano<sup>25</sup> —y todo parece indicar que hacía allá vamos (Bifo, Donna Haraway, etc)-, el capitalismo demasiado tardío no promete una buena gestión del evento, tal y como el consumo del MDMA en Israel nos advierte. Una de las encerronas de la biopolítica y su vinculación con la economía (capitalista) tal y como Foucault advertía —una doble trampa que no solo se reflejaba en ese aspecto sino en el acceso diferencial a dichas sustancias (basado en el poder adquisitivo) y la posibilidad de desarrollar nuevas formas de racismo<sup>26</sup> basadas en genoma y bioquímica. A falta de una mayor investigación pararé mi argumentación aquí, en esta sugerencia... y en un lema: *reapropiarse de la biopolítica* más allá de hipermoralismos varios (Sloterdijk) y esto significa, también, la resistencia a la biopolítica liberal/positivista/racista. Quizá el caso del MDMA pueda iluminarnos sobre esta controversia.

### III. Diferencia y repetición

Debo confesar que una parte de los ánimos para la redacción de este ensayo vienen de una discusión con un “compañero revolucionario”<sup>27</sup>. Típica discusión —por otra parte—

22 Los testimonios y datos acerca del consumo de MDMA en el estado de Israel han sido tomados del documental *Attack of the happy people*.

23 A parte de la posible neurotoxicidad (no demostrada) y de cierto “bajón” en días posteriores a la ingesta de la sustancia. Aunque por supuesto, existen riesgos emocionales (un bajón que el autor considera tanto psicológico como químico), aún más tras un consumo prolongado.

24 Vamos con el típico consejo de “consumidor responsable”: para las experiencias con MDMA suele recomendar al menos un plazo de catorce días (para aprovechar totalmente las reservas de serotonina) entre ingestas aunque se recomienda el paso de un mes. Debemos calcular, de cualquier manera, que la tolerancia posiblemente crezca tras cada toma por lo cual posiblemente sea óptimo para el consumidor habitual —y de por vida— dejar un tiempo aún mayor —y utilizarlo siempre en un set and setting que nos ayude a aprovechar tales ocasiones. El autor, anyway, opta actualmente por un uso extremadamente esporádico (muy, muy, pocas ingestas por vida). Lo hace principalmente siguiendo el consejo de Deleuze: “

25 En el cual las características —y distinciones— que le daban su especificidad al ser humano durante la modernidad desaparecieran.

26 Tirando de cultura pop: pensemos en la película GATTACA y como la selección genético puede generar nuevos tipos de racismo —aún más si se vincula a ese acceso diferencial basado en el dinero— entre aquellos que podríamos denominar pos(trans)humanos y los humanos ordinarios. Incluso no hace falta ir tan lejos, solo hace falta prestar atención a como la ingeniería genética ha resucitado el término de raza (Paul Rabinow y Nikolas Rose) —un término ausente del panorama académico/político tras la segunda guerra mundial. Un último pensamiento lateral: abandonar el cientifismo positivista moderna que caracteriza a la biopolítica liberal en favor de una ciencia nómada y punk (Deleuze y Guattari) que al mismo tiempo sea capaz de rescatar saberes tradicionales.

27 “Compañero revolucionario” no te lo tomes a mal, considera este texto como un “gracias” ;)

acerca del activismo, que es y que no lo es y ¿donde está la acción? –todo bajo cierto tono irónico, sea dicho. Como cabría esperar, nuestro festival folk para el “compañero revolucionario” es ajeno a cualquier movimiento social, político o lo que fuera. Bien, realmente y aún considerando esta discusión absurda (cada cual sabrá y nadie tiene el privilegio de entregar “carnets del partido”, ni se le pide), debo decir que me ha dado que pensar. Ilustraré los pensamientos suscitados por dicha conversación y por el festival folk: una posición ético-política tirando hacia lo existencialista. Mola mas el situacionismo ingles que el francés.

