



**Tipo de documento: Tesis de Grado de Ciencias de la Comunicación**

**Título del documento: Drogas, literatura y subjetividad: breve genealogía de las conciencias alteradas**

**Autores (en el caso de tesis y directores):**

**Dino Brian Schwaab**

**Javier Miguel Yanantuoni**

**Alejandro Kaufman, dir.**

**Datos de edición (fecha, editorial, lugar,**

**fecha de defensa para el caso de tesis): 2018**

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.  
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.  
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: [https://creativecommons.org/choose/?lang=es\\_AR](https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR)



***Drogas, literatura y subjetividad***  
***Breve genealogía de las conciencias***  
***alteradas***

**Tutor de tesis:** Alejandro Kaufman

**Autores:** Dino Brian Schwaab

Javier Miguel Yanantuoni

**Tesis de licenciatura**  
**Ciencias de la Comunicación**  
**Facultad de Ciencias Sociales**  
**Universidad de Buenos Aires**

**2015**



Schwaab, Dino Brian

Drogas, literatura y subjetividad. Breve genealogía de las conciencias alteradas / Dino Brian Schwaab ; Javier Miguel Yanantuoni. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Carrera Ciencias de la Comunicación, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-950-29-1705-4

1. Estudios Sociales. 2. Consumo de Drogas. I. Yanantuoni, Javier Miguel II. Título  
CDD 362.29092

# Índice

<b>Cultura y percepción</b> .....	4
Introducción.....	5
Planteo teórico .....	11
Interior, exterior.....	26
<b>Literatura sobre estados alterados de la conciencia</b> .....	30
Los caballeros de la droga.....	31
Soma: el costo de la estabilidad.....	52
El viaje .....	62
El aullido celular.....	86
Cicatrices conurbanas .....	101
<b>A modo de conclusión</b> .....	115
<b>Bibliografía</b> .....	121

# **Cultura y percepción**

## **Introducción**

### **Prueba, error y trampa**

*“Llegaras primero a las sirenas,  
que encantan a cuantos hombres van a su encuentro.”  
(La odisea, Canto XII)*

*“Progreso. ¿Es bueno alumbrar a la americana (con sueño y fórceps);  
y este progreso que consiste en sufrir menos, ¿no es, como la máquina,  
el síntoma de un universo donde el hombre agotado  
sustituye su fuerza por otras nuevas, evita  
las sacudidas de un debilitado sistema nervioso?”  
(Jean Cocteau)*

A lo largo de los años noventa se formó una sensibilidad en conexión con los videoclips exhibidos por las pantallas de televisión, en las salas fantásticas de los Sacoa, ante las vidrieras de los shoppings, en promociones de viajes, en el turismo; toda una manera de comprender y percibir trabajada por las sutilezas de la publicidad, de las estrategias de venta y de marketing, por las nuevas formas de la cultura, las nuevas participaciones, nuevas situaciones sociales. En este universo de prácticas la percepción se iba modificando cada día un poco, a veces hacia delante, a veces hacia más adelante y más rápido. Jóvenes y adolescentes participamos de la cultura aprendiendo sin parar e involuntariamente con la guía silenciosa y profunda de las diferencias en la percepción, reconociendo contextos y aprendiendo a orientarnos en otros nuevos. El mundo unas tardes era la cuadra y la plaza del barrio, otras, una serie de dibujos en una pantalla, otras, Mar del Plata. De esta oscilación de los límites del mundo y de las luchas por comprenderlo que situamos, por cuestiones generacionales, en los años noventa, sacamos un dato: o bien, en adelante, la conciencia estaría alterada irreversiblemente, o bien la conciencia varía en función de las transformaciones en la percepción. Se trata de una impresión, de un dato, obtenido en esas vivencias: la conciencia se estiró de pronto, se adaptó, o aún sigue en eso. Ya no se puede hablar de la conciencia como un supuesto o un fondo sólido y estable de registro, ni como un relato orientador de la conducta. En

todas las situaciones que mencionamos, la conciencia quedaba afectada de algún modo al punto que hoy, al buscar un plano común de entendimiento, no nos convence aceptar la conciencia como un atributo estándar de reconocimiento universal. La realidad cambia cuando cambia la percepción, y desde que nuestra subjetividad se constituye en prácticas de consumo, la percepción debe adaptarse a las modas, a las nuevas tecnologías, a las innovaciones institucionales, a nuevos entornos de consumo. Por lo tanto cambia a su vez; pareciera que el sentido que tenemos de la realidad es menos definitivo que nunca. El estado alterado de conciencia es el estado predominante en la actualidad y este supuesto, insumo de las estrategias publicitarias y de la opinión pública<sup>1</sup>, puede referirse a los años ochenta y noventa, con la promoción y la legitimidad de las prácticas neoliberales según las cuales todo fragmento social puede ser destino de una operación mercantil.

Esta idea no es nueva para la antropología simbólica, para la psicología popular, para los movimientos indigenistas, para los estudios pos-coloniales<sup>2</sup>. Ahora bien, considerarla en relación a las transformaciones de la percepción que implican las prácticas de consumo nos lleva tomar nota de las condiciones de vida en las que se prolongan estas prácticas, el tipo de subjetividades que prefieren, las nuevas exigencias de supervivencia, el intercambio de signos, los negocios en los que se montan, la economía política que ponen en juego, la distribución de las relaciones de poder, los mundos que habilitan o prohíben<sup>3</sup>.

Las drogas entran en este planteo por formar parte del menú de prácticas y consumos de la cultura mercantil. En principio, el consumo de sustancias es una práctica como cualquier otra, una actividad que forma parte de la vida de las personas, de su constitución psíquica y física, de sus maneras de hacer las cosas. No está, a priori, en un campo específico (de la salud mental, de la criminalidad, del ocio). El conjunto dominante “la droga”, como las sustancias y situaciones que la rodean forman parte del imaginario contemporáneo asociadas a la capacidad de modificar la percepción. Si bien

---

<sup>1</sup> En rigor, el discurso publicitario no opera con un principio de la conciencia como pauta organizadora. Según Ignacio Lewkowicz, historiador de la subjetividad, la publicidad se refiere a una subjetividad que se constituye, es decir construye sentido, por conexiones. Estas conexiones no se ciñen a un referente necesariamente situado. En primer lugar, sólo basta con hacer conexiones.

<sup>2</sup> Es decir, para las corrientes teóricas que trabajan el eje particularismo/universalismo y reconstruyen la red de prácticas en la que adquiere sentido cada cultura.

<sup>3</sup> La constitución subjetiva en instituciones que han perdido eficacia en su capacidad instituyente y reproductiva, que destruyen formas del tejido social, memorias colectivas y que tienden a la estandarización de las experiencias debilita la posición consciente entendida como autonomía y como posición voluntaria en la producción de espacios de socialización.

no todo es droga, no es sólo un grupo de sustancias lo que interviene en la alteración de la percepción. Félix Guattari reconoce en actividades rutinarias como mirar la televisión al regreso del trabajo como drogas menores que permiten establecer una relación de pertenencia y olvido, reencontrarse y dejarse ir al mismo tiempo<sup>4</sup>. No nos referimos ahora a las drogas en cuanto a su división en “duras” y “blandas”, o “naturales” y “de diseño”, etcétera, sino a ese objeto enunciado y construido por el sentido común al que se le atribuye capacidad para modificar la conciencia y la percepción, como también las disposiciones físicas, y que puede convertirse en un hábito.

No obstante, esa capacidad de transformar la percepción se reconoce de manera privilegiada en las sustancias con capacidad psicoactiva. No se trata de una lectura contemporánea. Distintas culturas, en distintas épocas, *cuentan* acerca de la ubicación de ciertas sustancias en rituales o eventos sociales, del carácter prodigioso de ciertas plantas, semillas o preparaciones. Hay registros, diarios, inventarios, recetas, investigaciones, novelas en las que se inscribe un poder atribuido a cierta planta o infusión. Antes de ser identificadas, reconocidas, asignadas e institucionalizadas, las prácticas que usaban plantas psicoactivas, eran continuación de una cultura, no aparecían por separado. Las brujas sabían algo, los chamanes, los cantineros, el boticario, los escritores, los obreros, las prostitutas, los eunucos, los pervertidos, los monjes, los vagabundos. Las drogas indicaban un *phylum* íntimo del ser humano en el mundo, y últimamente se ha derramado en la superficie junto con el poder del que eran signo y acceso.

Desde que la literatura se ha atribuido a sí misma la capacidad de incidir en el comportamiento y en el mundo de sus lectores, ha reconocido también esa capacidad en otras prácticas sociales, en otros objetos. En la modernidad, la escritura se atribuyó para sí potestad sobre el mundo entero e incluso sobre los universos desconocidos. Las drogas también. Acaso se podría sostener como clave de lectura que la literatura ha creado las condiciones en las que las drogas adquirieron sus formas actuales mayoritarias –drogarse para vivir una vida distinta, para funcionar como una máquina, para ser otro, para sentir mejor–. Lo que no implica necesariamente que la literatura deba considerarse a la luz del fenómeno social de la drogadicción o de la industria farmacéutica.

---

<sup>4</sup> Dice Guattari: “El sujeto regresa a su casa hecho pedazos, extenuado tras una jornada agotadora, y pulsa mecánicamente el control de su televisor. Este es otro medio de reterritorialización personal por medios totalmente artificiales”. (1984)

Hay, pues, una tradición que comparten la literatura y el consumo de sustancias. Acaso sea una especie de maridaje similar al que la literatura tiene con el pasado, y más precisamente con los años de la niñez y la adolescencia. El niño absorbe el mundo, se trepa a él. En rigor, es un adulto en relación a la asimilación de las sensaciones. Los textos literarios suelen recurrir a esa fuente de impresiones y sensaciones, a las distintas luchas que constituyen los procesos de aprendizaje en los que el cachorro humano adquiere sus estructuras psíquicas y somáticas. La literatura de iniciación se enfoca sobre acontecimientos de ese segmento de biografía, el ingreso del niño en las esferas que caracterizan el mundo de los adultos, sus formas de hacer y pensar, sus ritos sociales, sus prácticas, sus consumos. El narrador aquí no es necesariamente un “yo”; ese niño, ¿qué importa si era completamente “yo”? Aquella casa, la calle a la que daba, el barrio alrededor, la distancia con el centro y con la ruta, la siesta desierta y calurosa, los bloques de sensaciones y signos que se atravesaron son más que una biografía personal. Esas escenas duran en la experiencia del narrador<sup>5</sup>, se prolongan y se transforman a la luz del presente. El narrador puede ver las condiciones en que se formó su sensibilidad y su percepción, puede reconocerse como efecto de esas determinaciones. Según Benjamin, la duración de estas impresiones en el presente permite al individuo “escapar de la tiranía del tiempo”, o de sentir cómo se escapa.

La droga trae, entre otras, una promesa: ser capaz de percibir como en la infancia, o como cuando se está enamorado, o como cuando se lee. Las drogas, como las nuevas tecnologías, prometen dar forma a la percepción, agudizando los sentidos.

Si en el eje literatura/infancia aparecía como tiempo privilegiado el pasado y una noción de tiempo como duración, en el eje literatura/drogas el tiempo privilegiado en cuanto a la modificación y reconocimiento parece ser, en cambio, el presente, la percepción del presente (el alcohol, dice Deleuze, ofrece un extraordinario endurecimiento del presente). Según Escohotado, el consumo de drogas se puede pensar como una serie de promesas en relación con la posibilidad de transformar la percepción de las determinaciones del medio, de las condiciones en que se hace, o no, experiencia. ¿Qué tipo de experiencia vital promueven las sociedades occidentales? Toda una tradición literaria expresa los efectos del uso de sustancias en la exploración y apertura

---

<sup>5</sup> En este punto nos referimos al concepto bergsoniano “dureé”, o duración. Deleuze y Guattari recurren a otro término de Bergson, “haecceidad”, para referirse al bloque de sensaciones, al entorno que acompaña una asociación. En ambos casos se trata de señalar la incidencia del contexto en la formación de las sensaciones e impresiones que componen una memoria.

de la sensibilidad que modela la vida en las ciudades, la participación en el trabajo y en la cultura, las regulaciones sociales y morales en las que se ejerce la dominación de la burguesía industrial capitalista. Estas formaciones mayoritarias, es decir, las grandes vencedoras en la forma actual del mundo, obturan la posibilidad de hacer experiencia, o bien la limitan a las necesidades de los procesos de producción, a las funciones laborales, a la aceptación o no de una moral.

Se vive una contradicción. El presente, como tiempo de experiencia, pareciera sustraerse en tanto las condiciones de experiencia modelan la memoria, la ubican en función de las necesidades del sistema. Por otro lado, se vive la premisa del presente como tiempo ideal para hacer, para hacer cualquier cosa.

Sobre la lucha por superar esas múltiples determinaciones y condicionamientos que dan forma al presente, de la contradicción que terminan suprimiéndolo como tiempo de exploración en la experiencia subjetiva de una gran parte de la población, de la reducción de la experiencia vital y en definitiva de la vida a la adecuación a las funciones preestablecidas y sobre la posibilidad de soportarlas es de lo que nos hablan, desde hace doscientos años, De Quincey, Baudelaire, Stevenson, Huxley, Artaud, Castaneda, Burroughs.

No obstante, esta literatura parece que tiene algo más para decirnos acerca de la potencia de la fascinación, de la imaginación, de los “confines de la mente” en los que se superan las determinaciones –físicas, biológicas, lógicas, culturales– del medio. Se trata de la extraña relación con el dolor y la desesperación. En cierto modo, la fórmula que nos ofrece la literatura es que a mayor seguridad, menos defensa contra los horrores. La potencia latente en el uso de sustancias puede precipitar empresas mortíferas, prácticas de consumo suicidas; no obstante, pueden habilitar procesos de aprendizaje en los que, por el contrario, es posible volverse capaz de educarse en la percepción y en la apreciación de la sabiduría en el mundo.

En la medida que las actuales condiciones de vida se han vuelto muchas veces insoportables, por lo tediosas, por lo exigentes, por lo precarias, se han ofrecido las drogas en variantes que se suman al confort de la vida doméstica. Es posible anestesiarse, bajar ansiedades, “tomarse vacaciones” (como dice Aldous Huxley), conocer con sustancias o en prácticas en las que intervienen. Hay muchos aprendizajes por hacer en cuanto a esos usos que podrían favorecer procesos de subjetivación, pero en la cultura del consumo parece no haber mucho tiempo para eso.

Los textos que vienen a continuación tienen como objetivo principal conceptualizar ciertas relaciones entre percepción y cultura, ubicar los consumos con una capacidad especial para la alteración de la percepción y la conciencia en los procesos de conformación de subjetividad, y ofrecer puntos de vista para abordar el fenómeno de comunicación que lo representa desde otras miradas que la del discurso mediático o mass mediático. Nos proponemos específicamente buscar en obras literarias puntos de vista, testimonios y experiencias que construyen escenarios en los que la conciencia es desplazada o problematizada en tanto técnica de elaboración de sentido. Por este camino acaso aportemos propuestas de lectura para comprender el tema superando las reducciones y dicotomías en las que se presenta en el discurso mediático o en el sentido común. En este marco, se nos impuso la forma-ensayo como modo de abordar el proceso epistémico y de elaboración de sentidos; el carácter dispersivo de los textos que siguen, antes que ser una elección personal es expresión del modo de cognición en el que nos reconocemos como sujetos sociales. Entendemos que el ensayo es un modo de elaborar sentido tan legítimo como cualquier otro; su característica más saliente es, no obstante, ser un modo de escritura cuya especificidad permanece siempre abierta. Hay elementos que podemos mencionar como característicos de la forma-ensayo, por ejemplo el de habilitar el estilo “personal”, pero esos elementos se definen necesariamente en la práctica concreta. Podemos definir al ensayo como aquella forma de escritura cuya definición es siempre eludida. En este sentido, el ensayo no pertenece a ninguna disciplina en especial. Es justamente este carácter transdisciplinario del ensayo el que mejor se ajusta al modo de abordar las problemáticas aquí planteadas, las cuales no pertenecen a ningún campo disciplinar específico y requieren un tratamiento transversal para intentar comprenderlas sin reducir su complejidad.

## **Planteo teórico**

### **Transformaciones en la percepción**

#### **I – Sentido común**

La noción que más a mano se tiene de las drogas es la que distribuye masivamente el sentido común. A su vez, es la que ofrece el discurso de los medios masivos de comunicación. No predomina el sentido ancestral de la práctica, ni la perspectiva biológica de los efectos en el cuerpo humano, sino el que se desprende de las operaciones periodísticas y la incidencia del discurso mediático en la formación de públicos y del sentido común a una sociedad. En este trabajo no pretendemos ofrecer un listado representativo ni una muestra de ese sentido, sino a señalar el lugar del discurso de los medios masivos de comunicación en la relación cultura y procesos de subjetivación<sup>6</sup>.

Es posible encontrar en circulación toda una familia de términos y expresiones tales como “adicción”, “bajón”, estar “enviciado”, estar “pasado”, en situaciones que no necesariamente se relacionan con el consumo efectivo de una sustancia. Esta derivación de términos familiares a la práctica del consumo de drogas, tradicionalmente limitado a una jerga y a un sector, es indicio de un movimiento en el que las drogas se vuelven un objeto universalmente reconocido. Rasgos que caracterizaban una práctica local, sectorial, pasan a incorporarse a estereotipos. El término se desprende de su referente específico en la medida que puede ser asignado a distintas situaciones y por lo tanto a distintas significaciones. Hablar de droga no es sólo “hablar de droga”. Lo primero que verificamos es esta derivación del término y otras expresiones familiares más allá de sus referentes más directos, o bien, con los que trazó un primer recorrido en una cultura. Droga puede ser una sustancia ilegal como la cocaína, la morfina; puede ser también una sustancia legal, o bien una relación interpersonal, un comportamiento. En esta proliferación y reutilización del término hay algo más que un dato sobre el aumento o disminución de la presencia efectiva de sustancias. Se puede suponer que ciertas

---

<sup>6</sup> Ignacio Lewkowicz, historiador de la subjetividad, ha abordado en varios artículos –que se pueden conseguir en Internet y que aquí citamos, aunque no estén compilados– la relación entre la formación de subjetividades y padecimientos de la salud mental, en condiciones de desfundamiento o liquidez de las instituciones tradicionales, especialmente del Estado. En sus argumentaciones señala que el lenguaje periodístico ha desplazado al lenguaje médico como instancia de enunciación efectiva en la configuración del sentido de las drogas, e incluso de las adicciones.

dinámicas y componentes que son propios de ese ámbito aparecen, a su vez, en otros. Más adelante veremos que este movimiento se comprende poniendo en relación dos modelos de uso, uno en el que predomina un uso exploratorio, y otro en el que las drogas se incorporan a dinámicas de consumo.

De manera que en primer lugar es preciso tomar a las drogas como un objeto construido predominantemente por un sentido común atravesado por el discurso mass mediático. Este punto de partida nos enfrenta un problema de al menos dos entradas:

a) en tanto es el discurso masivo el que predomina en la modulación del sentido, las operaciones que caracterizan el funcionamiento de los medios inciden, a su vez, en ese sentido;

b) en tanto se verifica el desprendimiento de una tradición o un referente concreto, sus significaciones se transforman en función de las apropiaciones específicas.

De un lado, en las operaciones que caracterizan a los medios masivos de comunicación trabajan la presencia y la circulación del discurso relativo a las drogas. El efecto más evidente, en este punto, es la reducción de la complejidad y de la polisemia del significado en favor de la dicotomización y la homogenización. Se aplanan las imágenes, se reduce a sus versiones institucionalizadas, estigmatizadoras y sensacionalistas, se reponen políticas de habilitación y prohibición del deseo. En cualquier caso, siguiendo en este punto a Maurizio Lazzarato (2006), se favorece una modulación del acontecimiento en la que se resiente la condición dialógica del sentido y se refuerzan las formaciones mayoritarias.

Por otro lado, es en este mismo proceso de derivación y desprendimiento de un referente concreto en el que se presentan las oportunidades de democratización del significado y del uso de las drogas.

Siguiendo a Antonio Escohotado, un enfoque apropiado para considerar la dimensión social de las sustancias es tomarlas de acuerdo a la promesa que hacen, a la expectativa que presentan. Esa promesa puede ser de paz, de viaje, de energía y vitalidad, o de desinhibición. Escohotado se ahorra los intentos de definir y categorizar las drogas según su conformación química, sus efectos biológicos sobre el organismo humano, o su condición legal, y se concentra en la generación de expectativas y de imaginación. En tanto promesa, la droga es un objeto cultural y situacionalmente determinado. En esta definición tiene una importancia primordial el imaginario occidental. Las drogas se incorporan, en el marco del imaginario occidental, a la serie de promesas en las que se dispone de la voluntad y de tecnologías para incidir en las determinaciones de las

condiciones de existencia. En la medida que este imaginario occidental se configura alrededor del protagonismo del individuo, su relación de dominación sobre el mundo, su relación consciente y soberana sobre la naturaleza, es decir, su presunta capacidad de regir una vida, las drogas se asocian a la posibilidad de mejorar esa relación ante la vida. Por lo tanto, es la relación entre el imaginario occidental y las operaciones de los medios de comunicación lo que sostiene una modulación de los procesos de apropiación de las drogas. Intentaremos en este trabajo discutir esa red de asociaciones.

## **II – Percepción: autonomía y captura**

El uso de sustancias se incorpora al imaginario moderno, en un primer momento, junto a las aspiraciones de libertad y autodeterminación del individuo. En este punto presentaremos uno de los problemas a la luz del cual es preciso pensar el tema de las drogas: se trata de las dificultades para proyectar un tipo de relaciones con el mundo y con los otros, de manera que, al contrario de aumentar nuestro sufrimiento e impotencia, amplíe nuestra capacidad de comprender y actuar. Esto puede ser planteado en los términos Baruch Spinoza con la pregunta: ¿por qué los hombres desean su propia esclavitud?<sup>7</sup>

Es posible identificar una serie de obras literarias en las que cierto tipo de sustancias con capacidad para inducir estados no ordinarios de conciencia tienen un lugar privilegiado. Uno de los acentos de esa tradición es el tema de la libertad, entendida como condición para experimentar y conocer otros mundos, otros placeres. Otra constante es, justamente, la alteración de la percepción en el descubrimiento de nuevas relaciones entre los individuos y el mundo, nuevas imágenes y posibilidades de sentido, en la generación de sensaciones reveladoras. Según Deleuze y Guattari, “Si la experimentación de droga ha marcado a todo el mundo, incluso a los que no se drogan, es porque ha modificado las coordenadas perceptivas del espacio-tiempo, haciéndonos entrar en un universo de micropercepciones en el que los devenires moleculares toman el relevo de los devenires animales.” (2002: p. 254) En la alteración de la percepción habría una causa efectiva para activar procesos de singularización<sup>8</sup>, es decir, para

---

<sup>7</sup> Este problema fue desarrollado, en términos que interesan a nuestro desarrollo, en el siguiente artículo de la revista Dialéctica: <http://www.revistadialektica.com.ar/index.php/secciones/editorial/17-editorial-n-24-capital-ese-brillante-objeto-del-deseo-o-por-que-se-esta-tan-a-gusto-con-la-explotacion-propia-y-ajena.html>

<sup>8</sup> Empleamos aquí esta expresión, hartamente utilizada en *Micropolíticas*, en el que Félix Guattari y Suely Rolnik plantean la contraposición entre procesos de individuación y procesos de singularización.

explorar y vivenciar otras relaciones que aquellas en las que nos reconocemos y nos identificamos.

En alguna parte de las promesas en las que se presentan, las drogas ofrecen modificar la percepción, aliviar padecimientos, vigorizar sentimientos y mejorar la experiencia del mundo. En este sentido, la capacidad “química” es indisociable de la propuesta, de su asociación con otras ideas, estereotipos, imágenes, operaciones en el imaginario en el que se reconoce un individuo. La organización de la percepción no es neutral y su crítica implica volverse capaz de percibir, de entrar en contacto, de anhelar, aspirar, de prolongarse más allá de las formas mayoritarias y las operaciones dicotómicas en las que se estructura la experiencia. Este será un nudo clave que intentaremos abordar desde distintos enfoques a lo largo del trabajo puesto que en los procesos de subjetivación siempre está en juego una promesa de singularización en la que se convoca la capacidad creativa de los individuos, se aprovechan todos los estereotipos de autonomía que provee un imaginario colectivo, al mismo tiempo que funcionan mecanismos de captación y orientación de esos procesos. Debido a esta dinámica, fácilmente se suele confundir la convocatoria masiva a ser protagonista de una práctica o una decisión, con los procesos de devenir. No son lo mismo. Según los autores, devenir implica un trabajo de de-construcción y crítica de las formas mayoritarias que dominan las relaciones de poder en los procesos de subjetivación.

Siguiendo a Deleuze y Guattari, el plano en el que es preciso captar la relación entre drogas y subjetividad es el del “nivel en el que el deseo inviste directamente la percepción, y en el que la percepción deviene molecular, al mismo tiempo que lo imperceptible deviene percibido. La droga aparece entonces como el agente de ese devenir.”(2002: p. 285) En este nivel la percepción constituye un campo de acción para fuerzas de configuración molares y moleculares según las cuales se establece una distribución de lo perceptible y lo imperceptible. En términos de estos autores, “molar” y “molecular” no es un modo de sustituir a “organizado, planificado” y “autónomo, espontáneo”, sino de nombrar niveles en los que es posible captar procesos de producción de subjetividad<sup>9</sup>. La droga se presentaría como un agente eficaz para

---

“Cuando digo ‘proceso de subjetivación’, de ‘singularización’, no tiene nada que ver con el individuo. Desde mi punto de vista, no existe unidad evidente de la persona: el individuo, el yo o la política del yo, la política de la individuación de subjetividad, son correlativos a sistemas de identificación que son modelizantes.” (2005: p. 55)

<sup>9</sup> En este plano Guattari y Rolnik identifican y abordan la acción de micropolíticas que inciden y modulan las subjetividades. “La cuestión micropolítica es la de cómo reproducimos (o no) los modos de

conducir el proceso en el que el deseo se confunde con la percepción, y lo imperceptible se inviste en objeto del deseo.

También la literatura se ha considerado como un agente capaz de intervenir en el campo de la percepción. En *La palabra muda*, Jacques Rancière propone dos modelos de relación entre la literatura y la vida, entre la palabra escrita y la palabra vivida: la petrificación de la palabra y la palabra muda. Por un lado, la escritura consiste en bloques de significado que condensan relaciones de una cultura, son los jeroglíficos de una sociedad. Por otro lado, la literatura se filtra en la experiencia de las personas, moldea sus interpretaciones, las maneras de ver, comprender y sentir que comparte con un colectivo social. En este caso la palabra muda, venida de mundos imaginarios, enriquece la percepción, abre nuevas posibilidades de significación, transforma y desborda la organización de lo sensible, da paso a una palabra no reconocida a priori. En este sentido, se reconoce en la literatura la capacidad de introducir a los lectores en el mundo de la cultura propia y ajena, en mundos nuevos que se derraman sobre la experiencia cotidiana. Ya no se trataría, pues, de intentar reproducir en la vida cotidiana los argumentos de las novelas, como buscaba Madame Bovary, sino de enriquecer la percepción, volverse capaz de adoptar una posición activa en relación a los estereotipos del sentido común y a las determinaciones, o sea a las relaciones de poder implícitas, de la distribución de los significados y de lo sensible, gracias a la experiencia de la lectura. “La literatura, en síntesis, es un nuevo régimen de identificación del arte de escribir. Un régimen de identificación de un arte es un sistema de relaciones entre prácticas, de formas de visibilidad de esas prácticas, y de modos de inteligibilidad. Por lo tanto, es una cierta forma de intervenir en el reparto de lo sensible que define al mundo que habitamos: la manera en que éste se nos hace visible y en que eso visible se deja decir, y las capacidades e incapacidades que así se manifiestan.” (2011: 20)

En estas dos citas la percepción aparece, entonces, como un campo en el que se pueden reconocer relaciones de fuerza expresadas a través de prácticas, formas y modos en los que se constituye cierta distribución de lo visible y lo invisible, de lo audible e inaudible, es decir de lo perceptible. No se trataría de una formación condicionada únicamente por determinaciones orgánicas, por lo que un órgano sería biológicamente

---

subjetivación dominantes” (Guattari y Rolnik, 2005, p. 189) Este enfoque es apropiado para analizar la acción y los efectos las políticas que condicionan distintos ámbitos sociales: el trabajo, el ocio, las instituciones terapéuticas, etc. En este trabajo el nivel micropolítico, presente a lo largo de nuestras reflexiones, será ocasionalmente solapado con las consideraciones sobre biopolítica.

capaz<sup>10</sup>, sino además por la inscripción en un contexto u otro, por todas las componentes<sup>11</sup> que inciden en una situación. En esa complejidad de causas en la que se expresan las diferencias culturales, regímenes de identificación, las drogas y la literatura intervienen como técnicas capaces de operar problematizaciones de la percepción.

Entendemos como problematizaciones de la percepción aquellos segmentos de sensaciones, afectos y signos en los que se desarma el punto de vista personal, según el cual todo lo que veo o percibo lo puedo comprender remitiéndome a mi propia historia, mi forma de ver el mundo; mi Yo. Ciertas sustancias tienen una capacidad especial para propiciar una transformación de este tipo. En términos de Escohotado,

“(…) hay por lo menos dos organizaciones sensoriales posibles: aquella que se encuentra «cara a cara» con el mundo y lo contempla directamente, sin interponer signo alguno entre la cosa y el sujeto, y la interesada más bien en el establecimiento de un universo útil, clasificable, «formado» ya y no abierto, donde las cosas-mismas y el Yo hubieran convenido la mediación de un símbolo para esquematizar la conciencia y simplificar el comportamiento. Los alucinógenos provocarían entonces una posibilidad de percepción y conducta no artificial, ni delirante o frenética, ni siquiera pasajera, sino filogenéticamente prohibida.” (1969)

Por otra parte, la literatura también problematiza la percepción mayoritaria, del sentido común, de la publicidad, la percepción occidental predominante (blanca, mayor, masculina, eficiente) reformulando los órdenes de visibilidad. Otros procesos también pueden ofrecer puntos de vista que problematicen esa percepción mayoritaria, sea que provengan de movimientos sociales, artísticos, étnicos, o bien de otras producciones de vida junto a las que se deviene.

Pensar en términos de percepción requiere desplazarse, pues, de una escena en la que tenía protagonismo la razón y la conciencia a otra en la que adquieren relevancia otras dimensiones como la corporal y la experiencial. Ahora bien, estas dimensiones no son desconocidas ni poco frecuentadas por las distintas estrategias y dispositivos de producción de subjetividad, de captura y modulación del deseo. Como profundizamos en las páginas siguientes a propósito del problema biopolítico, otras técnicas también

---

<sup>10</sup> “El órgano será exactamente lo que sus elementos hagan de él según su relación de movimiento y de reposo, y la forma en la que esa relación se compone o se descompone con la de los elementos vecinos. No estamos ante un animismo, ni tampoco ante un mecanismo, estamos ante un maquinismo universal: un plan de consistencia ocupado por una inmensa máquina abstracta de agenciamientos infinitos.” (Deleuze y Guattari, 2002: p. 260)

<sup>11</sup> En las diferente semióticas, según la expresión de Guattari y Deleuze.

trabajan sobre la auto-percepción y la construcción de sentido de la experiencia individual. Richard Sennett pone como ejemplo las estrategias de venta que permiten comprar un auto de acuerdo al gusto y a las indicaciones del consumidor. Se generaría un efecto de des-serIALIZACIÓN y de participación del cliente en la producción que tiene como resultado un objeto personal (2006). Se trata de técnicas de venta y de marketing, de las sutilezas de un capitalismo “dedicado a la persona”, flexible, adaptable, íntimo, interiorizado. Por eso la capacidad de la literatura y de las drogas para problematizar los modelos de la percepción que se construyen alrededor de la “persona”, adquiere relevancia en virtud de los procesos de singularización y subjetivación que se tiendan más allá de las referencias personales.

Si es posible afirmar que cualquier recorte del mundo contemporáneo está condicionado por la incidencia del avance y el desarrollo de las tecnologías de la información, una inaudita densidad de las redes digitales, la generación de herramientas que potencian la capacidad de expresión de las poblaciones y los públicos, y con ello de modular estilos personales, también se observa, siguiendo a Maurizio Lazzarato (2006), el refinamiento de los dispositivos de captación de la expresión y de control de las relaciones. Ya no serían los individuos o los cuerpos sino el “afuera” lo que ahora está encerrado y se ha convertido en objeto de control; el exceso, la afectividad, la vitalidad, la experiencia se han convertido en las materias primas de los procesos de valorización mercantiles, así como objeto de control para los mecanismos y las políticas que garantizan la eficacia de esos procesos. Lazzarato nos permite ajustar la lectura del control de los procesos de subjetivación. Las promesas de libertad están condicionadas por un orden que favorece las formaciones mayoritarias e incluso cuando ofrece la posibilidad de elegir restringe la multiplicidad a una serie de alternativas dicotómicas.

Si, como señala Lazzarato, las técnicas de control que caracterizan el escenario actual y que convocan, a través de los dispositivos de expresión y de nuevas institucionalizaciones del sujeto, al refinamiento del avatar personal, no bastaría una problematización que sólo conmueva las formas más sobresalientes de la persona. Las técnicas del control consiguen modular la atención, condicionan lo que debe tenerse en cuenta y lo que no, refinan esta segregación a través de la incidencia en los órdenes de visibilidad y discursividad. Por lo tanto la problematización debería alcanzar un dominio más alto, impersonal, transversal a cualquier persona. Simona Weil reconoce en este dominio lo más sagrado del ser humano. Aquí no hay autores, ni nombres, mucho menos personas; no hay, incluso, literatura. Según Weil, “El pasaje a lo

impersonal ocurre sólo mediante una atención de una rara calidad que sólo es posible en soledad. No solamente la soledad de hecho, sino la soledad moral. No ocurre nunca en aquel que se piensa a sí mismo como miembro de una colectividad, como parte de un "nosotros". (2001: 147) En el mismo momento que le asignamos a las drogas su verdadera tarea, favorecer una conexión con lo sagrado, favorecer una crítica *sensible* de la cultura –como profundizaremos en el capítulo “El viaje” –, se descubre la definición de droga, ya no como una sustancia, sino como un agenciamiento específico. La atribución de esta potencia a una sustancia es equivalente a la desrealización de la persona en favor de lo colectivo, de un nosotros, de una nueva pertenencia celosa de los suyos. Vale la advertencia de Weil. Lo impersonal no es lo colectivo. En ocasiones, como ocurre con la idolatría, es una falsa invocación de lo impersonal, es lo opuesto. Cada vez que en este trabajo hablamos de procesos de singularización o de subjetivación, tendremos presente este doble riesgo de identificar las líneas de fuga vitales con el “viaje loco del beatnik”, o con la “secta de los fumadores de opio”; ni con la persona, ni con lo colectivo (entendido en estos términos).

### **III – Definición por investidura**

Si bien en el sentido común el término droga remite a una sustancia, legal o ilegal, este significado debe cuestionarse. Esta asociación tiene como encuadre la vigencia del paradigma “prohibicionista”, es decir, de un discurso y una serie de instituciones que intervienen en el tema de las drogas, procurando controlar la oferta de un número de sustancias a nivel internacional. Las instituciones más importantes en la regulación internacional de este tema son la Organización Mundial de la Salud, las Naciones Unidas (la Oficina de las Naciones Unidas contra la Droga y el Delito; el Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre VIH/SIDA) y el Banco Mundial. Según sus términos, estas organizaciones procuran reducir las consecuencias sanitarias y sociales del consumo de drogas. A través de la Junta Internacional de Fiscalización de Estupefacientes se han establecido cuatro listas que dividen una serie de sustancias en legales (Listas I, II y III) e ilegales (Lista IV). A los fines de nuestro trabajo vamos a definir droga, no como una sustancia, por su categorización en una de esas listas o por su composición biológica, sino por su investidura como tal.

Una sustancia, un producto, una práctica pueden investirse como droga en tanto causa específica de una percepción minoritaria. Este proceso no depende únicamente del aspecto prodigioso de la sustancia o el objeto sino de una configuración heterogénea de

elementos –culturales, sociales, mediáticos, etcétera– cuya relación se podría establecer según el concepto de agenciamiento. Un agenciamiento implica una multiplicidad de relaciones entre cosas y enunciados, entre estados de cosas y verbos o posibilidades de afección. Según este concepto las posiciones de agencia se co-definen con el problema. Al pensar las drogas como un agenciamiento conseguimos captar el fenómeno cultural que representa y ponerlo en diálogo con una multiplicidad de causas. Esta perspectiva favorece la comprensión, incluso, de los casos de adicción sin drogas, es decir, la formación de una dependencia sin la mediación de una sustancia.

Deleuze y Guattari reconocen el agenciamiento droga como “una línea de causalidad perceptiva que hace que 1) lo imperceptible sea percibido, 2) la percepción sea molecular, 3) el deseo invista directamente la percepción y lo percibido.” (2002: 283) En esta definición se comprometen tres niveles: el de lo perceptible/imperceptible en el que operan los regímenes de identificación, los parámetros de reconocimiento de un colectivo; el de la capacidad de afección (molecular/molar) en cualquier sensibilidad; el del deseo y la experiencia vital. Por lo tanto la investidura de una sustancia o práctica como droga debería atravesar al menos esos tres niveles. Distintas prácticas, en efecto, los atraviesan y problematizan la percepción.

En tanto invento social, la droga se *promete* como un agente para alterar la sensibilidad e incluso como un producto de confort. A cada individuo le llega pues esta promesa de transformar, en el sentido que quiera, *su* percepción, de tomar alguna decisión acerca del modo en que ve, oye y siente. Se trata de un dato que circula, que se verifica, se presenta como una posibilidad y entra a formar parte de las decisiones cotidianas individuales. ¿Salir a caminar fumado? ¿Trabajar ayudado con algún estupefaciente? Pero también ¿estudiar tomando mate? ¿Cenar con vino? No obstante, si se transforma la percepción en virtud de lo no percibido –Huxley en *Las puertas de la percepción* señala la importancia de los colores y de los matices en la experiencia bajo los efectos de la mescalina–, si ese proceso es una reformulación más o menos crítica<sup>12</sup> de las relaciones entre lo perceptible y lo imperceptible, hay, pues, una dimensión colectiva en juego. La dimensión en la que se transforman y se conmueven maneras de percibir en las que se reconoce un colectivo, un pueblo, es quizá donde con más fuerza se expresan los vínculos de pertenencia. Decimos “con más fuerza” teniendo en cuenta

---

<sup>12</sup> En el sentido que hace entrar en crisis, conmueve el vínculo con sus supuestos –aunque no argumentativamente–, opone un punto de vista alternativo.

las respuestas del sistema, las respuestas institucionales y del sentido común que se han ocupado de las anomalías de la percepción y de las sensibilidades “extrañas”<sup>13</sup>.

Considerar el tema desde el concepto de agenciamiento implica entonces evitar las reducciones dicotómicas que lo encarrilan entre los abordajes del tipo individual/social, psicológico/biológico, voluntario/involuntario. Desde el punto de vista de la lectura, la consigna sería *captar en su investidura*, captar en movimiento, reponiendo un abordaje polifónico<sup>14</sup> que permita hacer visibles los distintos niveles en los que se desenvuelve el agenciamiento, no para justificar que todo puede ser droga, sino, por el contrario, para captar con precisión en qué medida la droga es causa efectiva en un proceso o una situación.

#### **IV – Las drogas como prótesis**

En el planteo de Deleuze y Guattari pareciera que, antes de ajustar cuentas con una moralidad o una normalidad, las promesas de la droga debieran medirse en relación con un movimiento de desterritorialización y su posibilidad de activar procesos de singularización. Por lo tanto, es preciso considerar, aunque sea en líneas generales, la relación entre un proceso macro como el desarrollo del capitalismo y los procesos de subjetivación.

En *Capitalismo y esquizofrenia* (Deleuze y Guattari) se encuentra una lectura del capitalismo como un proceso de “desterritorialización interrumpido. La desterritorialización es el paso de una situación codificada según reglas tradicionales a una situación en la que el código capitalista hace que los sistemas de referencia sean aleatorios y nomádicos. El capitalismo no se funda sobre una codificación simbólica determinada, puede apropiarse de cualquier símbolo y recodificarlo según sus fines y sus procedimientos de semiotización.”(2002: 144). Es Franco Berardi quien hace esta lectura para señalar, luego, la exigencia psíquica de este proceso en el que se pasa de una situación de eficacia de la reproducción de formas locales, de predominio de las relaciones de referencia en las que se trazaban identidades, de estabilidad, a una

---

<sup>13</sup> Las tesis foucaultianas acerca de la instauración de las sociedades disciplinarias se apoyan en las formaciones sociales e instituciones dedicadas a captar, evaluar, gestionar y disciplinar los procesos de transformación de la percepción.

<sup>14</sup> Guattari, en *Micropolítica*, resalta la importancia de indagar la multicausalidad de los problemas de drogadicción. Sería equivocado reducir el problema al consumo o no de una sustancia. “El individuo que tenemos adelante nuestro constituye apenas la ‘terminal’ de todo un conjunto de agenciamientos sociales. Y si no conseguimos alcanzar el centro de esos agenciamientos nos embarcamos en actitudes ficticias.” (2005: p. 368)

segunda situación caracterizada por la interiorización del sentimiento de inseguridad debido el desarraigo de las formas de vida. Las cosas ya no son como antes, ni como habían sido para nuestros ancestros, ni como fueron para nosotros durante la infancia. El proceso de desterritorialización tendría, pues, una respuesta a esa inseguridad en la formación de *reterritorializaciones* que pasarían a ocupar el lugar del origen, a reinstituir jerarquías, órdenes de existencia e identidades (aunque, en rigor, serían nuevas identidades, formaciones fantasmáticas con la tarea de permitir un reconocimiento en aspectos “tradicionales”, “fundamentales” y trans-históricos). Si bien el capitalismo es un proceso de desterritorialización en el que las sociedades de a poco se han ido adaptando, Berardi señala que la hipermodernización que vienen experimentando algunas regiones en los últimos años inducirían a reterritorializaciones que, por el contrario de lo que proponía el proyecto ilustrado en torno a una política universal de reconocimiento igualitario de todos los seres humanos ante la ley, se oponen como formaciones de reacción.

Ante el estímulo<sup>15</sup> generalizado de competencia y aspiración al éxito, que resumimos en la globalización, las respuestas locales que no tienen una visión universalista, sino que por el contrario consisten en adaptaciones precipitadas, plantean un problema al humanismo. Los principios de igualdad, fraternidad y libertad son desplazados ante las formaciones de reacción que compiten unas contra otras, en cierto sentido porque se tratan de adaptaciones funcionales. Si, como dice Berardi, “La universalidad es un concepto ético y político, mientras que globalidad es un concepto funcional.” (2002: 148), el humanismo pierde eficacia cultural y social una vez que la ley y la política abandonan un principio universalista.

El código del capitalismo desterritorializa, conecta y resemantiza según nuevas relaciones y nuevas promesas. El concepto de globalidad interpreta ese proceso desde un punto de vista funcional, anterior a cualquier principio o criterio –cultural, social, político, ambiental, humanístico, espiritual, etcétera–. Las políticas neoliberales suponen el mundo en tanto recursos disponibles capaces de entrar en procesos de producción de valor, según su eficacia, su desempeño en determinada función. Es posible, pues, considerar a los trabajadores que sostienen esta fase del capitalismo –la clase virtual, desde los profesionales acreditados hasta los autodidactas e innovadores–

---

<sup>15</sup> Ignacio Lewkowicz define el proceso de globalización como la respuesta diversificada y especializada a un mismo estímulo generalizado.

según este encuadre, es decir, como productores convocados a dar lo mejor de sí, de su creatividad, de su espiritualidad y su sensibilidad en función de un proceso de producción de valor. Para estos trabajadores la industria farmacéutica y de los psicotrópicos les permitiría conseguir mejores resultados en la adaptación, en la performance, permitiría mejorar los desempeños, responder tan eficazmente como una máquina y, supuestamente, con respuestas creativas, resultantes de un estado de desesperación e inseguridad interiorizada, es decir, de continua supervivencia.

La clase virtual recurre a los estupefacientes y psicotrópicos en el afán de estabilizar su sensibilidad. Las drogas empiezan a jugar masivamente un rol en la relación entre los individuos y las exigencias de la producción, entre los individuos y las máquinas<sup>16</sup>. Las drogas y las adicciones componen relaciones capaces de ofrecer un mínimo de consistencia sobre un fondo existencial difuso.

En este contexto, Berardi señala que no es casual la reaparición del darwinismo en la escena ideológica actual como respuesta a una lucha por la supervivencia del más apto. Si bien las dos respuestas al proceso de desregulación y desterritorialización interrumpida que conlleva el capitalismo, las reterritorializaciones y la adaptación funcional, parecen contrarias, la exigencia de supervivencia más allá de las consideraciones humanistas, de los proyectos sociales y filosóficos, renueva las ideas de la supervivencia del más fuerte, del más apto.

Ahora bien, de acuerdo con el trabajo de Jerome Bruner, “Las culturas se caracterizan porque crean «prótesis» que nos permiten trascender nuestras limitaciones biológicas «en bruto»: por ejemplo, los límites de nuestra capacidad de memoria o los límites de nuestra capacidad de audición. El punto de vista inverso que yo propongo es que es la cultura, y no la biología, la que moldea la vida y la mente humanas, la que confiere significado a la acción situando sus estados intencionales subyacentes en un sistema interpretativo.”(1991) El uso de sustancias narcóticas se ha masificado al punto que el capitalismo actual no podría funcionar sin ellas. Millones de personas logran dormir o levantarse gracias a ellas, millones hacen una vida natural sostenida por antidepresivos, cannabis, ansiolíticos. El proceso productivo global requiere los efectos de las drogas en el desempeño de los trabajadores, en el sostenimiento de la mente conectada y globalizada. No obstante, muchas de las sustancias que se consumen están

---

<sup>16</sup> Guattari señala una relación entre las exigencias laborales en las empresas japonesas y el recurso a drogas y prácticas capaces de alterar los datos de la personalidad como el esquí de fondo, o el alpinismo. (1984)

prohibidas y reguladas. El paradigma predominante en la relación entre drogas y cultura es el que subyace a la prohibición, un paradigma que establece la regulación y el control químico del cuerpo. (Zsazs, 1992) El sujeto puede mejorar su capacidad y su condición de sujeto gracias al consumo de tal o cual sustancia, siempre y cuando siga la recomendación del médico profesional, el prospecto, o bien se anime a hacerlo por fuera de la ley. De cualquier manera, drogarse es una práctica vigilada (Preciado, 2014), y el primer censor es quien la lleva a cabo. Desde el punto de vista del funcionamiento del sistema, esa vigilancia auto-administrada se articula con el despliegue del proceso productivo global que sigue el paradigma de control de la sustancia. El capitalismo posfordista prefiere sujetos que se identifiquen con la sustancia, y sustancias controladas y reguladas aún cuando a cada momento se apueste por la innovación y la creación de nuevas realidades.

En este sentido, el trabajo que proponemos aquí es el de revisar las interpretaciones, las terminologías y las obras literarias que ofrecen elementos y materiales para enriquecer las interpretaciones sobre las drogas. Nuevas interpretaciones, nuevos sentidos. Por aquí acaso se filtren nuevos mundos.

#### **V – La prudencia y sus limitaciones**

Este planteo adelanta algunos problemas a la hora de considerar la droga como un agente de desterritorialización. Deleuze y Guattari dirán que aún cuando sea cierto que la droga “remite a una causalidad perceptiva molecular” que forma parte de un plan de consistencia para procesos de experimentación, es preciso evaluar si la droga “logra efectivamente trazar el plan del ejercicio que condiciona” (2002: 285). En *Micropolíticas*, Guattari enfatiza la función de la prudencia en los procesos de singularización. “Es verdad que el LSD –la droga en general– puede desarrollar procesos perceptivos, procesos semióticos enriquecedores, cuando se agencian con un personaje como Henri Micheaux. Desgraciadamente los agenciamientos Henri Micheaux no son tan frecuentes, y perfectamente se pueden dar fenómenos de implosión, de neutralización, de impotencia o, pura y simplemente, fenómenos de agujero negro.” (2005: 401)

El planteo de la prudencia puede ampliarse con el trabajo de Ignacio Lewkowicz<sup>17</sup>. Desde el punto de vista de los modos de subjetivación, la modernidad tardía establece

---

<sup>17</sup> Sobre este punto se volverá en el capítulo “El aullido celular”.

un desplazamiento desde la figura del “ciudadano” a la del “consumidor”. Según este desplazamiento la escena de “solidez” y eficacia institucional de mitad del siglo XX, es seguida de una escena de “fluidez”, caracterizada por el desfundamiento del Estado como meta-institución, como referente del resto de las instituciones tradicionales. Según esta hipótesis, las instituciones, desenganchadas de la estructura que componían con el Estado, incorporan lógicas y leyes propias del mercado en su funcionamiento. En cambio de configurar un ciudadano, configuran un consumidor. Del mismo modo que el ciudadano definía sus desvíos, sus patologías en relación al inconsciente, el consumidor tiene su envés de sombra, su reverso, en la subjetividad adictiva, es decir, un modo de consumir y al mismo tiempo detener la ley según la cual se constituía un consumidor. Según esta hipótesis, los riesgos que amenazan al consumidor de sustancias son, en otro nivel, los riesgos del consumidor cualquiera. Si en un proceso de experimentación “prudencia” implica evitar propiciar una dinámica suicida, un agujero negro, en el caso del consumidor, la “prudencia” puede comprenderse como una disciplina, una moral del consumidor, una pauta de conducta que tiene el propósito de habilitar otras posibilidades de sentido, otras instituciones e imágenes frente a los estereotipos, los discursos, las ficciones y las instituciones de la subjetividad adictiva. Cuando Guattari dice que los agenciamientos Micheaux no son frecuentes, no sólo se refiere a la excepcionalidad de su caso frente a las estadísticas de adicciones en Europa, sino al trabajo de problematización sobre su percepción que suponemos en Micheaux, su trabajo sobre el sentido y las posibilidades de expresión, su conocimiento de sí y del mundo, de la historia y las culturas orientales en relación a Occidente. Entonces sí el uso de drogas es una práctica de conocimiento que permite adoptar una mirada y una identidad distinta de la que le fue asignada en su infancia en Bruselas. En este sentido, se puede hablar de políticas de habilitación y de prohibición del deseo en las condiciones implícitas a los procesos de subjetivación. El funcionamiento molecular de estas políticas (Guattari 2005; Preciado 2014) sugiere que su alcance está presente a lo largo de toda la vida del hombre, en el dominio de lo real y de lo virtual, sostenidas en dispositivos de control que operan incluso en la potencialidad de los procesos (Deleuze y Guattari 2002; Lazzarato 2006). Por lo tanto, la función de la “prudencia” al mismo tiempo que parece perder su eficacia, se vuelve fundamental. En cualquier caso, es preciso reformularla, ya no como una advertencia conciente (así es como la entrega el sentido común), sino en el marco de una re-sensibilización del cuerpo y de la palabra, de la emoción y el discurso, como una discusión sobre las condiciones de una práctica,

como un nuevo vínculo entre lo que llamaremos el dominio de lo voluntario y lo involuntario.

## **Interior, exterior**

### **Confrontación de interpretaciones**

Un caso especialmente ilustrativo de la acción de las políticas de habilitación y regulación es el descubrimiento de las endorfinas, en 1975, en la serie de componentes que inciden en las emociones del cuerpo humano.

Hasta el momento todas las sustancias capaces de alterar la percepción, la conciencia y la sensibilidad eran provenientes de plantas o productos de laboratorio. Eran, si se quiere, externas al cuerpo. En efecto, una definición clásica de drogas, como la que utiliza Denis Richard, las entiende como sustancias que se ingieren pero que no llegan a ser asimiladas por el cuerpo. Los efectos en la percepción serían parte del trastorno que provoca esa condición. Sin embargo, el descubrimiento de las endorfinas, neurotransmisores que tienen una estructura similar a los opioides, producidos por el Sistema Nervioso Central, agrega una complejidad a los intentos de definir las drogas: nuestro organismo produce sustancias más poderosas que la morfina. El dolor, la exigencia física, el insomnio, pueden ser causas de segregación de endorfinas. Guattari menciona el insomnio en Kafka como un modo de drogarse. Por lo tanto es cuestionable el criterio que separa las sustancias por un lado y las actitudes, los comportamientos, las patologías por otro cuando se trata de comprender el funcionamiento de las drogas en el cuerpo.

El caso de las endorfinas pone de manifiesto la arbitrariedad esencial en el hecho de considerar a las drogas únicamente desde el punto de vista biológico o químico, o según su carácter orgánico o sintético, e incluso en la clasificación “natural” o “artificial”. Se trata, en cualquier caso, de una interpretación sobre la existencia y la participación de esas sustancias en una cultura. Según Jerome Bruner, como decíamos arriba, es a través de la cultura que comprendemos y otorgamos sentido a un mundo, es incluso a través de una interpretación que funciona lo natural, lo biológico. Desde este punto de vista sería un error considerar que esa arbitrariedad se interrumpe en alguna cosmovisión u orden de significación.

En este sentido, la adopción del sufijo “endo” para nombrar a los neurotransmisores de estructura opiácea que tienen la capacidad de regular e incidir en las sensaciones de dolor y placer del cuerpo humano, es un hecho que reproduce la división cogito/cuerpo, según la cual la voluntad y la capacidad de decidir estarían sólo del lado del cogito, de

la razón, mientras que el cuerpo sería lo dado, lo determinado, lo atribuido y normativizado. Como desarrollaremos más adelante, retomando a Susan Buck Morss, la interpretación positivista de la constitución del sujeto sostiene la división cuerpo y mente, división sobre la que se prolongan los dispositivos de control y disciplinamiento, eligiendo el cuerpo como territorio privilegiado de modulación. En este sentido, el descubrimiento de las endorfinas, producto de la capacidad del saber científico para explorar, interpretar y describir el cuerpo, es al mismo tiempo una versión del funcionamiento de las regulaciones sobre las emociones, y favorece la especialización de las técnicas de control.

En este punto vale citar el trabajo de Thomas Szasz, psiquiatra húngaro, crítico de los postulados clásicos de la psiquiatría. En *Nuestro derecho a las drogas*, Szasz discute el paradigma prohibicionista y, desde una postura liberal al respecto de la regulación estatal sobre las sustancias, resalta la dimensión política de este paradigma. La prohibición de la venta y el consumo de drogas en EE.UU., y por añadidura en muchos otros países, puede considerarse una vulneración de los derechos del ciudadano que vive en una república ya que, al negarle la soberanía sobre su cuerpo y su percepción, sobre la posibilidad de modificar su percepción, vulnera su privacidad. Szasz insistió en la situación de “estatización química” (1992) que configura esta política.

Del trabajo de Szasz se desprende que, en el marco de legitimidad de la prohibición de las sustancias y del control estatal sobre los cuerpos, cada “avance” de la ciencia, o nuevo descubrimiento, complica a los individuos en un infantilismo en cuanto a la relación de soberanía corporal, sobre su “composición química” y en relación a la regulación de sus emociones.

Desde un punto de vista opuesto al positivismo científico que acuñó el término endorfina, en 1979, Robert Gordon Wasson, Jonathan Ott, Albert Hofmann y Carl A. Ruck acuñaron el neologismo “enteógeno” para referirse a las sustancias con capacidad para inducir un viaje o alucinógenos. Según Ott, “El neologismo deriva de una antigua palabra griega que significa ‘dios generado dentro’, término que usaron para describir estados de inspiración poética o profética y para describir un estado enteógeno generado por plantas sagradas.” (1997)

El lenguaje de la química, la bioquímica, la biología, la farmacología, la botánica, también son materiales para la construcción de un conocimiento relativo a la posibilidad de explorar el mundo y de las reglas de esa práctica. Según Ott,

“Desde el hallazgo de que el enteógeno ilegal DMT es un neurotransmisor del cerebro de los mamíferos (Christian *et al.* 1976; Christian *et al.* 1977; Crobett 1978), la investigación de otros enteógenos indólicos emparentados con él (muchos de los cuales ya ilegales) se ha convertido en una línea prometedora para neuroquímicos dedicados a la investigación del procesado de información en el cerebro, así como para la investigación biomédica interesada en el desarrollo de agentes terapéuticos capaces de modificar disyunciones patológicas en el sistema nervioso central (SNC). Las leyes luchan activamente contra este tipo de investigaciones.” (Ott, 1997: 27)

Citamos aquí los casos de las endorfinas y de los enteógenos para expresar los antagonismos presentes en el lenguaje. Los ejemplos no se acaban allí. Escotado prefiere el término “visionarios”, antes que enteógenos, debido a que este último hace referencia a una dimensión religiosa. Hay que leer este punto de vista en conexión con la definición de las drogas como una promesa, es decir, como una operación alejada, en el sentido común, de una connotación religiosa, y más cercana acaso con las decisiones que toma un ciudadano, un individuo facultado para optar según su deseo o interés; en cierto modo, el sujeto del liberalismo. En efecto, Escotado se reconoce en esta tradición. La expresión “visionario” nos sugiere una conexión entre la sustancia y la capacidad para ver, de modo tal que su opción no compromete al sujeto a una transformación total en el sentido que nada le impedirá, luego, optar por una sustancia que ofrezca paz, u otra sensación.

Además de una confrontación de términos que remiten a distintas interpretaciones, la localización y descripción de las endorfinas se inscribe en el despliegue de la tecnociencia a partir de la Segunda Guerra Mundial, y su incidencia en la definición de “lo exterior” y “lo interior” y en la posibilidad de no sólo describir sino crear la realidad. (Preciado, 2014) Paul B. Preciado, comprende en este despliegue la sofisticación de un programa bio-político que se basa especialmente en la gestión del sexo y las drogas. En la era farmacopornográfica, según denomina Preciado a este orden, el planteo de la producción técnica de la vida alcanza a la composición molecular del cuerpo. Preciado articula una lectura de la incidencia de la ciencia (no sólo de la aplicabilidad de su saber, sino de su institucionalización, del mercado, de su dimensión política) en la intervención del mundo y en líneas generales del proceso de innovación en el que se ha convertido el capitalismo, y las políticas de género. En este encuadre, las drogas son un producto científico capaz de intervenir en los procesos naturales y sociales (la ingestión de testosterona como una técnica para modificar el funcionamiento

hormonal del cuerpo, para modificar la percepción y como un programa político de intervención en la gestión de los géneros y las relaciones de poder), al mismo tiempo punto de agarre de los flujos de poder a nivel global, punto de control y vigilancia, y punto de creación y rebelión.

No hemos agotado los diversos posicionamientos a propósito del uso de sustancias psicoactivas en la cultura occidental. No obstante, en las páginas que siguen se irán recuperando creencias, vivencias, posicionamientos subjetivos y comprensiones más o menos individuales, más o menos contemporáneas, que acaso funcionen como insumos en los intentos de comprender el tema.

# **Literatura sobre estados alterados de la conciencia**

## **Los caballeros de la droga**

### **Desbordes en el despliegue del proyecto imperialista**

#### **I – Vida moderna y realidades compensatorias**

En las ciudades europeas del siglo XIX que reconstruimos a través de las obras de Hugo, Dickens, Zola aparecen las transformaciones arquitectónicas, urbanas, sociales y culturales que de alguna manera conlleva la presencia de un nuevo sujeto, las masas proletarias. Las capacidades de las ciudades colapsan con el aumento de la población que llega a los centros urbanos como mano de obra para las fábricas e industrias. No se tratará, sin embargo de un fenómeno con efectos únicamente espaciales<sup>18</sup> o demográficos; en el siglo XIX se registran una serie de transformaciones que modifican las condiciones de la experiencia que están en la base de nuevas subjetividades, nuevos padecimientos, nuevos “interiores”. El humo de las chimeneas oscurece temprano las calles transidas; los edificios sobrecargados de familias expulsa padres a las fábricas y niños a las calles; mercados populares ofrecen a gritos las verduras pasadas; precarios y desbordados, los sistemas de saneamiento hacen saltar a los paseantes; cocheros imprudentes se detienen en las grandes fiestas en las que “el son de las orquestas se quiebra en el techo”; el hombre urbano sueña encerrado entre edificios; la multitud, el hombre de la multitud, no sabe exactamente si sueña o no, si está enfermo o simplemente ese es el nuevo ritmo de la calle, en medio del tumulto por el que es llevado. Según Walter Benjamin la sensación de ser arrastrado por la multitud es prototípica de la experiencia urbana. Los ojos pegados en la nuca de un desconocido, la concentración puesta en tomar y soltar todas las informaciones que bombardean la conciencia. Un nuevo proceso cognitivo parece necesario para ser capaz de incorporar alguna experiencia en la ciudad. Según este proceso el cuerpo propio es vivido cada vez más como una máquina capaz de responder a un plan, a una estrategia que podría ser la de evadir los obstáculos para llegar a algún lado. Una máquina, entre otras cosas, capaz de acoplarse al movimiento anónimo e inexorable de la masa proletaria camino a la

---

<sup>18</sup> “Cuanto más aprisa se acumula el capital en una ciudad industrial o comercial, más rápida es la afluencia a ella de material humano explotable y más miserables las viviendas improvisadas de los obreros.” El capital, Tomo 1, Marx, Pág. 399

fábrica.

En el siglo XIX se da el primer gran estallido de consumo de productos industriales. En las metrópolis europeas las necesidades y demandas se cubrían y se creaban con el progreso de la naciente industria. Los automatismos se incorporaron a los procesos productivos para reducir tiempos, costos y supuestamente para mejorar las condiciones de trabajo. No obstante, como señala Richard Sennett en *El Artesano*, las transformaciones en el mundo del trabajo que suscita la incorporación de máquinas, capaces de hacer lo mismo y mejor las tareas que ocupaban a obreros, terminan por imponer una separación entre “la mano y el cerebro”. Sennett identifica en la forma que termina adoptando de manera predominante la relación entre los seres humanos y la técnica, una situación de idealización de las máquinas que relega las características humanas, las limitaciones físicas e intelectuales, al nivel de lo indeseable y de lo que es preciso superar. Las actividades y las tareas en las que el talento y la habilidad tenían un rol clave, como los oficios y el trabajo en los talleres, comienzan a ser desplazados por los automatismos y la incorporación de máquinas en la producción. Este desplazamiento alcanza a los maestros de oficios, trabajadores altamente cualificados, y por añadidura medra la cualificación de los artesanos, oficiales de talleres y luego de las masas obreras. Paradójicamente, la incorporación de las máquinas, capaces de reducir el trabajo y por lo tanto de mejorar la calidad de vida de las personas, terminó por obligar al trabajo repetitivo y de baja cualificación a las masas obreras. La separación entre la mano y el cerebro es arquetípica de la nueva manera de sentir la ciudad. No sólo que en las líneas de montaje el cuerpo participa como un engranaje más; se establecen nuevos estándares de desempeño y algún momento, incluso, se los desea.

Benjamin observa estos fenómenos en el siglo XIX para comprender los acotencimientos de su presente. En su obra señala las relaciones entre la aceleración y expansión del proceso imperialista, el dominio de los mecanismos capitalistas, los procesos tecnológicos y las formas culturales a través de las cuales se expresan transformaciones en la experiencia del mundo. La velocidad de los cambios en las formas de vida compartidas, dice Benjamin, dificulta la adaptación y la transmisión, funciones de formas culturales como la narración de historias, los cuentos de hadas, a través de las cuales se comprende la relación entre una generación y la siguiente. La rapidez de los cambios problematiza la transmisión cultural, la función de asimilación y comprensión que tenían ciertas expresiones culturales y en las que una generación dejaba un legado a la siguiente. Los cuentos, las historias narradas por los ancianos, las

canciones típicas, tenían para Benjamin un valor y una función cognitiva: la transmisión de una racionalidad. La forma “ciudad”, o “metrópoli”, destino privilegiado de las modas, de la planificación urbana, de los dispositivos tecnológicos, que representa en la imaginación del provinciano el mundo del entretenimiento y la exploración de los placeres, entra en conflicto con las formas tradicionales de reproducción cultural. Las imágenes fuera del tiempo, pertenecientes a un pasado lejano, en las que las asociaciones eran apenas evocadas en una canción o un cuento, pero bastaban para expresar una pauta moral, una manera de hacer, ese pasado mítico que incidía en la comprensión del presente, en la modernidad, estalla, cae fuera del calendario<sup>19</sup>. Para reencontrarlo no bastará ir a un museo. El aura, como “expresión de una lejanía” y dimensión vinculante de una experiencia, se “trituró”, dice Benjamin, por lo tanto será preciso, considerando las nuevas condiciones de vida, reencontrarla en las formas culturales del presente.

La experiencia de la ciudad es una mezcla, pues, de ese ensueño que suscita la arquitectura de los pasajes, esa confusión entre sueño y vigilia que provocan las imágenes reproducidas técnicamente, la sensación de ser *llevado*, y el shock que conlleva responder a los requisitos del proceso de producción y acumulación capitalístico: ir a la fábrica, saber siempre en qué hora del día se está, llegar a tiempo, evitar el choque de un carruaje, proveerse de información. Los individuos se adaptan a estas condiciones. Despliegan estrategias y técnicas, soportan, se entusiasman. Hay un *mood*, un *swing*, una manera de atravesar las calles, moverse por la ciudad e incorporar esas nuevas condiciones en la comprensión, en la percepción del mundo. Hay, dice Benjamin, un *spleen*. El *spleen* de París consiste en la combinación de estas dos experiencias en la cual la sensación de lo mítico queda al desnudo y al mismo tiempo se distribuye masivamente.

No obstante destinadas al nuevo proceso productivo, las multitudes no se privan: soportan y también sueñan, participan de utopías, fantasean.

“Benjamin hablaba del decimonónico ‘(...) historicismo narcótico, (...) su adicción a las máscaras, adicción que sin embargo es señal oculta de una verdadera existencia histórica (...)’ (K 1 a, 6, p. 396)’ El gran peligro verdaderamente horripilante era que su

---

<sup>19</sup> El capitalismo arrasa con la complejidad de semióticas y series heterogéneas que conformaban una cultura o una tradición (Guattari y Deleuze). Los individuos experimentan esta imposición generando respuestas operativas, funcionales y de supervivencia en relación con su medio: se proporcionan una conciencia.

generalización, con sus fuerzas míticas revividas, perdiera, en el proceso de rechazar el pasado reciente, contacto con la concreción histórica y social, y ese peligro era sinónimo de fascismo.” (Buck-Morss, Susan, 2005: 112)

Benjamin se pregunta por el resultado en el conflicto de clase en un escenario como éste, en el que procesos como la reproducción técnica del arte distribuyen masivamente los “bienes” culturales, las obras, las imágenes, otorgando un efecto estetizante en la relación con la técnica. Su inquietud, dice Susan Buck Morss, es que como consecuencia del deterioro de la experiencia se profundice la separación entre vivencia y condiciones de vida. Esa separación es funcional al despliegue del fascismo como técnica política de control sobre las poblaciones en tanto la distancia entre biografía y condiciones de vida se expresa en la incapacidad, desde el punto de vista de la clase, para transformar las condiciones de vida.

La ciencia promete mejorar la vida de todo el mundo. Los nuevos dispositivos muestran los *avances*, los últimos logros de un movimiento aparentemente irreversible e incuestionable. En la invasión de artefactos tecnológicos y máquinas que pasan a formar parte de la vida cotidiana –las drogas y los nuevos consumos forman parte de esta serie de innovaciones–, cabe, incluso, la posibilidad de transformar las condiciones de vida en las que se reproducen las relaciones de dominación. Hacer de esa potencialidad inscrita en la técnica el móvil de acciones de liberación implicaría, parece decirnos Benjamin, ser capaces de responder a la “estetización de la política” con la “politización del arte”. Es decir, es preciso superar la inercia contemplativa del fetichismo de la mercancía según la cual el ciudadano se convierte en un consumidor de uno u otro producto, hacia una acción productiva que se apropie de las potencialidades de la técnica en favor de la transformación de las condiciones de vida. Esta idea va a adquirir singular importancia una vez que el totalitarismo del siglo XX, tanto el europeo como el ruso, incorporen las herramientas del arte a sus propias estrategias de gobernabilidad y persuasión. Según Susan Buck Morss, esta expectativa en torno a la politización del arte, a la identificación de una dimensión política en las formas y expresiones culturales de manera tal que expongan los problemas de las condiciones de vida, está presente a lo largo de toda la obra de Benjamin. No obstante, es el mismo Benjamin quien no dejará de insistir en que es “la crisis en la experiencia cognitiva causada por la alienación de los sentidos que hace posible que la humanidad contemple su propia destrucción con placer.” (2005: 216)

Buck-Morss ubica el problema que plantea Benjamin en la relación entre las relaciones de poder en las interpretaciones culturales y los procesos sociales. En este sentido indaga un movimiento complejo según el cual la estética, que se refería a los procesos de transformación de la realidad, pasa a connotar una forma de contemplación pasiva en la que, por el contrario, se obtura esta transformación, es decir, se impide la praxis política<sup>20</sup>. Según esta tergiversación del significado, la estetización de la praxis designa un tipo de participación social y cultural contemplativo, y por lo tanto las imaginaciones y fantaseos favorecen la separación entre proceso cognitivo y las acciones destinadas a modificar las condiciones reales de existencia. La estética sería equivalente a alienación. Se trataría, entonces, de una *anestésica* en relación al contexto y a las condiciones de vida.

Esta tergiversación se puede reconocer en las corrientes de pensamiento dominantes del proyecto iluminista, como en Kant, en la cultura mercantil que comienza a despegar ya en este siglo XIX y en el tipo de percepción que se forma en la experiencia de las metrópolis industriales de esta época<sup>21</sup>. En esta sensibilidad se ha propagado el mito de la autogénesis, la posibilidad de hacerse a sí mismo usando como herramientas la inteligencia y la tecnología. El “hombre moderno” está fascinado por la “ilusión narcisista de control absoluto. El hecho de que uno pueda imaginar algo que no es, es extrapolado a la fantasía de que uno puede (re)crear el mundo de acuerdo con un plan (un grado de control imposible, por ejemplo, en la creación de un niño que viva y respire).” (2005: 176) Este concepto de hombre, implícito en el pensamiento científico y ramificado en las estrategias de gobierno y en la cultura mercantil, proyecta tanto sus fantasías como sus planificaciones prescindiendo del cuerpo. En todo caso, el cuerpo es una máquina lógica, categorizable, intervenible. La mente que describe la ciencia cabe dentro del cerebro y es la sumatoria de sus funciones. No hay ninguna relación con el ambiente o el entorno que deba considerarse en la definición de sistema nervioso<sup>22</sup>. En

---

<sup>20</sup> Nos referimos en este punto a un sentido para “contemplación pasiva” que se desprende del análisis del proceso de estetización. Sin embargo, llegaremos en capítulos posteriores a otra definición del término contemplación en el que, por el contrario, se prevé una transformación, una productividad.