Me gustaría enfocar inicialmente la problemática desde un punto de vista puramente filosófico y para ello me remitiré a Platón. ¿Por qué Platón? Pues porque es en él donde se inaugura un plano de representación (un modo de visualidad) que llegaría hasta nuestros días y explotaría durante la posmodernidad –y conforma uno de sus núcleos problemáticos. Este régimen platónico contaba con tres figuras principales, tres tipos de relación entre la imagen y la verdad (epistemología de la imagen). Todo ello para lograr una distinción, conforme al método platónico, entre la imagen que es “cierta” para nuestros ojos y aquella que no lo es. La primera figura es el *modelo*, una imagen de carácter metafísico que ocupa el lugar del “original” (origen y principio) que en Platón puede ser la idea de “Bien”, en el catolicismo puede ser “Dios” o en Baudrillard (por nombrar uno de muchos “autores posmodernos”), “el paraíso para siempre perdido”. A partir de este modelo son posibles dos tipos de representaciones (“mundanas”, por llamarlas de alguna manera) que Platón distingue según su semejanza con el mundo de las ideas (argumentos que, desde la distancia, rozan la teología) y según su “voluntad interna de semejanza” (y en la base de este modo de distinción se hayan dos axiomas: 1. la autonomía de la imagen 2. La existencia de las imágenes en series que pueden retrotraerse). A estas dos figura Platón las llamará *copia*, que es una imagen que reproduce fielmente y “con buena voluntad” una Idea y *simulacro*, un tipo de imagen malvada que lucha contra el mundo de las ideas, pervirtiéndolo. Para Platón el asunto esta claro: las copias molan y los simulacros no.

Bien, como muchos de nuestros pensadores contemporáneos han explicado (Baudrillard, Nietzsche, Debord y Deleuze especialmente) esta distinción se ha acabado. Ya sea porque el laicismo ha traído la muerte de Dios y del pensamiento teológico (fin del mundo de las ideas de Platón y por tanto de cualquier modelo posible) o bien sea porque la reproducción técnica de imágenes ha destruido la frontera entre copia/simulacro y convertido en inaccesible un posible modelo. Como Baudrillard no para de decir: “el simulacro ha triunfado”. Un par de ejemplos clásicos es el efecto del arte pop y la cultura del *resampleo* contemporánea (y la “resamplerización de la cultura”). El primero por valorar la (re)producción industrial y técnica –además de “acabar con la alta cultura”-, el segundo por la introducción de los conceptos de “diferencia y repetición” (Deleuze) –y como la repetición puede suponer una variación. Ambos por cuestionar la epistemología (clásica) de la imagen. Es decir, el plano de representación inaugurado por Platón. Y por supuesto, hablamos de efectos que caracterizan, ya, de una forma general y fuerte a la posmodernidad. Bajo la perspectiva filosófica han sido dos los resultados o respuestas ante la nueva situación: 1. La vía iconoclasta o conservadora, que opta en cualquier caso –por contrarias que parezcan ambas versiones– por conservar tanto el plano de representación platónico como la reivindicación por un Modelo. 2. Aquella otra que lejos de estas visiones “negativas” acerca del “triumfo del simulacro” dibuja el acontecimiento como “un hundimiento universal, pero como acontecimiento positivo y gozoso, como defundamento” (Deleuze). Es decir, este acontecimiento nos serviría para desechar el plano de representación platónico, anular la distancia simulacro/copia y acabar con el modelo. Inaugurando así una nueva epistemología de la imagen con grandes repercusiones en ontología. Esto es algo fuerte, por ejemplo, a partir de ahora toda representación dejará de atender a su valor de verdad –su relación con el modelo– y entrara en relaciones mucho más complejas. En este sentido apuntan toda la filosofía de la diferencia, sea esta de raíces postestructuralistas o no, como es el caso de Jacques Derrida, Deleuze

o Foucault. A partir de ahora “la vida” será desgarro (Derrida) y no recogimiento (Martin Heidegger), eyección al vacío e inmanencia (Deleuze) –frente a un modelo transcendental platónico. Pero, y justamente por ello, la inmanencia tiene su “historia” y, de hecho, la filosofía de autores como Deleuze o Foucault no hace más que intentar reintroducir esta noción a través de conceptos como genealogía (Nietzsche a Foucault) o *phylum* maquínico (Deleuze y Guattari): recorrer senderos dentro de un laberinto y marcar discontinuidades y emergencias.