<sup>21</sup> “La metrópolis industrial se convirtió en un paisaje de tecno-estética, un mundo de ensueño deslumbrante, grato a las masas, que suministraba un ambiente total para envolver a la multitud.”( Buck-Morss, Susan, 2005, pp. 227)

<sup>22</sup> “El tema del sujeto autónomo y autotético como privado de sentidos y, por esta razón, un creador viril, de arranque automático, sublimemente autocontenido, aparece a lo largo del siglo XIX, de la misma manera que la asociación de la ‘estética’ de este creador con el guerrero, y consecuentemente con la guerra.”(Buck-Morss. *Ibíd.* P.179)

definitiva, esta proyección coincide con la idealización de las máquinas como modelo perfecto y de *lo* perfecto.

Para conceptualizar la relación entre el sistema nervioso y el mundo, Buck-Morss habla de “sistema sinestésico”, es decir, un “sistema estético de conciencia sensorial descentrado del sujeto clásico, en el cual las percepciones externas de los sentidos se reúnen con las imágenes internas de la memoria y la anticipación.” (2005: 183) El lenguaje del sistema sinestésico no sigue necesariamente las prescripciones de una razón y tampoco da como resultado conceptos<sup>23</sup>; sin embargo es fuente constante de impresiones, imágenes y sensaciones del mundo que se incorporan a la experiencia individual. Este sistema a través del cual el individuo toma experiencia del mundo y de sí es, al mismo tiempo, el “campo de operaciones” de la industria cultural y la tecnología. Los efectos del trabajo repetitivo y mecánico en las fábricas, de la experiencia de moverse por una ciudad superpoblada como un autómatas, la experiencia del shock, los efectos de la vida moderna sobre el sistema sinestésico son *embrutecedores*. Si bien el cuerpo mismo tendría sus maneras de defenderse de la experiencia de la vida urbana –la conciencia, entendida como un mecanismo de defensa ante la imposibilidad de asimilar la profusión de sensaciones en la ciudad–, Buck-Morss señala que a fines del siglo XIX se multiplican las técnicas que tienen como propósito controlar y anestesiar el sistema sinestésico; llama a esta serie de técnicas “anestésica” (2005: 191). El uso de drogas sería, para la autora, un caso ejemplar en esta serie<sup>24</sup>.

Son las técnicas anestésicas las que apuntalan la separación entre “la mano y el cerebro”, entre el cuerpo y el mundo. Detienen el sistema sinestésico que hace posible la multiplicidad en las relaciones y la recepción de informaciones desde fuentes heterogéneas. Atrapan la atención, la saturan. Son las que hacen soportables las nuevas condiciones de vida en la ciudad.

Una de las principales operaciones de las técnicas anestésicas es la generación de “ambientes totales”. *El libro de los pasajes* reconoce, por ejemplo, en las galerías

---

<sup>23</sup> Por su parte, Gregory Bateson describe el funcionamiento del cerebro como un sistema en red con un contexto, no sólo del que del que no puede prescindir, sino del que es efecto (Bateson, 1985).

<sup>24</sup> “Bombardeado por impresiones fragmentarias, este ojo con funciones de seguridad ve demasiado, y no registra nada. De aquí la simultaneidad de sobreestimulación y embotamiento que es característica de la nueva organización del *sensorium* humano, que ahora toma la forma de *anestésica*. No por accidente, la adicción a las drogas se transforma en un problema social en el siglo XIX, característico de la vida urbana moderna. Pero con las nuevas formas fantasmagóricas, se hace de la propia realidad un narcótico.” (Buck-Morss. *Ibíd.*, pp. 230)

parisinas y en las obras de Wagner casos de este tipo de ambientes con la capacidad de saturar los sentidos y ofrecer una realidad compensatoria, total, durante un tiempo. El uso de distintas sustancias psicoactivas sería equivalente a la inundación de los sentidos a través de la sobreestimulación, de la estética de la superficie. Buck-Morss señala la hilaridad del éter o los efectos sedantes y estimulantes del opio como producciones de una realidad compensatoria, pletórica de imágenes y sensaciones placenteras, en relación con el verdadero descalabro de la experiencia.

Lo que ocurre con las realidades compensatorias y el empobrecimiento del sistema sinestésico es una creciente confusión entre realidad y sueño. No es sólo el cuerpo el que se pone en línea con la máquina, sino que en el nuevo orden del capitalismo se confunde “sabiduría” con “entendimiento”. Según Alejandro Kaufman, la supresión del dolor, que tiene como hito histórico la utilización del óxido nitroso, en 1846, para conseguir anestésicos totales en las intervenciones quirúrgicas materializó la consideración del cuerpo como recurso, produce un cambio en la experiencia del mismo orden que la pérdida del aura por la reproductibilidad técnica de la obra de arte. “Después de un evento semejante, nada es igual, y es necesario indagar porqué. Se divorcian conocimiento y dolor, la tragedia se vuelve incomprensible, se afirma el dominio de la técnica y se crean las condiciones de la demanda insaciable de *estímulos* corporales.”(2002) Estas condiciones son las que harán posible la confusión entre lo real y el sueño. El orden de lo real, sin sus tradicionales ataduras, se vuelve “el objeto de la codicia. El orden de lo existente, de lo disponible como sustrato de cualquier operación humana viable. Sobre esa provocación, llevada a nuevos extremos, se sostiene el capitalismo tardío”.

Pero nos estamos adelantando.

El desarrollo de las técnicas anestésicas y su presencia en las condiciones de experiencia actuales (entre ellas el uso de sustancias) acompañó la formación un tipo de subjetividad alrededor de la figura del consumidor. No obstante, en el siglo XIX el referente subjetivo era el ciudadano. El atributo que define al ciudadano como tal es su conciencia. Como veremos a continuación, esta conciencia se pone ante el individuo como lo real, los límites de sus posibilidades y del mundo. Ir más allá de esta conciencia es una manera conocer otros límites. Por lo tanto, el uso de sustancias se asociará al conocimiento de un terreno desconocido que empieza desde la exploración del cuerpo propio.

## II- Los caballeros de la droga

Acontecimientos como las dos Guerras del Opio entre Gran Bretaña y China (1829 y 1857, respectivamente), para obligar la apertura del libre comercio, permiten suponer que los “vicios” individuales de la población europea tenían su incidencia en las cuentas nacionales. Desde 1829, el emperador chino había prohibido el consumo y la venta de opio a causa de los problemas sociales que estaba causando en la población. Los europeos intentaron en vano persuadir al emperador de que habilitara el comercio y abriera nuevos puertos. Las Guerras del Opio forman parte del movimiento imperialista europeo que tenía entre sus propósitos ampliar las redes mercantiles a todo el mundo, expandir los mercados y encontrar nuevos consumidores. El populoso imperio chino era un buen destinatario del hachís que producía Inglaterra en India y distribuía en Oriente. Como consecuencia del avasallamiento de la soberanía china que constituyó el proceso imperialista, se habilitaron varios puertos para el comercio con Europa y Estados Unidos. Como respuesta hubo críticas y alzamientos de las poblaciones chinas que condujeron al desmoronamiento del gobierno manchú.

A la hora de comentar las características de los nuevos “vicios”, de los nuevos consumos en la ciudad, los escritores que preferimos son los clásicos De Quincey, Baudelaire y Stevenson. En “Los paraísos artificiales” Baudelaire menciona los problemas que han tenido en oriente con el opio, la epidemia de adicción que afectó a Egipto y a China, en la que alcanzó a uno de cada cuatro: “Con certeza, el gobierno egipcio tiene razón [el gobierno de Egipto había prohibido la venta y el consumo de hachís]. Jamás un Estado razonable podría subsistir con el uso del hachís. Esta droga no produce guerreros ni ciudadanos.” (Baudelaire, 2013: 49) Y en efecto, así lo da a entender una carta en la que el comisionado imperial Liz Se-xu envió, en 1839, a la Reina Victoria, antes de comenzar las guerras<sup>25</sup>.

El interés de narrar las experiencias con sustancias como el vino y el hachís puede comprenderse como un punto de vista que, sin pensarse necesariamente como su crítica, atraviesa el sentido común, la moral y la sensibilidad dominante de la burguesía europea de mitad del siglo XIX. Incluso antes de que se comience a hablar de simbolismo en torno a las obras de Baudelaire, o de decadentismo, es decir, de expresiones autodefinidas en conflicto con las líneas generales del progreso, aparece un regodeo con lo improductivo, con lo inmoral, con la exploración del cuerpo, con el exceso vinculado

---

<sup>25</sup> Ver: <http://www.geocities.ws/obserflictos/mecchia.html>

al consumo de ciertas sustancias. Como sugiere Baudelaire, se trata de una conducta, de una serie que no se adecua muy bien a las exigencias de ocupación y utilidad a las que vuelve una y otra vez los relatos del progreso social. El hachís *no produce guerreros ni ciudadanos*. Desvía los planes destinados a vincular las fuerzas humanas a un proceso productivo y de acumulación de riquezas, quiebra las voluntades individuales de ascenso social y de ascetismo, presenta a la industria un terreno barroso. Estas primeras narraciones de experiencias de consumo, intentos de comprender, alabar, aconsejar, desaconsejar ciertas prácticas, se pueden leer en el contraste entre la orientación de los procesos sociales en la conformación del Estado Nación y la exploración de las nuevas posibilidades de la técnica y el intercambio a nivel global. De un lado, la experiencia urbana marcada por la incorporación de las masas a las fábricas, el colapso de las ciudades y su lenta transformación, el empobrecimiento de la experiencia; del otro, nuevas exploraciones de la ciudad y del cuerpo propio.

Todavía no se ha convertido en un “problema social”, pero la droga es al mismo tiempo una materia prima para comerciar y un hábito que va en contra de las aspiraciones de progreso de una nación, causa fascinación y desaprobación; es producto de la ciencia y al mismo tiempo sus efectos la desacreditan. Este estatuto ambiguo delega en el individuo cierta pericia o arte del uso de sustancias. Son los *caballeros de la droga* quienes se destacan en el uso de sustancias y en la participación en la cultura. Esta práctica se complementa con sus aspiraciones a ciudadanos destacados, distinguidos, tanto si se piensan a favor o como los enemigos de la sociedad que integran. Se complementan a sus conocimientos, a su imagen o su reputación. Dan forma al uso de sustancias como “vicio burgués”, una manera de diferenciarse del proletariado o de la multitud, que a su modo se asiste con vino o bebidas alcohólicas, aún cuando se cuestione a la burguesía.

En las obras de De Quincey, Baudelaire y Stevenson ya aparece esta doblez en cuanto a las sustancias. Se trata de un aspecto que desborda las premisas ideológicas y las formas dominantes de la burguesía. Además, comienzan a delinearse las primeras relaciones entre el consumo de drogas y el *ethos* de las masas urbanas: el anonimato, el encierro, el automatismo, el tedio, la precarización, la insalubridad. En torno al uso de sustancias se irá definiendo un tipo de “interior” que es cuestionado y controlado en el proyecto burgués. En efecto, al “gran encierro” del que habla Foucault, el hospital general, van a parar, además de los criminales y las putas, los alcohólicos, los vagabundos, los pervertidos, los viciosos.

Ahora toca detenerse en algunas obras de estos autores exploradores. Como dijimos al comienzo de este párrafo, aquí se hacen lugar deseos perversos, excesos, placeres, sensibilidades libidinosas o fantaseosas, el mundo enorme de los vicios que desborda las prescripciones de la época sobre los comportamientos, el punto de vista científico y biologicista, desborda muchas de las imágenes de una mente encorsetada en un cráneo y se prolonga en la inmanencia de la vida. ¿Acaso una apertura de Europa en su despliegue imperialista? ¿Un cuestionamiento del proyecto de la ilustración?

## **II – Economía política en el flash**

Las *Confesiones de un opiófago inglés*, publicadas en 1822, tuvieron un éxito notorio en los círculos literarios de Londres y París. En ellas Thomas De Quincey, escritor conocido por su erudición, narra sus vivencias de consumidor de opio. Las *Confesiones* están divididas en dos partes. Cada una de las partes puede tomarse como un aprendizaje: la primera consiste en las dificultades que tuvo el joven De Quincey cuando decidió escapar de la tutela de sus educadores y aprehender el mundo por su propia cuenta; la segunda nos cuenta los placeres, los dolores y otros asuntos de la vida de un opiófago. A estos aprendizajes les cabe el tono de confesión; no se trata de materias públicas, ni de sentido común, ni de oficios o conocimientos científicos, sino del tipo de saberes que deja un periodo de “supervivencia”.

El joven De Quincey tenía mejor manejo del griego que sus tutores y la posibilidad de convertirse en literato, en hombre de letras, estaba presente en su relación con ellos y con sus compañeros de clase. Sin embargo hubo una demora. El chico escapa de su tutor, rápidamente se queda sin dinero y debe aprender a sobrevivir como vagabundo por las calles de Londres y Gales. Los dolores de uno de los padecimientos que lo encuentran en este camino lo inducen a tomar opio. En esta sustancia encuentra un aliciente a dolores físicos, debido a noches frías y resguardos precarios, pero también una fuente de placer intelectual: “la felicidad podía ahora comprarse por un penique y llevarse en el bolsillo del chaleco” (2008: 77). De hecho, destaca al opio sobre el vino por su cualidad de brindar un goce intelectual, sutil, por los efectos sobre sus facultades mentales. Cuando el joven De Quincey conoce la determinación, el poder del mundo para volverlo escarcha y ofrecerlo a los vientos de la isla, obtiene en el opio una morada, la suya.

En la segunda parte de estas *Confesiones* el narrador ruega al lector hacer un salto,

evitar la demostración de las causas que han convertido en inevitable el volverse un consumidor cotidiano de láudano; dice, por toda explicación, que haber llegado a esa situación fue inevitable debido a una dolencia. De Quincey saltea las causas y se enfoca en un estudio del opio basado en sus experiencias, que son las de un caballero inglés. Según nos cuenta, el opio es una forma de la felicidad disponible para ser adquirida por pocos peniques. ¿Quién no querría acceder a tal negocio? Afín al liberalismo y como caballero inglés, no se priva de haber encontrado a tan bajo precio el acceso a su consumo. Se define eudemonista: “anhelo en exceso el estado de felicidad, tanto para mí mismo como para los demás. No puedo enfrentar la desgracia, sea o no la mía, con ojos de suficiente firmeza y soy poco capaz de enfrentar el dolor presente en función de cualquier beneficio ulterior.” (2008: 100) Se puede leer en este punto que el opio permite aliviar el sufrimiento, que no hay problema *con* el opio, y aún menos cuando se lo puede conseguir por poco dinero.

En la segunda parte del libro, al contrario del periplo destemplado del comienzo, está una casa en las montañas, abrigado, al calor de una estufa, consumiendo opio. Se ha procurado las condiciones suficientes de aislamiento y confort para dar libertad a su sueño, a su trabajo intelectual. Esta escena, la del intelectual aislado, tendrá sin embargo su conexión con el afuera. Durante una etapa de uso intensivo, unas ocho mil gotas de láudano por día, descubre con pesar que aún su sencilla casa tiene una economía doméstica para mantener, que tiene aún una reputación y que estas cuestiones requieren un esfuerzo, un cuidado. Esta percepción del afuera se potencia cierto día que un malayo toca la puerta de su casa en las montañas y lo despierta de su sueño. En la cocina están su ama de llaves, un niño vecino y el malayo; con el objeto de comprenderse con el extranjero, De Quincey, algo desconcertado, recurre a unos versos en griego de la Ilíada para comunicarse. El malayo parece comprender. “De esta manera salvé mi reputación frente a mis vecinos”, dice, como si el ama de llaves y el niño hubieran sido miembros del parlamento inglés. De Quincey, el caballero, da un trato igualitario al niño, a la criada y al malayo como si su compromiso fuera, antes que con las formas sociales, con un plano universal, llámese humanidad o sensibilidad.

El otro elemento de conexión con la insólita aparición del completo desconocido es el opio: el dueño de casa ofrece opio, suponiendo que, por ser de oriente, el malayo debería conocerlo. En efecto, el opio también funciona como nexo. Este intercambio le deja, no obstante, una duda: ¿cómo le habrá sentado todo el opio que consumió de una sola vez el malayo? ¿Cuánto son ocho mil gotas de láudano para un malayo? El

caballero inglés se pregunta: ¿es posible que en oriente se consuma mucho más sin ningún peligro de muerte, es posible que Oriente sea más profundo, más resistente que Occidente? Aparecen en el texto dos elementos de conexión entre Occidente y Oriente: el legado de la cultura griega, es decir, la razón, y el opio. Este segundo elemento interviene como una mercancía, como una materia prima comerciable, ya que durante el periodo en el que escribe De Quincey este texto, Gran Bretaña exporta opio a Oriente, pero también como una conexión de otro orden en el que se expresan las diferencias entre los pueblos: ¿cómo le caerá esa porción –esa dosis– de opio al malayo? Si tenemos en cuenta los subsiguientes sueños que aterran a De Quincey luego del encuentro, podemos decir que la visita del malayo lo enfrenta a una visión amenazante de la locura. En sus sueños se horroriza con imágenes de oriente, con la profusión de vida de sus tierras, como ante la locura: “El malayo ha sido un temible enemigo durante meses. Cada noche me he visto transportado por su poder a escenas asiáticas.” (2008: 131) Y luego: “Antes todos habían sido terrores morales y espirituales. Pero aquí los principales agentes eran pájaros horribles, serpientes o cocodrilos, especialmente los últimos.” (2008: 133) Las pesadillas dejan de tener como objeto su espíritu, su posición moral, y se enfocan en su cuerpo, otra vez, en el cuerpo frágil que puede destrozarse la mandíbula de un cocodrilo. El opio, que a través del goce intelectual le había permitido soportar los dolores “corporales”, ahora atacaba su cuerpo y para eso recurría a imágenes asiáticas, animales salvajes, “serpientes y cocodrilos”, los escenarios de la penetración imperialista a través del proyecto positivista, pero, como decíamos, fundamentalmente del proyecto mercantil.

La escena del encuentro con el malayo debe leerse en relación con otro acontecimiento fundante de la literatura de los estados alterados de conciencia: la escritura del poema *Kubla Khan*, de Samuel Coleridge. La historia es conocida: después de un sueño, Coleridge se pone a escribir un poema como si lo hubiera soñado, bajo el efecto de unos granos de opio, hasta que un visitante lo interrumpe. De regreso a la escritura, Coleridge ya no puede recordar con la misma intensidad las imágenes que venía contando, ya no puede continuar el poema.

El placer, a través del cual se encuentra una seguridad una morada, aún cuando se presente con las credenciales de lo permanente, es un estado transitorio. La interrupción ataca al placer, a la posición pasiva en la contemplación. Esta ruptura aparece ya en las primeras secuencias de la literatura de los estados alterados de conciencia. Se trata de una componente que acompañará los textos de esta tradición: la tensión entre el placer y

la seguridad, y la interrupción, el corte, la posibilidad de descolgarse, de detener el *loop*, de cortar una dependencia.

Un modo de sortear la interrupción del ensueño, en el texto de De Quincey, está en esos puntos de contacto con el malayo (que es a la vez el que interrumpe, pero también podría ser un habitante de Xanadu, súbdito de Kubla Khan). Una tercera conexión aparece en relación a la única lectura que puede tolerar De Quincey, en medio de un estado mental delicado: es la de la economía política. Lee a Ricardo. Admira su capacidad para fundar las bases de una nueva ciencia y se apoya en eso para recuperarse. La promesa de una nueva explicación, de una relación de alcance universal, de una lógica aparece como prótesis de reconexión. En este relato lo que se lee es, precisamente, una explicación en la que efecto y forma van juntos, y según la cual la relación política y comercial entre Inglaterra y China funcionan como fondo de sus vivencia, de sus pesadillas.

El poder del opio, su capacidad para crear fantasías es infinita. Dice De Quincey: “No el opiófago, sino el opio, es el verdadero protagonista de la historia y el centro legítimo sobre el cual gira el interés.” (2008: 139) No importa la historia que se cuenta, los problemas o las complicaciones *personales* debido al consumo, sino el poder de fascinación que también puede colapsar en tanto las capacidades mentales (es decir, el orden en el que se configuran las facultades psíquicas), dejan de funcionar. Si bien el escritor no explicita el vínculo, podríamos suponer que la economía política entra en este cuadro como una posible interpretación del poder: la serie política –imperialismo, relaciones comerciales, impuestos, rentabilidades–, se articula y se aprovecha del poder de fascinación. El poder del opio es superior a los problemas del opiófago, e incluso que las poblaciones chinas inundadas de consumidores<sup>26</sup>. Mientras que el primero es infinito, lo segundo es limitado y precario.<sup>27</sup>

El malayo que había tocado la puerta de su casita en las montañas, de su “torre”, viene de las puertas del Paraíso, que “todavía están (según el tremendo verso de

---

<sup>26</sup> Esta relación se puede comprender según el planteo de Franco Berardi a propósito del ciberespacio y el ciber-tiempo. Mientras que el primero es infinito, el segundo es depende de las capacidades de órgano que es capaz de componer el cuerpo humano. Además es posible leer esa escena como la de la mente conectada a través de Internet: las sensaciones físicas vuelven con una fuerza aterradora, desbordan la capacidad intelectual para administrarlas, desorientan. El internauta que, a las tres de la mañana, pasa de una pantalla a la otra, entre imágenes de todo el mundo, muchas de las cuales no comprende, tiene una experiencia similar a los que narra De Quincey. Aparentemente no hay en esa escena ninguna economía política, ningún peligro, ningún conocimiento útil.

<sup>27</sup> Este punto se puede completar con las reflexiones acerca de los procesos extrativistas señalados, a propósito del trabajo de María Epele, en el capítulo “Cicatrices conurbanas”.

Milton): llenas de horribles rostros y brazos feroces.” (De Quincey, 2008)

### III – En medio de la multitud, para un pueblo que aún falta

La vida en la ciudad se ha ido tornando cada vez más rápida, tumultuosa, demandante. Se requieren prácticas que alivien ansiedades, relajen el cuerpo que ha salido de la fábrica, que libren al libertino del tedio y la previsibilidad; un texto escrito en verso, dice Benjamin, no es lo preferido por sensibilidad urbana cuya atención es volátil y se inclina por las nuevas tendencias de la prosa. Por eso, en el ensayo titulado “Sobre algunos temas en Baudelaire”, Benjamin estudia la forma de *Las flores del mal*: “A esos lectores se dirige el poema introductorio de *Les fleurs du mal*. Con su fuerza de voluntad y con su capacidad de concentración no se llega muy lejos; dan preferencia a los goces sensuales; y están familiarizados con el ‘*spleen*’ que acaba con el interés y la receptividad.”<sup>28</sup> Las nuevas condiciones de vida en la ciudad constituyen el material de trabajo de Baudelaire. Las observa, las toma; celebra la embriaguez como una atmósfera conocida e inevitable del *spleen* ciudadano. Sin embargo, los versos, las expresiones cortas y rimadas, las imágenes concretas y breves, la relación entre un contenido banal, arrabalero, y un estatuto “poético” se resisten a una continuación, a una identificación simple entre la esta lectura y la experiencia de la ciudad<sup>29</sup>. Según Benjamin, el poema opera un *shock*, despierta, trabaja la percepción pobre, alienada, mecánica de los lectores y los enfrenta al aspecto mítico de la experiencia moderna.

Los lectores de *Las flores del mal* no han tenido cuentos de hadas, canciones populares, relatos de ancianos que les fueran transmitiendo el contenido, la razón y la sensibilidad de la sociedad en la que deberán vivir<sup>30</sup>. Su percepción oscila entre el *shock* y la embriaguez. El aura, esa “experiencia de una lejanía”, la sensación en la que un objeto y un sujeto se perdían en la profundidad de una experiencia, en un pasado mítico, esa unión en un mismo origen (como podría ser la cultura griega y el opio, en el caso de *Las confesiones de un opiófago inglés*), se rebana debido a las condiciones de vida en la ciudad. La tarea de *Las flores del mal* será reconocer la “trituration del aura en la vivencia del *shock*” como insumo de una nueva sensación de lo moderno. Ese reconocimiento es el primer paso, no tanto para entrever una nueva escena

---

<sup>28</sup> Benjamin, Walter, *Sobre algunos temas en Baudelaire*, pp. 123.

<sup>29</sup> Por su puesto, todavía no existía Twitter ni los mensajes de texto.

<sup>30</sup> En el capítulo sobre Huxley veremos que en los Centros de Condicionamiento se relata a los niños la filosofía y los juicios que constituyen el sentido común de la sociedad de *Un mundo feliz*. La palabra vivida se incorpora a la vida de los individuos consiguiendo una interpelación casi perfecta.

antropológica o cognitiva, sino para estar en condiciones de percibir lo nuevo. Es casi una consigna: resignar a una forma de la percepción según la cual el mundo de los antepasados subsiste en las acciones del presente y se expresa en ocasiones específicas, una pintura, un confesionario, en la luz tornasolada que atraviesa los vitrales de una capilla. Nada de eso deja de existir, lo que se modifica, sin embargo, es la experiencia que se tiene de la obra de arte, de la pana bordó bajo los codos, de los haces coloridos a través de la mujer en el vitreaux. Asumiendo esa trituración se conseguirá “dar peso a la sensación de lo moderno” (Benjamin, 1939: 170). Por lo tanto, Baudelaire no abandona la empresa de captar la vivencia de la vida moderna en relación a un pasado mítico, sólo que esa tarea se hace desde el corte, desde el shock. *Las flores del mal* reenvía a una época anterior desde las condiciones mismas de la ciudad, desde la alienación, la fugacidad, la precariedad, desde la velocidad en el caminar de autómata de un transeúnte.

Jacques Rancière discute con esta concepción que desarrolla Benjamin en distintos artículos, según la cual la literatura expresa un orden de sentido que proviene de un evento exterior a sí misma, como puede ser una guerra o la vivencia de la ciudad. Según Rancière, lo propio de la literatura es habilitar un espacio en el que signos y significado se enlazan de una manera nueva, más allá de las jerarquías a las que se deba la palabra vivida. Ahora bien, si, como sugiere Buck-Morss, en el siglo XIX la realidad se compone de fragmentos de embriaguez, el gesto de Baudelaire, por el contrario, persigue una especie de *sobriedad*. Hemos mencionado la forma poética como un elemento para sostener esa idea. Además se puede apelar a operaciones de sentido en el contenido. Por un lado, la literatura de Baudelaire está íntegramente embarrada en las cunetas de las calles urbanas. Acompaña a cada borracho que pasó por todos los bares, se encendió con los encantos de la noche, se dejó llevar por un grupo de desconocidos hasta la siguiente cantina y cayó, en algún momento, sobre el pasto escarchado de un cantero<sup>31</sup>. Por otro lado, le habla a lo que la moral burguesa deja de lado y margina. Los personajes de Baudelaire nunca se encuentran en paz, ni con ellos mismos ni entre ellos. La paz está amenazada, el vínculo social se ha llenado de tantas ansias y excitaciones que la experiencia más común, incluso en medio de la multitud, es la soledad. Dos personas no se pueden vincular si no es a través de otra cosa, de una excitación, una

---

<sup>31</sup> Frederic Beigbeder (2013) levanta hoy esta figura del dandy entre el espectáculo y la decadencia en *Historias de éxtasis*.

embriaguez (“vamos, a caballo en el vino/ a un cielo mágico y divino / Cual dos ángeles que tortura/ una implacable calentura” (Baudelaire, 1948: 155)). Nada está esencialmente limpio, ni nada lo estará nunca más, salvo en breves encuentros en los que hay alguna posibilidad de embaucar los sentidos. El vino, sabio, conoce esta nueva condición de la humanidad. No intentará mentir acerca de nuevas vidas o nuevas existencias, sino que volverá más fuertes a los individuos, más intensos sus sentimientos y sus intenciones para que se sobrepongan al bullicio en el que surgen. Baudelaire no se retira a una cabaña en las montañas, comparte la experiencia de la ciudad corporalmente. Pero se preocupa por distinguir, por separar. Así, celebra los efectos del vino y advierte sobre los engaños del hachís. El vino comprende lo que necesitan los brazos del panadero, el trabajo mental del seleccionador de basura, el vino permite enfocar en una tarea, en un sentimiento. Por el contrario, el hachís crea una fantasía paralela, lleva a quien lo ha consumido a un viaje encantador, quiebra su voluntad como ciudadano, pero también como el guerrero que es de alguna manera el solitario o el cochero. Vino y hachís afrentan las determinaciones del contexto, pero uno lo hace envalentonando al individuo para aumentar su vitalidad, mientras que el otro enturbia el entorno, lo camufla, lo nubla con imágenes fantásticas.

Podría pensarse que, en calidad de fantasmagorías, como sugiere Buck-Morss, como realidades complementarias, los efectos del vino y del hachís son equivalentes. Sin embargo una línea de sobriedad distingue los efectos: “El vino exalta la voluntad; el hachís la destruye. El vino es un apoyo físico; el hachís es un arma para el suicidio. El vino vuelve bueno y sociable; el hachís aísla. Uno es trabajador, por así decirlo, el otro esencialmente perezoso.” (Baudelaire, 2013: 50) Se trata de dos tipos de experiencias, o dos tipos de caminos en los intentos del hombre moderno por quitarse de encima la imposibilidad de la experiencia.

*Las flores del mal* es un poema para sus contemporáneos, a los que despierta o despabila poniéndolos ante sus propias dificultades (en la lectura de un poema, en la distinción de los efectos, en la aceptación de la ruina de la experiencia). En este sentido opera un nuevo entrelazamiento de lo visible. Su texto no es condescendiente con el lector, en cierto modo, está destinado a otro pueblo<sup>32</sup>. Ese otro pueblo está insinuado en la separación que opera el *shock* como estrategia narrativa o poética, en la distinción

---

<sup>32</sup> Según Deleuze: “Objetivo último de la literatura: poner de manifiesto en el delirio esta creación de una salud, o esta invención de un pueblo, es decir una posibilidad de vida. Escribir por ese pueblo que falta («por» significa menos «en lugar de» que «con la intención de».” (Crítica y Clínica, pág.11)

entre una sustancia y la otra, en el reconocimiento de cualquier esfuerzo mental o físico. Ésta es la nueva manera de vincular la palabra muda con las significaciones que ofrece Baudelaire.

Como suele ocurrir en las obras de este periodo, el vino aparece como un cochero hacia esa otra percepción de la modernidad, a ese otro pueblo. El vino hace presente todas las fuerzas del trabajador en una situación, toda la bondad y las virtudes del trapero, todos los padecimientos y al mismo tiempo la resistencia y la melancolía del solitario, la pasión entera de los amantes. La embriaguez es velocidad. Del otro lado, el gran problema de Baudelaire: el tedio. Después de la fantasía, de la fiesta, del éxtasis se imponen otras velocidades, muy lentas, un movimiento que no se percibe; el tedio, la repetición, las exigencias de la vida práctica. No se elude. De hecho es lo que se precisa atravesar una vez que las separaciones que opera Baudelaire dejan al lector al filo del tedio. “Tomar y abstenerse, sobre todo abstenerse”<sup>33</sup>.

#### **IV – Escritura y continuidad**

En las obras referidas anteriormente las sustancias aparecen como un medio para afrontar el dolor y el tedio. Un escape ante las adversidades que se encuentran en el nuevo tipo de vida europeo. En cada caso, no obstante, también se señalan los problemas que trae aparejado el consumo: los horrores en las fantasías del opio, la pérdida de voluntad, el círculo del tedio. Stevenson agrega a estos horrores un elemento que proviene del incipiente imaginario científico: la duplicidad, la duplicación del cuerpo humano, la superación de las determinaciones biológicas. Esta vez parece no haber avances sin un alto costo en la lucha por adaptarse y sobreponerse al malestar de participar en los procesos de producción capitalista o de las formas mayoritarias de la vida social –la profesión, la reputación–.

La novela *El Dr. Jekyll y Mr. Hyde*, publicada en 1886, encarna con una claridad sin igual la pesadilla que amenaza al mito de la autogénesis: la pérdida del control. Se agrega a la puesta en escena de este problema el parecido con los sufrimientos de la adicción. Para avivar aún más la suposición de que el autor estaba observando la relación con las drogas, la sustancia clave que permite al Dr. Jekyll transmutar su forma y convertirse en Mr. Hyde, tanto en su descripción física –es blanca, como una sal– como en sus efectos, se parece a cocaína.

---

<sup>33</sup> Micheaux citado en *Mil Mesetas*, pág. 286.

Stevenson plantea este problema utilizando las figuras típicas del imaginario burgués de su época. El extraño caso del Dr. Jekyll ocurre en el seno de la burguesía londinense y en sus barrios. Los hechos reprochables de un extraño, Mr. Hyde, vinculado en condición de heredero al Dr. Jekyll, llevan a los amigos de este último a inmiscuirse, a interesarse por esa relación para poder explicar la incomprensible conducta del médico que lleva tiempo encerrado en su estudio, ausente del mundo. Su amigo, el abogado Utterson, investiga la situación. Los hechos criminales del tal Hyde se relacionan con el Dr. Jekyll. El caso deriva en un problema de doble personalidad y doble corporalidad. Un fuerte tónico inventado por el médico es capaz de transformarlo en otra persona, aunque continúe siendo el mismo hombre. Este desdoblamiento le permite experimentar el mundo como médico reputado y como un criminal. Le aumenta el espacio vivencial. Jekyll es también Hyde. El problema será asumir o no las consecuencias de los actos del otro.

Para explicar este desdoblamiento y el afán de querer vivir la vida de dos personas siendo un mismo hombre, Jekyll argumenta en una carta dirigida a su amigo Utterson que todo tuvo como causa una disyunción germinal, presente desde su niñez: “Lo cierto es que la peor de mis faltas no era más que una disposición alegre e impaciente que ha hecho la felicidad de muchos, pero que yo hallé difícil de compaginar con mi imperioso deseo de gozar de la admiración de todos y presentar ante la sociedad un continente desusadamente grave.” (Stevenson, 2011: 97) Mr. Hyde es lo que había ido reprimiendo en el esforzado camino de su profesión y de la construcción de su reputación. Hyde es la fantasía del burgués: convertirse también en el criminal que se deja del otro lado de la ley, gozar también de sus placeres. Esta fantasía se le presenta, al comienzo, pura y sin contradicciones, como parte de una herencia que dejó atrás, pero que aún posee. ¿Por qué no habría de tomarla también? Producto de sus conocimientos en química, el Dr. Jekyll inventa una poción capaz de abrir la puerta de una identidad a la otra. Una serie de pasos precisos, cierta dosis, cierta sustancia, un procedimiento de laboratorio, permite barrer las determinaciones físicas del cuerpo. Ha conseguido este pasaje gracias a los conocimientos en química y en biología. ¿Por qué no debería ahora apropiárselos para su placer? Lo hace. Los inconvenientes que aparecen luego expresan la dominación de las formas mayoritarias de la sociedad burguesa: la ciencia utilizada para el progreso, el conocimiento útil, la jerarquía de saberes y profesiones, la reputación. Hyde es una línea de fuga respecto de esas formaciones mayoritarias que, no obstante, surge en relación con aquellas, surge del proceso que dominan las formaciones mayoritarias.

Stevenson ofrece dos puntos de lectura en los que se expresa la fuga y la transformación (los componentes de un posible devenir): el punto de vista del espejo ofrece una nueva imagen de Jekyll, muestra a Mr. Hyde; el segundo punto de vista es el de su amigo, Mr. Utterson, el abogado. En esas dos superficies se inscriben los efectos de la transformación.