Pongamos como ejemplo el festival folk. Es curioso el adjetivo del festival pues la mayoría de la música que se escuchaban<sup>28</sup> no tenía nada que ver con el término “folk” –tirando hacia la electrónica y los sound systems (podríamos llamarlo “rave”, en general). Un colega, de hecho, se quejaba de que “las cosas ya no eran como antes”, cuando “gaiteros iban tocando de hoguera a hoguera del campamento auténtica música folk” (las expresiones han sido algo exageradas por el autor para enfatizar los argumentos). Por mi parte intentaré mostrar que realmente poco importa aquí cual es la verdadera música e incluso puede resultar que tanto la electrónica como el “folk” tengan lo mismo de folclórico y popular. Me explico brevemente, para ello utilizaré la herramienta genealógica. Recorrer el *phylum* maquínico de la música folk es sin duda remitirnos al despertar nacionalista del siglo XIX, al surgimiento de los estados, la revolución industrial y el romanticismo. El folk es inseparable de estas desterritorializaciones y reterritorializaciones, y muy a pesar suyo, no reivindicaba en ningún caso ninguna verdadera tierra original sino que se hallaba azuzado por los nacientes conflictos étnicos y las grandes migraciones modernas. El folk respiraba tanto aire puro como humo de chimenea. Al igual que toda comunidad es comunidad imaginada (Benedict Anderson), no había folk antes del folk (moderno). Una genealogía del folk debería partir de este punto o al menos cruzarlo de manera intensa. Y digo cruzarlo, porque como el marco de análisis ofrecido por la filosofía de la diferencia nos sugiere, el folk sigue participando de la misma materia, aún puede recorrerse el *phylum* maquínico más allá, no en la búsqueda de un origen sino más bien como una forma continua de pérdida de este –y diferencia. En cambio hacer una genealogía de la música electrónica (rave, por llamarlo de alguna manera) nos lleva probablemente a otros caminos. Tomaré el de *Sonic Warfare: Sound, Affect and the Ecology of fear* (Steve Goodman). En ella habrá tres grandes paradas. Una primera que acompañará a los esclavos negros africanos que en barcos de dolor trasladaron sus ritmos y percusiones a las colonias americanas. Otra que mezclará esa música negra con los sound system y las fiestas populares en Jamaica durante la irrupción del calypso y el ska; irrupción que acabaría desembocando en el dub, el rap y el hip-hop. Finalmente, una que traducirá los ritmos y percusiones traídos por esclavos negros al mundo de los *samplers* digitales y occidentales –cuyos efectos son justamente los que vivimos en nuestro festival folk(-rave). “Renovando una promesa ancestral, ligada a la tierra”, donde las fronteras entre analógico y digital se disuelven (Goodman). Y aún a pesar de que el folk se refiere a un “pueblo” moderno (rozando la acepción *volk*) y la electrónica rave a una periferia global, hay algo que une ambos “géneros”: su carácter popular (también festivo) y su discurso acerca de la autoría –con una postura en la que ambos se enfrentan a ella. Ahí quizá podríamos encontrar puntos de coincidencia que podrían llegar incluso a sugerirnos que son géneros históricamente y/o genealógicamente emparentados. Por ejemplo en el cruce que supone la creación de la identidad negra y la rebelión respecto a esta propia identidad. La asignatura rezaría así: “Poscolonialismo e Historia moderna de las ‘grandes migraciones’ humanas a través de la música”, campo transdisciplinar que auna sociología, música, filosofía, antropología, cien-

<sup>28</sup> El festival se divide en dos grandes espacios. Uno, el institucional, lugar oficial de los conciertos donde estos tienen que ver más o menos con el adjetivo “folk”. Otro, extra-institucional y donde se centran nuestros análisis, el campamento permanente de alrededor de 20.000 personas. Ocurre, por otro lado y como añadido, que mucha de la gente acampada ni si quiera acude a alguno de los cinco días de conciertos en el espacio institucional.

cias políticas, etc. La música popular se repite (o se repiten algunas de sus características), y bajo cierto punto de vista es la misma, pero al mismo tiempo difiere. Podríamos decir, utilizando terminología platónica: no hay modelo, solo simulacro de simulacro de simulacro. Mentira sobre mentira sobre mentira (Nietzsche) o verdad sobre verdad sobre verdad. Puede que la música electro-rave no sea auténtica, pero la folk tampoco lo es (eso no es lo importante) y, aún así, ambas están asociadas, en definitiva, a un material popular común y pretenden, incluso, cumplir una función similar (*phylum* maquínico). Lo dicho queda resumido en las preguntas: ¿Acaso no se corrían las mismas fiestas nuestros padres y abuelos (en este u otros espacios)? ¿las mismas rupturas de mundos? ¿no cumplían la misma función pagana y (pop)ular de este festival? ¿no cumple, en ese sentido, la misma función los dos géneros de música analizados? ¿da igual que suenen instrumentos artesanales o sintetizadores? Incluso, siendo extremistas (y algo aventurados) ¿En cuanto (y en como, y en qué efectos) se parece esta orgía a aquella, pongamos el ejemplo, de los misterios eleusinos (y aquí podemos volver a la discusión acerca del “M”)?

Complicuemos un poco más las cosas y tiremos más de filosofía. Está claro que este marco de análisis, “el defundamento del plano de representación platónico”, inaugura también una nueva temporalidad, sin principio ni fin, sin escatología cristiana o moderna –y aquí podemos recuperar el mencionado “espíritu de la posmodernidad”: fin de los proyectos utópicos, de los metarrelatos, etc. ¿Como si no nos parecerían tan cercanos esos misterios eleusinos? Parece que cuanto menos, y como cierta hipótesis provisional y práctica, podríamos decir que la orgía –representada en este caso en un festival folk– introduce este tipo de temporalidad aiónica, una tendencia, por otro lado y como intenté argumentar, general (Deleuze, Derrida, Nietzsche): resurgir de los bárbaros y máquina barbarizadora. Pliegue, entonces, de lo eterno y los histórico (Nietzsche). Así podríamos hablar de un otro conflicto existente en la actualidad paralelo a ese de bárbaros e Imperio, que enfrenta a dos temporalidades diferentes, una moderna y estatal (que se remonta a los tiempo de los calendarios babilónicos, cuanto menos, y tiene su forma actual en la agenda personal) y otra bárbara, aiónica (que pasa por Gengis Khan y acaba en las periferias contemporáneas). “Dos tiempos radicalmente distintos en un conflicto eterno”.

Llegados a este punto la discusión se queda grande y el humano pequeño. Además y por ser sincero, el autor está ya cansado –y el texto esperará a una revisión. Con todo ello, y de cualquier manera, creo haber dado una respuesta a nuestro compañero revolucionario, aunque sea narrando conflictos en marcha que exceden con creces la política moderna y que, de hecho, el festival folk que criticaba no hace más que evidenciar –aún más teniendo en cuenta que el concepto de revolución tiene un origen puramente moderno y propio de su temporalidad y *ethos*. De hecho los bárbaros ya han demostrado que no hablan el lenguaje de la política moderna (aunque puedan ser capturados por ella). Si se quiere pensar sobre el valor político de este festival, como poco, habría que partir de ese punto. Me atrevería a decir que el juego es más grande y más complejo. Y me atrevería, también, a decir que lo que se juega *aquí* no es solo existencial sino histórico: la orgía no hace sino producir esta indistinción. Cuanto menos, la tragedia puede volver a ser pensada.

## ANEXO I: 4GW, conociendo el discurso de guerra imperial

Empecemos por una introducción clásica. La guerra de cuarta generación (*Fourth Generation Warfare – 4GW*) es una doctrina de guerra que vive una popularidad creciente en estados como China, EEUU, Israel o Venezuela y que en movimientos sociales/antagonistas ha venido a generalizarse bajo el concepto de “guerra global permanente”. Igualmente guarda similitudes con los términos de guerra asimétrica, guerra cibernética, conflicto de baja intensidad, guerra contra el terrorismo, etc. La discusión acerca de la guerra de cuarta generación se inicia en 1989 con la publicación de *El rostro cambiante de la guerra: hacia*

la cuarta generación por William Lind<sup>29</sup> (ejército EEUU). Así, y originalmente, la guerra de cuarta generación se basa en una hipótesis de conflicto post-guerra fría, es decir, en el “fin de la historia” (Fukuyama) y la época del Imperio global (Negri, Tiqun, etc): un mundo globalizado. Por anteriores generaciones de la guerra se entienden<sup>30</sup>:

*Guerra de primera generación*<sup>31</sup>. Arranca con la aparición de las armas de fuego y el monopolio de los estados sobre el uso de la violencia (estados-nación), alcanzando su máxima expresión en las guerras napoleónicas. Las formaciones lineales y el “orden” en el campo de batalla constituyen sus principales rasgos y el enfrentamiento entre masas de hombres, su esencia.