La **imagen** de Hyde es diferente de Jekyll. Hyde no es el caballero que es el Doctor, no tiene su estampa; físicamente es más bajo –no está completamente desarrollado, dirá Stevenson–, algo en su aspecto causa repugnancia. Sin embargo no es reconocido como un vagabundo o un marginal; no tiene una categoría que permita asimilarlo. Freud habla de la sensación de lo siniestro como aquello que siéndonos familiar, suscita además lo desconocido. La imagen de Hyde es repugnante y siniestra para el punto de vista burgués, y lo es, de alguna manera, porque no se ve en él ni a un criminal, ni a un monstruo<sup>34</sup>. No se trata solo de los efectos en el observador burgués –el círculo de amigos del Dr. Jekyll– Hyde se vincula con otra imagen de Londres: Hyde es otro modo de habitar Londres, uno más vigoroso y enérgico que el prudente y refinado del burgués profesional. Los únicos que no se exaltan son los sirvientes que trabajan para el Dr. Jekyll y para el mismo Hyde; es como si ellos lo conocieran. Podríamos suponer que el modo frenético de moverse de Hyde es funcional al ritmo de producción de una fábrica. Estos elementos reunidos en un mismo personaje –lo cercano pero desconocido, lo impulsivo, desconsiderado y amoral– conforman una presentación perturbadora.

Por otra parte, la situación **legal** de Jekyll y Hyde es incompatible. Alguien tiene que responder por los actos del impulsivo Hyde. Ha asesinado a un hombre, a un político, y la policía anda buscando a la persona que deberá recibir el proceso y el castigo. Al comienzo Jekyll cree que puede desconcertar a la policía indefinidamente. Sólo tiene que refugiarse en su estado Dr. Jekyll. Luego, cuando pierde el control, elabora una hipótesis: pasar al estado Mr. Hyde. Para eso abre una cuenta en un banco a nombre de Mr. Hyde para depositar allí su dinero. Esta operación financiera no parece presentar problemas para la duplicidad. Puede cambiar de personalidad y mantener su dinero.

La poción surgió como un invento para sortear las determinaciones de su cuerpo y de personalidad. Ahora Jekyll y Hyde podían alternarse y complementarse. Esta posibilidad no solamente implicaba una contradicción lógica, además era una perturbación para el punto de vista burgués. La poción que une, produce, no obstante, la

---

<sup>34</sup> Aunque algunas adaptaciones de la historia lo ilustren como un verdadero monstruo.

proliferación de la separación. En la serie de la imagen se reclama lo familiar y se reacciona ante lo siniestro; en la de la ley, que demarca lo permitido y lo prohibido, se exige responsables ante los actos. La poción del Dr. Jekyll activa los reaseguros del punto de vista burgués, el proceso de individuación con el que coopera todos los días y del que su persona es efecto.

En la novela de Stevenson, la continuidad entre el Dr. Jekyll y Mr. Hyde sólo tiene éxito en la escritura: la letra manuscrita del cheque y de la carta es la misma. Tanto en el cuerpo como en la personalidad operan los mecanismos de individuación implícitos en las formas de vida y en la percepción de la burguesía londinense. Hay otra serie en la que progresa la continuidad y se eluden los mecanismos de control de la misma clase: en la cuenta bancaria, en la operación financiera.

En las obras de Baudelaire, De Quincey y Stevenson el uso de sustancias como el vino, el haschís y otras pociones de laboratorio tienen como fondo las nuevas condiciones de vida en la ciudad, producto de ciertos procesos productivos y de la profundización de un nuevo régimen de acumulación, capaz de alcanzar las colonias más remotas, y que implicó la revolución industrial en las metrópolis europeas. Dichas sustancias se presentan como artificios para enfrentar esas nuevas condiciones; no obstante, a su alrededor hay efectos secundarios que pasarán a formar parte del conocimiento del consumo. Estos problemas cuestionan el mito de la *autogénesis* según el cual, como dijimos al comienzo, el buen juicio, la capacidad de razonar y la pertenencia a la cultura burguesa permiten superar cualquier determinación y obstáculo, y entronan al individuo como el gobernador de sí mismo.

Esas sustancias pueden estar vinculadas al placer o al dolor, pero básicamente, en las obras citadas, son percibidas en el ámbito del conocimiento, que es uno de los atributos del ciudadano, del caballero. Todavía no hay un cuestionamiento social severo a los consumidores de drogas, ni son consideradas un problema social. Pero la droga hace una operación en el conocimiento y le da –le transfiere– el estatuto de complemento, de prótesis. El conocimiento –de los placeres, del sufrimiento– que otorga el uso de drogas es una prótesis que puede ser bien asimilada o no; incluso entre un resultado y el otro hay toda una gradación que el consumidor debe ir discerniendo con la práctica. El resultado está condicionado por los aspectos que encontramos en las lecturas anteriores: la potencia de la fascinación; la no identificación entre el procedimiento y la experiencia; la posibilidad de discernir entre distintas sustancias; la recuperación de la

vitalidad. El conocimiento se vuelve, de pronto, indomable. Se escapa de las manos, se autonomiza. Las drogas hieren el mito de la autogénesis y con ello a la ideología burguesa, científica y epistemológica que comandaba la expansión imperialista de Europa.

## **Soma: el costo de la estabilidad**

### **Ciencia ficción e imaginario del control**

*“¡Frasquito mío,  
siempre te he deseado!  
Frasquito mío,  
¿por qué me han decantado?*

*Siempre era en ti claro el cielo  
siempre era en ti el tiempo bueno.  
¡Ay!*

*No hay en el mundo un frasquito  
como tú, frasquito mío.”  
(Un mundo feliz, p. 66)*

#### **I**

A principio de la década del '30 dos sensaciones recorrían Europa: por un lado, la industria sería capaz de vehiculizar el progreso social y las ideas de ciudadanía de la revolución francesa, la industria consistía en el grupo de procesos que recogían y creaban las necesidades y aspiraciones de una nueva sociedad de masas; al mismo tiempo, la crisis de 1929, la primera gran crisis del mercado libre, instalaba la inclinación de que era preferible que ese progreso tuviera un gobierno planificador y autoritario. ¿Era posible un mundo feliz? ¿Cuál sería el costo?

En 1932, Aldous Huxley, un escritor por entonces apenas reconocido, publica la novela *Un mundo feliz*. Se trata de una historia en la que los mejores frutos del progreso y la tecnología se han cruzado con las más adecuadas técnicas de gobierno y organización social. Así lo ve el Director de Incubación y Condicionamiento –D.I.A.– del centro de Londres, que durante las primeras páginas de la novela introduce a un grupo de niños en los pilares de la sociedad a la que pronto se incorporarán como trabajadores; así también lo cree casi la totalidad de los ciudadanos del Estado Mundial, condicionados psicológicamente para sentir y obrar en consecuencia. La sociedad de *Un mundo feliz* está estructurada según un sistema de castas que sigue un modelo piramidal: en la base se ubican los trabajadores que ejecutan tareas mecánicas y sencillas, Gammas, Betas y Epsilones; en la cima las clases altas, Alfas y Betas, destinados a tareas intelectuales y de mayor complejidad. Lo que determina esa diferencia son los distintos procesos de decantamiento y condicionamiento que se utilizan. Las castas

inferiores son producidas en serie a través del procedimiento Bukanowsky, según el cual un óvulo rebrota y se segmenta hasta noventa y seis veces. “- El procedimiento Bukanowsky es uno de los instrumentos más eficaces de estabilidad social.”, dice el D.I.A. Una filosofía que ancla, consolida y reproduce esa estructura social se transmite desde los primeros días de la fecundación de los óvulos hasta la muerte de los individuos, a través de hipnopedia y de parlantes en los *espacios públicos*. Sin posibilidades de modificar dicha estructura, sin interés de hacerlo en tanto que cada ciudadano es a su vez un disciplinado verificador ante los demás, gratificados por entretenimientos como el cine sensible –películas sofisticadas que reproducen sensaciones olfativas y táctiles además de visuales y sonoras–, una religión que garantiza la trascendencia y al mismo tiempo una moral que privilegia la satisfacción inmediata del placer, el sexo como entretenimiento, las relaciones transitorias y desalienta, por el contrario, las parejas duraderas, los embarazos, las preguntas existenciales, la soledad y las situaciones que induzcan pasiones o sentimientos intensos, los ciudadanos del Estado Mundial viven en un continuo presente, sin un pasado ni un futuro por qué preocuparse. Aun así, reconoce el D.I.A., puede haber intervalos en los que se filtren la duda o la contradicción de las pasiones que perturben la vida superficial, mecánica y transparente; para esos momentos se podrá recurrir al *soma*, una droga “Eufórica, narcótica, agradablemente alucinante.”, con “Todas las ventajas del alcohol y ninguno de sus inconvenientes.”, de manera que “Puede uno descansar de la realidad cuando le venga en gana y tomar sin el más mínimo dolor de cabeza.” (2013: 49). En el reaseguro de los dispositivos de control está el *soma*: la droga perfecta.

En *Un mundo feliz* la droga perfecta tiene la máquina social que le corresponde. El *soma* es producto de la técnica, del progreso, del trabajo de “dos mil especialistas en farmacología y bioquímica” (2013: 49), pensionados por el Estado para realizar la tarea; no genera problemas de salud pública, no hay adicción ni patologías mentales vinculadas al uso de *soma*. Se ha quitado lo malo y se ha dejado lo bueno. Huxley plantea una situación de esquizofrenia controlada en la que cumplen una función clave, por un lado, los mensajes y las frases que, como una voz la *off* de un relator, recuerdan y exponen continuamente la racionalidad de la sociedad, y por otro, el apuntalamiento de la percepción del confort extremo, de técnicas medicinales y estéticas que garantizan un aspecto juvenil hasta el último día de cada individuo. Incluso el condicionamiento ha convertido a la muerte en un acontecimiento sin dramatismo, pues no es percibido como

una pérdida ya que ningún vínculo se ha establecido demasiado y el único sentimiento de familiaridad consiste en relación con “todos” y con Ford, el único prócer del Estado Mundial. Se puede decir que *Un Mundo Feliz* es posible gracias a una ideología y una batería de técnicas biopolíticas que gestionan la vida. Se ha recortado, a nivel intelectual y a nivel perceptual, todo lo que pudiera generar angustia prolongada o infelicidad en la población. Se han extirpado del cuerpo social las experiencias privadas en favor de una experiencia pública estandarizada y achatada. En esta máquina social, el *soma* es uno más de los *instrumentos de estabilidad social* que permiten consolidar el propósito del Estado, mantener la “sociedad” igual a sí misma.

Huxley considera al *soma* como una técnica de confort en las políticas de satisfacción y de anestesia de la población de *Un mundo feliz*. Esa condición cancela la práctica y la dimensión política de los individuos, los niega como ciudadanos. El *soma* funciona, pues, como una técnica de control.

El control, operando tanto a nivel perceptivo como conciente, sin embargo no será suficiente para persuadir por completo a todos los individuos. Incluso Bernard Marx es uno de los que sospechan. Si bien pertenece a la clase más alta, Alfa Más, es un muchacho melancólico y sentimental, de estatura baja, físicamente parecido a los individuos de castas inferiores, que lleva con resentimiento esa particularidad. Su incomodidad con el estado de cosas lo induce a viajar a una reserva de salvajes, en México, donde aun viven comunidades tribales. Allí conoce a Linda y a su hijo John. Linda es una Beta que se quedó varada en la reserva y parió un hijo, lo que, según las reglas de la reserva –el que nace en la reserva tiene prohibido salir de ella– impidió su regreso. Sin embargo madre e hijo acompañan a Marx y a Lenina de vuelta, con la excusa de formar parte de un experimento científico. John nació, pues, en Malpaís, bajo el cuidado de su madre y fue educado por un jefe de la tribu. Cuando estuvo en edad de convertirse en hombre, junto al resto de los jóvenes de la tribu, le negaron un lugar en la iniciación, y, con ello, su paso a la condición de madurez<sup>35</sup>. La experiencia que más fuertemente ha formado el carácter de John es la soledad.

La mayoría de los recuerdos de John son situaciones en las que, por algún motivo, lo excluyen de participar en un encuentro o en un ritual. Sin embargo aprende los valores

---

<sup>35</sup> Según Mircea Eliade, en *Muerte e iniciaciones místicas*, los neófitos al participar del rito de la iniciación no sólo comienzan a formar parte del grupo de adultos y de sus tareas, además son iniciados en los relatos que conforman la cosmogonía de la tribu, ingresan a la vida religiosa y *por ello* se convierten en hombres. Antes de eso, no son considerados hombres para esa comunidad.

de la tribu desde cierta distancia. Favorece esta posición la situación de su madre entre los habitantes de Malpaís. Ella fue condicionada para vivir en un mundo completamente diferente: no entiende sus instituciones ni sus costumbres: la familia, la monogamia, el totemismo. En las noches de verano le cuenta a John cómo era de cómoda la vida Allá Lejos. Le enseña a leer en inglés con un manual del Departamento de Incubación y Condicionamiento donde trabajaba, y luego con un libro “pre-civilizado”, “lleno de tonterías”, las *Obras completas de William Shakespeare*. John crece en soledad, soñando con un país fascinante, futuro, donde los autos vuelan, y lo añora con la pasión con que Hamlet llora a su padre muerto. John es quien no se puede iniciar, no puede madurar, no puede formar parte de una sociedad, sólo puede añorarla como una imagen improbable pero fundamental en su formación.

En la sociedad de Marx y Lenina, John será “el salvaje”, un fenómeno de interés tanto para la ciencia como para la prensa, pero su carácter es incompatible con la sensibilidad “término medio”, *soft*, de los condicionados. Él es el otro extremo de la sociedad de la satisfacción inmediata, del placer y la liviandad; su modelo de sensibilidad es el que encuentra en los versos de Shakespeare, el amor romántico, la pasión irracional, visceral. Lo que no duele, no es suficiente o no le genera confianza. John se tiene que expresar en términos de Shakespeare, y eso no le funciona para hallarse en el nuevo mundo. No es que hable en otra lengua, sino que su modo de expresarse es inapropiado, todo su precario sistema de creencias forjado en la lucha por entrar a la tribu no tiene ningún parecido con el que sugieren los parlantes del condicionamiento público. El suyo es como el lenguaje sentimental y un poco delirante del fumón. En el nuevo mundo los drogados son Marx, a quien parece que, por equivocación, le han puesto alcohol en el frasco de decantación, y John, el salvaje que no toma *soma* y habla y se comporta de un modo tan raro. En la sociedad que ha incorporado, domesticado y controlado una sustancia capaz de propiciar un olvido de la realidad y al mismo tiempo unas vacaciones por la inmanencia del mundo, los drogados son los que tienen una sospechosa inclinación hacia la soledad y los sentimientos “humanos”.

Huxley comprende que en la cultura industrial de occidente, en el mundo del confort, en la sociedad de masas, la droga, antes que una sustancia divina capaz de abrir las puertas de la percepción –como él mismo experimentará años más tarde–, es una relación entre una minoría y una mayoría. El drogadicto provoca desconfianza pero también intriga, de cualquier manera es un motivo para observar, para controlar, para

entrevistar. La sociedad que ha conseguido su estabilidad o al menos que opera a fin de evitar grandes conmociones ve en la singularidad de Marx una amenaza, y en el Salvaje un fenómeno. Ambos son vistos como extraños por su resistencia a compartir la filosofía del nuevo mundo y fundirse en los comportamientos aceptados, normales. Ambos se reconocen en la aprehensión a la soledad, en una inclinación hacia un estado anímico de pregunta, de desasosiego e inconformidad. Marx reprocha el “infantilismo emocional” que genera el condicionamiento y el proceso de mantenimiento de los cuerpos y las mentes. Su proyecto es traer a Linda y a John al Nuevo Mundo para demostrar cómo se verían sin los efectos del proceso de cuidado. Linda es la imagen de lo natural, hacia donde hubiesen llegado las mujeres sin el condicionamiento, sin el *soma*, sin los deportes, sin sus ropas, sin los cinturones malthusianos, etc. Marx busca una imagen que niegue el proceso, que demuestre su error –aunque él mismo no está dispuesto a salirse, no está dispuesto a marcharse a una isla–.

Por su parte, John ha soñado desde niño con el Nuevo Mundo, con Allá Lejos a través de las narraciones de su madre. Ha soñado y anhelado mujeres como Lenina, con sus aromas y su piel. No obstante, una vez que alcanza ese mundo y lo reciben, y Lenina misma le salta encima, John rechaza el acercamiento. El salvaje ha deseado a Lenina a través de sus lecturas de Shakespeare, a través del sufrimiento en las noches de soledad en Malpaís, pero ella no sabe nada del sufrimiento que vuelve digno al hombre, no sabe que “En Malpaís –balbuceaba incoherentemente el Salvaje– hay que ofrecerle la piel de un león de las montañas cuando se quiere desposar a alguna. O si no, un lobo.” (2013: 158) En el mundo feliz el cristianismo es cosa del pasado y nadie sabe nada de culpas ni de pecados por expiar, pero tampoco de leones, ni de trabajos serviles, ni de explotación, ni de sufrimientos. Y el pasado no tiene lugar en el Nuevo Mundo. No se trata tanto de que Lenina no comprenda, sino de que su punto de vista no lo toma. John pretende llevar la libertad a Lenina, a los condicionados, pretende despertarlos, hacerles entender que los están criando como subhumanos, como bebés:

– ¡Sí, babosos! –gritó a voz de cuello.

Dolor y remordimiento, compasión y deber, todo lo había olvidado ya, arrebatado como estaba por un intenso y avasallador odio hacia aquellos monstruos infrahumanos.

– ¿No queréis ser libres y hombres? ¿No queréis saber lo que son la hombría y la libertad?” (2013: 49)

No, ni siquiera los Deltas querían saberlo.

John, a través de la palabra, poniéndose a sí mismo como ejemplo de hombre libre, y

Marx, a través de la demostración, poniendo a Linda como un caso, son dos intentos argumentativos de desalienación. Huxley plantea en la novela una situación problemática para los discursos revolucionarios de principios de siglo. ¿Cómo proceder ante una sociedad que ha encontrado su equilibrio a costa de controlar el devenir, que ha sedado el anhelo de libertad individual y de búsqueda con tecnologías sofisticadas y un sistema de gobierno asentado en la satisfacción continua? Huxley invierte el punto de vista. ¿Qué ocurriría si pudiésemos disponer de las drogas a nuestro gusto al punto de anestesiar casi completamente las sensaciones de angustia y sufrimiento? Los argumentos de desalienación juegan contra esa escena. El resultado, en la novela, no es bueno. Ambos casos son asimilados por los dispositivos de la sociedad de control. Por un lado, la demostración no convence de algo distinto a lo que se es: los grupos de niños visitan a Linda para ver cómo es un salvaje. Por otro, la contrastación del ejemplo queda atrapada en otro de los mecanismos del mundo feliz, el periodismo sensacionalista.

El logro de la novela de Huxley consiste en adoptar, con cincuenta años de antelación a la aceleración más perceptible del desarrollo tecnológico, un punto de vista en el que el sistema se ha expandido sin dejar zonas liberadas. Sin dejar lugar para la duda, ni la arbitrariedad. En *Un mundo feliz* se ha tomado una decisión, limitar, controlar la ciencia, y se ha conseguido un equilibrio.

En *La fábrica de infelicidad*, Franco Berardi nos pone frente a una situación similar. ¿Cómo proceder una vez que nuestra mente y nuestros estados psíquicos son parte del proceso productivo que caracteriza la economía global y no espacios de reflexión y asimilación desde los que se pueda elaborar una estrategia de negación y reconstrucción? En el planteo de Berardi la decisión de limitar el desarrollo tecnológico ya no la controla un individuo, ni un grupo, ni un Estado, sino que ha quedado encriptada en los automatismos de la nueva mente global, la infósfera. No implica un borramiento de la voluntad sino una declaración de ineficacia de los instrumentos políticos tradicionales. Según Berardi no es eficaz ir en contra del proceso, negar el automatismo, intentar frenar la prolongación del ciberespacio en el que se tiende la red de los cerebros. Vale aquí el argumento heideggeriano de *La pregunta por la técnica*, según el cual allí donde está el problema, aguarda a su vez la solución.

## II

En *Un mundo feliz*, quien está más cerca de soportar tanto su actitud de sospecha y su obstinada insatisfacción como las responsabilidades laborales y el gobierno autoritario

es Helmutz Watson, encargado de escribir las frases del condicionamiento sólo con un número limitado de palabras. Watson parece saber lo que se espera de él. Sin embargo se arriesga a enseñar un poema de su propia autoría, desafiando a la autoridad, sólo por “ver el efecto que producía.” (2013: 150) En este docente madura una sospecha, “una extraña sensación que experimento algunas veces, como si hubiese algo importante que decir y no pudiese expresarlo, pero sin saber lo que es ni poder hacer uso de esa fuerza. Si hubiese algún otro modo de escribir...y otros temas que tratar...” (2013: 61) Watson es el tercer tipo de disidencia al mundo feliz. Es el artista, el escritor, quien tiene a cargo generar el lenguaje que luego formará parte del imaginario, de la sensibilidad y de la racionalidad de los condicionados. Las condiciones para ejercer esta labor son la escasez y la censura, aunque Watson no se entera de esto sino hasta el final de la novela. Luego de enterarse, tras hablar con el Director, de la cultura y las prácticas que tiene vedadas, tendrá que optar por cómo seguir. La alternativa está entre quedarse y pagar el costo de vivir en un mundo confortable, asumir esta deuda –como lo ha hecho, a su vez, el Director<sup>36</sup>–, o bien irse, aislarse. Decide por la “separación completa”, el camino de De Quincey, marcharse a las montañas o a una isla para poder escribir. Por lo demás, no lo necesitan<sup>37</sup>.

La relación entre el artista y la vida pública se precisará treinta años más tarde, en *Literatura y ciencia*. En este ensayo Huxley señala las tareas principales que les esperan a los escritores de un mundo en el que la tecno-ciencia condiciona todos los ámbitos de la vida.

Según Huxley, la ciencia “puede definirse como una invención para investigar, ordenar y comunicar las más públicas de las experiencias humanas.” (1968: 13), en tanto las leyes y los principios científicos pueden afectar la experiencia de la humanidad (el descubrimiento de la electricidad; etcétera). Si bien la ciencia trabaja justamente en ese nivel de la más pública de las experiencias de la vida social, tiene para sí un lenguaje específico, una jerga, incompatible para socializar los acontecimientos del ámbito científico y permitir apropiaciones a un destinatario no especializado. Por su parte, la literatura es el arte y a la vez la herramienta que permite purificar el lenguaje de

---

<sup>36</sup> Huxley, A., 2013. Dice Mustafá Mond: “A veces –agregó– me da por añorar la ciencia. La felicidad es un dueño tiránico, sobre todo la felicidad de los demás. Un dueño mucho más tiránico, si no se está condicionado para aceptar incuestionablemente nada, salvo la verdad.”

<sup>37</sup> Huxley, A., 2013. “– Mi joven y querido amigo –dijo Mustafá Mond–, la civilización no tiene en absoluto necesidad de nobleza ni de heroísmo. Ambas cosas son síntomas de ineficacia política. En una sociedad bien organizada como la nuestra, nadie tendrá ocasión de ser noble ni heroico. Es preciso que las circunstancias se hagan especialmente inestables para que tal ocasión pueda surgir.”

una tribu. Por lo tanto, el literato tiene la tarea de traducir lo que ocurre en el nivel de la más pública de las experiencias, a la sensibilidad y al lenguaje de su tribu. Así, por ejemplo, se puede pensar en el registro testimonial, o en la introducción de nuevos artefactos (el tren, el automóvil, etcétera) a la literatura. “A su manera –dice Huxley– también el hombre de letras es un observador, organizador y comunicador de las más públicas experiencias propias y ajenas, de las públicas experiencias de los acontecimientos que ocurren en los mundos de la naturaleza, la cultura y el lenguaje. Consideradas de un cierto modo, tales experiencias son el material en bruto de muchas ramas de la ciencia.” (1968: 13)

Al considerar la literatura en relación con la experiencia pública, con las condiciones para hacer experiencia de una población, aparecen los procesos de apropiación, de asimilación, de adaptación que permiten formar una visión propia de esa experiencia y, por lo tanto, conseguir una posición activa en relación a ese sentido. En el trabajo de vincular “las más públicas de las experiencias” con las “más privadas” y subjetivas, el artista participa significativamente en el trabajo de volver comprensible a su tribu nuevos objetos, las novedades del exterior. El artista se vuelve una suerte de embajador, de corresponsal, de cónsul. Da cuenta de los últimos negocios, de los temas de política. Huxley piensa en el escritor que se interesa y se pone en contacto para experimentar por su cuenta los últimos avances tecnológicos, las posibilidades que abre el telégrafo, el milagro del cine, la fascinación por las nuevas máquinas, los automóviles, los trenes, las motocicletas, los tanques, los buques de carga, pero también el LSD y la mescalina. Algunos autores han avanzado en ese sentido, han conseguido dar expresiones, dar visibilidad a lo nuevo dentro de una lengua específica, local, no sólo exigiendo otras combinaciones de las mismas palabras, sino inventando otras o, en fin, dando un tratamiento marginal a la lengua; como dirían Deleuze y Guattari (*Kafka*), una lengua extranjera dentro de la lengua materna.

En *Un mundo feliz* está vedada la posibilidad del cambio, por lo tanto también está controlada la literatura y prohibida cualquier práctica que, como la literatura, implique una modificación del código que garantiza la reproducción.

Según Huxley el artista tiene una tarea específica en la relación entre la percepción colectiva, en los regímenes de identificación de una tribu, y las nuevas condiciones de vida expuestas a los desarrollos tecnológicos. El artista debería, pues, evitar la homogeneización que provoca la imposición de los discursos científicos y lógicos, propios de la ciencia, en la modificación de las condiciones de vida de las sociedades

pos industriales, es decir, en la formación de las experiencias públicas. *Literatura y ciencia* (escrito en 1962) resalta una ausencia de esa participación. ¿Qué escritor se ha interesado por los nuevos descubrimientos de la ciencia bioquímica? ¿Cómo hará la sociedad para comprender los efectos de los adelantos en la física cuántica? Esa ausencia se vuelve “tarea” de crítica cuando son otros discursos y otros dispositivos los que se imponen, casi por *default*, en la distribución de la percepción.

La respuesta para un mundo que apoya sus leyes, sus criterios de organización social y su cosmovisión en la propiedad privada, está en tomar experiencia de esa propiedad según otros modelos que los que se desprenden de los sistemas de pensamiento occidentales. Abrir la percepción de la experiencia propia. Si hay una crítica en Huxley, es referida a la privatización de la experiencia. El progreso avanza inexorablemente en *Un mundo feliz* y en *La isla* (otro de sus libros en los que pone a prueba los argumentos del progreso) como una aplanadora. Es la fuerza que arrastra al ángel de Benjamin en *Tesis de la filosofía de la historia*. El progreso, sus melindres y sus horrores, es también un proceso de seducción. Suena en la radio de *Boquitas Pintadas* una milonga apagada pero escurridiza; “... todo, todo se ilumina” (Le Pera) ¿Qué nos queda? Abstenerse de identificarse con las formas mayoritarias, trabajar la más íntima de las experiencias como si fuese de la más pública importancia.

Quizá cuando creímos en los productos que compramos durante los noventa, cuando contratamos servicios y nuestra casa se convirtió en un espacio controlado y confortable, no esperábamos que junto con su posible desaparición llegara un vacío tan grande. En efecto, éste fue uno de los descubrimientos de los noventa, nuestros años “re-locos”. En *Un mundo feliz* también se ha pensado una solución para esos momentos de depresión, un procedimiento que barre con los sentimientos profundos: el soma. En *La isla* la estabilización psíquica se consigue a través de técnicas como el hipnotismo, técnicas budistas y orientales de meditación, pero también con drogas. Huxley nota que el humanismo no alcanza en Occidente, no es del todo eficaz, cuando no es equivocado<sup>38</sup>. Parece preciso buscar nuevas formas para volver colectiva la experiencia

---

<sup>38</sup> A propósito del imaginario del control, dice Huxley en una carta a Orwell, en ocasión de recibir un ejemplar de 1984: “En el curso de la próxima generación creo que los amos del mundo descubrirán que el condicionamiento infantil y la narcohipnosis son más eficaces como instrumentos de gobierno que los garrotes y los calabozos, y que el ansia de poder puede satisfacerse completamente sugiriendo a la gente a amar su servidumbre como si a latigazos y puntapiés se le impusiera la obediencia. En otras palabras, en mi opinión la pesadilla de 1984 está destinada a modularse, llegando a ser así la pesadilla de un mundo que se asemejará más al que imaginé en *Un mundo feliz*. El cambio de se producirá como resultado de una sentida necesidad de mayor eficacia. Mientras tanto, por supuesto, puede desarrollarse

privada. La pregunta de si capaz la literatura de favorecer una traducción de fenómenos que inciden en la experiencia pública vuelve a aparecer aquí vinculada a los desarrollos de la tecnociencia y, agregamos nosotros, con nuevos hábitos concernientes al consumo.

---

una guerra biológica y atómica a gran escala, en cuyo caso tendremos que soportar pesadillas de otro género, apenas imaginables.” Disponible en: <http://www.lettersofnote.com/2012/03/1984-v-brave-new-world.html>

## El viaje

### Experimentaciones y aperturas en la percepción: Artaud, Huxley y Castaneda.

Al final de *Yonqui*, William Burroughs dice haber tomado una decisión: ir a Colombia en busca del yague o ayahuasca. La idea es ir “en busca de un colocón que abra horizontes en vez de cerrarlos, como la droga” (1980: 218). No será el primero ni el último. Experimentaciones como la de Burroughs se repiten y el siglo XX ha dejado constancias de ello en muy diferentes libros. Nosotros hemos aislado para nuestro análisis tres: la de Antonin Artaud, Aldous Huxley y Carlos Castaneda. El recorte ha dejado afuera la propia experiencia de Burroughs y Allen Ginsberg<sup>39</sup>, y, entre las más notables o conocidas, también la de Henry Michaux.<sup>40</sup>

¿De qué se trata en estas experiencias? Se trata de una búsqueda; más exactamente, de una búsqueda de sentido. Pero ¿de qué sentido se trata? ¿Cuáles son los posibles que se abren en la experimentación con estos psicotrópicos, según consta en los escritos? Se trata de una apertura, pero ¿apertura a qué? Y ¿qué es lo que se abre? En términos generales, podemos decir que todas las experiencias narran, o más bien registran, una apertura en términos perceptivos y sensoriales. Y es aquí en este plano en donde se ubica el sentido, es decir su producción. Esta apertura es un descentramiento de la identidad, es un corrimiento de la perspectiva del Yo; también, un cuestionamiento de la perspectiva humanista y de la racionalidad moderna. Y desde aquí, entonces, se pueden ver planteos pertinentes para el campo de cultura y comunicación. Pues este desplazamiento hacia un sentido que no se reduce a la fijación identitaria es también un cuestionamiento de las formas rígidas en que el lenguaje (el discurso, la palabra, la razón) nos fija. Un cuestionamiento en acto, una “crítica sensible” según los términos que utiliza Octavio Paz para referirse a Carlos Castaneda. De lo que se trata entonces es de ver la relación entre cultura y comunicación desde una perspectiva no-verbal; o mejor dicho, desde una perspectiva que, sin rechazar la palabra, la *descentra* y abre la experiencia a otras semióticas, semióticas no verbales.

---

<sup>39</sup> Publicada en español como *Las cartas de la ayahuasca*.

<sup>40</sup> Hablamos de los libros *Miserable milagro* y *Conocimiento por los abismos*, así como también del documental titulado *Imágenes de un mundo visionario*.

## *Artaud*

*¿Es usted surrealista o marxista?, le preguntaron a André Bretón; y si es usted marxista ¿qué necesidad tiene de ser surrealista? En realidad se trataba de que el surrealismo descendiera hasta el marxismo pero hubiera sido hermoso que el marxismo tratara de elevarse hasta el surrealismo.*

A.A.

La experiencia de Artaud en México y con los Tarahumaras data del año 1936. Pero se prepara antes (el año anterior, 1935, Artaud realiza gestiones para ir a México y consigue a través del Ministerio de Educación francés que le otorguen una “misión cultural”) y, sobre todo, lo marcará hasta su muerte. Pero ¿qué lo llama de México? ¿Por qué México? Se trata de la cultura mexicana, de la cultura del México previo a la conquista. Ha oído poco o casi nada de los Tarahumaras. Eso llegará después. Después también llegará su experimentación con el peyote, realizada entre ritos.

Artaud busca en México una unidad para la cultura. Esta unidad significa una cultura en contacto con la vida. Pero antes de avanzar por esta vía, tenemos que entender el panorama que describe de Europa. En principio, Europa ha uniformado la civilización, mientras vive una anarquía en cuanto a la noción de cultura. Las civilizaciones anteriores a la conquista, en cambio, procedían de modo contrario. Dice:

No por distintas que fuesen las civilizaciones del antiguo México, éste no tenía en realidad más que una cultura, es decir, una idea única del hombre, de la naturaleza, de la muerte y de la vida; pero la Europa moderna que ha sabido unificar su civilización, ha multiplicado hasta el infinito su concepción de la cultura, y por lo que concierne a la idea misma de la cultura, puede decirse que Europa está en plena anarquía (*Bases universales de la cultura*, 136)<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Todas las citas de este párrafo pertenecen al libro *México y Viaje al país de los tarahumaras* (FCE, 1984). Ese libro está compuesto por una recopilación de ensayos sobre la cultura mexicana

Búsqueda de una unidad, entonces, búsqueda de una cultura en contacto con la “universalidad difusa” de la vida. Se trata de una unidad que pasa por una condición vital. La búsqueda de Artaud podemos ponerla en términos de la búsqueda de una cultura vitalista. Veremos que esta cultura es una cultura en donde la noción de individuo no es lo más importante. Es una cultura en contacto con todo lo que rodea al hombre. Ese contacto implica un desplazamiento de la perspectiva del Yo, es decir, también, un desplazamiento de la perspectiva humanista.

Pero ésta búsqueda no se entiende sino en relación al diagnóstico que hace de Europa. Entonces, volvamos un poco la cara al viejo continente. ¿Qué dice Artaud de Europa? La vieja Europa está cansada, la cultura europea ha perdido contacto con la vida, se ha replegado en la noción de conciencia individual. Europa está en decadencia, es la decadencia de una cultura cuyas bases son el racionalismo del renacimiento. Es la decadencia de una cultura en cuyo trono está el Hombre: “y si la época moderna está en plena catástrofe es porque ha perdido el sentido de la vida universal”. Es también la decadencia de una cultura que hizo de la palabra, del texto, su principal carácter, su carácter definitorio. Es sobre todo la decadencia de una cultura que ha perdido vigor, vitalidad: “En Europa el hombre se aburre y no se explica ésta pérdida del gusto de vivir. No entiende que, a fuerza de considerar a la vida únicamente bajo su aspecto material, ha llegado a confundir la vida con meras apariencias muertas”. Dice del mundo moderno: “y éste ha perdido su vigor desde el día en que el hombre se replegó sobre sí mismo y dejó de buscar sus fuerzas en la vida difusa del universo” (*Las fuerzas ocultas de México*, 197-198).