*Guerra de segunda generación*<sup>32</sup>. Comienza con el advenimiento de la Revolución Industrial proporcionando la capacidad de desplazamiento de grandes masas de personas y el desarrollo de maquinaria bélica. El enfrentamiento de potencia contra potencia y el empleo de grandes recursos, constituye el rasgo esencial de esta generación. La Primera Guerra Mundial es su ejemplo paradigmático y el ejército *clockwork* (como mecanismo de relojería, al igual que en una fábrica con su hombre-mecánico) su forma característica. Al autor le gusta definirla como “carne para la picadora”.

*Guerra de tercera generación*<sup>33</sup>. Se caracteriza por la búsqueda de neutralización de la potencia del enemigo mediante la detección de flancos débiles con la finalidad de anular su capacidad operativa, sin necesidad de destruirlo físicamente. La Guerra de Tercera Generación fue desarrollada por el Ejército Alemán en la segunda guerra mundial y es comúnmente conocida como “guerra relámpago” (*Blitzkrieg*). No se basa en la potencia de fuego, sino en la velocidad, la maniobrabilidad y la sorpresa fomentando, por ejemplo, la autonomía frente un mando centralizado.

Hasta aquí la explicación clásica. A la hora de definir la guerra de cuarta generación nos encontraremos con más problemas debido a la cantidad de autores que participan hoy en día en el debate. El autor de este texto intentará dar su propia definición basada en la de los actores que ya participan de esta guerra. Así, las principales características que definirían la guerra de cuarta generación<sup>34</sup> serían:

1. Asimetría. Por asimetría entendemos un conflicto en que sus actores cuentan con diferentes objetivos –que pueden ya no pasar por la ocupación o anexionamiento de un territorio que caracterizaba a las otras guerras, incluso situarse fuera de reivindicaciones propias de la modernidad– y recursos. En el caso que enfrenta ejércitos estatales con tropas irregulares (que es el paradigmático de la guerra de cuarta generación) esta asimetría resulta especialmente ilustrativa. Ejemplo, el ejército estatal necesitará por su lado los tremendos recursos económicos de los que dispone para movilizar sus tropas –al igual que puede contar con el apoyo que le ofrece la legalidad– mientras que las tropas irregulares contarán con el apoyo de las poblaciones locales o el conocimiento del espacio como uno de sus principales recursos.

2. Biopolítica. Por biopolítica entendemos un gobierno sobre las poblaciones que se preocupa más por “hacer vivir y dejar morir” que por la vieja expresión soberana de “hacer

29 El mismo que se encargó de formar en guerra de tercera generación (*Blitzkrieg*) al anticuado ejército estadounidense.

30 No consideremos, de cualquier manera, esta periodización como exacta y/o excluyente. Pueden darse diferentes generaciones/formas de hacer la guerra en un mismo conflicto.

31 Ejemplos. Guerra de sucesión española, Guerra de los siete años, Guerra de la independencia de los EEUU, guerras napoleónicas, etc.

32 Ejemplos. Guerra de los Boer, Primera Guerra Mundial, Guerra greco-turca, Guerra polaco-soviética, etc.

33 Ejemplos. Segunda guerra mundial, Guerra de los seis días, Guerra del Yon Kippur, Guerra del golfo, Invasión (inicial) de Irak, etc.

34 Ejemplos. Guerra civil china, guerra de Vietnam, Guerra civil de Angola, Guerra civil de Somalia, Alzamiento zapatista en México, Guerra contra el terrorismo, etc.

morir y dejar vivir” (Foucault). Un giro –por explicarlo brevemente– que tiene su base en que la vida es puesta ahora a producir, es decir, entra dentro de los circuitos de valorización capitalista. Lo que se pone en conflicto, por lo tanto, son los “modos de vida” (del griego *bios*). La biopolítica vendría a lo largo del siglo XIX y XX a ocupar una posición central en el ejercicio del poder a través de diversos mecanismos (de nuevo, Foucault) que inicialmente podrían incluir instituciones disciplinarias (escuela, familia, ejército, psiquiátrico, cárcel, etc) pero progresivamente se desplazan hacia dispositivos llamados de control (gestión del riesgo y seguridad). Así esta biopolítica vendría a ser una pieza fundamental de la guerra de cuarta generación, donde ahora ya no cuenta tanto el enfrentamiento armado (armas de fuego o destinadas a “dar muerte” se entiende) como otro tipo de armas destinadas a modular –y producir en lo posible– los modos de vida (desde los medios de comunicación –gestión de la información– hasta la policía), pensemos por ejemplo en el *american way of life*. De ahí –por ilustrativo– la importancia creciente de miembros procedentes de las ciencias humanas, traductores y policías militares en los ejércitos regulares contemporáneos.

3. Nuevas tecnologías. Por nuevas tecnologías entendemos los medios digitales y la “forma red”. Más importante –aún– que las novedades introducidas por los sistemas digitales en la gestión de la información son estas nuevas formas de organización en “red”. Frente a las estructuras jerárquicas, los grandes bloques y los “modos de propagación” lineales que caracterizan los ejércitos clásicos –y a sus posibles oponentes– la guerra de cuarta generación tiende a privilegiar la autonomía, las alianzas y la comunicación en red –viral (Negri y Hardt).

4. Guerra civil/total. Todo ello nos lleva a dos conclusiones, por un lado la importancia creciente de la población civil en el conflicto que ya no es capaz de huir de este y que por lo tanto sufre igualmente sus efectos –viéndose obligado a participar de ella hasta tal punto que la distinción civil/militar tiende a desaparecer. Por otro lado, la extensión del espacio de guerra a todo el territorio en conflicto y no simplemente a una línea del frente. Si quisiéramos poner un símil con los juegos de guerra, la 4GW privilegia el go sobre el ajedrez.

Démosle un par de vueltas más al asunto. La guerra de cuarta generación, entendida estatal y gubernamentalmente, dirige inevitablemente a la catástrofe. Me explico, muchas veces la *intelligentsia* militar estadounidense la denomina como conflicto de larga duración. Bajo su punto de vista es de larga duración debido a las tareas de búsqueda que se tienen que dar dentro de un territorio hostil, la dificultad de establecer un gobierno estable en la región y a las maniobras de desgaste que la insurgencia o las guerrillas producen. Mi punto de vista va por otro lado y dice tal que así, “desde la ocupación de Europa del Este por parte de de la URSS en el avance contra el tercer reich (2ªGM) ningún estado-nación ha sido capaz de ocupar el territorio de otro estado nación” y ello se debe, fundamentalmente, a la caída de las mitologías modernas (y universalistas) y a la paulatina descomposición de los estados-nación (Negri y Hardt). Básicamente la guerra de cuarta generación nos dice que es prácticamente imposible volver gobernable un territorio tras su ocupación por parte de una potencia extranjera. Esta línea de argumentación nos llevaría directamente a una “ingobernabilidad global progresiva” –según fueran surgiendo enemigos o intereses– que no favorecería, de hecho, a los propios estados-nación. Se apoyaría así la hipótesis de ciertos analistas del ejército estadounidense que ven en la guerra de cuarta generación la vuelta a una guerra y política pre-moderna. Al igual que podemos prefigurar la imagen de una “guerra global permanente” –aunque este concepto (proveniente de los movimientos sociales) vaya más allá, admitiendo que la guerra de cuarta generación es ya una guerra global que se juega con diferentes intensidades a lo largo del mundo. Podríamos decir: los estados-nación pierden la batalla sí o sí.