En cambio en México... en México hay otras fuentes para la cultura, unas fuentes mágicas; fuentes mágicas y susceptibles de tratamiento científico. Dice de lo primero: “No se trata en realidad de otra cosa que de las fuentes mágicas del espíritu primitivo. En el fondo del espíritu primitivo se efectúa un intercambio ininterrumpido de fuerzas entre el hombre y la universalidad” (*Las fuerzas ocultas...*, 197). Y sobre lo segundo, en donde traba posición en la relación entre poesía y ciencia, pasando por alto esa aparente contradicción, dice Artaud: “Se trata, en suma, de resucitar la vieja idea sagrada, la gran

---

(México), los escritos dispersos y que datan de diferentes fechas sobre la experiencia de Artaud con el peyote (*Viaje al país de los tarahumaras*) además de cartas de Artaud relacionadas con ambas temáticas y una larga *Introducción* de Luis Mario Schneider. En adelante, en cada cita pondremos el nombre del ensayo en el que se la encuentra junto con el número de página de la edición citada.

idea del panteísmo pagano, bajo una forma que, esta vez, ya no será religiosa, sino científica. El verdadero panteísmo no es un sistema filosófico sino un medio de *investigación dinámica del universo*” (*Lo que vine a hacer a México*, 178)<sup>42</sup>. Se trata de explorar científicamente este “espíritu mágico” presente en México, pues este espíritu, al ser considerado desde un punto de vista científico “se convierte de hecho en la manifestación de una energía psicológica verdadera” (*La cultura eterna de México*, 183).

Panteísmo científico entonces, búsqueda de una unidad entre el hombre y la naturaleza –las fuerzas activas de la naturaleza– que es también una crítica del “capitalismo de la conciencia”, de la separación en disciplinas a partir de la modernidad y finalmente de las “apariencias muertas”, de las formas fijas. En suma, una crítica triple (a la noción de individuo; la separación entre arte y ciencia; y a la idea de cultura como mera fijación identitaria), que no tiene sino una misma cuestión de fondo: la separación entre cultura y naturaleza, espíritu y materia, inteligencia y cuerpo, que no son sino “*modalidades de una fuerza y de una acción única*” (*La falsa superioridad de las elites*, 187)<sup>43</sup>. Triple crítica que tiene como horizonte la búsqueda de una nueva idea de hombre.

Metafísica y materialismo: he aquí el problema, he aquí dos términos que deben conciliarse para llegar a la noción de una cultura a la vez vitalista y científica: “la vida debe revivir en la metafísica”. Se trata de plantear una “idea materialista del espíritu”. Es a partir de esto que la noción de cultura se desprende, noción que permite aprehender la “realidad en viaje”, noción experimentada por Artaud con la ingesta ritual del peyote: “en México hay una planta-principio que hace viajar en la realidad...”

Al hablar del deber social del arte, Artaud dice que éste debe “dar salida a las angustias de su época (...) Debe tomar las preocupaciones particulares y elevarlas a una emoción capaz de dominar el tiempo”. Esta emoción capaz de dominar el tiempo significa que “el espíritu, esto es, la inteligencia, debe guiar la mácula del tiempo” (*La anarquía social del arte*, 201). Como vemos, no se trata de la contradicción entre razón y pasiones, propia de la modernidad. Aparece incluso una identificación, o mejor dicho un contacto, un intercambio entre espíritu e inteligencia, por un lado, y la emoción, por

---

<sup>42</sup> El subrayado es de Artaud.

<sup>43</sup> El subrayado es nuestro.

otro<sup>44</sup>. Artaud no es ni objetivista ni subjetivista. Es los dos al mismo tiempo y no es ninguno. Artaud nos da indicios para pensar esta emoción en el ensayo *Surrealismo y revolución*, donde dice:

“La intención es romper con lo real, confundir los sentidos, desmoralizar si es posible las apariencias, pero siempre dentro de una noción de lo concreto (...) Cuando ha roto el maniquí, cuando ha deteriorado el paisaje, lo rehace, pero dentro de un sentido que estalla de risa (...) Eso quiere decir que burla la razón, que le retira a los sentidos sus imágenes para devolverlos a su sentido profundo. La mano liberada del cerebro va donde la pluma la guía; y por encima de todo un maleficio sorprendente guía la pluma de tal forma que la hace vivir, pero al haber perdido todo contacto con la lógica, esta mano, así reconstruida, retoma contacto con el inconsciente. La mano niega por este mismo milagro la contradicción imbécil que se plantean las escuelas entre el espíritu y la materia y entre la materia y el espíritu” (105-106).

Romper con lo real, confundir los sentidos o retirar sus imágenes, burlar la razón, y sin embargo conservar siempre una noción de lo concreto. He aquí una idea materialista del espíritu. Esta emoción capaz de dominar el tiempo, esta mano liberada del cerebro no hacen sino ir contra la idea de una cultura fija, estática, esencialista, tanto en sus contenidos como en sus formas, cultura que tiene como condición de posibilidad la falsa contradicción entre espíritu y materia, forma y fondo. Y a partir de aquí se desprende la idea de la cultura como contingencia –en forma y fondo.<sup>45</sup>

En efecto, ¿qué es, para Artaud, ser culto? Ser culto no es ser instruido y la cultura no es la imposición de una forma. La instrucción no es sino una vestidura, una forma

---

<sup>44</sup> Gilles Deleuze, en su libro *Empirismo y subjetividad* (2007), monografía sobre el filósofo inglés David Hume, plantea un intercambio entre imaginación y pasión, intercambio en donde, a un mismo tiempo, la pasión se imagina y la imaginación se apasiona.

<sup>45</sup> Pensar la cultura como contingencia no parece tener ninguna novedad, al menos en el ámbito de las Ciencias Sociales. No obstante, ¿no se constata por doquier, en las teorías del discurso, tanto estructuralistas como post-estructuralistas, una insistencia por pensar la forma desprendida del contenido, postulando que mientras lo primero permanece, lo que en verdad cambia es lo segundo? Incluso en un autor conocido por el intento de deconstruir la noción de una identidad esencialista, Stuart Hall, en relación a la dicotomía cultura alta-cultura popular, dice: “El principio estructurador no consiste en el contenido de cada categoría, contenido que, insisto, sufre alteraciones de un período a otro. Más bien consiste en las fuerzas y las relaciones que sostienen la distinción, la diferencia: aproximadamente, entre lo que, en un momento dado, cuenta como actividad cultural o forma de élite y lo que no cuenta como tal. Estas categorías permanecen, aunque los inventarios cambien”. Hall, *Notas para la deconstrucción de lo popular*, pp. 6. Publicado en Samuel, Ralph (ed.). *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona, 1984.

fijada y que no necesita asimilación. Por eso, al contrario de la escritura, que fija al espíritu y lo cristaliza en una forma “y de la forma nace la idolatría” ser culto es “quemar formas, quemar formas para ganar vida”. Y la cultura es un movimiento que tiene al vacío como centro, como unidad, movimiento que va del vacío hacia las formas “y de las formas vuelve al vacío, como a la muerte”. Otra manera de decirlo es que la cultura es un movimiento que va de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto hacia lo abstracto, en un ida y vuelta que literalmente no tiene fin; de lo contrario, no habría historia alguna posible:

“Treinta rayos convergen al centro, dice el Tao Te King de Lao-Tse. Pero es el vacío que existe en el centro, lo que permite el uso de la rueda (...) Ser culto es quemar formas, quemar formas para ganar la vida. Es aprender a mantenerse recto en el movimiento incesante de las formas que se experimenta personalmente. Los antiguos mexicanos no conocían otra actividad en la vida que este vaivén de la muerte a la vida. Esta terrible estación interior, este movimiento de respiración, es la cultura que se agita a la vez en la naturaleza y en el espíritu (...) Por esto la cultura no está escrita (...) Escribir es impedir al espíritu que se agite en medio de las formas como una vasta respiración. Pues la escritura fija al espíritu y lo cristaliza en una forma, y de la forma nace la idolatría. El verdadero teatro, como la cultura, jamás ha estado escrito (*El teatro y los dioses*, 128-129).

A partir de aquí se entiende aquella famosa frase de Artaud según la cual “la cultura está en los nervios”. Dice en una carta citada en la *Introducción* de Luis Mario Schneider: “La cultura no está en los libros, ni en las pinturas, ni en las estatuas, ni en la danza; está en los nervios y en la fluidez de los nervios, en la fluidez de los órganos sensibles, en una especie de maná que duerme y que puede colocar al espíritu en una actitud de receptividad muy alta y de inmediata receptividad total” (18). Y desde aquí podemos volver a la crítica que Artaud hace a la noción de individuo a través de la crítica que realiza al marxismo; éste, según Artaud, cuando interpela a la masa, “habla gratuitamente y con un espíritu romántico” a esa conciencia de masa, pues no destruye la noción de conciencia individual. Para Artaud se trata justamente de abrir esa conciencia, (apertura que equivale a un despertar del hombre), de “no sentirse vivir como individuo”, lo cual equivale “a escapar a esa forma temible de capitalismo que yo

llamo el capitalismo de la conciencia, puesto que el alma es el bien de todos” (*Primer contacto con la revolución mexicana*, 143); al hombre de la “conciencia separada”, cuya razón no puede sino identificarse con formas fijas, muertas, puesto que ha perdido el dinamismo propio de la vida<sup>46</sup>, le podemos oponer el “hombre despierto” que “en contacto con todo lo que le rodea, extrae fuerzas de todo lo que le rodea, es decir de la vida universal, en la que está íntegramente sumergido” (*Las fuerzas ocultas...*, 198). Y esta crítica va en paralelo a la crítica del humanismo renacentista, que al contrario de sus propósitos no ha engrandecido al hombre sino que lo ha disminuido “puesto que el hombre ha dejado de elevarse hasta la naturaleza para rebajar ésta a su talla” (*El país de los reyes magos*, 279). Pero, dicho esto, no obstante, para Artaud toda transformación cultural de importancia “empieza con una idea renovada del hombre, coincide con un nuevo brote de humanismo. Se vuelve a cultivar de pronto al hombre del mismo modo que se cultivaría un huerto feraz. Yo he venido a México a buscar una nueva idea del hombre” (*Lo que vine a hacer...*, 176). Y esta nueva idea de hombre la encuentra en el peyote; pues al fin y al cabo ¿qué es el peyote para Artaud? “El peyote es el HOMBRE, no nacido sino sin nacer” (*El rito del peyote entre los tarahumaras*, 323).

---

<sup>46</sup> Dice Artaud sobre la idea de conciencia separada: “La conciencia europea vive, desde hace 400 años, sobre un inmenso error de hechos. Este hecho es la concepción racionalista del mundo en su aplicación a nuestra vida de todos los días en el mundo, y que produce lo que llamaré la *conciencia separada*. Vais a comprender inmediatamente lo que quiero decir. Sabéis todos que el pensamiento es inasible. Para pensar, tenemos imágenes; tenemos palabras para estas imágenes; tenemos representaciones de objetos. La conciencia se divide en estados de conciencia. Pero esto sólo es una manera de hablar. Esto sólo vale, en realidad, para permitirnos pensar. Para mirar nuestra conciencia nos vemos obligados a dividirla; de otra manera, esta facultad racional que nos permite ver nuestros pensamientos jamás podría ejercerse. Pero, en realidad, la conciencia es un bloque, lo que el filósofo Bergson llama duración pura. No hay detención en el pensamiento. Lo que colocamos ante nosotros, para que la razón del espíritu lo observe, en realidad, ya ha pasado; y la razón no tiene más que una forma más o menos vacía de verdadero pensamiento (...) La razón del espíritu mira siempre a la muerte (...) Si tenemos una falsa idea del destino y de su marcha en medio de la naturaleza, es porque ya no sabemos mirar la naturaleza, porque ya no sabemos sentir la vida en su totalidad” (*El hombre contra el destino*, 114-115)

## *Huxley*

*El hombre que regresa por la Puerta del Muro ya no será nunca el mismo que salió por ella. Será más instruido y menos engreído, estará más contento y menos satisfecho de sí mismo, reconocerá su ignorancia más humildemente, pero, al mismo tiempo, estará mejor equipado para comprender la relación de las palabras con las cosas, del razonamiento sistemático con el insondable Misterio que trata, por siempre jamás, vanamente, de comprender.*

A.H.

La experiencia de Aldous Huxley con la mescalina (principio activo del peyote y que Huxley lo prueba como sintético) data del año 1956. Huxley se ofrece como conejillo de indias para probar los efectos de ese sintético ante la supervisión de un químico que investigaba la droga; así la experiencia de Huxley fue grabada y él pudo tener acceso a esa grabación y de hecho la utilizó para escribir el libro que hoy conocemos como *Las puertas de la percepción*.

En ese libro Huxley postula que a partir de la ingesta de mescalina se puede tener una “comprensión mejor, directa” del mundo. Esta comprensión directa, es decir no mediada por el concepto, es una comprensión sensible, es una comprensión cuya significación es perceptiva y sensorial.

Huxley comienza por darnos un protocolo. Había visto en la mescalina un método para dar con la experiencia de un interior no ordinario, de “cambiar mi modo ordinario de conciencia hasta el punto de quedar en condiciones de saber, desde dentro, de qué hablan el visionario, el médium y hasta el místico” (16)<sup>47</sup>. Pero, a contrario de lo que esperaba, el cambio no se produjo en su interior sino “en el campo objetivo”. La experiencia de Huxley tiene mucho de visual: los colores se intensifican, los pliegues de los pantalones poseen extraños detalles, la flor brilla con luminosidad propia... Huxley

---

<sup>47</sup> Todas las citas de este párrafo son *Las puertas de la percepción*, 2013

llama a esto el “milagro de la existencia desnuda”, el “ser-encia” de la filosofía platónica, “salvo que Platón parece haber cometido el enorme y absurdo error de separarlo del devenir e identificarlo con la abstracción matemática de la Idea” (19). Esta existencia desnuda, este “ser-encia” es, en los términos de Huxley, el acontecimiento tal cual es, al margen del concepto. Se trata de la experiencia de un sentido que “no está inmediata y automáticamente subordinado al concepto” (29). Pero no parece que Huxley identifique aquí, aunque sus términos son ambiguos, a este sentido despojado del concepto como una esencia pura, incontaminada, a-histórica. Es, tal vez, incluso, justo lo contrario. Platón cometió el error de identificarlo con la abstracción matemática de la Idea, dice, es decir que este “ser-encia” no es sino la apertura a la contingencia: “perpetuo perecimiento que era al mismo tiempo puro ser (...) la divina fuente de toda existencia” (20). Se trata de un sentido en “perpetuo discurrir”.

Ya dijimos, la experiencia de Huxley tiene mucho de visual. Habla de “significados más profundos”, y cuando queremos indagar en esos significados Huxley nos ofrece descripciones mayormente visuales: “colores más vivos”, “ramillete de flores brillando con luz propia”, “un mundo donde todo brillaba con Luz Interior y era infinito en su significado. Las patas de la silla, por ejemplo, ¡qué maravillosamente tubulares eran, qué sobrenaturalmente pulidas!”, y en donde el *yo* no interviene “siendo mi no-mismo en el no-mismo que era la silla” (25). Huxley llama a esto “visión sacramental de la realidad” y se corresponde con una gran indiferencia por el espacio y por el tiempo (es decir, con la pérdida de las medidas objetivadas, intelectualizadas). Y esta indiferencia se corresponde a su vez con la percepción del “Todo en cada *esto*” (34)<sup>48</sup>, con la prevalencia de un Orden Superior, que prevalece hasta en la desintegración: “la totalidad está presente hasta en los pedazos rotos” (59). “Yo era ahora un No-mismo que simultáneamente percibía y era el No-mismo de las cosas que me rodeaban” (41). El “sí mismo”, que es el mundo de las identidades, de la afirmación de sí mismo, del tiempo cronometrado, del espacio delimitado, de los juicios morales y las consideraciones utilitarias, deja de operar bajo los efectos de la mescalina.

En el libro de Huxley no sólo abundan las descripciones, también se recurre continuamente a la filosofía; además de Platón, trae la idea de “inteligencia libre” de Bergson. La teoría de Bergson, tal y como la usa Huxley, interesa aquí en tanto permite ver en qué consiste el desplazamiento perceptivo en términos concretos y el lugar del

---

<sup>48</sup> El subrayado es de Huxley

lenguaje en ese movimiento (pues, a pesar de todo, hemos de encontrar una función al lenguaje, sólo que esta función debería destronarlo y abrirlo a otras semióticas). Según Huxley, la idea de la “inteligencia libre”, idea relacionada con la memoria y la percepción de los sentidos, plantea que “la función del cerebro, el sistema nervioso y los órganos sensoriales es principalmente *eliminativa*, no productiva. Cada persona, en cada momento, es capaz de recordar cuanto le ha sucedido y de percibir cuanto está sucediendo en cualquier parte del universo. La función del cerebro es protegernos, impedir que quedemos abrumados y confundidos por esta masa de conocimientos” (25). El cerebro, a partir de una “válvula reductora” seleccionaría aquellos datos pertinentes para la supervivencia, es decir para el conocimiento que pueda sernos “prácticamente útil”. Esta “válvula” selectiva, reductora, no es otra cosa que el lenguaje. La teoría de Bergson, para Huxley, entonces plantea un desafío y un problema; de un lado muestra que cada individuo es potencialmente Inteligencia Libre; por otro lado muestra la necesidad del lenguaje para sobrevivir (de lo contrario no podríamos siquiera movernos en ningún sentido posible). Cada individuo, entonces, se convierte en beneficiario y en víctima del lenguaje: “en el beneficiario en cuanto el lenguaje procura acceso a las acumuladas constancias de la experiencia ajena y la víctima en cuanto lo confirma en la creencia de que ese reducido conocimiento es el único conocimiento y en cuanto deja hechizado su sentido de la realidad” (27). Lo que llamamos este mundo, nuestro mundo, no es sino el conocimiento “reducido, expresado y, por así decirlo, petrificado por el lenguaje”.

Uno se convierte en víctima del lenguaje en tanto éste nos fuerza a creer que esa reducción, por la cual podemos vivir, es la única posible. Pero hay más. Junto a la válvula reductora hay una “válvula adicional que permite trampear a la reductora”: “Gracias a estas válvulas auxiliares permanentes o transitorias, discurre, no, desde luego, la percepción de ‘cuanto está sucediendo en todas las partes del universo’, pues la válvula auxiliar no suprime a la reductora, sino algo más y sobre todo algo diferente del material utilitario” (27-28). Y este “algo más”, que es también los “diversos otros mundos”, ya lo adivinamos, es lo que puede ser percibido bajo los efectos de la mescalina.

En ese “algo más” entran a jugar los detalles. Bajo los efectos de la mescalina, el receptor “advierde innumerables finos matices para los que en tiempo ordinario es

completamente ciego” (31)<sup>49</sup>. Por ejemplo, los pliegues de los pantalones, y, de modo general, todo el ropaje pasa a ser un “jeroglífico vivo” (39). De ahí concluye Huxley a modo de hipótesis: “Se diría que, para la Inteligencia Libre, son primarios los llamados caracteres secundarios de las cosas” (31). Esta percepción, este conocimiento, no es un sentido inútil desde el punto de vista perceptivo; Huxley queda fuertemente prendido, modificado por esta percepción de las “minucias”. Sólo pueden ser considerados inútiles por la conciencia utilitaria, pero, al menos en el planteo de Huxley, son índices de subjetivación, es decir: cambian la sensibilidad (el conjunto de disposiciones corporales): “Cuando nos sentimos los únicos herederos del universo, cuando ‘por nuestras venas el mar discurre y nuestras joyas son las estrellas’, cuando cuanto percibimos es infinito y santo, ¿qué razón podemos tener para la codicia o la ambición, para buscar el poder o las formas de placer más funestas?” (51).

Este sentido que no se reduce o que no pasa por un concepto (es decir por una experiencia objetivada del espacio, el tiempo y la persona), este percepto que se traga al concepto (63) produce dos movimientos simultáneos e interdependientes. Por un lado la perspectiva del yo se desarma; por otro, el cuerpo adquiere cierta autonomía: el cuerpo, dice Huxley, “parecía perfectamente capaz de mirar por sí mismo” (61) y la conciencia “no se refería a un ego; estaba, por así decirlo, en sí misma. Esto significaba que la inteligencia fisiológica que gobierna al organismo también se sentía autónoma” (62)

Hacia el final del libro Huxley plantea un problema que concierne a la educación. El problema general de la educación es el siguiente: se trata de saber cómo volvernos más perceptivos, es decir cómo intensificar nuestra comprensión directa del mundo (91). Este es un problema para las “humanidades no-verbales”. Y ante este problema, Huxley no duda sobre la posibilidad de usar drogas. Sólo que, dice, necesitamos una nueva droga. Primeramente, toma postura ante el problema de la adicción (“el vicio”) diciendo que la prohibición no sirve, puesto que se trata de “abrir puertas mejores”. Y de allí plantea la necesidad de dar con una nueva droga que por un lado (negativamente) alivie y consuele, y por el otro (positivamente) “produzca cambios en la conciencia que sean

---

<sup>49</sup> Félix Guattari, en *Líneas de Fuga*, plantea una relación entre la experimentación literaria en Proust y las experimentaciones con drogas alucinógenas a partir de la percepción de los detalles: “El procedimiento que consiste aquí en desencadenar, a partir de la evocación de un rasgo singular, un proceso de germinación semiótica que transforma las coordenadas habituales del espacio literario podría ser comparado con la experiencia de la droga que, en el dominio de la percepción y de las sensaciones internas, libera ella también, a partir de un ruido, de una palabra, de un movimiento, toda una serie de intensidades de deseo que modifican profundamente las ‘jerarquías’ que presiden la organización del mundo cotidiano” (Guattari, 2013, pp. 241).

más interesantes e intrínsecamente valiosos que el mero alivio o la mera ensoñación, que ilusiones de omnipotencia o escapes a la inhibición” (77). Vuelve a plantear, esta vez pasando por Goethe, que somos beneficiarios y víctimas del lenguaje, y que no podemos prescindir de él, para cerrar con una doble afirmación; de un lado señalando que uno de los problemas de la educación occidental es que es predominantemente verbal; y por otro que, pese a todo, no se puede renunciar al razonamiento sistemático:

“El razonamiento sistemático es algo de lo que tal vez no podamos prescindir ni como especie ni como individuos. Pero tampoco podemos prescindir, si hemos de permanecer sanos, de la percepción directa. Esta realidad es un infinito que está más allá de toda comprensión y, sin embargo, puede ser percibida directamente, y desde cierto punto de vista, de modo total. Es una trascendencia que pertenece a un orden distinto del humano y que, sin embargo, puede estar presente en nosotros como una inmanencia sentida, como una participación experimentada. Saber es darse cuenta, siempre, de la realidad total en su diferenciación inmanente; darse cuenta y, aún así, permanecer en condiciones de sobrevivir como animal, de pensar y sentir como ser humano, de recurrir cuando convenga al razonamiento sistemático” (92-93).

*Castaneda*

*“Tu razón no puede luchar contra el  
conocimiento físico de que eres un racimo  
de sentimientos sin nombre”*

C. C

Si seguimos el relato que nos propone Carlos Castaneda, por aquel entonces estudiante de antropología en la UCLA (Universidad de California), es en el verano de 1960 cuando conoce a don Juan Matus, un “indio yaqui” del sur de Estados Unidos y norte de México. Aún no lo sabía, pero hoy nosotros sabemos que aquel encuentro cambiará su vida para siempre. Don Juan lo introducirá en el mundo de la brujería a lo largo de un aprendizaje que llevará unos 15 años en total, con una interrupción de tres años en el medio. No se trata de la introducción a un mundo intelectual (aunque el intelecto participe del aprendizaje) sino de un “cambio total” en su vida. Un desplazamiento completo en su modo de actuar, de percibir, de pensar y sentir. Desplazamiento el cual tendrá a la ingestión de psicotrópicos como uno de sus ingredientes fundamentales –al menos, en ciertas etapas del aprendizaje, en sus etapas iniciales.

Dice Octavio Paz en el bello prólogo a las *Enseñanzas de don Juan*, primer libro de la saga, que los alucinógenos –en la experiencia de Castaneda y también en contexto de la cultura “pre-colombina”– son sólo un medio, nunca un fin. Cuando pasan a ser fin, los alucinógenos se convierten en “agentes de destrucción”: “El resultado no es la liberación interior sino la esclavitud, la locura y no la sabiduría, la degradación y no la visión. Esto es lo que ha ocurrido en los últimos años. Las drogas alucinógenas se han vuelto potencias destructivas porque han sido arrancadas de su contexto teológico y ritual” (25)<sup>50</sup>. Pero en tanto medios, siguiendo con Octavio Paz, los alucinógenos cumplen una doble función: son una crítica de la realidad, por un lado, y, por otro, nos proponen otra realidad. El mundo que conocemos, el de todos los días, “el mundo que vemos, sentimos y pensamos aparece distorsionado y desfigurado; sobre sus ruinas se

---

<sup>50</sup> El conjunto de las citas de este párrafo pertenecen a los libros *Las enseñanzas de don Juan. Una forma yaqui de conocimiento* (FCE, 2012), *Una realidad aparte. Nuevas conversaciones con don Juan* (FCE, 2013), *Viaje a Ixtlán* (FCE, 2012) y *Relatos de poder* (FCE, 2013). Para cada cita se aclarará el nombre del libro en el que se la encuentra salvo que el libro sea nombrado en el párrafo (en cuyo caso aparecerá sólo el número de página).

eleva otro mundo, horrible o hermoso, según el caso, pero siempre maravilloso (...) La visión de la *otra* realidad reposa sobre las ruinas de *esta* realidad” (25)<sup>51</sup>. Y la destrucción de esta realidad, en la acción de los alucinógenos, es el resultado de una “crítica sensible” del mundo, un “escepticismo radical” que nos hace dudar, o más bien que hace a nuestro cuerpo dudar de la coherencia y consistencia del mundo que ve, oye y toca.

Hay otro aspecto de ese mismo prólogo que nos interesa. Paz, trayendo a David Hume, postula que el mundo no es sino imaginario y que el yo y el mundo son un compuesto de percepciones. Comienza por plantear una pregunta retórica: los prodigios<sup>52</sup> de don Juan y don Genaro, ¿son reales o ilusorios?; para inmediatamente después decir que “tal vez” no se trate de términos antitéticos “y lo que llamamos realidad sea también una ilusión” (28). Y es a partir de aquí que ubica a la “iniciación de Castaneda” como un regreso (y esta es la idea fundamental del prólogo):

“Vuelta a sí mismo, no al que fue ni al pasado: al ahora. Recuperación de la visión directa del mundo, ese instante de inmovilidad en que todo parece detenerse, suspendido en una pausa de tiempo. Inmovilidad que sin embargo transcurre –imposibilidad lógica pero realidad irrefutable para los sentidos–. Maduración invisible del instante que germina, florece, se desvanece, brota de nuevo. El ahora: antes de la separación, antes de falso-o-verdadero, real-o-ilusorio, bonito-o-feo, bueno-o-malo (...). Eso es lo que llama don Juan ‘parar el mundo’, suspender nuestros juicios y opiniones sobre la realidad. Acabar con el ‘esto’ y el ‘aquello’, el sí y el no, alcanzar ese estado dichoso de imparcialidad contemplativa a que han aspirado todos los sabios (28-29).

En la *Introducción* realizada en ocasión del 30 aniversario de la publicación de *Las enseñanzas*, Castaneda plantea su experiencia diciendo que don Juan lo introdujo en la cognición de los chamanes del México antiguo. Para el mismo Castaneda, hombre educado en la cultura occidental, era impensado hasta ese momento que la cognición fuese algo más que una serie de procesos homogéneos y “omniabarcantes” para toda la

---

<sup>51</sup> Las cursivas son de Paz

<sup>52</sup> Prodigios que son verdaderos desafíos a nuestro sentido común y que incluyen escenas de vuelo, de suspensión en el aire sobre acantilados, apariciones mágicas y desapariciones tenebrosas, tele-transportaciones, entre muchas otras cosas.

humanidad. El hombre occidental considera la cognición sólo como una serie de procesos *generales*: “El hombre occidental está dispuesto a considerar diferencias culturales que explicarían maneras singulares de describir los fenómenos, pero las diferencias culturales no podrían explicar que los procesos de la memoria, la experiencia, la percepción y el uso experto de la lengua fueran distintos a los procesos que conocemos”. En cambio, para los chamanes del linaje de don Juan existe la cognición occidental y existe la cognición de los chamanes. La cognición occidental, que se presenta a sí misma con el estatuto de “general”, es decir como la única legítima, es sólo un tipo de cognición entre muchas otras. Para nosotros, el llamarla “general” no es más que un modo de disimular su inevitable historicidad, en forma y fondo<sup>53</sup>. La cognición de los chamanes, en cambio, al familiarizar al narrador con un mundo vivo, “hace que los procesos de cambio nunca cesen”. De lo que se trata entonces aquí es, según las propias palabras de Castaneda, de “consentir con el infinito”: el campo de batalla del hombre “no está en su lucha con el mundo que lo rodea (...) Está sobre el horizonte, [en el] área donde el hombre deja de ser hombre” (40).

En *Las Enseñanzas* el narrador experimenta con tres plantas: peyote o “mescalito”, toloache o “yerba del diablo”, y hongos o “humito”. Cada planta es diferente, y produce efectos diferentes. De modo muy sucinto, mescalito enseña la “forma correcta de vivir”, la yerba del diablo es para quienes “busquen poder”, y humito es para quienes deseen “ver”. Pero, en conjunto, la importancia del uso de plantas alucinógenas o “plantas de poder” radica en que producen estados de realidad no ordinaria o “etapas de percepción peculiar”. No todos los aprendices las necesitan, y todos los que las requieren las necesitan de modo diferente. Unas veces, a lo largo de los diferentes libros, son presentadas como dadoras de sensibilidad (“si necesité plantas de poder se debía a que carecía de sensibilidad”), otras como dadoras de velocidad (“sólo humito puede darte la

---

<sup>53</sup> Podemos traer al respecto una cita esclarecedora de Félix Guattari, en *Líneas de fuga*: “Tomando por objeto ya no la gestualidad en general, o incluso los Equipamientos colectivos en general, una investigación semiótica de otro tipo tendría que despejar las fórmulas de semiotización específicas a tal tipo de equipamiento o a tal constelación institucional específica. Se trataría entonces de ir más allá del método de ejemplificación esforzándose por no reducir nunca la especificidad del objeto considerado. De hecho, lo que debería cuestionarse aquí es el prejuicio epistemológico que concierne a la supuesta necesidad del carácter de generalidad de un objeto de estudio y, por consiguiente, el propio estatus de la investigación y el investigador (...) Pero el hecho de renunciar al carácter de generalidad de un objeto científico, a su función de ejemplaridad, no implica de ningún modo el abandono de todo método de investigación científica. La singularidad del deseo, las mutaciones históricas, el acontecimiento ‘que viene del afuera’, la emergencia de nuevas ramificaciones maquínicas, el surgimiento de lo que llamaremos *máquinas concretas*, caracterizan así aquello que, siguiendo a Lacan, designaremos como constituyendo el estatus de ‘ciencias conjeturales’” (Ibídem cita 76, pp. 63)

velocidad necesaria para captar ese mundo fugaz”) y en otras simplemente se explica su importancia porque el aprendiz es un “idiota”<sup>54</sup>. Además, sólo los dos primeros libros, *Las enseñanzas* y *Una realidad aparte*, narran experiencias con los alucinógenos; en los últimos dos, *Viaje a Ixtlán* y *Relatos de poder*, el aprendiz no los necesita y tiene, en estado de total sobriedad, experiencias igual o más dislocantes que con el uso de los psicotrópicos.

No obstante, cuando son utilizados, los alucinógenos nunca van solos. Y lo importante no es su consumo sino los desplazamientos perceptivos que puedan producir en el aprendiz, las visiones a las cuales éste pueda llegar. Lo que se busca siempre son estos desplazamientos, este enfocar en cosas en las que el aprendiz comúnmente no enfoca, porque no las ve, porque no puede verlas. Lo que llamamos aquí desplazamientos en la percepción envuelven tres aspectos diferentes pero simultáneos (pues son parte de un único y mismo proceso), o podríamos decir que, para el aprendiz o narrador, se trata de un triple desplazamiento: sentir el mundo como un todo, y no como algo separado y exterior; dejar de enfocar continuamente las percepciones y los pensamientos en sí mismo, lo que equivale a una pérdida de la identidad del aprendiz; y finalmente es un desplazamiento o descentramiento de la palabra, lo verbal, la razón, y que tiene su correspondencia con una creciente autonomía del cuerpo en lo que a sensaciones o significaciones se refiere. Por lo demás, este desplazamiento es también un despertar (del “sujeto” y del mundo, al mismo tiempo). Y tiene como condición de posibilidad no sólo una explicación verbal (que, desde luego, la hay: don Juan da muchas explicaciones, aunque éstas “no explican nada”) sino sobre todo un trabajo con el cuerpo –y que es un cambio de vida.

Dijimos que la importancia de los alucinógenos estaba en producir estados de realidad no ordinaria. Nos preguntamos ahora en qué consisten esos estados. A lo largo de los dos primeros libros, hay una pregunta que el narrador no deja de hacer de diferentes modos: ¿De verdad volé, don Juan?, o: ¿Dónde estaba mi cuerpo? ¿En verdad no tenía cuerpo?, o también: Si un amigo me viera mientras estaba en ese estado, ¿qué habría visto?, etc. Don Juan se muestra generalmente reticente ante este tipo de preguntas. Las esquivo, se va por las ramas, cambia de tema o da respuestas evasivas: “Siempre me preguntas cosas que no puedo responder. Lo que tú quieres saber no tiene

---

<sup>54</sup> ¿Por qué me hizo usted tomar tantas veces esas plantas de poder?, pregunta el narrador en la introducción a *Relatos de poder*, último libro de la saga, y don Juan responde: porque eres un idiota.

sentido. Los pájaros vuelan como pájaros y el enyerbado vuela así (...) ¿Así como los pájaros –pregunta el narrador–. No, así como los enyerbados –responde don Juan, y más adelante dice–: el problema contigo es que nada más entiendes las cosas de un modo” (*Las enseñanzas*, 177). Y es que, en efecto, las comparaciones se hacen imposibles. Los estados de conciencia no ordinaria son un efecto a experimentar, no algo a explicar. ¿Por qué no se pueden explicar? Que no se puedan explicar no quiere decir que no pueda decirse nada sobre ellos. El problema con las explicaciones, con la razón, es que no hacen más que reducir ese mundo mágico a los términos de la conciencia ordinaria: “Los brujos son hombres. Somos criaturas de pensamiento. Buscamos aclaraciones (...) Tu falla es buscar explicaciones convenientes, explicaciones que se ajusten a ti y a tu mundo. Lo que no me gusta es que seas tan razonable” (*Relatos*, 15). Los estados de realidad no ordinaria no son sino efectos, lo cual no significa que no sean reales ni tampoco que sean sin consecuencias para el aprendiz que los experimenta. Pero una de las características salientes de tales estados es su “condición de inaplicabilidad”. Por un lado, como dijimos, estos estados son reales, no son una metáfora:

“He usado la palabra realidad porque una premisa principal del sistema de creencias de don Juan era que los estados de conciencia producidos por la ingestión de cualquiera de las tres plantas no eran alucinaciones sino aspectos concretos, aunque no comunes, de la realidad de la vida cotidiana. Don Juan no se comportaba hacia tales estados de realidad no ordinaria ‘como si’ fuesen reales; los tomaba ‘como’ reales” (*Una realidad aparte*, 12).

Estos estados son reales, son aspectos no comunes de la realidad cotidiana de sentido común. No obstante, es imposible interpretarlos en base a esa realidad de sentido común. Y esto no significa sino que la realidad de sentido común (la realidad en la que nacemos y somos educados) no es algo a darse por sentado. Si Carlos Castaneda llama a su segundo libro *Una realidad aparte* no es porque afirme un más allá, otro mundo por encima del nuestro (en muchos pasajes es muy explícito ante esto)<sup>55</sup>. No hay ningún otro mundo, pero sí hay “mundos sobre mundos, aquí mismo frente a nosotros” (*Viaje*,

---

<sup>55</sup> Sobre esta idea puede verse el último capítulo de *Relatos de poder*, “Sobre la predilección de los guerreros”.

190)<sup>56</sup>; sí hay *otro lado* del mundo en *este* mundo y que no puede explicarse a partir de la realidad de sentido común: “En otras palabras, la condición de inaplicabilidad acarrea la cesación de la pertinencia de mi visión del mundo” (16). El mundo no es algo que podamos dar por sentado, el mundo (y el hombre), es un “absoluto misterio”.

A partir de aquí, podemos preguntar: ¿cómo y por qué se sostiene la realidad de la vida cotidiana? Se sostiene sobre todo por nuestro ininterrumpido diálogo interno. La tarea de la brujería consiste en parar ese diálogo, y a esto se lo llama “parar el mundo”. Una de las premisas básicas de la brujería es que “el mundo que conocemos, el de la vida diaria, el de la perspectiva de sentido común, nuestro mundo inmediato no es real ni está allí (...) La realidad, o el mundo que todos conocemos, es solamente una descripción” (*Viaje*, 8-9). ¿En qué consiste esta descripción? Es un “fluir interminable de interpretaciones perceptuales” que hemos aprendido a realizar en común. Estas interpretaciones corren sin interrupción y “rara vez, o nunca”, se ponen en tela de juicio. El mundo es así como es porque nos decimos que es así como es. Somos de tal o tal forma, sólo porque no dejamos de decirnos que somos de tal o tal forma. A partir de aquí, la tarea es “parar el mundo”. Parar el mundo es el requisito previo para “ver”. Parar el mundo es parar el diálogo interno con el cual confirmamos y reafirmamos una y otra vez el mundo que conocemos, tal y como lo conocemos. Dice Castaneda, sobre el significado de “parar el mundo”, que es “la expresión de ciertos estados de conciencia en los cuales la realidad de la vida cotidiana se altera porque el fluir [ininterrumpido] de la interpretación ha sido detenido por un conjunto de circunstancias ajenas a dicho fluir” –siendo un requisito para poder hacerlo estar convencido del aprendizaje. Y casi como un corolario de parar el mundo, “ver” no es sino “responder a los estímulos perceptuales de un mundo fuera de la descripción que hemos aprendido a llamar realidad” (*Viaje*, 15-16).

Parar el *mundo*, entonces, no reformar a la persona. Cambiar la percepción del mundo no puede ser otra cosa que cambiar el mundo, puesto que el mundo no es sino esa percepción, “todo esto existe sólo a causa de nuestra atención”: “Somos seres luminosos. Somos receptores. Nos damos cuenta; no somos objetos; no tenemos solidez”. Sin duda, también somos, en algún sentido, objetos. Pero no es esta nuestra única parte, ni siquiera la más importante. El mundo de la solidez y de los objetos “es

---

<sup>56</sup> En una carta a Jean Paulhan (incluida en la edición citada de *México y Viaje al país de los tarahumaras*) Artaud dice que “en efecto el mundo es doble, triple y todo marcha por planos, por regiones”.

sólo una descripción creada para ayudarnos” y el problema estriba en “que nuestra razón olvida que la descripción es solamente una descripción y así atrapamos la totalidad de nosotros mismos en un círculo vicioso del que rara vez salimos en vida”. Y de allí concluye: somos perceptores, “pero el mundo que percibimos es una ilusión” (*Relatos*, 132).

Dijimos, con Octavio Paz, que las drogas son medios. Dijimos que el fin es el desplazamiento de la percepción, correr sus coordenadas, internalizar la cognición de los chamanes. Pero no se trata de adquirir una nueva fijación, o en términos de don Juan una nueva “descripción” del mundo. Como dice Castaneda en la introducción citada, “Al familiarizarme con un mundo vivo, los procesos de cambio nunca cesan”. Este mundo vivo, el mundo de *ahora*, no es sino un “misterio insondable”. Dice el personaje de don Juan, en *Relatos de poder*: “Aquí es donde me he apartado de la tradición. Tras una lucha de toda la vida, sé que lo importante no es aprender una nueva descripción sino llegar a la totalidad de uno mismo”. ¿Y qué es la “totalidad de uno mismo”? La totalidad de uno mismo está compuesta por dos partes, dos partes que no se confunden pero que son inseparables: el tonal y el nagual<sup>57</sup>. El tonal es como el principio de identidad, la “goma de la vida” que pega las diferentes partes que nos componen (los diferentes sentimientos, percepciones, pensamientos, acciones); esas partes, así pegadas o compuestas, constituyen al sujeto social: el tonal es la “persona social”, es todo lo que somos, todo para lo cual tenemos palabras, “es todo cuanto salta a la vista” (165). El tonal es una isla, y esa isla es nuestro mundo concreto, histórico. Pero a la isla del tonal la rodea el nagual. El nagual es lo desconocido, lo “impronunciable”, lo “indescriptible”, “la parte de nosotros con la cual nunca tratamos” (168); es la parte para la cual no hay descripción: “ni palabras, ni nombres, ni conocimiento”. El nagual tiene una estrecha relación con la muerte: en el momento de la muerte el nagual opera por completo “y el sentir y los recuerdos y las percepciones guardadas en nuestras pantorrillas y muslos, en nuestra espalda y hombro y cuello, empiezan a expandirse y desintegrarse (...) Como las cuentas de un interminable collar roto, se desparraman sin la fuerza unificadora de la vida” (177). Y las “excursiones al nagual”, a lo desconocido, se parecen mucho a la muerte “excepto que el racimo de sentimientos aislados no se

---

<sup>57</sup> Aquí estamos simplificando los términos. En verdad la totalidad de uno mismo se compone de ocho puntos interconectados, de los cuales los más importantes son el tonal y el nagual. Para una aproximación a estos ocho puntos ver *Relatos de poder*, “El secreto de los seres luminosos”.

desintegra sino que se expande un poco sin perder la unión” (355-356)<sup>58</sup>. El tonal empieza al nacer y termina al morir. El nagual en cambio no tiene fin.

En efecto, al momento de nacer, y durante algún tiempo “somos todo nagual”; pero comenzamos a sentir que algo nos falta (el tonal); luego, nos volvemos todo tonal, y desde ese momento no hacemos otra cosa sino aumentar esa sensación de estar incompletos, de que hay otra parte. Es a partir de ese momento que empezamos a hacer pares: “sentimos nuestros dos lados, pero siempre los representamos con objetos del tonal”: alma y cuerpo, mente y materia, el bien y el mal, etc. Esas clasificaciones dicotómicas son clasificaciones hechas por el tonal. El problema es el siguiente: el tonal como director es un fracaso; debería ser un guardián, un cuidador de “nuestro ser”, pero en cambio se convierte en guardia, en celador, en déspota; el tonal se vuelve así “tan mezquino y celoso que nos deslumbra con su astucia y nos fuerza a destruir el menor indicio de la otra parte” (*Relatos*, 170-171-172).

El problema, a partir de aquí, no es bajo ningún aspecto destruir al tonal. El problema consiste en abrirlo a otras alternativas. El tonal debe ceder el control, debe ser reducido, debe “limpiarse la isla del tonal”, eliminar las banalidades, reacomodar los elementos que lo componen (las pasiones, los pensamientos, los modos de ser y actuar, todo aquello que constituye la identidad del aprendiz y la de su tiempo histórico), para que el encuentro con el nagual no sea puramente destructivo. El tonal “debe ceder el control con alegría”; se hace al tonal abandonar cosas innecesarias “como el sentirse importante y el vicio”, cosas que lo hunden en el aburrimiento: se trata de “convencer al tonal de que hay otros mundos que pueden pasar frente a las mismas ventanas. Los ojos pueden ser ventanas para contemplar el aburrimiento o para atisbar aquella infinitud” (*Relatos*, 230); en tanto el tonal se aferra a esas cosas, la tarea es “convencer al tonal de hacerse libre y fluido”. Y para esto se enseña la vida sobria, racional, del guerrero: impecabilidad. La impecabilidad es hacer lo mejor posible, y un poco más... La vida impecable de un guerrero pasa por no entregarse: el aprendiz no debe entregarse “al vicio de darse a sí mismo”, al propio reflejo. Ser impecable con el tonal cuando se esté

---

<sup>58</sup> Salvando profundas diferencias concernientes al *mando*, podemos señalar no obstante cierta afinidad entre el tonal y el nagual y lo que Sigmund Freud señala, a partir de *Más allá del principio de placer*, como Eros y Tánatos; el primero unifica, creando unidades cada vez más grandes; el segundo desintegra al sujeto y lo fuerza a volver al estado inorgánico, del que parte (es en *El malestar en la cultura* donde puede encontrarse un breve y esclarecedor recuento de estos términos, sobre todo a partir del párrafo VI).

en el tonal (“aquí no hay tiempo para porquerías irracionales”) y ser impecable en el nagual cuando se esté en el nagual (“aquí no hay tiempo para porquerías racionales”).

Ser impecable, por un lado<sup>59</sup>. Pero por otro se trata de “hacerle saber al cuerpo”. Y es que si el tonal debe ser convencido con razones, el nagual, en cambio, debe ser estimulado con acciones, “hasta que cada uno apunte al otro”. Otro modo de decir esto es decir que el tonal se convence con palabras, y el nagual se atestigua con la voluntad<sup>60</sup>. En efecto, el nagual no es algo a ser explicado, sólo puede “atestiguarse”. ¿Y cómo se atestigua? Se atestigua a partir de prodigios: el maestro “al presentarle a su aprendiz, por una parte, el camino del guerrero, lo obliga al raciocinio, a la sobriedad, a la fuerza de carácter y de cuerpo; y al presentarle, por otra parte, situaciones inimaginables pero reales (...) lo obliga a reconocer que su razón, por más maravillosa que sea, sólo puede cubrir una zona pequeña [de su percepción]” (*Relatos*, 331).

Dijimos que de lo que se trata en la experiencia de Castaneda es de un desplazamiento perceptivo. Vimos que el sentido de este desplazamiento es, antes que adquirir una nueva descripción del mundo, llegar a la “totalidad de uno mismo”<sup>61</sup>. A lo largo de este proceso lo que se pierde es la identidad, dándose así lo que podemos llamar un proceso de des-subjetivación. Es sintomático que a medida que el aprendizaje se desarrolla, el narrador va perdiendo, poco a poco, y con un arduo trabajo, sus sentimientos y pensamientos habituales. Esta pérdida de sentimientos y pensamientos se corresponden con una creciente autonomía del cuerpo. Esta autonomía que va adquiriendo el cuerpo del aprendiz tiene dos aspectos; por un lado, el aprendiz deja de responder como habitualmente lo hace: “Quise tener miedo (...) o hacer cualquier cosa dentro de mi gama normal de reacciones. Pero parecía hallarme trabado. Mis deseos no eran pensamientos, tal como los conozco; por tanto, no podían evocar la respuesta

---

<sup>59</sup> Franco Berardi trae esta idea de impecabilidad de Castaneda y la pone en serie con la idea de *sceptis*, de Pirrón (Octavio Paz también trae al filósofo escéptico griego en su prólogo, pero como vimos, en relación con la idea de ‘parar el mundo’). Dice Berardi: “Ser impecable es la autonomía, la condición de no ser dominados por los flujos de seducción y de sumisión que derivan del poder”, *La sublevación*, pp. 126.

<sup>60</sup> El concepto de voluntad en Castaneda está desarrollado sobre todo en el capítulo X del libro *Una realidad aparte*, el segundo de la tetralogía. Voluntad aquí no debe interpretarse como determinación de carácter, o como disposición hacia un fin, o en cualquiera de los modos que aludirían a una intencionalidad de la conciencia. Parece estar más cercano al concepto nietzscheano de voluntad de poder. La voluntad, le hace decir Castaneda a don Juan, “es un poder dentro de uno”. Por otro lado, tanto la voluntad como la razón son “centros de ensamble”. La ventaja de la voluntad está en que abarca más que la razón. Sobre la voluntad y la razón como centros de ensamble ver el capítulo “La burbuja de la percepción”, en la Tercera parte de *Relatos de poder*. Sobre la ventaja de la voluntad sobre la razón, ver “El secreto de los seres luminosos”, en la Primera parte del mismo libro.

<sup>61</sup> La palabra “llegar” es engañosa, pues en verdad no hay aquí ningún fin a alcanzar.

emocional que yo estaba acostumbrado a despertar en mí mismo” (*Relatos*, 293); los sentimientos dejan de ser ideas que tenemos sobre las cosas, la razón pierde su primacía. Pero por otro lado, el cuerpo mismo va significando las experiencias del narrador, y estas significaciones corporales bastan, no necesitan de la razón para significar: “Que yo supiera, nada había hecho para despertar ese sentimiento, pero mi cuerpo parecía tener conocimiento de las cosas sin pensar en ellas” (*Viaje*, 239); y en el mismo libro, más adelante, leemos: “Supe haber descubierto un secreto (...) No me era posible traducirlo a palabras o pensamientos, pero mi cuerpo lo conocía” (236).

Proceso de des-subjetivación y comprensión corporal. Esto se corresponde, como vimos, con un descentramiento de la razón. Pero al tiempo implica para el narrador el entrar en contacto con *todo* lo que lo rodea. En la introducción a *Una realidad aparte*, leemos este diálogo:

“Hablábamos de mi interés por su conocimiento, pero, como de costumbre, íbamos por sendas distintas. Yo me refería al conocimiento académico que trasciende la experiencia, mientras él hablaba del conocimiento directo del mundo.

–¿A poco crees que conoces el mundo que te rodea? –preguntó.

–Conozco de todo –dije.

–Quiero decir, ¿sientes el mundo que te rodea?

–Siento el mundo que me rodea tanto como puedo.

–Eso no basta. Debes sentirlo todo; de lo contrario el mundo pierde su sentido” (10).

No sólo sentir el mundo que nos rodea, sino *sentirlo todo*. ¿Cómo logra el aprendiz esto? Es todo un trabajo, todo un proceso que tiene diferentes dimensiones<sup>62</sup>. Para nosotros, lo importante a este respecto radica en que el aprendiz tiene una tarea concreta que consiste en dejar de pensar todo el tiempo en él mismo, para enfocar su percepción, sus pensamientos, su sentir, en el mundo, que es un “misterio insondable”; de algún modo, se trata de hacerse uno con el mundo, sentirlo todo (es decir, sentir los diferentes

---

<sup>62</sup> Como podemos suponer, no hay una técnica para “sentirlo todo”, no se trata de ninguna receta. Pero sí hay diferentes técnicas para ‘parar el mundo’, idea ésta última que está en estrecha relación con este “sentirlo todo”. Estas técnicas para ‘parar el mundo’, cuyo sentido es producir en el narrador un cambio en su modo de vida (se trata de “vivir como guerrero”), están expuestas en la Primera parte de *Viaje a Ixtlán* (primera parte que tiene como nombre, justamente, *Parar el mundo*).

planos que el mundo envuelve, los “mundos sobre mundos”). “Piensas demasiado en ti mismo”, repite don Juan una y otra vez: “Mientras te sientas lo más importante del mundo, no puedes apreciar en verdad el mundo que te rodea. Eres como un caballo con anteojeras: nada más te ves tú mismo, ajeno a todo lo demás” (*Viaje*, 47). Y esa es una de las tareas que don Juan da: perder la importancia. Junto a ésta, el aprendiz debe también “borrar la historia personal”. Dice don Juan sobre lo último: “¿Como puedo saber quien soy, cuando soy todo esto? –dijo, barriendo el entorno con un gesto de su cabeza (...). Tu problema es que eres demasiado cierto (...) No tomes las cosas por hechas. Debes empezar a borrarte” (*Viaje*, 36-37). Y es hacia el final del aprendizaje cuando este lento y persistente y paciente proceso de des-subjetivación se precipita de golpe en una de las revelaciones “finales”, cuando el aprendiz se experimenta como “un millar de trozos”:

“Estallé. Me desintegré. Algo cedió en mí; soltó algo que yo había retenido toda mi vida (...) Ya no había la dulce unidad que llamo ‘yo’. No había nada y sin embargo esa nada estaba llena. No era luz, ni oscuridad, calor ni frío, agradable ni desagradable. Yo no me movía ni flotaba ni me hallaba estacionario; tampoco era una unidad (...) Yo era una miríada de yo mismo y todos eran ‘yo’, una colonia de unidades independientes que tenían una alianza especial entre sí e inevitablemente se unirían para integrar una sola conciencia, mi conciencia humana (...) Todos mis yo mismos ‘sabían’ que el ‘yo’ de mi mundo familiar era una colonia, un conglomerado de sentimientos separados e independientes que poseían una inflexible solidaridad mutua. La alianza mutua de esas partes era mi fuerza vital” (*Relatos*, 350-351).

A modo de conclusión, podemos decir que de lo que se trata en la experiencia de Castaneda es *de perder la forma humana*. En efecto, luego de esta última visión, que no es sino una de las incursiones al nagual y en donde el narrador se percibe a sí mismo como una colonia de sentimientos independientes, don Juan le dice que no somos sino “un racimo”, “un racimo de sentimientos sin nombre” y que el guerrero puede aventurarse en el nagual y reorganizar ese racimo en “todas las formas posibles”: “Depende del guerrero mismo dirigir la organización y reorganización de ese racimo. La forma humana o el sentimiento humano es el arreglo original; capaz, para nosotros,

esa es la más dulce de todas las formas; sin embargo hay un número infinito de formas alternas que ese racimo puede adoptar” (356).

## **El aullido celular**

### **La escritura como contra-efectuación. Perspectiva biopolítica.**

*“Cuando hablo de las células jóvenes, no hablo de las células nerviosas, creadas de una vez para siempre y que ya no cambian.”*

(Jean Cocteau. “Opio”. 1923)

#### **I**

*“Evidentemente toda vida es un proceso de demolición”*. Así comienza el famoso ensayo de Fitzgerald, *Crack Up*. Es un texto escrito en un momento avanzado de su trabajo; a esa altura ya ha relatado de un modo que no olvidarán los próximos escritores norteamericanos los estereotipos, las movidas, los problemas, las ilusiones y las decepciones de la década dorada en Estados Unidos. Ha captado el ritmo y la sensibilidad de la juventud de un país en una de sus épocas más optimistas y el recelo o la desconfianza de la generación anterior que, por el contrario, había percibido al país como el fruto de un esfuerzo sin límites. El *Crack Up*, como la resaca, llega después del crack de 1929, la primera gran desilusión del sistema financiero en el siglo XX. Deleuze ha tomado ese texto, y especialmente esa expresión, y ha señalado dos movimientos propios de la vida, efectuación y contra-efectuación, según los cuales la vida se identifica con un proceso “duro”, de demolición, o bien se resiste a una operación de identificación y se prolonga en una dirección desconocida, a pesar de los condicionamientos y las instancias de determinación social. De un lado, la vida es el presente de la mezcla profunda de todos los cuerpos. Solo si se considera la mezcla en su totalidad, la vida es justa. Pero ¿quién puede sostener que la vida de cada uno es justa? Del otro lado, la contra-efectuación, la vida del actor en la que el pasado se fue y es rememorado, y el futuro está aún por venir<sup>63</sup>. Estas líneas trazan, a grandes rasgos, el problema de la biopolítica que intentaremos plantear a continuación, en relación al tema que venimos abordando.

---

<sup>63</sup> Gilles Deleuze, *Lógica del sentido*, 2005. Estas dos lecturas del tiempo se desarrollan a lo largo de todo el libro; sin embargo, para profundizar puede verse especialmente la Vigésimosegunda serie (Porcela y Volcán) y la Vigésimotercera serie (Del Aión).

Anthony Patch, en *Beautiful and Damned*<sup>64</sup>, no resignará su aristocracia aún cuando todo alrededor suyo le sugiera, en virtud de aceptar la “realidad”, adoptar la forma de vida de la clase media de la ciudad. Contra-efectuación es el proceso de producción de signos en favor de una no identificación con las categorías y los estereotipos de un orden social pre-establecido, según el cual se prevé una biografía posible para cada sujeto y que habilita la reproducción de los mecanismos que dominan este proceso. Anthony Patch es terco, u orgulloso, de cualquier manera se opone a asumir de una vez que no es escritor –tampoco se define como tal–, ni como alcohólico –aunque se dedique a beber–. Ni en esta novela, ni en otros cuentos suyo, Fitzgerald presenta al alcohol como un vicio, o un problema de salud, mucho menos como una enfermedad, aún cuando alrededor de 1930 comienza a interpretarse al alcoholismo como un problema social. La actitud de Patch es, ante todo, una resistencia a entrar en el plan que tiene EE.UU. para sus excombatientes de la Primera Guerra Mundial, con los que cuenta para relanzar su industria.

## II

*Yonqui* es la novela de una iniciación en el mundo de las drogas en Estados Unidos y en la *adicción*. A diferencia del universo de Fitzgerald, el consumo de heroína y otras drogas se visualiza como una situación en la que el consumo organiza las acciones de los personajes, condiciona sus decisiones, sus emociones, se diría que está en todos lados; los personajes atraviesan situaciones de adicción, y el consumo de drogas se perfila como enfermedad.

Una cuestión clave para que ocurra este desplazamiento, es decir, la aparición de un discurso alrededor del consumo de ciertas sustancias que hasta 1921 eran legales en el que se establecía una valoración, una jerarquización específicas, y una serie de instituciones destinadas a atender los efectos no deseados de esos consumos es la posición del Estado, y más precisamente su prohibición a través de la ley. Esta ley condiciona las prácticas en las que intervienen sustancias con capacidad psicoactiva y por lo tanto las formas culturales en las que se efectúan. Si en la década del ‘30 recién comienzan a aparecer los grupos de ayuda mutua tomando como referencia la metodología de los Grupos Oxford de América, grupos confesionales evangélicos que

---

<sup>64</sup> *Beautiful and Damned* es la primera novela de Francis Scott Fitzgerald.

promovían una reforma de la vida cotidiana<sup>65</sup>, en los '50 y '60 se están popularizando las casas de adictos, es decir, programas de rehabilitación que toman como modelos el caso de Synnanon, y más tarde, el de Daytop. Estos programas, que aún hoy prevén largas estadias de reclusión para conseguir la reconstrucción de la conducta, se estructuran en línea con los preceptos de la prohibición<sup>66</sup>. Tanto en *Yonqui* como en *El almuerzo desnudo*, la mención de las “curas”, los intentos por descolgarse, están asociados a viajes al extranjero o bien a temporadas como residentes de estos nuevos dispositivos, atendidos por ex adictos, cuyo lema suele ser “consumo cero”.

Bill, protagonista de *Yonqui* y alter ego de Burroughs, proviene de una familia acomodada, estudia, viaja por Europa, no lo presionan las necesidades económicas, lo rechazan en el ejército, es decir, no se incorpora a las instituciones que en cierto modo lo esperan -el trabajo, la profesión, el ejército-, empieza a drogarse y luego recae en el hampa neoyorkina. Conoce el mundo de los adictos, la ciega afición que los empuja, sus estereotipos, su procedencia, su lenguaje, sus rebusques para sostener el vicio, sus intentos por abstenerse, los sufrimientos de la ausencia de drogas, las reincidencias. Si el mundo que narra Fitzgerald es Estados Unidos de los años veinte, antesala de la crisis del '30, el de Burroughs son tiempos de posguerra, de desarrollos tecnológicos que, como la televisión, se integran al hogar, años de vigencia y exportación del Estado de Bienestar, cuyas medidas Foucault identifica como un nuevo modo de control social. En un contexto como éste, en el que se activa la premisa de incorporar y mantener a los trabajadores en las industrias, vigilar los efectos de la guerra en la población, las

---

<sup>65</sup> Alcohólicos Anónimos se funda por iniciativa de Bill Wilson y el Dr. Bob en 1935. Recoge un formato de reuniones y puesta en común del síntoma proveniente de las reuniones que, en durante los años del renacimiento en Europa, intentaban recuperar ciertos valores. En esas reuniones se detectó que muchos de los asistentes tenían problemas con la bebida y que la participación en el grupo les ayudaba a controlarse. Un empresario y pastor estadounidense, que había viajado a Inglaterra, asistió a uno de estos grupos en la universidad de Oxford, y promovió su difusión. Bill Willson asistió a grupos Oxford de América y tomó algunos principios de esta metodología para armar encuentros orientados a ayudar a alcohólicos. Esta experiencia, articulada con un discurso que ponía énfasis en el emprendedorismo y en el famoso *self made* de la mentalidad norteamericana de esas décadas, orientó el discurso de Bill Wilson. La efectividad de A.A. como ejemplo de los grupos de ayuda mutua, incluso hoy, es reconocida en el mundo de las adicciones.

<sup>66</sup> Las casas de adictos norteamericanas se presentan como un dispositivo terapéutico efectivo para detener el consumo de drogas (de cualquier tipo). La organización de esas comunidades se caracterizan por la verticalidad, el aprendizaje progresivo y el acceso a grados de libertad también progresivamente, a medida que se accede en los escalafones de la organización (tanto de las actividades de la vida en comunidad como en la organización política del grupo). En la actualidad hay en nuestro país un debate en marcha, favorecido por la nueva Ley de Salud Mental que favorece los programas ambulatorios y dispositivos terapéuticos que eviten la reclusión, como los hospitales de día. Estas alternativas institucionales, como se verá más adelante, pueden leerse como formaciones más adaptadas, y por lo tanto más efectivas, de los dispositivos de control, en el marco de una perspectiva biopolítica.

adicciones abren un nuevo frente de batalla que convoca a todos los que no entran al esquema productivo, sea por marginalidad, resistencia o desmotivación. Tanto la ley como sus agentes –la policía que visita a Bill y que controla a los farmacéuticos que venden heroína por medio de recetas; el sistema penitenciario; las casas de adictos para abordar lo que en otro momento eran largas ausencias, viajes, caídas– se inscriben en este nuevo frente, al que, por otra parte, nunca podrán, en caso de que alguna vez fuera su intención, vencer. En estas novelas de Burroughs ya hay un escenario de institucionalización del crack –adicción, problema social, instituciones especializadas, ley de prohibición– y otras condiciones para los procesos de subjetivación, en los que se desplegarán estrategias de contra-efectuación.

### III

En *El almuerzo desnudo* las imágenes proliferan y se suceden sin atenerse, sin reponer demasiado ningún argumento o relato. Burroughs llamó *cut up* al experimento con el que generó la *novela*. El resultado es una suerte de delirio compuesto por imágenes que provienen de distintos universos, aunque principalmente del de los yonquis norteamericanos. El músculo más exigido parece ser la imaginación, sobre todo la del lector por cuanto se lo invita a pasar por una experiencia *directa*. En una entrevista Burroughs (Odiar, 1996: 124) dice que los beatniks –movimiento literario en el que no se reconoce– impulsaron a jóvenes de todos lados a entrar en contacto directamente con el mundo, sea el conocido y familiar de su país como cualquier otro. El sexo, las costumbres, las drogas, dice Burroughs, son usualmente las vías de una conexión que prescinde, en cierto modo, del idioma, de los prejuicios culturales, etc. *El almuerzo desnudo* puede tomarse en ese sentido. No obstante, nos interesa sostener que la naturaleza del texto es la de un experimento formal antes que una expresión espontánea de las vivencias del autor en las carreteras nacionales o, incluso, por los efectos de los consumos. A través de procedimientos como el cut-up y el field-in (montaje y plegado), y de la imaginación delirante (de la fascinación, del fantaseo), se genera una superficie de imágenes que no se reúnen en una historia: “*Sólo hay una cosa de la que puede escribir un escritor: lo que está ante sus sentidos en el momento de escribir... Soy un aparato para grabar... No pretendo imponer «relato», «argumento», «continuidad»... En la medida en que consigo un registro Directo de ciertas áreas del*

*proceso psíquico, quizá desempeñe una función concreta... No pretendo entretener...*<sup>67</sup>

Prescindir de elementos esenciales o tradicionales de la novela, como el “relato”, el “argumento”, la “continuidad”, en favor de un registro directo de un proceso psíquico, es decir, buscar el procedimiento expresivo correspondiente a un proceso psíquico, no implica, para Burroughs, salirse de la novela, sino, antes bien, expresar un estado psíquico. Burroughs no tiene que “irse” o “quedarse” en la novela. El problema que nos acerca es la capacidad de la escritura para expresar ciertos estados, ciertas experiencias. En efecto, incluso “lo que está ante sus sentidos en el momento de escribir” requiere un procedimiento para ser captado, es decir, producido. Por lo tanto se podría sostener que la concepción de *El almuerzo desnudo* como efecto del *cut up* es un modo de organizar y sobrevivir a una experiencia que tiende a la dispersión, al desgaste, a la entropía y a la muerte. Burroughs la ubica, incluso, dentro de los esfuerzos de innovación que forman parte del universo literario. En la entrevista citada, señala que la experimentación formal en la novela es un modo de “competir” con el cine, la televisión y otros medios de comunicación en los que se entrelazan la imagen, la palabra y el sonido. Por lo tanto el *cut up* es un procedimiento de generación de sentido que puede convertirse en una estrategia de escritura, como la *conciencia social* lo fue para el realismo o para los novelistas comprometidos con un partido político. Por un lado los *cut ups* constituyen un procedimiento, una lógica para proceder y conseguir resultados narrativos, por otro lado es la interrupción de la lógica en tanto efecto controlado, buscado, impuesto. Esta doblez es propia de la íntima relación entre la técnica y el contenido o la experiencia<sup>68</sup> que, en este tema, ocupa una posición clave.

Si la conciencia puede alterarse con distintos instrumentos –drogas, literatura, medios audiovisuales– es, no sólo porque no está completamente determinada, sino porque se constituye, a su vez, como una técnica de producción de sentido. Al menos así lo toma Burroughs, para quien “lo real” no sería la conciencia sino el contacto, la conexión con el sentido, la capacidad de hacer sentido en relación con una afección.

Plegado y montaje, dos maneras de intervenir en la continuidad del tiempo, en la pretendida continuidad de la conciencia. En *La revolución electrónica* la escritura es considerada un modo de articular diferentes temporalidades, de poner a disposición

---

<sup>67</sup> Burroughs, W., 1996, pp. 124.

<sup>68</sup> Esta relación se puede verificar en textos que resultaron de experiencias con sustancias, o experiencias en las que se preveían momentos de “pérdida de control” sobre uno mismo. Son los “protocolos” sobre el consumo de haschis de Benjamin, o sobre el consumo de peyote en Oscar del Barco (2010), o la obra de Castaneda.

cierta información para ser leída por otros en el futuro. La tarea del escritor, según Burroughs, sería la de trabajar con lo que está ante sus sentidos e indagar nuevas formas de articular el sentido, conseguir los procedimientos apropiados para dar cuenta de un afecto, de una experiencia. Esta idea, que estaba presente ya en los surrealistas, se articula casi inesperadamente con un factor que la expulsa del mundo cuidado e institucionalizado de la cultura hacia las tierras ásperas de la necesidad: la adicción. No se confunde con ella. *Cut up* no implica la redacción de un adicto. Un adicto no es aquél cuya manera de expresarse enloquece la comprensión del sentido común –en el caso que se tome así *El almuerzo desnudo*–. Sin embargo Burroughs encuentra en estas técnicas una manera de configurar la experiencia de sus experimentos. En la antesala de la figura del consumidor, Burroughs presenta las herramientas del *experimentador*. Su práctica requiere un involucramiento total, correr riesgos e intentar generar a la vez las armas para expresarse. No es suficiente esperar que sea la conciencia quien elabore estas técnicas y armas; sino que es preciso encontrarlas incluso a pesar de la conciencia, a pesar de la “policía”, como Burroughs llama a su “yo”.

*El almuerzo desnudo* apunta a la técnica ahí donde es más urgente, no en el juego por entretener, sino en la capacidad para registrar. No se separa de un lado el contenido de la experiencia y por otro el procedimiento literario como para concentrarse en uno de los términos. Modifica la forma que esos términos tienen en el sentido común aún cuando sabe que resulta “incómodo” para un lector acostumbrado y modelado por los *best sellers*. En este gesto hay elementos para comprender mejor el funcionamiento de los dispositivos de control de la subjetividad que, a su vez, operan tanto a nivel del contenido como de la forma de la percepción, y en el contenido y la forma del sistema.

#### IV

A diferencia del descubrimiento farmacéutico que facilitó a los personajes de *Un mundo feliz* desprenderse de sus sentimientos intensos con una sola droga –*soma*: “*Un gramo quita diez pasiones*”, dice el slogan interiorizado por hipnopedia–, Burroughs describe un amplio menú de sustancias. No se vive en un escenario enteramente planificado, aunque en el hampa neoyorkina el Estado está presente a través de los mecanismos de la prohibición (se controla la oferta: la producción, la distribución y el consumo). Con la variedad de sustancias para mantenerse “alto” se hace presente, ahora, el mercado. No sólo debido a la posibilidad de comprar las sustancias, sea en comercios

habilitados o a los vendedores ilegales (transas, dealers), sino también a la práctica del consumo -se busca el siguiente mientras se está abriendo el primero-.

Dicen que Deleuze trabajó el ensayo “Posdata a las sociedades de control”, en el que prolonga y agrega un nuevo desplazamiento a la lectura de las técnicas de poder que había hecho Foucault en torno a la sociedades disciplinarias, teniendo en cuenta la introducción de *El almuerzo desnudo* en la que se caracteriza la relación entre las drogas y sus consumidores:

“La droga es el producto ideal... la mercancía final. No es preciso esforzarse por cerrar la venta. El cliente es capaz de arrastrarse por la alcantarilla y rogar que le vendan... El comerciante de droga no vende su producto al consumidor, vende el consumidor a su producto. No mejora ni simplifica la mercancía... Degrada y simplifica al cliente. Y paga a su personal con droga.” (Burroughs, 1996)

Ya nada queda, para Burroughs, de religioso, ceremonial o místico en la droga. Al menos no en los términos que le daban ciertas tribus mexicanas al peyote, la cultura rastafari al cannabis, ciertas técnicas de brujería a las plantas prodigiosas, los helenistas al opio<sup>69</sup>. La relación es la de un cliente y un producto. O bien, un tipo de relación bastante macabra y oportunista, profundamente efectiva y provechosa, en la que el cliente es quien resulta entregado al producto. Esta inversión forma parte de las reflexiones a propósito de la biopolítica en las que el objeto de los dispositivos de control y las estrategias de gobierno es el evento de la vida<sup>70</sup>. El deseo se apoya en un proceso controlado como la producción de consumidores de drogas y se convierte en necesidad. Ya no dependerá del individuo la decisión de cruzarse la ciudad buscando comprar droga sino de sus “células”, de su “flash”, de su “hambre”, de su “ritmo”. La vida, la verdadera vida emocionante e infinita y excitante que niegan las exigencias de una profesión y una posición respetable tiene una puerta de acceso en las drogas, y el cuidador de esa puerta es un empleado que se ocupa de una zona, y no oculta su calculadora. Una de las cosas que aprendemos en los libros de Burroughs es que la venta de drogas es una empresa, un monopolio muy rentable, hay un vendedor y un comprador, y si los recursos son suficientes, se puede consumir cuanto se desee. Otra de

---

<sup>69</sup> En *La Odisea* se menciona una bebida de efectos sublimes: el nepente “bebida que produce olvido del dolor y el infortunio”. “Sabemos ahora, gracias a la traducción del papiro descubierto por Ebers en 1837, que los contemporáneos de Amenofis I conocían las virtudes del opio y habían gran uso del mismo.” Jean L. Brau, *Historia de las drogas*, Bruquera, Barcelona, 1970, pág. 11.