No ocurre lo mismo con los aliados de los estados-nación. Especialmente con los intereses económicos (empresas) transnacionales. En *Imperio*, Negri y Hardt defienden que estos estados-nación han perdido su papel como formación política primaria para dejar lugar a

un mecanismo global de poder difuso y descentralizado compuesto por diferentes actores constituidos en red, a ello es a lo que llaman, precisamente, Imperio. Estos actores incluyen a los propios estados-nación, a organismos como las ONGs y los medios de comunicación de masas y a las mencionadas empresas transnacionales. Irak quizá nos resulte el caso más visible de esta composición, donde un ejército regular (y fuertemente privatizado, hasta tal punto que parte de el equipamiento de los propios soldados tienen que comprarlo ellos mismos a las multinacionales; por no hablar de los intereses que mueven estos ejércitos) colabora con todo tipo de mercenarios (subcontratas de subcontratas de subcontratas) y lleva, allí donde vaya, la ética y cultura americana/neoliberal (biopolítica). Y en Irak precisamente se confirma la hipótesis de que los estados-nación pierden y las empresas transnacionales ganan, pues mientras que el primer actor no consigue cumplir sus objetivos (ya sea la presunta “lucha contra el terrorismo” o la instauración de un gobierno democrático) y actúa únicamente como espectro, el segundo consigue mantener el dinero fluyendo –y explotar “nuevos nichos de mercado”. Un escenario distópico el que nos presenta la guerra de cuarta generación bajo este punto de vista –que el autor se permite suponer una tendencia importante dentro del Imperio. Un mundo sumido en la guerra y la ingobernabilidad, en el que una multiplicidad de actores se enfrentan –o “se arrodillan buscando redención” (biopolítica) y devienen ciudadanos del Imperio (Tiqun)– a los intereses de corporaciones y gobiernos títeres. Podríamos resumirlo en la expresión “que el resto del mundo se hunda mientras nosotros nos forramos, da igual”. Un futuro, por llamarlo de alguna manera, ciberpunk.

Y la guerra apenas ha comenzado...

## Bibliografía

- AGAMBEN, Giorgio  
 2006 *Homo Sacer*. Valencia: Pre-Textos.  
 2008 *El reino y la gloria*. Valencia: Pre-Textos.
- BAUDRILLARD, Jean  
 2005 *Cultura y simulacro*. Kairos: Barcelona.
- BEY, Hakim  
 1996 *Zona Temporalmente Autónoma*. Madrid: Talasa.
- BIFO, Franco Berardi  
 2007 *Generación Post-Alfa: patología e imaginarios en el semiocapitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- DELEUZE, Gilles  
 2005 *Lógica del sentido*. Paidós: Barcelona.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix  
 2006 *Mil mesetas*. Pre-textos: Valencia.
- FERNANDEZ PORTA, Eloy  
 2010 *€R0\$, La superproducción de los afectos*. Barcelona: Anagrama.
- FOUCAULT, Michel  
 2007 *Nacimiento de la biopolítica*. México: Fondo de cultura económica.  
 2008 *Seguridad Territorio Población*. Madrid: Akal.
- GOODMAN, Steve  
 2010 *Sonic Warfare: sound, affect and the ecology of fear*. Massachusetts: MIT.
- LYOTARD, Jean-Francois  
 2006 *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- NEGRI, Antonio; HARDT, Michael  
 2003 *Imperio*. Barcelona: Paidós.
- NIETZSCHE, Friedrich  
 1964 *El origen de la tragedia*. Madrid: Espasa.

- 1981 *Así Habló Zarathustra*. Madrid: Alianza.
- 2008 *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- RABINOW, Paul y Rose, Nikolas.
- 2010 “Thoughts on the concept of biopower today” en <http://caosmosis.acracia.net/?p=1340>
- RIFKIN, Jeremy
- 2010 *La civilización empática*. Barcelona: Paidós.
- SHULGIN, Alexander y Ann
- 1991 *Pihkal: A chemical love story*. Berkeley: Transform press.
- SLOTERDIJK, Peter
- 2004 *Esferas II*. Madrid: Siruela.
- 2006 *Normas para el parque humano*. Madrid: Siruela.
- TIQQUN
- 2008 *Introducción a la guerra civil*. Barcelona: Melusina.
- 2009 *Llamamiento y otros fogonazos*. Madrid: Acuarela.