<sup>70</sup> Aunque no sólo sea un tema de la biopolítica: “Piensa en esto: cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire.” Julio Cortázar, “Instrucciones para dar cuerda a un reloj”, en *Historias de cronopios y famas*, Alfaguara, 2000.

las lecciones consiste en que este deseo, cuando ha crecido, es capaz de doblegar las decisiones, la voluntad. La conciencia es para la heroína una técnica que tiene una capacidad limitada. La droga, dice Burroughs, es simplemente una manera de ser. Para dejar de ser en la heroína, pasado cierto umbral, se requiere una técnica más fuerte que la conciencia. El sujeto pasa a definirse por la sustancia y a la sustancia es ofrecida y distribuida en un mecanismo basado en la necesidad. Es el mundo del hampa, el mundo narco, pero es antes aún la dinámica del mercado y el consumidor, o bien, la de los dispositivos en la sociedad del control.

Salir de la droga implica salirse enteramente, así como se diría que escribir una buena novela implica crearla enteramente (percibir, redactar, registrar de un modo original). Si las drogas son un negocio, han adquirido la forma de un negocio y una relación vendedor/cliente, y aún así la adicción es una manera de ser, es porque su consumo tiene la capacidad de modificar la percepción, y al transformarse la técnica, se modifica la vivencia, la experiencia de la vida.

En *Las enseñanzas de Don Juan Castaneda* aprende que mescalito es un maestro que *está* en el mundo al igual que el cielo y los árboles; sólo es preciso volverse capaz de percibirlo y saber contactarse con él; tomar los botones de peyote es sólo un apoyo –que el chamán no necesita–. Por el contrario, para un yonqui la *vida* consiste en una serie de medidas: cuántas dosis, cuántas horas, cuántas agujas. Considerarlas, aprender a controlarlas y a satisfacerlas, se ha vuelto parte de sus funciones vitales.

La obra de Castaneda retoma las enseñanzas de un brujo de la tribu Yaqui, asentada entre el sur de EEUU y el norte de México. De acuerdo con don Juan Matus, el aprendizaje y la enseñanza son fundamentales en el acceso a un conocimiento que no se limita al poder de las sustancias, sino que inicia al aprendiz del chamán en un conocimiento de los mundos, diferente de las filosofías y los sistemas de pensamiento occidentales. Por el contrario, en Burroughs la dimensión del aprendizaje es precaria, fugitiva, en todo caso se esconde en los códigos del hampa y en la jerga de los yonquis. Y sin embargo despliega, en su caso, un procedimiento de escritura que implica una contra-efectuación respecto de la identificación con los hechos que se narran. Este procedimiento da como resultado un texto que pretende conectarse con las nuevas formas de lectura de la época, condicionadas por los desarrollos de los medios de comunicación. *El almuerzo desnudo* no sería un texto para adictos o para entendidos,

sino para los televidentes de las telenovelas y del magazine, para el público del cine<sup>71</sup>, o para el consumidor de la mente fragmentada. Alrededor del experimento de Burroughs hay una serie de elementos que describen la percepción del consumidor: poca atención, fragmentariedad, reconstrucción a través de procedimientos de montaje y plegado (como lo que ocurre con el *video clip*), contigüidad, etc. Entre estos elementos y la introducción, “*La droga es el producto ideal... la mercancía final*”, se ha ido tipificando una nueva forma de la subjetividad.

En su trabajo sobre la historia de la subjetividad Ignacio Lewkowicz identifica un pasaje de la figura del *ciudadano*, como subjetividad instituida en condiciones de estabilidad del Estado Nación, a la figura del *consumidor*, como la subjetividad que es capaces de conectar los dispositivos y las prácticas del mercado, es decir, en condiciones de fluidez de las instituciones tradicionales. En el planteo de Lewkowicz el ciudadano “usa” drogas, las usa para hacer una exploración de su propia percepción utilizando técnicas de registro; su modelo podría ser *Conocimiento por los abismos*, de Henry Micheaux. En cierto modo, ese conocimiento desborda al ciudadano, porque como vimos con De Quincey y Stevenson se saltan las determinaciones del estilo y la moral burguesa, se considera lo irracional como parte de la percepción, se transforma la conexión con el cuerpo, pero al mismo tiempo se *alimenta* al ciudadano en cuanto a su conocimiento, a su ampliación de la conciencia. Por el contrario, en situación de desfundamiento del Estado nación, el adicto “consume” drogas. Las prácticas vinculadas al *consumo* de drogas ya no se deben considerar en referencia a una conciencia o a una pertenencia –se usa para *salir* de la forma ciudadano, para acceder a *otro* conocimiento distinto al que se adquiere en la escuela o en el trabajo; usar las drogas para incrementar el conocimiento saliendo y volviendo–, sino en relación al medio en que se actualizan esas prácticas: de aquí obtenemos que el consumo de drogas está vinculado o bien a una adecuación al medio, o bien a una defensa del medio. El trabajador que se ha visto obligado a hacer de sí su propia empresa debe mejorar su performance, debe ser competitivo; en esta difícil tarea los psicofármacos o los estupefacientes le resultan de gran ayuda. Del mismo modo, técnicas de defensa ante la agresividad del medio, como la música reproducida por auriculares cuando se transita la

---

<sup>71</sup> La adaptación que hizo David Cronenberg, *El festín desnudo*, es un intento de reponer una de esas posibles líneas cortadas y plegadas que subyacen la novela. Al estar prácticamente obturada la posibilidad de hacer una versión “ajustada” a las líneas de la novela, queda expuesto el carácter arbitrario y personal de la *versión*.

ciudad, también podrían considerarse “drogas”. En este esquema ya no se usan drogas para ir a otro lugar a conseguir una experiencia<sup>72</sup>, se usan para acoplarse al medio, para colocarse mejor; o bien: las prácticas de subjetivación alrededor de la figura del consumidor incluyen drogas en tanto obligan a olvidar y a pertenecer, aunque nunca definitivamente, sino de acuerdo al proceso que se trate. En *Cómo detener el tiempo*, Ann Marlowe hace una descripción del consumo de heroína que sigue la línea del prólogo de *El almuerzo desnudo* y señala que:

“La adicción a los opiáceos no fue un problema social hasta que se convirtió en una solución social; es decir, hasta que empezó a asociarse con aspiraciones y necesidades generalizadas. Y este fenómeno no se produjo hasta que un elevado número de personas comenzaron a experimentar una sensación de segregación y ansiedad con respecto al tiempo y a sus propios cuerpos, y a sentir la falta de un modo natural de organizar su existencia. La heroína es una droga urbana, un accesorio de la vida nocturna, donde el mundo se vive bajo una luz artificial, entre muchedumbres indiferentes acosadas por la prisa. Es un complemento de las cafeterías que no cierran en toda la noche, de los clubes after-hours, del taxi, de los bloques de viviendas pobres, de las callejuelas; responde a la melancolía y al sentimiento de inadaptación que esos lugares encierran.” (Marlowe, 202: 58)

Según Lewkowicz, el consumo de drogas es un capítulo más de las prácticas de consumo; éstas se caracterizan por una lógica de renovación continua (lógica inscrita en los objetos más que en la participación de los sujetos) en la cual el consumidor debe pasar de un objeto a otro sin mayores problemas. En este sentido, el adicto es quien obtura esa lógica y al mismo tiempo la consume. Detiene la búsqueda que va de un objeto a otro debido a que ya se ha encontrado el producto preferido; sin embargo consume la lógica en tanto el precio que se paga por haberse detenido en la relación placentera de su consumo, es la pérdida de la aparición –precaria, transitoria, intermitente– del sujeto. La adicción a las drogas se puede leer como una nueva subjetividad instituida en la modernidad tardía y como el envés de sombra, el riesgo que le da consistencia, una disciplina, una conveniencia, una razón, a la figura del consumidor. Como tal, la subjetividad adictiva es reconocida por la sociedad, tiene un

---

<sup>72</sup> Su experiencia con las drogas puede ser uno de los puntos por los cuales Burroughs se distancia del movimiento beatnick. Sal Paradise, el alter ego de Keruack que recorre las rutas en *On the road*, dice “Me había convertido en un maldito viajante.” No hay, en Burroughs, un mundo para ir a buscar más allá de los artificios creativos. En todo caso, a partir de ellos se descubren mundos.

régimen de enunciación que la expresa y unas imágenes que la exhiben, tiene representaciones y una biografía propia. El precio de haber evadido el tipo de participación en la cultura que prevé la figura del consumidor le cuesta al adicto su pérdida como sujeto en favor del objeto. Lo que se ha ganado, según Lewkowicz, es una identidad, algo no despreciable en un mundo donde las identidades son precarias y requieren actualizarse cada vez.

¿Qué ocurre si ponemos en relación *El almuerzo desnudo* con la subjetividad adictiva? La subjetividad adictiva se ofrece como identidad, como efectuación de una biografía prescrita, fogueada por los medios de comunicación y por el sentido común, por las representaciones, los clichés. La novela de Burroughs no retoma esas imágenes ni tampoco recoge la continuidad de una biografía; por el contrario, leerla de una vez es casi imposible y se diría que ninguna identificación se desprende de sus viñetas cambiantes. La identidad es previsión. “La heroína exige obras que no sean de ficción: memorias, hechos verídicos. Pero, incluso en ese caso, el truco consiste en ser más listo que la droga, en introducir algo que la droga no introducirá: sorpresa.” (Marlowe, 2002: 13)

## V

Se presenta, pues, un problema que es el problema biopolítico por excelencia: allí donde se busca la vida que no se reduce a lo verbal ni a lo medible, también operan los dispositivos biopolíticos en tanto el objeto de éstos es, justamente, la vida:

“La vida puede ser tanto el campo donde se lleva a cabo la sujeción a los aparatos biopolíticos (demografía, planes sanitarios, políticas reproductivas, precarización del trabajo, construcción del pobre y del desempleado, controles inmigratorios), como el terreno donde proliferan devenires minoritarios (Deleuze) o el campo ético de subjetivaciones (Foucault) que se sustraen a los procesos de sujeción en nombre del ‘derecho a la vida, a la felicidad, a la salud, a la satisfacción de necesidades’ o de prácticas de autonomía y estilo.” (Georgi y Rodríguez, 2009: 31)

Al plano inmanente de la vida le corresponde un campo trascendental que no se refiere a un sujeto, ni a un objeto. Los mecanismos de control operan también en esa doblez: sobre la experiencia y entre las posibilidades y las virtualidades. La subjetividad adictiva, en tanto posibilidad identitaria predefinida y reconocida socialmente, conforma

una política de habilitación y regulación del deseo. Se la puede leer como un mecanismo de control, como una “política del acontecimiento”<sup>73</sup>, en los términos de Lazzarato. Su propósito es operar sobre un posible, sobre un acontecimiento no actualizado, capturarlo y asociarlo a las instituciones de la adicción –“enfermedad”, “problemática social”, “enfermo”, “casa de adictos”, “hospital de día”, etc.– a través de los agentes privilegiados para esta derivación que, según Lewkowicz, son los medios de comunicación.

Las drogas se presentan a través de sus promesas<sup>74</sup> para potenciar el flujo vital. En condiciones de solidez, esas promesas entraban en conflicto con la ley pero de todos modos eran efectivas para el ciudadano que supiera evadir los dispositivos legales, para el que supiera “caretearla” apoyándose en su reputación –como el “caballero” De Quincey–, exhibiendo los signos de la moral burguesa –entre los que deberíamos considerar los “vicios” burgueses o aristocráticos–, demostrando la pertenencia a una cultura –como Baudelaire en relación con su bohemia–, exponiendo la utilidad de su conocimiento –Mr. Hyde ofrece a Lanyon, un médico amigo del Dr. Jekyll, un conocimiento prodigioso–. Pero en condiciones de fluidez, en las que un “hombre” ya no se define por relaciones de pertenencia (a un país, a una Nación, o, en su variante positivista-humanista, a una especie), sino por su “capacidad” de consumo, por su ubicación en un mercado, las promesas de las drogas forman parte de los mecanismos de la sociedad de control. Acceder a esas promesas es una variante del consumo y como tal es objeto de especulaciones mercantiles, de procesos de extracción y acumulación. Hay identidades, espacios sociales, vínculos que se articulan en torno a las prácticas de consumo y que, desde el punto de vista mercantil, representan valores. La subjetividad adictiva puede leerse como una configuración que adquiere consistencia en instituciones y prácticas que reconocen en una experiencia, en una trayectoria, en una herida, un valor.

No obstante las promesas de la droga no están de antemano necesariamente capturadas por los mecanismos de subjetivación, de verificación o de valorización que caracterizan las sociedades de control. El poder de las sustancias es un acontecimiento,

---

<sup>73</sup> Maurizio Lazzarato se refiere, en *Políticas del acontecimiento*, a las nuevas técnicas de control que operan con los mismos componentes constitutivos de una subjetividad, con regímenes de signos, circulación de saberes, el consumo, de manera que un proceso de subjetivación atraviesa, inevitablemente, esas operaciones de control y captura de la singularidad, que definen lo posible y lo imposible, etc.

<sup>74</sup> Paz, energía, viaje, desinhibición, según Escotado.

por principio, indómito. Cuando la literatura, marginal pero interesada por el interlocutor científico, se refiere a este poder se expresa en términos de “posibilidades desconocidas”, de “líneas de investigación” todavía no abordadas en profundidad, usos provechosos vedados a la humanidad. Sin embargo, lo mismo se podría decir del caucho, del aluminio o de la molécula de litio. El hecho de que los efectos de las sustancias tengan un potencial indómito quiere decir, aquí, que en lugar de favorecer el bienestar, este sistema está interesado en gastar tiempo y recursos en gestionar el dolor.

También Paul B. Preciado leyó a Burroughs. En *Testo Yonqui* la idea de la adicción a la heroína como un modo de ser prolifera en varias líneas, especialmente en las posibilidades de subjetivación, considerando que “El cuerpo adicto y sexual, el sexo y todos sus derivados semiótico-técnicos son hoy el principal recurso del capitalismo posfordista” (2014: 39). Preciado considera la masculinidad y la feminidad, en el capitalismo narcopornográfico, como dos ficciones codificadas en función de su referencia a las moléculas de estrógeno y testosterona. En este encuadre, la ficción del hombre heterosexual blanco, organiza las técnicas de gobierno más efectivas en la sociedad de control. Aún cuando este tipo de técnicas alcanzan el “interior” de los individuos al punto de organizar su percepción, sus identificaciones, sus intenciones y deseos, Preciado reconoce una potencia anterior a las sexualidades (heterosexual, homosexual) que sería compartida tanto por los humanos como por las cosas, la *potentia gaudendi*: “potencia (actual o virtual) de excitación (total) de un cuerpo”. La definición de las prácticas en relación a esta potencia permite pensar una posición activa en relación con la adicción, diferente a la que, según Lewkowicz, reconoce el sentido común, o sea, la desaparición del sujeto. Preciado dobla la apuesta y sin soltar las pretensiones de libertad, autonomía y de deseo, se identifica con la molécula, un pacto contra-natura: “Me convierto así en uno de los conectores somáticos a través de los cuales circula el poder, el deseo, la libertad, la sumisión, el capital, la basura y la rebelión.” (2014: 119). Aquí tampoco ha quedado ya nada de ritual, de original, todo está por decidir, crear y defender.

## VI

“Evidentemente, toda vida es un proceso de demolición” es el punto de vista de un adulto. La pérdida es la ley de la vida. No hay vuelta atrás. Por su parte Burroughs dice en *Yonqui* que el adicto nunca deja de crecer, como si desconociera esa premisa de la supervivencia. Su organismo se recrea luego de cada intento por descolgarse, por

abstenerse. Es un impasse doloroso, antesala de una renovación de las células que han muerto de hambre, pero una recreación al fin. Éste punto de vista, por el contrario, es el de un infante o un adolescente, y al mismo tiempo el de un asceta. Posición estoica que asume la pérdida, la renovación orgánica del cuerpo y en consecuencia la indeterminación biológica. Punto de vista espiritual que ve en la fluidez del proceso de renovación celular, en los dolores y en los padecimientos de la abstinencia, pero también en la vitalidad propia del consumo de drogas, la posibilidad siempre vigente de un renacimiento.

En *Noches de cocaína* (2003) Ballard plantea una situación en la que la droga es un componente clave en el plan de despertar a las urbanizaciones de la costa del mar Mediterráneo, adormecidas por el retiro laboral, el exceso de seguridad policial y farmacológico. Estrella de Mar y la Costa del Sol son villas turísticas, ambas prototipos de la sociedad del futuro. Bobby Crawford tiene una idea para revitalizar a sus habitantes de la “muerte cerebral” en la que vegetan estas poblaciones: ponerlos en alerta ante una ola de robos y actos vandálicos. Ese estímulo los lleva a participar de las actividades recreativas, de entretenimiento y ciudadanas de la ciudad. Pasan de una posición de observadores a otra en la que participan y se involucran. Desarrollan un espontáneo sentimiento de comunidad estimulando sus inclinaciones hacia lo criminal, la pornografía, la transgresión. Crawford, el tenista profesional, “Encontró la primera y última verdad sobre la sociedad del ocio, y quizá sobre todas las sociedades. La delincuencia y la creatividad van juntas, y siempre ha sido así. Cuanto mayor es la sensación de delincuencia, mayor es la conciencia cívica y más evolucionada la civilización. No hay nada que una tanto a una comunidad. Es una extraña paradoja.” El renacimiento subjetivo es, a su vez, un renacimiento histórico.

Reconocemos en el planteo de Ballard el juego de complejos psicoanalíticos<sup>75</sup>, paternal, fraternal y familiar, presentes como dimensiones institucionales. La creación de toda institución tendría por destino “resolver” un sufrimiento apoyándose en la esperanza colectiva de que cierto acuerdo resguardará a sus miembros de un exterior amenazante. Su modelo básico es la familia. Produce, por lo tanto, familiaridad en lo desconocido y en lo angustiante. Lo familiar es una condición de la institución y pertenecer a ella tiene como costo la contención de las pulsiones individuales. No obstante, en *Noches de cocaína* vemos que cierto grado de inseguridad, de presencia de

---

<sup>75</sup> Cao, José Luis: "Psicoanálisis e institución" en *Actualidad Psicológica* N° 119, marzo de 1986.

lo siniestro, mantiene viva la necesidad de comprometerse y participar de la comunidad. El problema es evitar la culpa, o delegarla. La solución que da Ballard es que uno de los que ha participado en el renacimiento de la comunidad asuma “toda” la culpa del proceso colectivo. Los hermanos Prentice, primero Frank y luego Charles, asumirán esa tarea en la cárcel, como responsables del crimen –un incendio intencional en el que mueren varias personas– que funda la nueva comunidad.

Ahora bien, ¿cuál es la noción de ley que supone el renacimiento de Estrella de Mar y de la Costa del Sol? La supervivencia del progreso civil alcanzado tras la estimulación en base al delito –drogas, pornografía y juego– depende de la prolongación de la Ley. A su vez, la instauración de la Ley requiere una fundación, la expulsión de un tercero que unifique a los hermanos, que intensifique la necesidad de la comunidad y perdure como memoria colectiva. Por eso se ha incendiado la mansión de los Hollinger. Sin embargo, ése es el tipo de funcionamiento de la ley que le corresponde a la figura del ciudadano, no a la del consumidor. Parece que al *renacimiento celular* le corresponde otro tipo de funcionamiento de la ley. Habrá que pensar, pues, cuál es el funcionamiento de la ley en una situación en la que el lazo social se ha desprendido de la ley, y debe buscarse en otro tipo de contrato; la comunidad no se funda ya por una ley, y es preciso fundarla en otro estatuto. La novela de Ballard no avanza en este sentido. Quizá sea útil recurrir a formas contractuales que funcionen en otro nivel que el de la Ley, siempre comprometido con las instituciones tradicionales, desde las que no se percibe muy bien las nuevas líneas de fuga por las que sí avanzan procesos de subjetivación, experiencias singulares. En este problema es interesante, nuevamente, pensar en otras semióticas que la verbal, en una crítica sensible de la cultura, en la micropolítica como esfera efectiva para establecer contratos de un nuevo tipo en las que se discuta lo habilitado y lo prohibido.

## **Cicatrices conurbanas**

- “- *Lo está haciendo muy limpio.*  
- *Es un tatuaje médico. Los tatuajes médicos son limpios.*  
- *No es un tatuaje médico, es un tatuaje profético. Las profecías no son limpias, son desprolijas y sucias. Hágalo desprolijo y sucio.*  
- *¿Se trata de una profecía individual o de una profecía colectiva?*  
- *Individual o colectiva... no hay diferencia.”*  
(Crash, D. Cronenberg, 1996)

### **I – Perspectiva social**

Desde principios de los años ochenta se viene hablando del consumo de drogas en América Latina como un problema social y como un aspecto cultural de esta época. La cuestión social del uso de drogas, el narcotráfico, la adicción en los jóvenes de barrios pobres es quizá el escenario más lamentable de este problema. No obstante hay también aquí potencias que es preciso discernir, antes que dedicarse sólo a estigmatizar estas poblaciones.

Sin pretender ser exhaustivos, es posible señalar la atención, en los estudios sociales, puesta en analizar los efectos del consumo de drogas en distintos recortes de la sociedad: la juventud, en “la noche”, en los barrios pobres. Este tipo de estudios e informes coincide al afirmar que el consumo de drogas no tiene los mismos efectos en sectores poblacionales con mayores recursos económicos que en los sectores más empobrecidos, o que han sido más vulnerables a las políticas económicas neoliberales.

Es preciso desplegar varias dimensiones de este problema para comprender la incidencia de las drogas en los barrios pobres de las ciudades y de los conurbanos. No llegaremos a abarcarlos en este capítulo sino que nos enfocaremos en algunos aspectos en los que se expresa este problema, a partir de una investigación en barrios populares del Gran Buenos Aires realizada por la antropóloga María Epele.

*Sujetar por la herida* aborda desde las herramientas tradicionales del cientista social la situación del consumo de drogas en ciertos barrios del conurbano, articulado con una lectura de procesos macro sociales, de políticas económicas, de la coyuntura política del 2001, época en que Epele lleva a cabo el trabajo de campo, cuestiones sociales que atraviesan las condiciones de vida de esa población, y otras series producto de la misma investigación. En el trabajo de articular procesos generales, o macro sociales, con

dinámicas y formas culturales locales, Epele destaca la práctica del *transar* como una mirilla privilegiada para ver esas relaciones. La transa es el acto de vender droga, pero también puede comprenderse como todo un grupo de dinámicas sociales asociadas alrededor de este acto. Según Epele:

“Experiencias, acciones, movimientos, observaciones y apreciaciones de estas dinámicas, forman parte de una praxis relacional que regula los flujos de bienes, servicios y dinero, producciones simbólicas, dinámicas de poder, disposiciones territoriales y experiencias corporales. Respetando los términos locales, es que a esta praxis relacional la denomino ‘transar’.” (2010: 83)

De modo que transar es propuesto como concepto primitivo desde el cual se desprenden las dinámicas de reproducción del negocio, del sistema de equivalencias que rige los intercambios y de los desarreglos y desigualdades en esos intercambios, pero también de producción de resistencias y de significados.

En el análisis y el estudio de estas dinámicas sociales, y más específicamente de la transa, Epele adopta una perspectiva según la cual los aspectos culturales y sociales son fundamentales en la comprensión del problema. Se trata de un punto de vista importante en la actualidad si se tiene en cuenta que las representaciones de este tema, en el sentido común, están modeladas por opiniones en las que se da por sentado la validez de la ley 23.737 vigente en Argentina, los estereotipos y las estigmatizaciones que confunden usuario con criminal (según Epele, reforzadas por los mismos dispositivos destinados a atender a los usuarios de drogas), etcétera. Es decir, el trabajo Epele es crítico de las posiciones enunciativas que modelan las representaciones de este tema.

A diferencia de los discursos que enfrentan “sustancias” a “voluntad, cultura local, personalidad”, y asignan a las sustancias un poder de determinación completo –del ritmo de consumo, de los síndromes, de la experiencia–, Epele señala la incidencia de las condiciones bajo las cuales tiene lugar la práctica, de las dinámicas de poder, las características de estos intercambios y la simbolización, en la experiencia individual:

“Sin dejar de reconocer las variaciones que diferentes sustancias tienen respecto de las experiencias (tanto en el placer-displacer, como en los malestares, daños y deterioro corporal), estas, a su vez, son modeladas por las prácticas de intercambio y de consumo en las que están incluidas. Por lo tanto, desde esta perspectiva, nociones claves de los estudios sobre adicciones (como dependencia, abstinencia, toxicidad, exceso, descontrol, escasez, etc.), en vez de ser solo propiedades o efectos de las sustancias que afectan a las personas y a las relaciones, se transforman también en dinámicas

vinculares, transacciones y modos de consumo en los que estas sustancias están incluidas.” (2010: 89)

Una perspectiva similar adopta Jerome Bruner en el estudio de los modos de pensamiento. Según Bruner,

“la cultura, y no la biología, la que moldea la vida y la mente humanas, la que confiere significado a la acción situando sus estados intencionales subyacentes en un sistema interpretativo. Y esto lo consigue imponiendo patrones inherentes a los sistemas simbólicos de la cultura: sus modalidades de lenguaje y discurso, las formas de explicación lógica y narrativa, y los patrones de vida comunitaria mutuamente interdependientes.” (1991)

No hay en *Sujetar por la herida* ninguna referencia directa al trabajo de Bruner, aunque sí a la antropología simbólica, que reconstruye las dinámicas por las cuales una cultura, una hipótesis interpretativa del mundo, otorga sentido a las prácticas. Por este camino Epele llevará adelante un trabajo de registro de las voces de sus entrevistados, de la población con la que trabaja, de los contextos, de las equivalencias de significados para intentar construir una racionalidad que opera en los intercambios. Hay, en efecto, una “explicación”, una lógica, una narración –compleja; si se quiere una narración heterogénea, verbal y corporal– en expresiones aparentemente sin sentido y autodestructivas. No se trata de un mapa de significados unívocos, o definitivos. La ambigüedad como posibilidad de otorgar una doble dirección a las relaciones es el rasgo predominante de varios términos o prácticas. Eso es lo que ocurre, por cierto, con el término “transar”. Decíamos anteriormente que en la transa, según Epele, se reproducen relaciones de poder y un tipo de contrato en el que el comprador es siempre perjudicado, pero al mismo tiempo la transa tiene una legitimidad en una red de prácticas –como la del consumo de drogas– que, ya en el 2000, ha trastocado de punta a punta la vida social. Por lo tanto, el transa puede ocupar la figura de líder, de autoridad, una figura relativamente importante, respetada y eventualmente querida.

Al avanzar en el análisis, registrar las narraciones y las diferencias establecidas por los mismos entrevistados y reconstruir un relato para las lógicas de estas prácticas, Epele consigue rastrear tanto la cesión como la apropiación de grados variables de autonomía en estos intercambios.

Este punto de vista en relación al poder de las sustancias es una posición aislada. Ann Marlowe sugiere desmitificar el efecto imbatible de dependencia que se atribuye desde el sentido común a la heroína, y afirma que la posibilidad de quedar enganchada a

ese consumo, de volverse adicta<sup>76</sup>, era un componente de su interés por probar y consumir. Escotado, por su parte, asimila ese poder a la capacidad de formar hábitos y a la posibilidad de privilegiar y reforzar aquellos que generen placer.

Epele recurre a la etnografía y a la descripción densa como estrategias de escritura, de registro y observación, herramientas que le ayudan no sólo a reconocer una racionalidad operativa y una serie de significados para la afectividad y el mundo de prácticas en el que adquieren sentido, sino que además las entiende como gestos de resistencia y cuestionamiento a las políticas sanitarias y de control social. Este aspecto del trabajo es clave en tanto aparece la interpretación de los entrevistados acerca del problema en cuestión.

La construcción dialógica –investigadora/usuarios de drogas– de la simbolización en torno al uso de drogas en los barrios, aporta datos y materiales significativos para cualquier intento de comprender el problema. Es, además, imprescindible para el diseño de políticas de intervención territorial. Y es más, aún cuando el registro y las desgrabaciones de las entrevistas, cuando la descripción densa no alcance a reconstruir completamente el contexto –ni se lo haya propuesto–, expone un modo de expresión que, en la medida que se muestra y se oculta, sugiere cambios en las dinámicas sociales y de los intentos por hacer prevalecer la vida que se configuran en relación con ellas.

## **II – Oculto, visible y confuso**

Hay algo llamativo en que una de las características del “flagelo de las drogas” en los barrios marginales sea su carácter oscuro, oculto. Cocaína se ha consumido en las clases altas y medias de todo occidente desde principios del siglo XX y en mayor cantidad desde los años ‘80. No obstante, como reprocha Tony Montana en *Scarface* a la clientela de un lujoso restaurante de Miami, cuando el negocio millonario que había construido comienza a desmoronarse, “Necesitan tipos como yo para señalarlos, para decir: ‘Ese es el malo’. ¿Y ustedes qué son? ¿Buenos? Ustedes no son buenos. Saben esconderse. Y mentir. Yo no tengo ese problema. Siempre digo la verdad, aun cuando miento”. Las drogas circulan por el centro de la ciudad, por los barrios residenciales, entre las juventudes con capacidad de consumo y de ahorro y de inversión pero no se

---

<sup>76</sup> En este caso se puede entender drogadependencia según la definición a la que adhiere Alicia Stolkiner: “Un conjunto de procesos a través de los cuales se expresan ciertos malestares más o menos graves, que pueden tener causas diversas (...), pero cuyo síntoma principal sería la organización del conjunto de la vida cotidiana de un individuo alrededor del consumo, más bien compulsivo, de determinadas drogas” (Romaní, 2004).

presentaron como un problema social sino hasta que “se convirtió en una solución social; es decir, hasta que empezó a asociarse con aspiraciones y necesidades generalizadas.” (Marlowe, 2002) Como venimos diciendo, el uso de drogas de manera cotidiana, para sostener una actividad, intentar controlar los estados de ánimo, las sensaciones, en definitiva, como una práctica cada vez más desprendida de los rituales o los eventos comunitarios que alguna vez le otorgaron un orden y una regulación, debe entenderse en la complejidad de los contextos, normativas y procesos culturales y sociales actuales.

Debido a que el consumo, la producción, la distribución y la comercialización de algunas drogas están prohibidos, las prácticas en las que intervienen deben evitar los mecanismos de control y vigilancia (policial y social). La vigencia de la ley 23.737 que regula dicha prohibición en Argentina, condiciona el ocultamiento de estas prácticas que, no sólo se guardan de los dispositivos específicos de control, sino también, en alguna medida, del punto de vista del sentido común, más allá del cinismo que denuncia Tony Montana<sup>77</sup>.

La etnografía de Epele se da la tarea de visibilizar algunas dinámicas de la asociación pobreza-drogas ocultas y como resultado de este trabajo consigue registrar micro-dinámicas en las que aparecen los peligros, los placeres, la economía y las estrategias de cuidado en torno al consumo de drogas; como decíamos arriba, aparece una interpretación *otra* del problema.

La condición “oculta, sectaria” es un material de la escritura. En efecto, uno de los pasos previos para alcanzar la posición enunciativa del investigador es entrar al barrio, conocer a la gente y hacer las entrevistas. En este sentido, Epele irá reconstruyendo el significado de palabras y expresiones según su aparición e inscripción en una red de prácticas, recurriendo para ello a herramientas que no son estrictamente las del investigador. Por ejemplo, en la redacción de la investigación adopta una escritura fragmentaria, en la que aparecen notas del cuaderno de campo, diálogos desgravados, cadenas de equivalencias para formar significados, descripciones y procedimientos narrativos con los que expresa sus impresiones y sensaciones. Podríamos decir que *Sujetar por la herida* es una obra que, si bien no es literaria, por lo menos se mueve

---

<sup>77</sup> Ésta sería una línea argumentativa a trabajar en una eventual continuación del trabajo, quizá retomando las obras de Sloterdijk y Žižek.

entre las ciencias sociales y la literatura. De todos modos, queremos resaltar que ciertas condiciones del trabajo de campo y de las características de la investigación incidieron en la escritura, y que la comprensión del problema es deudora, a su vez, de esas decisiones.

La posición del investigador en estas situaciones, en las que la población entrevistada está en conflicto con los dispositivos de vigilancia legales y policiales, tiene que evitar ser identificada, justamente, con un agente o un acceso para esos dispositivos. La palabra “investigador” puede resultar una mala presentación y lo que sería un *leitmotiv* de cualquier cientista social –la actitud de sospecha–, puede no ser bien recibida. Se da aquí el encuentro de dos circuitos de la palabra. De un lado, la intención de investigar, dilucidar y comprender propia de las ciencias sociales; del otro lado, la narración y la explicación de la vida cotidiana o de historias personales y colectivas. Son dos estilos diferentes. De hecho, los intereses no son los mismos a priori.

Este encuentro de estilos, intereses, formas de expresión no hubiera derivado en un trabajo en conjunto, que fue lo que ocurrió, si no hubiese mediado una suerte de contrato, de común acuerdo. Una hipótesis en este punto es que dicho acuerdo fue posible en tanto estaba en juego una restitución de *lo público* en ese espacio, como intercambio y reconocimiento.

Una de las esquinas en las que Epele comenzó su trabajo de campo, en el año 2000, es la misma en la que, durante los ochenta, se reunían usuarios de cocaína. Esa esquina, esa calle, ¿puede ser descripta como una coordenada del espacio *público*? Si extendemos hacia esta esquina lo que entendemos por público y las prácticas en las que se actualiza en el resto de la ciudad (es decir, la dimensión de la vida comunal en la que se establecen los intereses comunes y las metodologías –acuerdos, normas, leyes, derechos, etcétera– previstas para garantizar su vigencia), en esta calle falta lo público, y lo que prevalecen son modos de habitar que responden a códigos locales, gremiales, contingentes. No obstante, bajo ciertas condiciones sí podríamos utilizar la perspectiva de lo público para nuestra situación. En primer lugar, debería existir un pacto, un acuerdo entre la investigadora y los entrevistados de no agresión, de posibilidad de defensa, de negociación. En segundo lugar, debería existir la posibilidad de un intercambio entre dos modos de expresión y dos grupos de intereses.

La primera condición se pone en juego en el acceso, en la “entrada” al barrio. Las narraciones o investigaciones que dan cuenta de la forma de vida de un grupo

caracterizado por su dificultad de llegada o bien por su sectarismo, ocultismo, destacan la escena de la entrada en contacto. Christian Alarcón, en *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia* (2003) señala las dificultades que tuvo para ser recibido en el barrio donde luego haría una investigación y un relato acerca del Frente Vital, un joven del conurbano que representó una forma de consumo y de vivir en la villa; en la investigación de Epele, el estilo y los códigos del Frente podrían incluirse en la cultura del “compartir”. En los modos de habitar, zonificar y controlar las calles, veredas y sectores del barrio se cruzan distintas series que responden a estructuras de poder locales, (“en los noventa éramos unas treinta personas que manejábamos el barrio”, dice uno de los entrevistados por Epele, refiriéndose a una época del barrio). El “extranjero” no comparte esa percepción, por eso recurre a un residente, a un contacto que lo guíe y lo presente.

Una vez que hubo “entrado” al barrio, Epele dice que su propuesta a conversar sobre el tema tuvo a veces un abierto rechazo, pero que en general fue aceptada. Tanto las desgrabaciones de las conversaciones, como los comentarios sobre charlas, ingresan, en *Sujetar por la herida*, en una red de términos, expresiones y significados a partir de los cuales una misma palabra puede tener distintos sentidos. El estilo expresivo y la jerga de los entrevistados son trabajados por Epele. A partir de esta operación, según la cual una jerga se “abre” a un lector cualquiera, ciertas expresiones adquieren o cambian de sentido, exponen, como decíamos antes, no solamente una racionalidad, sino además una posición: *“Finalmente, el ‘rescate’ de las voces de los propios actores sociales y de sus experiencias, no es ingenuo o naturalista. Esta etnografía está en diálogo con los procesos de politización, de clase y de territorialización que producen estas voces, las amplifican, modifican y hasta las silencian.”* (2010: 34)

Se trata, según Epele, de un trabajo que tiene la dificultad de reconstruir una memoria amenazada por las propias condiciones de vida de los usuarios. En la historización de los componentes que se analizan (vínculos dentro del grupo; relación con el barrio; sistemas de equivalencias en los intercambios; etcétera), en la que se avanza desde las conversaciones y entrevistas, se observan transformaciones que atañen a las formas de vida en el barrio, a condiciones de supervivencia en las que se entrecruzan saberes locales y tradicionales con adaptaciones más recientes. Esta historización puede requerir la indagación que un mismo término tuvo en distintas etapas del barrio. Es decir que en la jerga de los usuarios de drogas se expresan

dimensiones “profundas” y necesarias de los modos de vidas de una población. “Los términos con los que se da nombre a las experiencias emocionales y sensaciones conforman una jerga hablada por los jóvenes usuarios/as de drogas que proviene de una combinación de los idiolemas locales para hablar de emociones, términos y expresiones de la psicologías y psiquiatría de la rehabilitación o los discursos de las iglesias evangélicas sobre las consecuencias del consumo de drogas.” (2010: 223) En este sentido, la jerga de los usuarios de drogas no es precisamente un lunfardo<sup>78</sup>, sino un estilo discursivo que abreva en las historias y situaciones de vida. La descripción densa sobre la que se articula el trabajo etnográfico aparece, pues, como un modo de articulación entre las historias locales y procesos generales de mayor alcance.

Las acciones de reconocimiento a los fines de ser incorporados en la cuenta de lo sensible del espacio público y no sólo de los valores estadísticos, constituyen la escena política. En este sentido, la consideración de la palabra y de los cuerpos, las necesidades, los intereses y en definitiva el territorio al que señalan, es la segunda tarea que atañe a la investigación. Ahora bien, ese trabajo tiene, a su vez, una forma: “En virtud de su actualización en la cultura, el significado adopta una forma que es pública y comunitaria en lugar de privada y autista.” (Bruner, 1991)

El trabajo de reconocimiento favorece, pues, la legitimación de las estrategias de cuidados, de la interpretación local del problema y los efectos de los dispositivos de atención específicos. Es un modo, además, de demostrar estrategias de producción de lo humano en los contextos referidos. Es preciso considerar los trabajos de visibilización y legitimación de nuevas culturas y emergentes en relación al reforzamiento de la oscuridad que generan los medios de comunicación cuando, con o sin intención, generan confusión<sup>79</sup>. En efecto, los mass media suelen dar un tratamiento sensacionalista, espectacular, morboso y estigmatizador a las noticias vinculadas al mundo de las drogas<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Según José Clemente, “El lunfardo, lenguaje de lunfas (ladrones), no difiere técnicamente de los códigos de las embajadas, casas de comercio o cualquier cofradía interesada en guardarse de personas extrañas; no tiene otra fuente que la necesidad ni otra consigna que el ocultamiento. Es un error confundirlo con el lenguaje de la calle, del bajo pueblo, o con el guarango.” (1993: 79)

<sup>79</sup> Nuevamente, los grupos de investigación Hacer Ciudad, el Club de Investigaciones y otros colectivos relacionados a la asociación civil La Cazona de Flores están trabajando en esta línea desde distintas herramientas expresivas.

<sup>80</sup> Se podría continuar esta línea de investigación considerando el uso de los medios de comunicación sensacionalista por parte de las mafias dedicadas al narcotráfico.

¿Esto implica que el carácter de *público*, en tanto condición bajo la cual un contrato reconoce a dos individuos como iguales (ante una ley, en relación a los derechos ciudadanos y humanos), sólo puede actualizarse siempre y cuando se trate de espacios, procesos, situaciones y contextos visibles, transparentes y comprensibles, es decir, no conflictivos? No. En esta parte del trabajo intentamos sostener que hay un trabajo de crítica y político en el esfuerzo de hacer visibles y reconocer voces arrastradas a la invisibilidad y a la deslegitimación por ciertos procesos sociales y culturales. Según Ranciére, “Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son, el mundo donde hay algo entre ellos y quienes no los conocen como seres parlantes y contabilizables y el mundo donde no hay nada.” (1996: 42) La contradicción, la distorsión del sentido que conllevaría tomar las expresiones de los usuarios de drogas, o los iniciados en una jerga, sin tener en cuenta los intereses a los que responde, no es sólo un error que obtura la posibilidad de la política, sino que, al contrario, es un componente fundante: el desacuerdo como un componente constitutivo de la política.

### **III - Economías**

No es la droga... “es el capitalismo, idiota”.

Epele ingresa en las casas de los barrios, merodea en las esquinas, acompaña en largas mateadas mientras el sol cae en la villa u oculta las torres roídas de departamentos, registra las uñas largas y los dedos sucios y lastimados, los pómulos puntiagudos, las cicatrices en los brazos. Registra, a partir de la observación y de las entrevistas, toda una serie de diferencias marcadas por los mismos entrevistados. A partir de la reconstrucción de distintos escenarios que van desde los ochenta hasta los días de su trabajo de campo, entrados en los años 2000, Epele reconoce tres dinámicas, tres lógicas económicas que operan en la circulación de las drogas: lógica del compartir, lógica empresarial y lógica del consumir(se)<sup>81</sup>. En estas dinámicas se van modificando los términos, las relaciones entre los individuos que participan en las prácticas y las operaciones en la que se ejerce la transa. Se modifica el sistema de equivalencias que

---

<sup>81</sup> Dejamos para una extensión del trabajo el análisis de cada una de estas lógicas económicas.

regula los intercambios, los códigos, la calidad de las sustancias, las formas de consumo, como decíamos más arriba, los efectos de dependencia y sobre los cuerpos.

Un aspecto ilustrativo, dice Epele, es el desplazamiento de *lo transable*, es decir, lo que tiene valor de cambio en los intercambios. Si en la lógica del compartir se trataba de consumir en “grupo”, “proteger” el barrio y las madres solteras con hijos, “aguantar” a un usuario que todavía no consiguió el dinero para comprar y “hacer pagar” si no se devolvía, en la lógica empresarial se sumarían a las prácticas de consumo verbos y formas de actuar provenientes de un universo de significados en el que la cocaína ya es un gran negocio. Aquí Epele describe a los transas como pequeños empresarios mafiosos de los barrios, “capaces de producir recursos y bienes a través de aquel conjunto de acciones, que expresada en los verbos, definen la lógica empresarial, fundada en la cocaína como una empresa rentable, y que ya había penetrado en áreas de la vida social antes reguladas por otras prácticas, tradiciones e instituciones”.(2010: 207)

En la lógica del consumir(se), en cambio, lo transable se define en relación a un contexto distinto: la posesión de dinero para hacer los intercambios es cada vez más rara, y básicamente la situación de recursos económicos es crítica, cuando no inexistente. Por lo tanto, lo transable alcanza, en esta tercera lógica, elementos básicos como ropa, comida y hasta el calzado más rudimentario.<sup>82</sup> Los más afectados a las nuevas dinámicas de consumo son los jóvenes. Niños, incluso, de menos de diez años. En esta lógica, los nuevos patrones de consumo y el corrimiento de lo transable ha trastocado distintos puntos de la vida social en los barrios y ha modelado nuevas “biologías” que ponen en evidencia el carácter social de la toxicidad de las sustancias, la abstinencia, la compulsión y la muerte. Según Epele, esta situación, especialmente la referente a la participación de los niños en los consumos de PB/Paco, no se da en un contexto de aceptación y naturalización, sino de conflicto y despliegue de nuevas estrategias de cuidado<sup>83</sup>.

Cada lógica tiene como correlato una producción específica de lo social y el desplazamiento del límite de lo transable va a entremezclarse con las formas de vida en

---

<sup>82</sup> Para extender este punto es posible recurrir a los trabajos de investigación que actualmente están promoviendo y llevando a cabo colectivos como Tinta Limón Ediciones / Colectivo Situaciones / Cazona de Flores, en torno al nuevo conflicto social, como efecto de

<sup>83</sup> Ver “Padecer y aliviar”, “Sentir(se) en los márgenes”.

los barrios, con prácticas originalmente ajenas al consumo como los vínculos familiares y de amistades, disponer de una casa, ciertas posesiones personales.

Epele reconoce en esta progresión, en la forma que adopta la praxis del transar y en los efectos del consumo intensivo de drogas, procesos de extracción del bienestar. Según Epele,

“Con el término expropiación del bienestar me refiero a esta dimensión económica y política que, incluyendo estrategias y tácticas internacionales, nacionales y locales, ha disuelto progresivamente las formas tradicionales de ‘bienestar’, ha producido nuevas promesas de bienestar, nuevos ‘mercados’, nuevos vínculos entre el bienestar y el mercado, y por lo tanto, nuevos malestares y padecimientos.” (2010: 44)

Los procesos de extracción del bienestar hacen *productiva* la pobreza, y para eso incorporan a la tabla de equivalencias de lo transable, toda una serie de objetos, favores, servicios que estaban fuera de este juego en las lógicas anteriores. Dado que la finalidad, en tanto proceso de extracción, es conseguir un valor allí donde parece que no existe nada, es preciso redefinir las reglas y la tabla de equivalencias. Por lo tanto el transar no reproduce una misma negociación, sino una falsa negociación que tiene la forma de una dependencia, de una sujeción. Se consigue esta situación a través de la modificación del contrato (una base por cinco pesos; una base por un par de zapatillas) que deja a quien necesita la sustancia siempre en una posición desigual. Epele insiste en esto: en las situación de transa se reproducen desarreglos y desigualdades, se prolonga y se profundiza la pobreza y la condición de “menos hombre” de los usuarios de drogas. Esta situación se planta: “primero te la regalan, después de la venden”. Por lo tanto, la dependencia se establece una vez que el consumo aparece como una alternativa para recuperar algo de ese bienestar que se tenía en otras épocas. El consumidor de drogas ha conseguido una seguridad, una imagen, una posición de seguridad, placentera (aunque momentánea). Incluso en el dolor se puede encontrar seguridad. Es la seguridad que no se encuentra en la vida cotidiana, en el trabajo. De hecho, la precariedad y las técnicas de seguridad en realidad son ‘refuerzos’ para un doble juego (un doble vínculo) en que se debilitan los vínculos, las estrategias tradicionales de constitución de familiaridad y seguridad.

Si en el subtítulo anterior decíamos que el trabajo de reconstrucción de la interpretación local sobre el problema ampliaba la mirada sobre la capacidad de otorgar sentido a las prácticas incluso cuando parece que la determinación del contexto es

completa, en este punto se pone de manifiesto el alcance de los procesos económicos en la vida comunitaria.

Desde nuestro punto de vista, la mirada clínica, o encarada desde una sola perspectiva, no es suficiente para el análisis de este tipo de problemas. Parecieran necesarias investigaciones capaces de hacer “de toda ruina, un monumento de la sociedad”. La literatura aporta una disposición favorable. Al irse de la escena más arquetípica de la política o de las zonas más iluminadas de la ciudad a los barrios marginales, la literatura da lugar a una forma de lectura “sintomática”, que permite ver en los detalles una dimensión fantasmagórica en la que se cifra el funcionamiento social. En este sentido,

“El escritor es el arqueólogo o el geólogo que hace hablar a los testigos mudos de la historia común. Tal es el principio que pone en obra la novela llamada realista. Pues el principio de esta forma por la cual la literatura impone su nuevo poder no es, como se dice normalmente, el de reproducir los hechos en su realidad. Es el de desplegar un nuevo régimen de adecuación entre el significante de las palabras y la visibilidad de las cosas, el de hacer aparecer el universo de la realidad prosaica como un inmenso tejido de signos que lleva escrita la historia de una era, de una civilización o de una sociedad.” (Rancière, 2011)

Lejos de un “ingenuo naturalismo”, el trabajo de Epele se enfoca en buscar una forma que responda tanto a una lectura científica, como a la intención de encontrar un contacto con los protagonistas de esos contextos.

#### **IV - Segunda piel**

Los conurbanos de las grandes ciudades ofician como cordones de seguridad y de amortiguación de los cambios en los procesos macro sociales y por lo tanto no deberían leerse como poblaciones o zonas residenciales *ad hoc* de la vida política de la ciudad o la nación. Es conocida la producción de fuertes identidades y culturas locales en los anillos conurbanos en contraposición al cosmopolitismo de la ciudad. “En el oeste está el agite” canta Ricardo Moyo en “El 38”. El rock de Buenos Aires proviene, en realidad, del conurbano bonaerense. O va hacia allá. Las canciones de “Patricio Rey y sus redonditos de ricota” son fábula y compás para el joven cabeceando en un colectivo, de regreso a su casa en las afueras de la Capital. Mientras en las oficinas del centro se define una nueva política de intervención territorial, en las esquinas del conurbano se

inventan expresiones para resistir, comprender y asimilar las nuevas condiciones de vida. Epele señala, no obstante, el deterioro de la consistencia de los vínculos y culturas de los conurbanos como producto de esos mismos procesos socio-económicos, más precisamente de las medidas de orientación neoliberal que tuvieron como resultado el empobrecimiento de vastos sectores de la sociedad argentina. “La fragilización de estos cordones sociales promueve que la superficie del cuerpo, las prácticas y experiencias corporales, se conviertan en el dominio privilegiado en que los procesos macro sociales y locales se hacen carne y dejan marcas, a la vez que se localizan en acciones y prácticas por las que los individuos se apropian de este dominio, al mismo tiempo que se oponen y resisten a aquella determinación social.” (2010: 231)

La piel amarillenta, cortada, cicatrizada, tatuada, rígida. La piel es una superficie individual, pero también colectiva. Siempre que se consume se emiten signos; aún cuando se esté sólo, se consume también para otros. Entre las distintas operaciones de sentido que involucran al cuerpo, Epele destaca la de auto infligirse daños y cortes. Este gesto podría leerse como un desplazamiento de ciertas prácticas instituidas de cuidado en relación a las adicciones al usuario mismo (*cortar*, suspender el consumo), y a la vez como respuesta a la situación en la que se vive el deterioro social: “no sentir dolor”. Según Epele, “el cortar(se) e incluso el consumir es, a la vez, una acción corporal auto-referente, acción y respuesta a otro, reproducción de otras prácticas semejantes llevadas a cabo en otros dominios, un límite para la intervención ajena, un productor de acciones y emociones para sí y para otros, un modo de expresión y de regulación corporal del sentir, del valor y del aguante, un acto de soberanía, aunque bajo la sombra del peligro de la supervivencia.” (2010: 233)

El régimen de identificación que modela la mirada del incluido categoriza, aísla, excluye a quien identifica como consumidor de drogas y pobre. Las posibilidades expresivas se buscan, pues, por otros rumbos. No en otro lado, sino de otra manera. El cuerpo es una superficie privilegiada para atacar y perturbar ese régimen de identificación en uno mismo, ese régimen que cada vez que se actualiza, y lo hace todo el tiempo, reproduce la desigualdad y la segregación del usuario intensivo de drogas. Las biografías, el proyecto de volverse drogadependiente, las imágenes que pone a disposición son un camino de identificación en este problema. La institucionalización de la figura del adicto recibe esos proyectos de vida aún cuando, como sostienen Epele y Lewkowicz, el precio sea demasiado alto.

Difícilmente se consiga aportar alternativas, tanto en las posibilidades de expresión como en las interpretaciones, dentro de los límites del régimen de identificación del sentido común o de los estereotipos que modelan los medios de comunicación. Pero tampoco es seguro que los regímenes de identificación locales sean capaces de evadir las coartadas a las que empujan dinámicas como el transar. El médico sanitarista Mario Rovere, decano de la Facultad de Salud de la Universidad Nacional de la Matanza sugiere pensar programas capaces de desterritorializar los proyectos de vida orientados a actualizar una adicción a las drogas, evitar las empresas de muerte que responden a la segregación profundizando la fragilidad de los vínculos y de la vida y, en definitiva, sepultando esa ilusión, ese pequeño descubrimiento de bienestar que durante unos segundos le ha prometido a un niño una sensación placentera.

## **A modo de conclusión**

En este trabajo hemos realizado un recorrido por aquellas producciones literarias que tienen al consumo de sustancias como argumento principal. El recorte histórico tiene como criterio el presente, es decir que el recorrido ha intentado enfatizar en aquellos problemas que entendemos son significativos para pensar las condiciones de subjetivación actuales. El recorte ha sido, por tanto, en gran parte genealógico: hemos intentado situar en sus condiciones de surgimiento problemáticas actuales. En este sentido, se establecieron conexiones con los procesos históricos que contextualizan las producciones literarias trabajadas. El análisis de dichas producciones, que no ha dejado de lado un necesario trabajo teórico, se debe no tanto a un intento de establecer relaciones entre las drogas y la literatura sino más bien al hecho de que la literatura es un modo de expresión que permite o habilita posibilidades favorables a la hora de intentar un acercamiento multidimensional y transversal con el objeto de estudio. Nuestro objeto de estudio trabajado no ha sido la droga sino la relación del consumo de sustancias con la subjetividad y la cultura, en condiciones de fluidez. Acercarnos a este problema desde la literatura se debe a su vez a un supuesto sensible compartido por los autores: tenemos confianza en la literatura, en lo que sus producciones nos puedan ofrecer, dar, informar, testimoniar. Entendemos que la literatura nos da un acercamiento más completo (es decir más complejo) que lo que nos puedan decir los diarios, las investigaciones sociológicas cuantitativas, e incluso los testimonios de los propios consumidores. Esta confianza puede verse como arbitraria, y en gran parte lo es. No obstante no se puede pasar por alto la amplitud de la capacidad de registro que las producciones literarias vinculadas al consumo de sustancias manejan. Hay un carácter sistemático (la elaboración de un método, de una técnica) en las exploraciones que allí se registran; esto les permite y nos permite vincular una experiencia de carácter más íntimo y “personal” con un entorno social, colectivo (es esto, por otro lado, lo que las vuelve comunicables).

Ver la experiencia del consumo de sustancias a través de la literatura es como ver las sombras. Cuando conectamos ese consumo con las coordenadas históricas, la literatura de drogas nos muestra algunos dobleces de nuestras sociedades. En la época en que se gesta y desarrolla el individualismo, es decir la creencia en la capacidad de determinación por la conciencia sobre el medio, la literatura de drogas nos muestra la conciencia desfondada, invadida por la advertencia de prácticas cuyo dominio se escapa sin cesar; por el surgimiento de prácticas más fuertes que la determinación conciente,

prácticas que podemos llamar involuntarias –aquí entran, por ejemplo, las adicciones. A partir de aquí podemos caracterizar a las condiciones de fluidez actuales como condiciones de desfondamiento de la conciencia, lo cual sugiere a su vez un proceso de descomposición del individuo. Desfondamiento de la conciencia no significa, no es lo mismo que irrupción de la corporalidad (que es lo imprevisible). En las condiciones actuales, caracterizadas por la virtualización de las relaciones sociales, la proliferación de estímulos informativos y la incitación permanente a la movilidad, entre otros de los muchos aspectos en los que se verifica una nueva relación con el contexto, la conciencia se encuentra permanentemente ocupada, desbordada, saturada, siempre aspirando a algo, siempre “maquinando”; así, pasa a ser un padecimiento permanente: la conciencia –ser un Yo con determinadas aspiraciones y expectativas– se vuelve algo pesado, una carga –una “enfermedad”, diría el hombre desde el subsuelo. De un lado la saturación, el exceso; del otro la reducción funcional a las necesidades de producción, circulación y consumo capitalistas. Si la conciencia está desfondada es porque se es “todo conciencia”, es decir que nos relacionamos con nuestro cuerpo mediados por un conjunto de códigos que damos por supuesto, y que tienen como efecto la automatización de las conductas, del deseo, de la percepción. De modo general diremos que es todo el ámbito de lo íntimo lo que las sociedades actuales instrumentalizan: lo íntimo, al pasar a ser objeto de una operación mercantil deviene un conjunto de códigos<sup>84</sup>. Lo que se sustrae así, lo que así es instrumentalizado, es la relación directa de la conciencia con el cuerpo y el presente: “Nunca estás realmente en lo que celebras; nunca te concentras en lo que dice nadie, porque siempre estás calibrando el colocón que llevas o maquinando posibles maneras de encontrarte mejor”<sup>85</sup>. Este párrafo, que es el registro de una heroinómana, es también lo *íntimo colectivo* de nuestras sociedades en las condiciones señaladas.

Podría decirse que a nivel afectivo el sistema de relaciones sociales capitalistas requiere, para funcionar, de un ejército activo de necesitados. En estas condiciones, “todos somos yonki”. El yonki es quien ha reducido su vida a necesidad, a pura falta, siempre en busca de un pinchazo, nunca quieto, consumidor y trabajador full time. El efecto es ese ambiente de ausencia y anestesia, en donde el cuerpo y el presente son

---

<sup>84</sup> Para ampliar sobre el tema ver el texto de Amador Fernández-Savater “La instrumentalización de lo íntimo”, disponible digitalmente en: <http://blogs.publico.es/fueradelugar/1900/la-instrumentalizacion-de-lo-intimo>.

<sup>85</sup> Marlowe, Ann, 2002, pp. 167

sustraídos de la experiencia (de la tramitación psíquica y afectiva): “Las cosas se ven muy diferentes cuando se regresa de la droga, como si se hubiera estado ausente mucho tiempo de un lugar”<sup>86</sup>. El yonki no es otra cosa que el sueño que deviene pesadilla; el sueño de la autorrealización, todo el sistema de creencias que ubican a la determinación individual como suficiente, muestra su rostro de horror: no era libertad, era mayor sometimiento; no era autorrealización, era la supresión y el bloqueo de lo más singular. No era la intensificación de la experiencia, era su reducción más brutal. Drogarse, finalmente, como trabajar, no era vivir el presente, era esquivarlo de modo sistemático. El yonki es el reverso sensible del lenguaje funcionalista que exalta la productividad y la movilidad permanente (no solamente en relación a la supervivencia y al ganar dinero sino, y sobre todo, en relación a los afectos): el yonki es lo improductivo de nuestras sociedades, es el límite. Es él quien lleva al límite el cerrojo del deseo en el Ego; él, que puede pasarse horas mirando la punta de su zapato (esto le hace decir a Burroughs: el yonki no conoce el aburrimiento), él, que está regido, en términos psicoanalíticos, por el principio de placer, él ha retirado su libido del mundo, y todo su deseo ha pasado a ser realización imaginaria –que es lo que caracteriza, por otro lado, a los depresivos y esquizofrénicos. Pero al llegar a ese punto, paradójicamente, el Ego tiende a desarmarse: ya no responde como habitualmente lo hacía, ya no desea lo que antes deseaba, todo comienza a ser equivalente, de hecho ya no desea nada en particular, todo se pospone, ya no se reacciona excepto a unos pocos estímulos (buscar otra dosis, estar más loco, más drogado): inmovilidad, improductividad, grado cero de la subjetividad, desarmadero de la voluntad:

“Es como si empezaras a ser conciente del conflicto entre tu mente y tu cuerpo. Todas tus acciones te parecen deliberadas, por mecánicas que sean (...) Ponerte los zapatos es un esfuerzo enorme, y tienes que prestar especial atención para no caerte por las escaleras. Todo esto no se debe a que pierdas estabilidad, como cuando estás borracho, sino a que cualquier acción que normalmente no te exige pensar se convierte de hecho en lo que es: un proceso increíblemente complejo de pequeños movimientos. Y cada uno de los pequeños componentes de esa acción te parece de importancia equivalente

---

86

Burroughs, William, 1980, pp. 217

cuando estás colocado. Puede que no seas consciente de que es tan importante cerrar el grifo de la bañera como darte un baño”<sup>87</sup>.

La acción incorporada, automatizada, se descompone. Esa descomposición la pensamos no a nivel motriz sino afectivo, perceptual, sensible. Es también el deseo lo que se descompone: las cosas que antes “prendían”, ya no parecen ser tan importantes – sostener el deseo, como ponerse los zapatos, “es un esfuerzo enorme”. Esta experiencia, al estar atravesada por el sin sentido es necesariamente dolorosa. Es precisamente este dolor, este sin sentido, este permanente bajón, esta ausencia lo que abre la posibilidad de una bifurcación.

La bifurcación (que es una posibilidad, no un hecho) nosotros la leemos en términos de búsqueda. Hablamos de bifurcación en tanto esta búsqueda abre una distancia crítica en relación a la percepción mayoritaria. Hablamos de búsqueda en tanto se trata de una experiencia por hacer, no en el sentido de encontrar un sustituto (este sería el caso de los “recuperados exitosos”, aquel tipo social que sale de una adicción plenamente integrado, plenamente conforme con el sistema de relaciones sociales dominante, con la percepción mayoritaria). Las producciones literarias analizadas también nos hablan acerca de esta posibilidad, de esta bifurcación. En este sentido la literatura de drogas excede en mucho la mera narración de una experiencia. Nosotros hemos usado la palabra registro a la hora de caracterizar dicha literatura. Registrar es una condición sensible que, cuando no es automática, excede la experiencia. Cuando decimos que la capacidad de registro excede la experiencia no estamos diciendo que no sea a su vez una experiencia. La ampliación de la capacidad de registrar (de sentir y percibir) es un proceso que permite problematizar la experiencia, instalar las condiciones de posibilidad para otra lectura de ella. En estas condiciones, por tanto, se sitúa la posibilidad de desarrollar un aprendizaje.

La relación entre consumo de sustancias y aprendizaje está presente de diversos modos a lo largo de toda esta literatura. No obstante se encuentra especialmente enfatizada en aquellas experiencias con sustancias en donde se producen aperturas perceptivas y sensibles (sobre todo, la obra de Castaneda). Cuando aparece una relación con el desarrollo de un aprendizaje, estas producciones ponen en juego una dimensión impersonal que no esconde su costado místico, esotérico o “sagrado”. Todo se presenta

---

<sup>87</sup> Ibídem nota 129, pp. 226

como si allí se jugara lo más importante, lo más vital, lo más íntimo y lo más cósmico, permaneciendo no obstante como algo no dicho, como algo indescriptible. No debemos soslayar, desde las Ciencias Sociales, esas alusiones místicas pensando que en ellas sólo se trata de producciones imaginarias sin efectos concretos en el campo social (es decir en la subjetividad). Lo que se sitúa aquí es la posibilidad de hacerse un cuerpo, otra sensibilidad. Y esta posibilidad, cuando se desarrolla, es inmediatamente antagónica a la subjetividad instituida. El elemento de lo impersonal nos sitúa en un campo en donde se juega el sentido de *lo común* de un modo que va más allá, y en contra de aquellos sentidos de lo común que pasan por subsumir a los individuos en una identidad colectiva pre-establecida. A su vez, va más allá y en contra del encajonamiento en el Ego. En otras palabras, aquí lo que se juega es la producción de un tipo de sensibilidad distinto a la sensibilidad repartida a partir de la dicotomía sujeto/objeto, una sensibilidad común sin sujetos y sin objetos, una multiplicidad, una percepción compartida de la continuidad sensible que nos une a todos los seres, a la naturaleza y al cosmos.

## **Bibliografía**

- Artaud, Antonin.** *México y Viaje al país de los tarahumaras*, Fondo de Cultura Económica (FCE), Ciudad de México, 1984.
- Ballard, J. G.** *Noches de cocaína*, México, Octaedro, 2003.
- Baudelaire, Charles.** *Las flores del mal*, Buenos Aires, Losada, 1948. Trad. Nydia Lamarque.
- Baudelaire, Charles.** *Los paraísos artificiales*
- Baudelaire, Charles.** *El vino y el haschis*, Buenos Aires, Interzona, 2013.
- Baudelaire, Charles.** *El spleen de París*
- Baudelaire, Charles,** *Las flores del mal*, Buenos Aires, Losada, 1948. Traducción Nydia Lamarque.
- Berardi, Franco (Bifo).** *La fábrica de la infelicidad*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2002
- Berardi, Franco (Bifo).** *Generaciones Post Alfa*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2007.
- De Quincey, Tomas.** *Diario de un opiófago inglés*, Buenos Aires, Losada, 2008.
- Bateson, Gregory.** *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1985.
- Burroughs, William.** *El Almuerzo desnudo*, Anagrama, 1996
- Burroughs, William.** *Yonqui*, Barcelona, Bruguera, 1980.
- Burroughs, William.** *Cartas de la ayahuasca*, Anagrama, 2007
- Benjamin, Walter.** *Haschis*,
- Benjamin, Walter.** *El París de Baudelaire*, “Sobre algunos temas en Baudelaire” (texto de 1939).
- Benjamin, Walter.** *Discursos Interrumpidos I*, “Experiencia y pobreza”, Madrid, Taurus, 1998.
- Buck-Morss, Susan.** *Benjamin, escritor revolucionario*, Buenos Aires, Interzona, 2005.
- Bruner, Jerome.** *Actos de significado*, Madrid, Alianza, 1991.
- Busqued, Carlos.** *Bajo este sol tremendo*, Anagrama, 2012.
- Carlos Castaneda.** *Las enseñanzas de Don Juan: una forma yaqui de conocimiento*, FCE, 2012
- Castaneda, Carlos.** *Una realidad aparte*, FCE, 2013
- Castaneda, Carlos.** *Viaje a Ixtlán*, FCE, 2012

- Castaneda, Carlos.** *Relatos de poder*, FCE, 2013
- Deleuze, Gilles.** *Lógica del sentido*, Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix.** *Mil Mesetas*, Valencia, Pre Textos, 2002.
- Escohotado, Antonio.** *Aprendiendo de las drogas*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- Escohotado, Antonio.** *Los alucinógenos y el mundo habitual*. Revista de Occidente. Pág. 52-69. Abril de 1967.
- Kaufman, Alejandro.** “Alrededor del dinero. Fragmentos sobre biopolítica.” *Pensamiento de los confines* N° 11, Buenos Aires, septiembre de 2002. ISSN 1514044x. pp. 77-85.
- Epele, María.** *Sujetar por la herida*, Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Freud, Sigmud.** *Más allá del principio del placer*, Buenos Aires, Aguilar, 2009.
- Freud, Sigmud.** *Escritos sobre la cocaína*, Barcelona, Anagrama.
- Freud, Sigmud.** *Lo siniestro*, Buenos Aires, Aguilar, 2009.
- Guattari, Félix.** *Los adictos maquínicos* F. Guattari 1984 – “Les défoncés machiniques”. Conversaciones recopiladas por Jean-Fancis Held, Les nouvelles, entre el 12 y el 18 de abril de 1984
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely.** *Micropolíticas*, Buenos Aires Tinta Limón, 2005,
- Guattari, Félix.** *Líneas de fuga. Por otro mundo de posibles*, Buenos Aires, Cactus, 2013
- Georgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (Comp.)** *Ensayos sobre biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Huxley, Aldous.** *Un mundo feliz*, Buenos Aires, Ediciones del Subsuelo, 2013
- Huxley, Aldous.** *La isla*, Buenos Aires, Sudamericana, 1963.
- Huxley, Aldous.** *Las Puertas de la percepción*, Contemporánea, 2013
- Kerouak, Jack.** *Big Sur*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2010.
- Lewkowicz, Ignacio.** *Pensar sin Estado*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Lewkowicz, Ignacio.** “Subjetividad adictiva, un tipo psico-social instituido”, en *La drogas en... ¿el siglo que viene?* Dobón, J. y Hurtado, G. (comp.) Fundación Acción para la comunidad, La Plata, 1999.
- Lewkowicz, Ignacio, Corea Cristina y Elena de la Aldea.** “La comunidad, entre lo público y lo privado”, 2003.
- Lewkowicz, Ignacio.** “Subjetividad contemporánea: entre el consumo y la adicción”, Ficha de cátedra, Psicoterapia II, UNLP.
- Lewkowicz, Ignacio y Campagno, Marcelo.** *La historia sin objeto*, Buenos Aires,

Tinta Limón, 2007.

**Lazzarato, Maurizio.** *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

**Marlowe, Ann.** *Cómo detener el tiempo*, Barcelona, Anagrama, 2002.

**Piglia, Ricardo.** *El último lector*, Barcelona, Anagrama, 2008.

**Preciado, Beatriz.** *Testo Yonqui. Sexo, drogas y biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2014.

**Sennett, Richard.** *La cultura del nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2006.

**Sennett, Richard.** *El Artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009.

**Stevenson, Robert L.** *El extraño caso del Dr. Jeckyl y Mr. Hyde*, Madrid, Alianza, 2011.

**Szasz, Thomas.** *Nuestro derecho a las drogas*. Nueva York, Praeger, 1992.

**Weil, Simone.** “La persona y lo sagrado”, en revista *Nombres*, Córdoba, año XI, N° 16, Septiembre de 2001.

## **Bibliografía de consulta y referencia**

- Alarcón, Cristian.** *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia*, Buenos Aires, Norma, 2003.
- Begbeder, Frédéric.** *3,99 euros*, Anagrama, 2000.
- Begbeder, Frédéric.** *Historias de éxtasis*, Buenos Aires, Dedalus, 2011.
- Berardi, Franco.** *La sublevación*, Buenos Aires, Hekht, 2014
- Borges, Jorge y Clemente, José.** *El lenguaje de Buenos Aires*, Buenos Aires, Emecé, 1993.
- De Vigan, Delphine.** *Días sin hambre*, Anagrama, 2013
- Del Barco, Oscar.** *Alternativas de lo posthumano*, Buenos Aires, Caja Negra, 2010.
- Deleuze, Gilles.** *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, 1996.
- Eliade, Mircea.** *Muerte e iniciaciones místicas*, Buenos Aires, Terramar, 2008.
- Foucault, Michel.** *El nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, Paidós, 2010
- Foucault, Michel.** *El nacimiento de la clínica*, Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Gori, Gastón.** *La Forestal*, Santa Fe, Mauro Yardín, 2010.
- Le Poulichet, Sylvie.** *El arte de vivir en peligro*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998.
- Lipovetszky, Gilles.** *La era del vacío*, Anagrama, 2014
- Negri, Toni y Hardt, Michael.** *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- Odier, Daniel.** *La tarea. Conversaciones con William Burroughs*. Buenos Aires, El cuenco de plata, 2014.
- Ott, Jonathan,** *Pharmacothéon*, La liebre de marzo, 2004.
- Rancière, Jacques.** *La palabra muda*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2009.
- Rancière, Jacques.** *Política de la escritura*, Buenos Aires, El Zorzal, 2011.
- Rancière, Jacques.** *El desacuerdo*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Retjman, Martín.** *Tres cuentos*, Eliana Goldstein, Mondadori, 2012.
- Richard, Denis.** *Las Drogas*, Buenos Aires, Paidós.
- Romaní, Oriol.** *Las drogas. Sueños y razones*. Barcelona, Ariel, 2004.
- Simmel, Georg.** *Las grandes ciudades y la vida del espíritu*, Barcelona, Península, 1986.
- Virno, Paolo.** *Ambivalencia de la multitud*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

*También se tendrá en cuenta una entrevista a Mario Rovere, médico sanitarista, decano de la facultad de Salud de la Univesidad de La Matanza y director de la ONG El Ágora, realizada y desgraba mientras uno de nosotros trabajó en el centro de atención a las adicciones DUO.*